N12<522420535 021
ubTÜBINGEN

theol

ISSN 0040–5655

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

65. Jahrgang · Heft 1 · 1990

ABHANDLUNGEN

Hartmut Rosenau
Der Mensch zwischen Wollen und Können. Theologische Reflexionen im Anschluß an Röm 7, 14–25 1

Hans-Ludwig Ollig S. J.
Das unerledigte Metaphysikproblem. Anmerkungen zur jüngsten Metaphysikdiskussion im deutschen Sprachraum 31

BEITRÄGE

Friedo Ricken S. J.
Hermeneutik und Metaphysik 69

Emerich Coreth S. J.
Zu Hermeneutik und Metaphysik. Eine Antwort an Friedo Ricken 74

Norbert Baumert S. J.
Zur Begriffsgeschichte von χάρισμα im griechischen Sprachraum 79

104
Md 2

Herder Freiburg · Basel · Wien

Gd 861 12. MÄR. 1990

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., München;
Charles H. Lohr S.J., Freiburg i. Br.

REDAKTION:
Dorothea Spross, Frankfurt a. M.

ANSCHRIFTEN DER MITARBEITER

DR. HARTMUT ROSENAU	Gesamthochschule Wuppertal Gauss-Str. 20 5600 Wuppertal
PROF. DR. HANS-LUDWIG OLLIG S.J.	Offenbacher Landstr. 224 6000 Frankfurt/M. 70
PROF. DR. FRIEDO RICKEN S.J.	Kaulbachstr. 31 a 8000 München 22
PROF. DR. EMERICH CORETH S.J.	SILLGASSE 6 A-6021 INNSBRUCK
PROF. DR. NORBERT BAUMERT S.J.	Offenbacher Landstr. 224 6000 Frankfurt/M. 70

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

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sind zu senden an die Schriftleitung von „Theologie und Philosophie", 6000 Frankfurt a. M. 70, Offenbacher Landstraße 224. „Theologie und Philosophie" (bis 1965 „Scholastik") erscheint vierteljährlich im Umfang von 160 Seiten. Der Preis des Einzelheftes beträgt 54,– DM, der Jahrgang kostet 190,– DM. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen. Bestellnummer 000 20. – Verlag Herder GmbH & Co KG, Freiburg i. Br. Satz und Druck: Freiburger Graphische Betriebe, Freiburg i. Br.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

65. Jahrgang · 1990

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.

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Gol 861

Inhalt des 65. Jahrgangs

Abhandlungen

Hengsbach, Friedhelm, S. J., Entschieden zur Sache. Werk, kirchliches Umfeld und politische Resonanz Oswald von Nell-Breunings S. J. 321
Lohaus, Gerd, Die Lebensereignisse Jesu in der Christologie Karl Rahners 349
Lohfink, Norbert, S. J., Die Universalisierung der „Bundesformel" in Ps 100,3 172
Neufeld, Karl H., S. J.,Vertiefte und gelebte Katholizität. Erich Przywara – 100 Jahre 161
Ollig, Hans-Ludwig, S. J., Das unerledigte Metaphysikproblem. Anmerkungen zur jüngsten Metaphysikdiskussion im deutschen Sprachraum 31
Römpp, Georg, Moralität und Frieden. Kants Gesetz der Freiheit in der Welt der Staaten 216
Rosenau, Hartmut, Der Mensch zwischen Wollen und Können. Theologische Reflexionen im Anschluß an Röm 7,14–25 1
Schockenhoff, Eberhard, Personsein und Menschenwürde bei Thomas von Aquin und Martin Luther 481
Sieben, Hermann Josef, S. J., Griechische Konzilsidee zur Zeit des Florentinums 184
Sieben, Hermann Josef, S. J., Vom Florentinum zum Ersten Vatikanum. Zur Ökumenizität des Konzils von Florenz und zur Rezeption seiner Primatslehre 513
Wetz, Franz Josef, Schelling – Lask – Sartre. Die zweifache Unbegreiflichkeit der nackten Existenz 549

Beiträge

Baumert, Norbert, S. J., Das Fremdwort ‚Charisma' in der westlichen Theologie 395
Baumert, Norbert, S. J., Zur Begriffsgeschichte von Χάρισμα im griechischen Sprachraum 79
Coreth, Emerich, S. J., Zu Hermeneutik und Metaphysik. Eine Antwort an Friedo Ricken 74
Doignon, Jean, Innerer Glaube, Bekenntnis und schriftliche Festlegung des Glaubens im westlichen Römerreich des vierten Jahrhunderts. Der Fall des Hilarius von Poitiers 246
Grillmeier, Alois, S. J., Neue Fragmente zu Paul von Samosata? 392
Kessler, Stephan Ch., S. J., Das Rätsel der Dialoge Gregors des Großen: Fälschung oder Bearbeitung? Zur Diskussion um ein Buch von Francis Clark 566
Lohfink, Norbert, S. J., Das Deuteronomium: Jahwegesetz oder Mosegesetz? 387
Modler, Peter, Pierre Teilhard de Chardin und die ökologische Frage 234
Ricken, Friedo, S. J., Hermeneutik und Metaphysik 69
Scheit, Herbert und Lauterbach, Hanna, Bibliographie P. Josef de Vries S. J. (1898–1989) 579

Besprechungen 101 255 416 589

Buchbesprechungen

Philosophie		
Philosophiegeschichte I u. II	101	416/433
Metaphysik, Anthropologie, Naturphilosophie	127	
Systematische Philosophie		461
Praktische Philosophie	146	
Theologie		
Biblische Theologie	255	589
Historische Theologie	264	596
Systematische Theologie	288	615
Praktische Theologie	311	620
Theologie der Befreiung		626

Verzeichnis der Verfasser/Herausgeber besprochener Arbeiten

Ackrill, J. L. 102
Adkins, A. W. H. 102
Alberigo, G. 277 279 302
Alemany, J. J. 629
Allan, D. J. 101
Alleman, B. 453
Arato, A. 121
Arens, E. (Hrsg.) 290
Arnason, J. P. 121
Artmann, B. 466
Augustinus, Aurelius 601

Balthasar, H. U. von 618
Barbero J. L. 629
Barnes, J. 102
Barrow, J. D. 472
Barthélemy, D. 589
Baudler, G. 294
Baumgartner, H. M. 466
Beck, E. (Hrsg.) 593
Beck, H. (Hrsg.) 136
Benhabib, S. 111
Bertsch, L. 303
Biemel, W. 453
Bischof, F. X. 283
Blankenburg, W. 127
Bleistein, R. 612
Blumenberg, H. 464
Boeder, H. 466
Böhm, G. 452
Boni, A. 622
Bonsiepen, W. (Hrsg.) 433
Bosjnak, B. 452
Bošković, R. 112
Boulad, H. 319
Brieskorn, N. 477
Bucher, A. 146
Buchner, H. (Hrsg.) 453
Burkhardt, B. 436

Carrier, M. 467
Casabó Ruiz, J. R. 479
Casper, B. 589
Cassel, D. (Hrsg.) 155
Cassidy, R. J. 259
Castillo, F. (Hrsg.) 628
Cazelles, H. 122
Cerutti, F. 122
Christoph, J. 599
Clark, F. 566
Cooper, J. M. 101
Corbea-Hoisie, A. 121
Coreth, E. (Hrsg.) 457
Cuesta, J. L. de la (Hrsg.) 478
Czerniak, S. 121

Dalferth, I. U. 288
Dendaluze, I. (Hrsg.) 478
Dilman, I. 140
Dirlmeier, F. 101
Dirscherl, E. 616
Dittmann, L. 453
Djindic, Z. 121
Dönt, E. 102
Drapkin, I. 479
Düring, I. 101

Ebeling, H. 127
Echeburúa, E. (Hrsg.) 478 479
Eicher, P. 291
Eisenring, J. J. 466
Emad, P. 452
Escribano-Alberca, I. 280
Eser, A. 479

Fahr, H. J. 466
Fédier, F. 453
Fédou, M. 266
Ferry, L. 127
Fetscher, I. 121 122
Flashar, H. 101
Forlin Patrucco, M. 270
Forte, B. 309
Frank, M. 127
Frede, M. (Hrsg.) 418
Frend, W. H. C. 270
Freudenberger, Th. 604
Freydank, D. (Hrsg.) 271
Frohnhofen, H. (Hrsg.) 120
Fuchs, I. 132
Furger, F. 589
Furley, D. 419

Gadamer, H.-G. 101
Gäde, G. 303
García-Villoslada, R. 276
Garniron, P. (Hrsg.) 435
Gerhardt, V. 127
Gethmann-Siefert, A. (Hrsg.) 134
Gigon, O. 102
Giunta, F. 270
Gnilka, J. 590
Goldammer, K. 614
Gondra Rezola, J. M. 479
Gonzáles Porta, M. A. 443
Goti Ordenana, J. 479
Graeser, A. (Hrsg.) 416
Greinacher, N. 626
Gregor von Nazianz 597
Grochtmann, H. 615
Groß, H. 589

Haag, E. 589
Hadot, P. 101
Häring, B. 316 623
Hager, F.-P. 420
Halder, A. (Hrsg.) 463
Haller, B. (Hrsg.) 624
Hamman, A. G. 270
Hanfling, O. (Hrsg.) 125
Harney, J. (Hrsg.) 271
Hartwig-Scherer, S. 473
Hattrup, D. (Hrsg.) 308
Hegel, G. W. F. 433 435
Heidegger, M. 445 448
Heiner, A. 153
Hemmerle, K. 589
Hendrichs, H. 471
Hernandez Pico, J. 627
Herrmann, F.-W. von (Hrsg.) 448
Höhn, H.-J. 292
Hösle, V. 437
Hofmann, M. 301
Hofmann, P. 296
Honnefelder, L. 466
Honneth, A. (Hrsg.) 120
Hoose, B. 473
Hoping, H. (Hrsg.) 308
Hottinger, St. 124
Howard, D. 121
Hülser, K. 106
Hummel, R. 293
Hus, J. 273

Jaeger, W. 102
Jähnig, D. 452
Jaeschke, W. (Hrsg.) 435
Jeremias, J. 589
Jürgensen, M. 121

Kamata, Y. 117
Kasper, W. 303 589
Kawahara, E. 451
Keel, O. 255
Kehl, M. 303 618
Kessler, H. 626
Kiefer, R. 286
Kienzler, K. (Hrsg.) 463
Kitzberger, I. 260
Kleber, H. 421
Kleinheyer, B. 620

Knebel, H. 114
Kockelmans, J. J. 453
Köhl, G. 315
Koettnitz, M. (Hrsg.) 126
Kruip, G. 627
Küchler, M. 255
Kudielka, R. 453
Kügler, J. 258
Kuhlmann, W. 127
Kurten, M. 138

Lamb, M. L. 291
Lambert, J. H. 427
Langer, O. 602
Laufs, A. 152
Lehmann, K. (Hrsg.) 299 304
Leinsle, U. G. 422
Levinas, E. 455
Liiceanu, G. 452
Linke, D. B. 138
Liske, M.-Th. 102
Lloyd, G. E. R. 102
Löser, W. (Hrsg.) 299
Lohfink, N. 589
Lohr, H. 301
Lohse, B. 300
Lucas, H.-C. (Hrsg.) 433
Lührmann, D. 256
Lüpke, J. von 606
Lutterotti, M. von 152
Lutz-Bachmann, M. (Hrsg.) 299 300 431
Lyotard, J. F. 127

McCarty, Th. 121
Mähl, H.-J. (Hrsg.) 114
Mainzer, Kl. 142
Malter, R. 115
Maly, K. 452
Markus, R. A. 270
Marré, H. (Hrsg.) 151
Mayer, V. E. 442
Meier, B. 597
Merlan, Ph. 101
Mette, N. 292
Metz, J. B. (Hrsg.) 630
Meurers J. 466
Meyer, H. B. (Hrsg.) 620
Miesen, K.-J. 606
Miller, G. (Hrsg.) 593
Mittelstrass, J. 467
Möller, J. (Hrsg.) 463
Mörchen, H. (Hrsg.) 445
Mohr, H. 149
Mosis, R. (Hrsg.) 589
Mühl, H. (Hrsg.) 624
Müller, M. 589
Mueller-Goldinggen, Ch. (Hrsg.) 101

Nagl, W. (Hrsg.) 149 150
Nagl-Docekal, H. (Hrsg.) 127
Narr, K. J. 466
Nauta, L. 122
Neidl, W. M. (Hrsg.) 457
Neufeld, K. H. 300
Neymeyr, U. 264
Nida-Rümelin, J. (Hrsg.) 126
Niepmann, H. M. 614
Niewöhner, F. 429
Novalis 114

Ochwadt, C. 453
Ockenfels, W. 311
Oesterreich, H. (Hrsg.) 624
O'Gara, M. 607
Ohler, A. 589
Olechnowitz, H. (Hrsg.) 126
Ollig, H. L. 300
Olmsted, E. H. 102
Orella Unzué, J. L. 479
Owen, G. E. L. 101

Patzig, G. (Hrsg.) 418
Pesch, O. H. 298
Petr, P. 122
Petrovic, G. 121
Petuchowski, J. J. 619
Peukert, H. 291
Pfligersdorfer, G. (Hrsg.) 457
Podskalsky, G. 300
Pöggeler, O. 451
Poggi, St. 460
Pouderon, B. 265
Pritchard, J. B. (Hrsg.) 255

Quiles, I. (Hrsg.) 136

Radl, A. 110
Raffelt, A. 301
Rahner, K. 302 602
Ramb, B. Th. 155
Rees, W. 313
Renault, A. 127
Richard, M.-D. 101
Riedlinger, H. 303 589
Ring, Th. G. 601
Ringeling, H. 475
Ritter, J. 102
Rivinius, K. J. 285
Röd, W. 460
Rösner, J. (Hrsg.) 626
Rogozinski, J. 127
Rohls, J. 128

Romero, O. A. 626
Rorty, A. O. 102
Rottländer, P. (Hrsg.) 630
Rowe, C. J. 101
Ruppert, L. (Hrsg.) 589

Sallis, J. 452
Samuel, R. † (Hrsg.) 114
Scannone, J. C. 629
Seckler, M. 297
Seifert, J. 152
Sieben, H. J. 302
Siebert, R. J. 292
Siegwart, G. (Hrsg.) 427
Sitarz, G. (Hrsg.) 593
Splett, J. (Hrsg.) 120 302
Spoerri, A. 270
Sudbrack, J. 318

Scharbert, J. 589
Schatz, K. 301 303
Scheffczyik, L. (Hrsg.) 301 466
Schipperges, H. 466
Schmidt, A. 119 121
Schmidt-Biggemann, W. 425
Schnackenburg, R. 262
Schreiner, J. 589
Schrödter, H. 461
Schütz, Ch. (Hrsg.) 317
Schulte, R. 466

Steppi, C. R. 440
Stier, F. 593
Stoeckle, B. 589
Stüting, J. (Hrsg.) 151
Sturm, G. (Hrsg.) 271

Taminiaux, J. 452
Thieme, H. J. 155
Thoma, C. 619
Triffterer, O. 479

van Belle, G. 592
Vattimo, G. 452
Verbeke, G. 102
Vetter, H. 120 (Hrsg.) 127
Vezin, F. 453
Vidmanová-Schmidtová, A. (Hrsg.) 273
Viller, M. 602
Volpi, Fr. (Hrsg.) 126 451
Vries, J. de 579

Wagner, J. 591
Waldenfels, B. 127
Waldenfels, H. 466
Warns, R. 596

Watanabe, J. 452
Webb, Ph. 101
Wehrli, F. 102
Weinzierl, E. 611
Wellmer, A. (Hrsg.) 120 122
Wenz, G. 291
Wenzler, L. 455
Wermelinger, O. 270
Westermann, C. 589
Willebrands, J. 618
Willers, U. 305
Witte, K. H. 272
Wohlfahrt, I. 121
Woschitz, K. M. 261
Wuketis, F. M. (Hrsg.) 149

Zeilinger, F. 263
Zenger, E. 589

Verzeichnis der Mitarbeiter

Anglet, K. 431–433

Baumert, N. 79–100 260–261 395–415
Beutler, J. 256–260 261–264 315–316 590–593
Brieskorn, N. 153–155 311–312 478–479

César das Neves, J. 445–447
Coreth, E. 74–78

Doignon, J. 246–254

Ehlen, P. 460–461
Engel, H. 255–256
Erbrich, P. 110–114 142–146

Grillmeier, A. 392–394 599–600

Haeffner, G. 120 448–455
Hengsbach, F. 321–348
Herzgsell, J. 442–443
Höhn, H.-J. 296–297 463–464 466–467

Jüngling, H.-W. 589–590 619–620

Kehl, M. 280–283 293–294 616–618
Kessler, St. Ch. 566–578
Knauer, P. 473–475 615–616
Koltermann, R. 149–153 319 471–473
Kreuzer, A. 464–466
Kruck, G. 437–440
Kühn, R. 272–273

Lauterbach, H. 579–588
Lay, R. 155–158
Löser, W. 309–310 614–615 618–619
Lohaus, G. 349–386
Lohfink, N. 172–183 387–391 593–596

Mertes, Kl., 132–134 294–296
Modler, P. 234–245
Müller, I. 273–276

Neufeld, K. H. 161–171

Ollig, H.-L. 31–68 120–124 127–128 443–445
Oswald, J. 624–625

Podskalsky, G. 271–272

Radl, A. 124–125
Ricken, F. 69–73 101–110 125–126 288–290 416–421
Römpp, G. 216–233
Rosenau, H. 1–30

Sala, G. B. 422–425
Sebott, R. 618 622–623
Sieben, H. J. 184–215 254 264–271 277–278 513–548 596–599 601–602
Sievernich, M. 605–606 626–630
Splett, J. 114–115 134–138 146–148 305–309 429–431 435–437 455–457 461–463
Switek, G. 276–277 317–318 602–604

Schanné, K. 421–422 475–476
Schatz, Kl. 279–280 283–287 297–298 316 604–605 607–614
Scheit, H. 579–588
Scherb, J. 128–132
Schilson, A. 606–607
Schmidt, G. 313–315 477–478 623–624
Schmidt, J. 427–429 433–434
Schmidt, Th. M. 290–292 425–427
Schneemelcher, W. 299–305
Schneider, M. 298–299
Schockenhoff, E. 481–512
Schöndorf, H. 115–120 126–127 440–441 457–460

Stenzel, A. 621–622
Stolle, M. Th. 254

Wetz, F. J. 549–565

ThPh 65 (1990) 1–30

Der Mensch zwischen Wollen und Können

Theologische Reflexionen im Anschluß an Röm 7,14–25

Von Hartmut Rosenau

I.

Der Satz der Identität „A = A" ist seit Aristoteles ein Grundsatz der formalen Logik[1] und steht im Ansehen eines Axioms für eine am Leitfaden des logos orientierte philosophische Weltauslegung. Ihm untersteht das Sein im ganzen wie die Erkenntnis des Seins. Denn ohne mit sich selbst Identisches gäbe es weder „etwas" noch Erkenntnis dieses „etwas" als ein in seinem Sein Bestimmtes und Fixiertes. Im Gefüge mit den anderen logischen Grundsätzen[2] garantiert der Satz der Identität die Wahrheit als Richtigkeit im Sinne der adaequatio rei et intellectus[3]. Denn nicht nur die Sache (res) und die Einsicht (intellectus) müssen je für sich mit sich selbst identisch sein, sondern auch und gerade unter- und miteinander müssen sie zur Identität kommen, wenn Wahrheit sein soll. So bewährt sich der Satz der Identität als ontologischer und erkenntnistheoretischer Grundsatz in allumfassender Hinsicht.

Es ist Fichte gewesen, der in seiner „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" von 1794/95 diesen universalen Grundsatz der Logik, der alles Sein und Erkennen trägt, selbst noch einmal als ein im Selbstbewußtsein des transzendentalen Ich Gegründetes und von ihm Getragenes deduziert hat: Der logische Grundsatz der Identität „A = A" gründet im transzendentalen Grundsatz des Selbstbewußtseins „Ich = Ich"[4]. So wird neuzeitlich das sich selber setzende Ich des Selbstbewußtseins der Leitfaden und das Prinzip der Weltauslegung und -gestaltung, das sich gegen alle Widerstände des „Nicht-Ich" einheitsstiftend durchsetzt.

Das vielgerügte Hybride[5] des sog. „subjektiven Idealismus"[6] Fichtes

---

[1] *Aristoteles*, Analyt. pr. I 32, 47 a8.

[2] Für *Aristoteles* ist es vor allem noch der Satz vom Widerspruch (s. *ders.*, ebd.) und nach Analyt. post. I 2,72 a12 der Satz vom ausgeschlossenen Dritten. Leibniz ergänzt diese logischen Grundsätze noch mit seinem Satz vom zureichenden Grunde (s. *Hans Poser*, Art. „Gottfried Wilhelm Leibniz", in: Otfried Höffe, Hrsg., Klassiker der Philosophie I, München 1981, 383).

[3] Vgl. *Thomas v. Aquin*, Quaest. disp. de Veritate q. I, a.1; *ders.*, STh I, q. 16, a.2.

[4] Vgl. *Johann Gottlieb Fichte*, Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre (1794/95), § 1 = Fichtes Werke (FW), hrsg. v. Immanuel Hermann Fichte, I, 91–101.

[5] *Isaak v. Sinclair* spricht in seinen „Philosophische(n) Raisonnements" (1795/96) vom „stolzen Ich" der Wissenschaftslehre (s. *Hannelore Hegel*, Isaak v. Sinclair zwischen Fichte, Hölderlin und Hegel, Frankfurt/M. 1971, 249).

[6] Seit *Georg Wilhelm Friedrich Hegels* „Differenzschrift" von 1801 (s. Theorie Werkausgabe II, 69) ist dies die gängige, aber auch umstrittene Bezeichnung der Philosophie Fichtes.

wird im Vergleich mit der biblisch-christlichen Tradition sofort deutlich: Denn hier kommt der Satz der Identität nur einem zu, und das ist Gott. „Ich bin, der ich bin" – so stellt sich Jahwe dem Mose am brennenden Dornbusch vor (Ex 3, 14), um unter diesem theologischen Grundsatz die Befreiungsgeschichte seines auserwählten Volkes grandios und souverän ins Werk zu setzen. Angesichts dieses „mysterium tremendum et fascinans"[7] bleibt dem nunmehr in seinem Selbstbewußtsein depotenzierten Menschen nur zu sagen: Ich bin, der ich nicht bin – und bin nicht, der ich bin[8].

Und der wie alles und jedes in seiner Identität problematisierte Mensch müßte vergehen, wäre er nicht in der absoluten Identität Gottes gehalten und getragen. Denn der Satz der Identität ist nicht nur die formale Seite der Wahrheit, sondern auch dessen, was man das Wesen nennt, was etwas an und für sich selber ist und was nach Ex 3, 14 nur für Gott gilt. Der immer auch mit sich nicht identische Mensch, der sich darin als Kreatur von Gott unterscheidet, ist deshalb in seinem Unwesen, in der Entfremdung von sich selbst, in der Unwahrheit, theologisch gesprochen: in der Sünde[9]. Mit der Frage nach der Identität des Menschen steht also die Frage nach seinem Heil auf dem Spiel[10].

Der hier sehr plakativ und undifferenziert angedeutete Zusammenhang, obendrein noch fragwürdig durch die Vermischung ganz verschiedener geistesgeschichtlicher Epochen und Traditionen, soll nichtsdestoweniger den Horizont für die folgende Interpretation des Paulus-Textes Röm 7, 14–25 zur Erstproblematisierung von Selbsterkenntnis und Selbstfindung abstecken. Denn eine Leitfrage der Exegese wird lauten: Wie steht es um das Verhältnis von Logik, selbstbewußtem Ich und Gott, wenn Sünde ist?

II.

Unter den sieben unbestritten „echten" Paulusbriefen nimmt der um 56 n. Chr. in Korinth verfaßte Römerbrief eine Sonderstellung ein[11]. Denn er richtet sich zum einen – anders als seine übrigen Briefe – an eine dem Apostel Paulus unbekannte Gemeinde. Zum anderen und damit zusammenhängend stellt Paulus im Unterschied zu den sonstigen auf aktu-

[7] *Rudolf Otto*, Das Heilige (1917), München 1963, 42.

[8] Diese Formel bezeichnet nach *Jean Paul Sartre* das trügerische Spiel der „Unwahrhaftigkeit" (mauvaise foi), s. Das Sein und das Nichts (1943), Hamburg ^{6}1976, 103 ff.

[9] Zum Verständnis von Sünde als Selbstentfremdung vgl. *Paul Tillich*, Syst. Theol. II, Stuttgart ^{5}1977, 52 ff.; in bezug auf Röm 7 vgl. *Ernst Käsemann*, An die Römer (HNT 8 a), Tübingen ^{3}1974, 191; *Rudolf Bultmann*, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen ^{8}1980.

[10] Dem liegt ein idealistischer Begriff von Heil und Versöhnung als bruchlose Übereinstimmung des Menschen mit sich selbst zugrunde (vgl. *Johann Gottlieb Fichte*, Die Bestimmung des Menschen, 1800, FW II, 240).

[11] Zu den Einleitungsfragen vgl. z. B. *Eduard Lohse*, Entstehung des Neuen Testaments, Stuttgart u. a. ^{2}1975, 46 ff.

elle Gemeindeprobleme bezogenen Briefe im Römerbrief sein „Evangelium" grundsätzlich und systematisch dar. Insofern wird der Römerbrief auch als „Lehrbrief" oder als „theologischer Traktat" und weniger als Brief im engeren Sinne des Wortes betrachtet.

Mit dem Grundgedanken seines „Evangeliums", der sog. Rechtfertigungslehre, will Paulus sich der vor allem judenchristlichen Gemeinde in Rom vorstellen, um bei ihr für seine geplante Missionsreise nach Spanien Unterstützung zu finden[12]. Daß Paulus neben Heidenchristen vor allem mit judenchristlichen Lesern seines Briefes rechnet, ist bei der Ausführung seiner Rechtfertigungslehre nicht unwichtig. Denn von dieser Seite stellt sich notwendigerweise die Frage nach der Stellung und Bedeutung des „Gesetzes", also der Mosetora, die bislang fraglos als Grundlage auch der (juden-)christlichen Existenz in Anspruch genommen worden ist. Wenn aber nach Paulus gilt: „Der Mensch wird durch den Glauben gerecht, ohne Gesetzeswerke" (Röm 3,28), dann ergibt sich die für Judenchristen fatale Konsequenz, daß die Tora als Anweisung zum seligen Leben (Dtn 30) überflüssig, wenn nicht sogar schädlich für ein christusgläubiges Leben wird. Ja, es gibt sogar frivole und gesetzlose Christen, die angesichts der Rechtfertigung „sola gratia" die Parole ausgeben: „Laßt uns bei der Sünde bleiben, damit die Gnade um so größer werde" (Röm 6,1). So zwischen Skylla und Charybdis versetzt, will Paulus nun einerseits nicht von seiner These von der Rechtfertigung durch den Glauben, ohne Werke des Gesetzes, gegenüber einem nomistischen Heilsverständnis abrücken. Aber andererseits möchte er auch gegenüber der frivolen, antinomischen und libertinistischen Einstellung in gewisser Weise am „Gesetz" festhalten: „Setzen wir somit durch den Glauben das Gesetz außer Kraft? Keineswegs! Wir setzen es vielmehr in Geltung" (Röm 3,31)! Diese Zwei-Fronten-Stellung bildet den Problemhorizont für die Entfaltung seiner Heilsbotschaft, die sich gewissermaßen in Röm 7 über folgende Gedankenführung verdichtet:

Nach der Exposition der Heilsbotschaft in Röm 1,16f. schildert Paulus zunächst die Verfallenheit der Heiden an die Sünde, die grundsätzlich in einer Verkehrung von Schöpfer und Geschöpf besteht (Röm 1,25), und zwar wider mögliches besseres Wissen (Röm 1,19f). Im göttlichen Gericht nach den Werken könnten sie nicht bestehen (Röm 2). Doch auch das von Gott auserwählte Volk der Juden ist deshalb nicht zum Heil prädestiniert. Sie haben zwar das „Gesetz" als Heilsweg und wissen um das rechte Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf. Aber sie handeln nicht danach, so daß sie wie die Heiden ebenfalls dem Gericht verfallen müßten: „Denn nicht die *Hörer* des Gesetzes sind bei Gott gerecht – die *Täter*

[12] Als Alternative zu dieser üblichen Sicht vgl. *Ulrich Wilckens*, Über Abfassungszweck und Aufbau des Römerbriefs, in: *ders.*, Rechtfertigung als Freiheit. Paulusstudien, Neukirchen-Vluyn 1974, 139.

des Gesetzes werden von ihm als gerecht erkannt werden" (Röm 2,13). „Alle sind sie (vom rechten Wege) abgewichen, allesamt untüchtig geworden. Da ist keiner, der redlich handelte, kein einziger" (Röm 3,12). Daß Juden wie Heiden dennoch nicht von Gottes Heil ausgeschlossen werden, liegt nun nicht an ihren kultisch-ethischen Verdiensten, sondern allein an der Gnade Gottes: „Denn es gibt keinerlei Unterschied (zwischen Juden und Heiden). Alle haben gesündigt und gehen der Herrlichkeit Gottes verlustig. Gerechtigkeit erlangen sie nur geschenkweise durch seine Gnade kraft der Erlösung, die in Jesus Christus geschehen ist" (Röm 3,22b–24). Dies gilt es im Glauben anzunehmen (Röm 3,26) – zum irdischen wie zum ewigen Heil.

Daß Paulus damit eigentlich nichts Unvertrautes sagen möchte, sondern dafür sogar an jüdisch-alttestamentliche Traditionen anknüpfen kann, verdeutlicht er an Abraham, dem Vater des Glaubens (Röm 4). Und so werden alle Menschen, die ausnahmslos „in Adam" gesündigt haben, durch den einen Jesus Christus gerettet (Röm 5). Durch die Einbeziehung in den Tod Christi – symbolisiert durch das Untertauchen im Taufwasser – sind nun die Gläubigen der Sünde wie dem „Gesetz" gestorben, das nach seiner Selbstaussage nur gilt, solange man lebt (Röm 7,1). Und durch die Einbeziehung in die Auferstehung Christi – symbolisiert durch das Auftauchen aus dem Taufwasser – sind sie in ein neues, der Möglichkeit nach sündloses Leben hineingeboren (Röm 6).

Wenn nun aber das „Gesetz" kein Heilsweg ist, sondern allein der Glaube an Jesus Christus, welche Bedeutung hat es dann noch – vor oder nach Jesus Christus? Die These des Paulus, um die es in Röm 7 geht, lautet: Durch das „Gesetz" kommt es nur zur Erkenntnis der Sünde (Röm 7,7 ff.) bzw. der Erlösungsbedürftigkeit. Das „Gesetz" ist der Spiegel dafür, daß ich mich als Sünder erkenne und anerkenne. Es ist nicht mehr Seinsgrund des Heils, wie im Judentum vermeint, sondern Erkenntnisgrund für das eigene Unheil. So aber rücken Gottes „Gesetz" und „Sünde" im Prozeß der Selbsterkenntnis so eng aneinander, daß sich voreilig schließen ließe, das „Gesetz" sei selbst etwas Sündiges (Röm 7,7)! Wie also verhalten sich Gottes „Gesetz", Selbsterkenntnis und Sünde zueinander, wenn es Logik gibt? Diese diffizilen Bezüge erörtert der Text Röm 7,14–25.

III.

V. 14: Denn ich weiß ja[13], daß das Gesetz (nomos) geistlich (pneumatikos) ist; ich aber bin fleischlich (sarkinos), verkauft der Sünde (hamartia).

V. 15: Denn was ich vollbringe (katergazomai), erkenne ich nicht an

[13] Zur Textkritik vgl. *ders.*, Der Brief an die Römer (Röm 6–11), EKK VI/2, Zürich u. a. 1980, 85.

(ou ginosko); denn nicht, was ich will (thelo), tue ich, sondern was ich hasse, mache ich (poio).

V. 16: Wenn ich aber das mache, was ich nicht will, stimme ich dem Gesetz zu, daß es vortrefflich (kalos) ist.

V. 17: Nun aber vollbringe (folglich) nicht ich (ego) das, sondern die in mir hausende Sünde.

V. 18: Denn ich weiß, daß in mir, das heißt: in meinem Fleisch (sarx) nichts Gutes (agathon) wohnt; denn das Wollen ist mir zur Hand, aber das Vortreffliche zu vollbringen nicht.

V. 19: Denn nicht das Gute, was ich will, mache ich, sondern das Schlechte (kakon), was ich nicht will, das tue ich.

V. 20: Wenn ich aber das mache, was ich nicht will, dann vollbringe nun nicht ich das, sondern die in mir hausende Sünde.

V. 21: Ich finde folglich das Gesetz, daß es mir als Wollender darum geht, das Vortreffliche zu tun, daß mir (aber nur) das Schlechte zur Hand ist;

V. 22: Denn ich mag das Gesetz Gottes[14] gemäß dem inneren Menschen (eso anthropos).

V. 23: Ich sehe aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern (meleis), wie es dem Gesetz meiner Vernunft (nous) widerstreitet und mich (in) dem Gesetz der Sünde gefangennimmt, das in meinen Gliedern sein Wesen treibt.

V. 24: Ich unglückseliger Mensch! Wer wird mich aus dem Leib dieses Todes (ek tou somatos tou thanatou toutou) erretten?

V. 25: Dank (charis) sei Gott, durch Jesus Christus, unseren Herrn. Folglich diene ich selbst (autos ego) nun zwar in bezug auf die Vernunft dem Gesetz Gottes, in bezug auf das Fleisch aber dem Gesetz der Sünde[15].

Mit den in Klammern hinzugefügten griechischen Begriffen sind die für eine systematisch-theologische Interpretation neuralgischen Punkte dieses Textes gegeben, der sich gegenüber dem Kontext durch das grammatische Subjekt „Ich" nach hinten (8,1 ff.)[16] und durch das grammatische Tempus Präsens nach vorn (7,11) abgrenzen läßt[17]. Es geht um das „Gesetz" Gottes (nomos) bzw. der Vernunft (nous), um Geist (pneuma) und Fleisch (sarx), um das Wollen (thelo) und Tun (katergazomai, poio, prasso), um das Erkennen und Anerkennen (ginosko), um das Gute (agathon, kalon) und Schlechte (kakon), um den inneren Menschen (eso an-

---

[14] Eine weniger gut bezeugte, aber in 7,23 aufgenommene Lesart liest statt „Gesetz Gottes" hier bezeichnenderweise „Gesetz der Vernunft" (... tō nomō tou noos ...).

[15] V. 25b wird wegen seiner nachhinkenden Stellung im Kontext und des unpaulinischen Dualismus von Vernunft (nous) und Fleisch (sarx) oft als Glosse vom ursprünglichen Textbestand ausgegrenzt (s. *Wilckens,* Der Brief an die Römer 97; *Käsemann* 204).

[16] Vgl. *Otto Michel,* Der Brief an die Römer (KEK IV), Göttingen ^{5}1978, 223.

[17] Vgl. *Käsemann* 191.

thropos) und den Leib (soma) mit seinen Gliedern (meleis), schließlich um Tod (thanatos) und Gnade (charis) – nicht zuletzt um das Ich (ego) selbst, das ist, was es nicht ist, und nicht ist, was es ist.

Zusammengefaßt lassen sich unter der einleitend vorgegebenen Leithinsicht vier Problemkreise unterscheiden:

1. Von welchem Ich ist die Rede?
2. Um welchen Zwiespalt geht es?
3. Wie kommt es zur Erkenntnis des Zwiespalts?
4. Wie kann dieser Zwiespalt gelöst werden?

IV.

1. Von welchem Ich ist die Rede?

Durch die ganze Auslegungsgeschichte dieses Textes von Origenes an werden folgende Möglichkeiten, das Ich zu bestimmen, diskutiert:

a. Das Ich ist der Apostel *Paulus* selbst, und zwar *vor* seiner Bekehrung zum christlichen Glauben, den er anfangs vehement bekämpft hat.
b. Das Ich ist der Apostel *Paulus*, und zwar *nach* seiner Bekehrung, der hier die Nöte seiner christlichen Existenz beschreibt.
c. Das Ich ist der *Nichtchrist*, speziell der *jüdische* Gläubige (abgesehen von V. 25).
d. Das Ich ist der *Nichtchrist*, unabhängig von einer bestimmten Religionszugehörigkeit oder Weltanschauung, der „Heide" schlechthin (ebenfalls ohne V. 25).
e. Das Ich ist der *Christ* im allgemeinen, und zwar hinsichtlich seiner angefochtenen Existenz.

Ohne hier in alle Einzelheiten der Argumentation für die eine oder andere Möglichkeit zu gehen, seien einige markante Punkte genannt, um die in der heutigen exegetischen Literatur nahezu allgemein vertretene Auffassung herauszustellen. Derzufolge handelt es sich bei dem Ich um den Nichtchristen, wobei speziell dem jüdischen Gläubigen eine exemplarische Rolle zugewiesen wird[18] – also eine Kombination von Möglichkeit c und d.

Diese Deutung schließt den autobiographischen Aspekt im Hinblick auf die vorchristliche Existenz des Paulus – Möglichkeit a – nicht gänzlich aus. Denn Paulus könnte sich ja in seiner individuellen Erfahrung mit denen aller anderen Menschen zumindest der Intention nach zusammenschließen. Möglichkeit a wäre aber dann ausgegrenzt, wenn es sich um ausschließlich Autobiographisches handeln sollte, das uns dann un-

[18] So seit der bahnbrechenden Untersuchung von *Werner Georg Kümmel*, Römer 7 und die Bekehrung des Paulus (1929), in: *ders.*, Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament, München 1974, 108.

mittelbar nichts anginge und höchstens von historischem oder religionspsychologischem Interesse wäre.

Gegen eine solche Deutung des Ich im ausschließlich autobiographischen Sinn spricht allerdings außer der präsentischen Zeitform schlagend, daß Paulus an anderer Stelle inhaltlich ganz anders von seiner vorchristlichen Existenz als Pharisäer spricht (Phil 3,4ff.): Statt von einem verzweifelten Zwiespalt von Wollen und Können angesichts des guten und göttlichen Gesetzes ist hier vielmehr von einer bruchlosen Übereinstimmung des stolzen Ich die Rede, das allen Anforderungen des Gesetzes Genüge tun kann. Hinzu kommt noch als Gegenargument die formgeschichtliche Bemerkung, daß sich die hier angenommene „christliche" Autobiographie mit ihrem Ziel- und Höhepunkt eines Bekehrungserlebnisses vor allem dadurch von den bekannten außerchristlichen antiken Autobiographien unterscheidet, daß das thematisierte Ich sich gerade nicht von der Menge der anderen elitär absetzt, sondern sich vielmehr mit allen Menschen – etwa unter dem Aspekt der Sünde – solidarisch erklärt[19].

Aus demselben formgeschichtlichen Grund müßte auch die zweite Variante der ausschließlich autobiographischen Deutung des Ich, nämlich im Blick auf Paulus nach seiner Bekehrung zum Christentum in der nichtsdestoweniger erlebten Not seines Christseins, ausscheiden. Denn die „christliche" Autobiographie kommt mit dem bekehrungshaft erlebten „Sein in Christus" zu ihrer Erfüllung, das dann in seiner Ich-Struktur gar nicht mehr eigens thematisiert wird[20]. Doch gravierender als dieser bloß zusätzlich relevante formgeschichtliche Aspekt ist, daß Paulus wie von seiner vorchristlichen, so auch von seiner christlichen Existenz sonst ganz anders spricht, als daß es zur Möglichkeit b passen würde. Denn das für Röm 7,14–25 leitmotivartige „verkauft der Sünde" kann nicht die christliche Existenz meinen, die Paulus ohne Zwiespalt im versöhnten „Frieden mit Gott" (Röm 5,1) sieht, die sich trotz aller Ausständigkeit des endgültigen Heils zumindest in geduldiger Hoffnung gegenüber der in Röm 7 geschilderten aporetischen Verzweiflung fügt (Röm 5,3ff.) und vor allem im Unterschied zu Röm 7,14 der Sünde endgültig gestorben ist (Röm 6,2) und nun in christlicher Freiheit lebt (Röm 6,17f.).

Letzteres führt auch zur Ablehnung von Möglichkeit e, die das Ich von Röm 7 als die allgemeine christliche Existenz in ihrer Anfechtung

---

[19] Vgl. *Wilckens*, Der Brief an die Römer 101.

[20] Es ist in diesem Zusammenhang interessant, daß der Prototyp der christlichen Autobiographie, Augustin mit seinen „Confessiones", nach seinem Bekehrungserlebnis nicht weiter sein Ich thematisiert, sondern allgemeine Probleme wie z.B. das der Zeit erörtert. Allerdings wäre Gregor v. Nazianz mit seinen ebenfalls autobiographischen Versen über die menschliche Natur ein Gegenbeispiel, da hier durchaus die Nöte der christlichen Existenz im Vordergrund stehen (s. Die griechische Literatur in Text und Darstellung, hrsg. v. Herwig Görgemanns, V, Kaiserzeit, Stuttgart 1988, 46–51).

bestimmt. Augustin[21] hat diese Deutung im Zuge seiner Auseinandersetzung mit Pelagius nachhaltig auf die Bahn gebracht, nachdem er anfänglich das Ich als die vor- und außerchristliche Existenzweise beschrieben hatte. Im Gegenzug zur pelagianischen These von der Willensfreiheit des Menschen, der damit verbundenen Möglichkeit eines sündlosen Lebens und entsprechender Ablehnung des Dogmas von der Erbsünde sah sich Augustin zur Wahrung der souveränen Gnade Gottes genötigt, dem Menschen vor und außer Christus auch noch das Wollen des Guten (s. 7,18f.) abzusprechen. Konsequenterweise konnte dann diese Beschreibung nur noch für die Christen zutreffen, die allein durch die Gnade Gottes das Gute überhaupt erst wollen können – wenn auch noch nicht vollbringen. Denn die Christen gehören ja noch zu „dieser Welt" und sind noch nicht im Stande der Vollkommenheit, wie Augustin andererseits gegen die rigorose und puritanische Sekte der Donatisten ausführt. Die Reformatoren, allen voran Luther, nahmen die Auslegung des Augustin auf und führten sie weiter. Unter anderem ist für Luther der entscheidende Grund, das Ich von Röm 7 als das christliche zu verstehen, folgender: Nur der Christ kann das „Fleisch" hassen und das „Gesetz" Gottes lieben und so mit und gegen sich selbst kämpfen. Der Nichtchrist kämpft gar nicht mit seinem „Fleisch", liebt auch nicht das „Gesetz" Gottes und verlangt in dieser bruchlosen und satten Übereinstimmung mit sich selbst gar nicht nach Erlösung (Röm 7,24). Aber gerade der Zwiespalt zeichnet die eigentümliche christliche Existenz in der Anfechtung gemäß dem anthropologischen Grundsatz „simul iustus et peccator" aus[22]. Doch sosehr Luthers Deutung Phänomene sowohl der christlichen wie der nichtchristlichen Existenz lebenserfahren trifft[23], ebenso verdeckt sie aber auch, ins Grundsätzliche erhoben, die entgegengesetzten Phänomene eines nicht angefochtenen christlichen Lebens oder eines zerrissenen nichtchristlichen Bewußtseins, wie es zu allen Zeiten, von Platon bis Sartre (s.u.), dokumentiert werden kann. Dies als bloßes religionspsychologisches Symptom abzutun, um den dann aber phänomenal nicht mehr ausweisbaren theologischen Grundsatz aufrechtzuerhalten, käme der Flucht in ein asylum ignorantiae gleich und bliebe ohne rechte Überzeugungskraft. Doch wie auch immer hier das Verhältnis von Phänomen und Grundsatz zu bestimmen wäre – Luthers Deutung trifft nach annähernd einhelligem Urteil der Exegeten nicht das paulinische Verständnis von christlicher und nichtchristlicher

---

[21] Zur Auslegungsgeschichte vgl. *Michel* 240ff.; *Wilckens*, Der Brief an die Römer 101–117.

[22] Vgl. *Martin Luther*, Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516, München 1957, 234–246.

[23] Vgl. *Paul Althaus*, Der Brief an die Römer (NTD 6), Göttingen [11]1970, 79–81. In der neueren exegetischen Literatur folgt als Ausnahme allerdings *A. Nygren*, Der Römerbrief, Göttingen 1951, bes. 213, der Sicht Luthers, es handle sich bei dem Ich von Röm 7 um das christliche.

Existenz, die von Paulus ja ganz anders beschrieben werden (s. o.)[24]. Somit kann Luthers Deutung des Ich eher als Projektion seiner monastischen Erfahrungen in eine in dieser Beziehung unbefangenere Zeit verstanden werden, die die grundsätzliche Anfechtung der christlichen Existenz vielleicht auch wegen einer noch vitalen Naherwartung der Wiederkunft Christi (die Luther allerdings auch teilte) so noch nicht in den Blick genommen hat.

Daher bleibt für die Bestimmung des Ich in Röm 7 nur noch Möglichkeit c und/oder d übrig. Daß es sich bei dem Ich nur um die jüdische Existenz handeln könnte, legt zwar die dezidierte Rede vom „Gesetz" Gottes, also der Mose-Tora, nahe; auch daß Paulus vor allem Judenchristen in Rom als Leser seines Briefes anspricht, wäre ein Indiz. Aber insofern in der angeführten Textvariante zu 7,22 (s. Anm. 14) das spezifisch jüdische „Gesetz" Gottes zum allgemeinen „Gesetz" der Vernunft wie auch in 7,23 erweitert wird und da Paulus in Röm 1,19f. durchaus eine „natürliche", also allgemeinmenschliche Gotteserkenntnis für möglich hält und in 2,14f. sogar von einer „natürlichen", d. h. ohne besondere Gottesoffenbarung motivierten Befolgung des „Gesetzes", gleichsam incognito, spricht, scheint der Gegensatz von entweder jüdischer oder allgemeinmenschlicher bzw. religiöser Existenz eine Scheinalternative zu sein. Dennoch läßt sich ein erkenntnistheoretischer oder didaktischer Vorrang des jüdischen Glaubens ausmachen, der aber nicht zum exklusiv sachlichen hochstilisiert zu werden braucht.

Diese wenigen Überlegungen zu einigen markanten Punkten der Argumentation können das nahezu einmütige Urteil der Exegeten plausibilisieren, daß es sich bei dem Ich von Röm 7,14ff. um die nichtchristliche Existenz handelt, wie sie sich exemplarisch im Judentum ausprägt.

2. Um welchen Zwiespalt geht es?

Die in der exegetischen Literatur lang anhaltende Diskussion um die Bestimmung des Ich in Röm 7 hat die Erläuterung des Zwiespalts selbst, von dem im Text die Rede ist, an den Rand gedrängt. Bultmann hat sie wieder neu und nachhaltig in den Mittelpunkt des Interesses gestellt[25]. Die Schwierigkeit, den thematisierten Zwiespalt einigermaßen klar zu formulieren, besteht allerdings darin, daß Paulus keine festumrissene, um Eindeutigkeit bemühte Terminologie benutzt[26]. Zusätzlich wird die Interpretation durch wiederum sehr eindeutig formulierbare dogmatische Interessen und Vorurteile belastet. So z. B. durch die vor allem in der protestantischen Hamartiologie vertretene Ansicht, der Sündenfall sei so

[24] Vgl. *Käsemann*, 192.

[25] Vgl. *Rudolf Bultmann*, Römer 7 und die Anthropologie des Paulus, in: *ders.*, Exegetica, Tübingen 1967, 198ff.

[26] Vgl. *Käsemann* 194.

radikal zu verstehen, daß auch die Erkenntnis und der Wille des Menschen als vom göttlichen Ursprung getrennt und daher völlig korrumpiert und nicht nur, wie in der in dieser Hinsicht „milderen" katholischen Tradition behauptet, als bloß graduell getrübt, aber als im wesentlichen noch brauchbar vorzustellen seien[27]. Nun spricht aber Paulus in Röm 7,18ff. ganz unbefangen von dem außerchristlichen Ich, das durchaus das Gute will bzw. einen guten Willen hat und vernünftigerweise dem „Gesetz" Gottes – incognito als dem Gesetz der Vernunft – folgen will, daß es ihm aber gleichwohl – und da erst würden sich die Folgen des Sündenfalls bemerkbar machen – an der Kraft fehlt, das Gute und Vernünftige zu verwirklichen. Das sind Äußerungen, die so manchen protestantischen Exegeten in helles Erstaunen versetzen[28] und erneut die dogmatisch geleitete Überlegung provozieren könnten, ob nicht doch in Röm 7 das christliche Ich gemeint sei ... Aber daß der Mensch das Gute in Gestalt des „Gesetzes" liebt, heißt nicht unmittelbar in diesem Zusammenhang, daß der Mensch gut ist, sondern nur, daß das „Gesetz" gut und nicht sündig ist – wie ja der Einwand von Röm 7,7 besagt.

Weniger dringlich ist inzwischen die Abwehr des seinerseits mehr auf katholischem Boden gewachsenen Vorurteils, als rede Paulus hier einer Verteufelung des „Fleisches" im vordergründigen Sinne einer leibfeindlichen Aburteilung von Sinnlichkeit und Sexualität als dem Widerpart eines Gott wohlgefälligen Lebens in spiritu das Wort[29]. Dabei speist sich die Leibfeindlichkeit mehr aus platonisch-plotinischen, z.T. auch aristotelischen, vor allem aber wohl gnostischen Quellen mit ihrem Dualismus von wesentlich intelligibler und vom Wesentlichen abziehender, an sich nichtiger sensibler Welt, als daß sie bruchlos aus biblischer – schon gar nicht alttestamentlicher – Tradition hergeleitet werden kann: Erweist doch Paulus dem Leiblichen immerhin soviel Ehre, daß er es – als soma pneumatikon – sogar in das Auferstehungsgeschehen mit einbezieht (1 Kor 15) – ein für die platonische Unsterblichkeitsvorstellung unmöglicher Gedanke. Andererseits läßt Paulus auch der Vernunft und ihrer Weisheit nicht gerade göttliche Prädikate zukommen (1 Kor 1/2). In Rom 1,28 steht der nous sogar auf der Seite der sündigen sarx. Mit anderen Worten: Der in Röm 7 beschriebene Zwiespalt kann nicht nach dem bis in die Volksfrömmigkeit abgesunkenen Modell eines Leib-Seele-Dualismus gemäß platonisch-plotinischer Tradition interpretiert werden, auch wenn sich Paulus einer verwandten, teilweise sogar gleichlautenden Terminologie bedient. Röm 7,25 legt zwar ein solches Mißverständnis nahe, indem hier das eigentliche Ich (autos ego) auf die Seite der Ver-

[27] Vgl. FC II, in: BSLK, Göttingen [7]1976, 776f.; *Heinrich Heppe/Ernst Bizer*, Die Dogmatik der ev.-ref. Kirche, Neukirchen 1958, 256 (Locus XV, De peccato).

[28] So z.B. *Käsemann* 199.

[29] Vgl. dagegen *Kümmel* 64.

nunft und des „Gesetzes", das „Fleisch" dagegen als das Uneigentliche auf die Seite der Sünde gestellt wird. Aber dieser an sich unpaulinische Dualismus dürfte eine später in den Text eingetragene Randglosse sein[30].

Noch eine Vorbemerkung: Zwiespalt, wie auch immer inhaltlich vorverstanden, meint formal Nichtidentität. Einen solchen Zwiespalt kann aber wiederum nur ein Ich erfahren, das andererseits immer mit sich identisch sein muß, um den Zwiespalt als den seinen auf sich selbst beziehen zu können. Wäre das Ich immer ein gänzlich anderes, würde sich der Zwiespalt im Aufteilen auf immer andere „Iche" auflösen und für das Ich gar nicht existieren – wie bei einer schizophrenen Bewußtseinsspaltung. Einen Zwiespalt im Sinne von Nichtidentität kann daher nur ein Wesen erleben, das seiner Struktur nach sowohl mit sich identisch als auch nicht mit sich identisch, also gleichsam verdoppelt sein kann. Das aber trifft nur auf die synthetisch-dihairetische Struktur des Selbstbewußtseins bzw. Selbstverhältnisses zu. Ein Gegenstand hat keine Identitätsprobleme – weil er kein Selbstbewußtsein hat. Er ist, was er ist, in bruchlos logischer Identität. Die logische Identität, die das Ich fraglos haben muß, um überhaupt einen Zwiespalt als solchen erleben zu können, steht also hier, in Röm 7, gar nicht zur Debatte. Oder zugespitzt auf das Wesen des Ich als Selbstbewußtsein: der Zwiespalt betrifft nicht das Ich etwa als „transzendentale Apperzeption" (Kant), als das „Ich denke", das alle meine Vorstellungen begleiten können muß. Daher wird mit dem in Röm 7 thematisierten Zwiespalt letztlich nicht die theoretische Erkenntnis problematisiert, ob z. B. das Ich so oder anders bestimmt ist – etwa selbstbestimmt aus Freiheit oder fremdbestimmt durch Umstände und Dinge, oder beides zugleich etc. Vielmehr kommt der Zwiespalt erst dann zum Tragen, wenn sich das Ich als existentielles Ich versteht, d. h. als ein Ich, das sich zu seiner Bestimmtheit auf eine spezifische Weise verhält, nämlich so, daß es sein Sein nicht will, sich so nicht anerkennt und sich eben darin mit sich selbst entzweit[31].

Insofern wäre das „ou ginosko" von 7,15 nicht bloß als ein „nicht erkennen", sondern wesentlich als ein „nicht anerkennen" – wie auch in Röm 1,28 – dessen, was ich mache, zu verstehen, und zwar unter dem Primat des Willens (thelo) und nicht des Erkennens[32]: ich will nicht, daß ich so bin, sondern will, daß ich anders bin.

Dies ist ein erster Hinweis zur Rolle der Logik innerhalb des Beziehungsgeflechts von Gott, Selbstbewußtsein und Sünde. Am Leitfaden

---

[30] Vgl. *Wilckens,* Der Brief an die Römer 101.

[31] Diese Doppelstruktur des Selbst beschreibt *Sören Kierkegaard* als das „Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält" (*ders.,* Die Krankheit zum Tode, 1849, hrsg. v. Hermann Diem u. Walter Rest, München 1976, 31).

[32] Vgl. *Michel* 234. Die altprotestantische Orthodoxie hat dieser Unterscheidung mit ihrer Unterscheidung von notitia und assensus im Glaubensbegriff Rechnung getragen (s. *Horst Georg Pöhlmann,* Abriß der Dogmatik, Gütersloh ²1975, 63).

einer bloß logischen, am Grundsatz der Identität orientierten Weltauslegung wird der von Paulus in Röm 7 beschriebene Zwiespalt nicht in den Blick kommen, sondern vielmehr verdeckt. Denn es geht nicht um mein den Grundsätzen der Logik unterstelltes Sein, das u. U. auch als zwiespältig bestimmt sein mag. Soweit reicht die Logik. Sondern es geht in existentieller Einstellung darum, ob ich mich als so und so bestimmt anerkenne, mich in meinem Sein will oder nicht. Das aber ist nicht das Resultat eines logischen Schlusses, sondern Sache eines praktischen Entschlusses[33]. Das in Röm 7 geschilderte Menschenbild ist insofern dem Menschenbild des Rationalismus – ob als optimistischer Humanismus des Barock oder als unmenschlicher Positivismus im 20. Jh. – diametral entgegengesetzt. Der Humanismus kennt nicht den grundsätzlichen Zwiespalt im Wesen des Menschen, der nach Paulus „Sünde" heißt; der Positivismus kennt das Gute nicht, an dem der Zwiespalt allererst aufbrechen könnte. Die Notwendigkeit eines solchen Entschlusses kommt erst dann fundamental in den Blick, wenn die Sätze der Logik in die Sätze des Selbstbewußtseins überführt werden und dieses in die nihilistische Krise treiben[34].

In diesem Sinne geht es bei der (Nicht-)Anerkenntnis des eigenen Seins als ein Selbstverhältnis im ursprünglichen Sinne um ein Verhalten als „habitus", als „ethos", aber nicht in dem Sinne von Ethik im engeren Sinne als Theorie des moralischen Handelns, als sei etwa die Identität des Ich als Resultat einer moralischen Anstrengung unter dem Sittengesetz (Fichte) zu erwarten. Paulus würde eher das Gegenteil behaupten.

Wie ist nun das Sein des Ich bestimmt, um dessen Anerkenntnis oder Nichtanerkenntnis es geht? V. 14 gibt es zusammenfassend und leitmotivartig[35] vor: „ich aber bin fleischlich (sarkinos), verkauft der Sünde (hamartia)". Das ist nicht der Anfang der Selbsterkenntnis, sondern das Resultat, das hier als explicandum vorangestellt und mit V. 15 ff. begründend („denn") erläutert wird. Dabei meint „Fleisch" (sarx) nicht, jedenfalls nicht primär, die bloß leiblich-sinnliche Existenz des Menschen, gar eingeengt auf das Geschlechtliche mit seiner Begierde. Vielmehr ist mit „Fleisch" die gesamte menschliche Existenz in all ihren anthropologischen Dimensionen – Leiblichkeit, Wille, Vernunft bzw. soma, psyche, nous – gemeint, und zwar hinsichtlich ihrer Nichtigkeit, Hinfälligkeit, Endlichkeit und der damit verbundenen soteriologischen Ohnmacht, aus sich selbst heraus die eigene Existenz sichern zu können, die auch und gerade den Menschen als Geistwesen betrifft. Damit setzt Paulus den alttestamentlichen Sprachgebrauch von „Fleisch" ($b^a s^a r$) fort, das die ganze

[33] Analog zu Fichtes Auseinandersetzung um Idealismus und Dogmatismus in seiner „Erste(n) Einleitung in die Wissenschaftslehre" (1797), FW I, 432 f.

[34] Vgl. *Johann Gottlieb Fichte,* Die Bestimmung ... 2. Buch, FW II, 245 ff.

[35] Vgl. *Käsemann* 192.

menschliche Existenz in ihrer Vergänglichkeit und Unbedeutendheit zusammenfaßt (Gen 6,3; Jes 40,6) und das Spezifikum alles Geschöpflichen gegenüber dem Schöpfer benennt[36], jenseits und unabhängig von allen Materialismen und Idealismen oder sonstigen anthropologischen Dualismen.

Diese Hinfälligkeit des Menschen im ganzen wird um so deutlicher, wenn er mit dem Göttlichen konfrontiert und verglichen wird, wie es in Röm 7,14 vom göttlichen „Gesetz" repräsentiert wird. Denn das Göttliche ist im Unterschied zum ens creatum nicht „Fleisch" (sarx), sondern „Geist" (pneuma). „Geist" aber nicht in einem intellektualistischen Sinne, sondern im Sinne des Macht- und Kraftvollen, der Lebenskraft schlechthin, die sich niemals verströmt, sondern sich ständig erneuert – ebenfalls jenseits von allen Materialismen und Idealismen. Daran erhält der Mensch nach alttestamentlicher Tradition nur vereinzelt und vorübergehend gnädigen Anteil (ru^{a}ch), wie z.B. die großen Richtergestalten[37], nach neutestamentlicher Auffassung allgemein und endgültig durch die Eingliederung in das corpus Christi. In jedem Fall ist „Geist" (pneuma wie ru^{a}ch) nichts dem Menschen von sich her als ens creatum Eignendes und Verfügbares, sondern ein göttlich-gnädiges superadditum.

Somit sind „Fleisch" (sarx) und „Geist" (pneuma) nicht eigentlich anthropologische Begriffe und als solche etwa mit Leib (soma) und Vernunft (nous) oder Seele (psyche) zu verwechseln, so daß das oben erwähnte „platonisch-plotinische" Mißverständnis ermöglicht würde[38]. Vielmehr sind „Fleisch" und „Geist" theologische Werturteile, die das Sein des Menschen in all seinen Dimensionen vor Gott beschreiben: „Fleisch" als das hinfällige Leben des Menschen abgesehen von und ohne Gott[39], gleichsam im Blick des Menschen auf sein kreatürliches Selbst – „Geist" als eine gnädig gewährte Lebensfülle vor Gott im Durchblick durch sich selbst auf den Kreator. Anders und neuzeitlich formuliert: „Fleisch" ist der Mensch, der als ens creatum sein Selbstbewußtsein im „Ich = Ich" zum Prinzip allen Seins wie der frühe Fichte erhebt und durch alle und theoretisch eingestandenermaßen unaufhebbaren Einschränkungen durch das Nicht-Ich im nie zur Erfüllung kommen könnenden „perennierenden Soll" (Hegel) praktisch durchsetzen will und letztlich daran scheitert, weil er das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf, Maß und Gemessenem, Universal- und Eigenwillen (Schelling) pervertiert[40].

---

[36] Vgl. *Hans Walter Wolff*, Anthropologie des Alten Testaments, Berlin 1980 (Nachdr. ^{7}1977), 33–38.

[37] Vgl. ebd. 39–45.

[38] Vgl. *Eduard Lohse*, Grundriß der neutestamentlichen Theologie, Stuttgart u.a. 1974, 96ff.

[39] Vgl. *Kümmel* 197.

[40] Vgl. ebd. 195/196.

Doch um es gleich zu präzisieren: Nicht die Hinfälligkeit, die Vergänglichkeit und Ohnmacht des Menschen an sich ist im emphatischen Sinne mit dem theologischen Werturteil „Fleisch" zu belegen. Dafür kann Paulus den Ausdruck „Fleisch" auch in einem annähernd neutralen anthropologischen Sinn verwenden. Vielmehr kommt das Sarkische erst dann zum Tragen, wenn das Ich sich selbst als so bestimmt nicht anerkennen will (ou ginosko), sich selbst für soteriologisch mächtig hält, selbst „sein will wie Gott" und seine Kreatürlichkeit wie die damit verbundene Begrenztheit, Endlichkeit und soteriologische Ohnmacht nicht wahrhaben will. Das heißt seit Gen 3 „Sünde" (hamartia) und meint ein gestörtes Selbstverhältnis in der Weise der hybriden Maßlosigkeit angesichts des göttlichen Absoluten.

Um die anthropologischen und theologischen Begriffe des Paulus zur Erläuterung des in Röm 7 beschriebenen Zwiespalts schematisch zusammenzufassen, sei zunächst noch die spezifische Differenz zur klassisch-griechischen Anthropologie herausgestellt. Das Entscheidende ist, daß Paulus mit allen Begriffen – anthropologischen wie theologischen – Relationen beschreibt, nicht aber gleichsam statische „Schichten" oder „Teile" des Menschen an sich, aus denen er zusammengesetzt wäre. Es geht vielmehr um den ganzen Menschen – in verschiedenen Hinsichten und Beziehungen:

Als „Leib" (soma) steht der ganze Mensch in Relation zu seiner Mitwelt, als „Seele" (psyche) in Relation zu seiner Umwelt. Der Mensch als „Vernunft" (nous) betrachtet meint sein Selbstverhältnis, den Bezug auf sich selbst, das Selbstbewußtsein. Die „Vernunft" (nous) läßt sich ihrerseits nochmals differenzieren: als praktisches Wollen und Begehren ist sie „Herz" (kardia), den theoretischen Erkenntnisaspekt kann der Begriff „Gewissen" (syneidesis) abdecken. In jeder dieser Hinsichten ist der Mensch – im ersten, neutralen und anthropologischen Sinne „Fleisch" im Sinne der Hinfälligkeit und Endlichkeit, die ihn als ens creatum auszeichnet. „Fleisch" im emphatischen Sinn, als theologisches Werturteil verstanden, ist der Mensch, der dieses sein Sein vor Gott nicht anerkennt und sich auf sich selbst als Kreatur versteift – der „homo in se incurvatus" (Luther). „Geist" (pneuma) wird der Mensch, sofern seine Relation zu Gott – vorläufig gesagt – „intakt" ist[41].

Insofern kann das „Fleischsein" (sarkinos) in Röm 7,14 mit „Sünde" (hamartia) gleichgesetzt werden. Denn Sünde besteht je nach Paulus grundsätzlich in einer willentlichen Verkehrung des Verhältnisses von Schöpfer und Geschöpf wider mögliches besseres Wissen (Röm 1). Daraus erst folgt alles andere, was man so landläufig „Sünden" nennt, vor al-

[41] Gegen *Hans Lietzmann*, An die Römer (HNT 8), Tübingen ⁵1971, 74, vgl. die Darstellung der Anthropologie des Paulus bei *Kümmel* 26–34; *Lohse*, Grundriß 74, 87–91; *Günther Bornkamm*, Paulus, Stuttgart u.a. ³1977, 139ff.; *Bultmann*, Theologie 193–260.

lem unmoralisches Verhalten. Das aber ist nicht die „Sünde" (in Röm 7 immer Singular!) als die Sache selbst und kann darum auch durch ein z. B. gezielt moralisches Verhalten im Blick auf Einzelgebote – und wenn es im Extremfall auch die Summe aller Einzelgebote wäre – nicht vermieden werden. Denn selbst derjenige, der in der Erfüllung aller Gebote leben könnte, zeigt gerade darin, daß seine Existenz auf das Gehaltenwerden durch das „Gesetz" angewiesen ist und nicht selbstmächtig gelingen kann, insofern auch als eingedämmte „sündig" ist[42]. Daher begeht der Mensch nicht hin und wieder eine Sünde, sondern er ist Sünder – wie er nicht u. a. „Fleisch" hat, sondern „Fleisch" ist[43]. Damit ist nach Paulus „Sünde" wie „Fleisch" gleichsam als Existenzial zu verstehen, das das menschliche Existieren unausweichlich und im ganzen betrifft und nicht auf bloß moralisch-ethischer, kultischer oder sonst partieller Ebene ausgetragen und verrechnet werden kann. Die Unausweichlichkeit und Vorgegebenheit dieses Existenzials, das eben nicht im beliebenden Verfügen jedes einzelnen steht, kommt in der paulinischen Wendung „verkauft der Sünde" (7,14) und „gefangen in der Sünde" (7,23) gut zum Ausdruck, wie der transsubjektive Charakter der Sünde[44] darin deutlich wird, daß nicht das Ich selbst, sondern eigentlich die Sünde gleichsam als personifiziertes Subjekt handelt (7,17.20). In der dogmatischen Tradition wird dies seit Augustin mit dem unglücklichen, weil am Leiblichen orientierten Ausdruck „Erbsünde" benannt.

Wie vom paulinischen Sündenverständnis her jede moralische, psychologische oder sonstige partielle Engführung vermieden werden muß[45], so ist auch in 7,19 das „Gute" (agathon) wie das „Schlechte" (kakon) nicht im engeren moralischen Sinne zu verstehen. Vielmehr sind diese Titel im umfassenden, wenn auch dadurch abstrakten und formalen Sinn auszulegen und daher am besten mit „Leben" (zoe) und „Tod" (thanatos), mit Erfüllung und Verfehlung, mit Sein und Nichtsein wiederzugeben[46]. So wird ja auch nach Dtn 30 das „Gesetz", das in Röm 7 mit dem „Guten" identifiziert wird, letztlich und wesentlich als das geglückte Leben im umfassenden Sinn verstanden, wohingegen das Nichtbefolgen des „Gesetzes" ins Unglück und schließlich zum Tod führt. In dieser Hinsicht ist das paulinische Verständnis von „gut" und „schlecht" resp. „böse" der platonischen Tradition mit ihrem in der Scholastik formulierten Grundsatz von der Konvertibilität der Transzendentalien: „ens, unum, verum, bonum (et pulchrum) convertuntur"[47], verwandt. Vor diesem Hinter-

---

[42] Vgl. *Bultmann*, Römer 7 206.
[43] Gegen die partikularistische Sicht bei *Althaus* 76, vgl. *Lohse*, Grundriß 92ff.
[44] Vgl. *Bultmann*, Römer 7 209.
[45] Vgl. *Käsemann* 192.
[46] So *Bultmann*, Römer 7 203, 207.
[47] Zur Geschichte und Bedeutung des Transzendentalienlehre vgl. *Karl Albert*, Meister Eckharts These vom Sein, Ratingen u. a. 1976, 110ff.

grund wäre es auch kein Einwand gegen die Beschreibung der menschlichen Existenz nach Röm 7, daß „Ich" doch gar nicht immer das Gute will, sondern das Böse. Denn das so gewollte (moralisch) Böse ist ja vom Wollenden selbst als das für ihn (existentiell) Gute gemeint: malum sub specie boni – sofern es überhaupt ein Gewolltes ist.

Das in Röm 7,14 vorangestellte Existenzial der Sünde, angesichts des göttlichen Absoluten nicht sein zu wollen, was man ist, vielmehr sein zu wollen, was man nicht ist, erschließt sich nicht unmittelbar. Der Erkenntnisgrund – nicht der Seinsgrund! – für dieses Existenzial wird in 7,15ff. als Diskrepanz oder Antagonismus von Wollen und Können im Hinblick auf das Gute beschrieben, wobei das Gute – wie gesagt – für die Fülle des geglückten Lebens steht, für das, was das Leben zutiefst lebenswert und bedeutsam macht, wie z.B. die Liebe (agape): Ich will zwar das Gute – wobei es von zweitrangiger Bedeutung ist, ob ich das Gute wirklich als solches erkenne oder mich darüber inhaltlich täusche. Denn das Entscheidende ist, daß ich es, selbst wenn ich es klar und deutlich vor Augen hätte und es als solches in den Vorsatz nehmen würde, nicht verwirklichen kann. Es geht also nicht um mögliche theoretische Unwissenheit, sondern um wirklich praktische Unfähigkeit. Wollen und Können kommen im Hinblick auf das Gute nicht zur Deckung. Das, was mein Leben zutiefst lebenswert macht – etwa die Liebe – und worauf ich mit meinem ganzen Wesen ausgerichtet bin, kann ich mir nicht selbst erwirken. Geglücktes Leben ist nicht Resultat eigener moralischer, ökonomischer oder sonstiger Anstrengung, paradoxerweise auch und schon gar nicht religiöser Art[48]. Es ereignet sich vielmehr geschenkweise, sola gratia, oder „absichtslos", wie die Buddhisten sagen[49].

Daß dabei von Paulus unbefangen vorausgesetzt wird, daß ich mit meinem Willen (thelo), mit meinem „inneren Menschen" (eso anthropos), mit meiner „Vernunft" (nous) auf das durchaus als solches erkennbare Gute ausgerichtet bin (Röm 7,19.22.23), braucht nicht weiter zu verwundern, schon gar nicht irgendwie in das dogmatische Korsett der protestantischen Hamartiologie gezwängt zu werden, die dem Nichtchristen auch die Erkenntnis und das Wollen des Guten abspricht. Denn nach biblischer, alt- wie neutestamentlicher Tradition ist mit dem Erkennen und Wollen des Guten, des „Gesetzes", allein noch nichts getan, denn das wirkliche Tun des Guten entscheidet[50]. Im Unterschied zu jeder Art von Gesinnungsethik sagt Paulus: „Denn nicht die *Hörer* (sc. die Erkennenden und Wollenden) des Gesetzes sind bei Gott gerecht – die *Täter* des Gesetzes werden von ihm als gerecht erkannt werden" (Röm 2,13). Auf

[48] Auf den Irrweg der Religion als den vielleicht subtilsten Versuch des Menschen, sich aus eigener Kraft vor Gott zu sichern, macht besonders *Karl Barth,* Der Römerbrief (²1922), Zürich ¹²1978, 240 aufmerksam.

[49] Vgl. *Hans-Jürgen Greschat / Martin Kraatz,* Buddhismus, Göttingen 1985, 41.

[50] Vgl. *Michel* 232, 233.

das poiein, prassein und katergazesthai, also auf die Praxis kommt es an[51].

Aber obwohl ich mit der Vernunft, dem Willen, dem „inneren Menschen" auf das Gute selbstverständlich ausgerichtet bin bzw. sein kann, wird durch das „Fleisch", also meine sarkische (im neutralen anthropologischen, nicht theologischen Sinn) Existenz verhindert, daß es objektiv und wirklich ins Werk gesetzt wird. Im Bereich des objektiv Wirklichen – dafür stehen die „Glieder" (meleis) in 7,23 als die Verobjektivierung des Willens[52] – kommt wegen der Vorherrschaft des „Fleisches" nur das „Schlechte" (kakon), also letztlich das verfehlte Leben als „Tod" (thanatos) heraus und nicht das intendierte geglückte Leben (zoe) als das Absolute. Das heißt natürlich nicht, daß im Hinblick auf einzelnes je und je Gutes wie Schlechtes durch eigene Anstrengung verwirklicht wird[53]. Insofern ist im Hinblick auf Röm 7 der fundamentale Streit um die Willensfreiheit (Augustin – Pelagius, Luther – Erasmus) ein Mißverständnis bzw. eine unglückliche Bezeichnung. Denn nicht darum geht es, ob ich das Gute wollen kann oder nicht, sondern darum, ob ich das als Gutes Gewollte verwirklichen kann oder nicht. Erst da hat die von Augustin und Luther gegen Pelagius und Erasmus behauptete soteriologische Ohnmacht ihren verhängnisvollen Ort (und faktisch geht es auch in Luthers „De servo arbitrio" immer um das Tun oder Nichttun des Guten, nicht aber um das reine Wollen).

Das Können bleibt also nach Röm 7 angesichts des zuhöchst und absolut Guten immer hinter dem Wollen zurück. Der Mensch will das Leben in seiner Fülle, das absolute und eindeutig Gute, aber erwirkt sich selbst nur den Tod als die Verfehlung des Lebens, das bloß Relative und Zweideutige. Das liegt, anthropologisch gesprochen, daran, daß der Mensch „Fleisch" ist: hinfällig, endlich, begrenzt, unvollkommen – eben ens creatum und nicht das Absolute als ens perfectum. Insofern bleibt es im Grunde bei dem Antagonismus von Wollen und Können, beim Zwiespalt, bei der Nichtidentität als Unerlöstheit. Das ist aber noch nicht derjenige Zwiespalt, der als „Sünde", als sarkisch im Sinne des theologischen Werturteils bezeichnet werden kann. Aus der sarkischen Existenz im anthropologischen Sinn wird erst dann die „sarkastische" Existenz im theologischen Sinn, wenn das Ich den Antagonismus von Wollen und Können nicht wahrhaben, nicht als sein Sein anerkennen will. Diese Mißachtung der Kreatürlichkeit äußert sich darin, daß das Ergebnis des eigenen Handelns, das Schlechte (kakon), letztlich der Tod (thanatos) als

---

[51] Dabei sind zwischen poiein, prassein und katergazesthai in Röm 7,14ff. sachlich keine Bedeutungsunterschiede auszumachen. Der Wechsel scheint allein rhetorisch motiviert zu sein, anders als Augustin, Luther und Bultmann es sehen (s. *Käsemann* 194).

[52] Vgl. *Hans Wilhelm Schmidt*, Der Brief des Paulus an die Römer (ThHK 6), Berlin ^{3}1972, 132.

[53] Vgl. *Käsemann* 194.

Verfehlung des geglückten Lebens nicht als solches erkannt und anerkannt wird (ou ginosko). Es wird als das Eigene geleugnet und für ein bloßes Manko, als das durch erneute Anstrengung zu überwindende Zwischeneingekommene erklärt: „So aber bin nicht mehr ich es ..." (7,17). Dieses nicht sein Wollen, was ich bin, vielmehr sein Wollen, was ich nicht bin, äußert sich in ständig erneuter Anstrengung, das Gute im selbstvertrauenden Handeln zu verwirklichen, als „Sünde". Sie treibt zum aussichtslosen Tun (7,20), das auf „sarkastische" Weise die sarkische Existenz des ens creatum hybrid und maßlos überschätzt. So erst wird der Zwiespalt zum unruhigen, ja dämonischen Umhergetriebensein zwischen Wollen und Können[54] – wie auch die Dämonen nach antiker Vorstellung eigentümliche Zwischenwesen zwischen Gott und Mensch sind –, aus dem es kein Entrinnen gibt. Es bleibt „gesetzmäßig" bei der Nichtidentität von Wollen und Können (7,21) angesichts des absolut und letztlich Guten, mit der sich die sündige, „sarkastische" Existenz verzweifelt nicht identifizieren will. Das vermeintlich integre Ich will sich selbst durchsetzen und behaupten. Darin besteht die Sünde als „Selbstruhm" (kauchema), wie Paulus einschärft (Röm 3,27 u.ö.).

Zusammengefaßt läßt sich somit sagen: wie Paulus den Terminus „Fleisch" (sarx) in einem zweifachen Sinn gebraucht, so geht es auch in Röm 7,14ff. um einen zweifachen Zwiespalt: Dabei ist der erste Zwiespalt als Antagonismus von Wollen und Können im Hinblick auf das Gute der vergleichsweise unproblematische, weil durch Lebenserfahrung quasi selbstverständliche. Er kann durch die Gesetze der Logik konstruiert werden, etwa indem man das Verhältnis von Absolutem und Endlichem bedenkt. Dem entspricht der paulinische Terminus „Fleisch" im neutralen, anthropologischen Sinn als in der Geschöpflichlichkeit begründete Hinfälligkeit und Begrenztheit des Menschen. Gleichwohl ist dieser erste Zwiespalt als Antagonismus von Wollen und Können der Erkenntnisgrund für den zweiten, eigentlich entscheidenden Zwiespalt, der das Ich als existentielles, nicht bloß als logisches Subjekt betrifft. Denn hier stellt sich die Frage, ob ich mich in meinem antagonistischen und zwiespältigen Sein auch will, ob ich mich in dieser so sich ausprägenden Geschöpflichkeit angesichts des göttlichen Absoluten anerkenne oder nicht, wie ich mich zu diesem Zwiespalt verhalten soll. Das aber ist nicht mehr Resultat eines logischen Schlusses, sondern Aufgabe einer existentiellen Entschlossenheit des Willens, mich mit meiner Nichtidentität zu identifizieren oder nicht.

Dabei ist dieses „oder" strenggenommen gar keine echte Alternative. Denn insofern nach Paulus das Ich immer schon „Gefangener" und „verkauft der Sünde" ist, hat es sich von vornherein dazu „entschieden", sich nicht mit der geschöpflichen Nichtidentität identisch zu setzen, sondern

[54] Vgl. ebd. 196.

zu sein, was es nicht ist, und nicht zu sein, was es ist – und kann gar nicht anders. Dieser Zwiespalt, das sich nicht mit seiner Nichtidentität identifizieren Wollen, ist der eigentlich in Röm 7 thematisierte, der mit „Fleisch" im Sinne des theologischen Werturteils als „Sünde" (hamartia) bezeichnet und nach Röm 1 als willentliche Verkehrung von Schöpfer und Geschöpf wider besseres Wissen ausgelegt wird.

Nun ist diese sündhafte, „sarkastische" willentliche Verkehrung des Schöpfungsverhältnisses nach Paulus unhintergehbar geschehen: verkauft und Gefangener der Sünde ... Neuzeitlich gesprochen heißt das: das Ich erklärt nicht Gott zum Prinzip von Erkennen und Sein, sondern sich selbst als Selbstbewußtsein. Und in der Tat können wir aus erkenntnistheoretischen Gründen gar nicht anders, als immer nur uns selbst zum Prinzip und Subjekt zu machen, denn das transzendentale „Ich denke" leitet und bestimmt bewußt oder unbewußt alle unsere Vorstellungen, selbst die, daß wir uns als Prinzipiat und nicht als Prinzip verstehen wollen. Aus dieser Falle des Selbstbewußtseins gibt es wie für die Fliege im Fliegenglas (Wittgenstein) keinen Ausweg. Selbst wenn ich will, nicht mehr mich selbst zu wollen, ist immer noch mein Wille das Erste und Leitende. Und auch wenn ich beabsichtige, meine Heilsabsicht zur Erlangung des Heils buddhistisch aufzugeben, ist immer noch die Absicht da und das Heil – wider besseres Wissen – unweigerlich verfehlt. Insofern reichen z. B. moralische Appelle zur Aufgabe der Selbstsucht zugunsten einer demütigen Haltung vor Gott gar nicht in die Tiefe des paulinischen Sündenverständnisses. In diesem Zusammenhang hätte die Behauptung eines „unfreien Willens" ihre Berechtigung. Nicht darin besteht die Unfreiheit, daß ich nicht das Gute wollen könnte, sondern darin, daß ich nicht anders kann, als mich selbst zum Prinzip zu machen, um so das Gute zu verfehlen – wie in der Liebe[55]. Wie kann ich wollen, nicht mehr zu wollen? Wie kann ich beabsichtigen, die Absicht fallenzulassen? Wie kann ich erkennen, das ich erkannt bin?

Diese Aporien bezeichnen je unterschiedlich die Problematik, ob und wie der in Röm 7 beschriebene Zwiespalt als Sünde überhaupt erkannt, ja anerkannt und dann möglicherweise überwunden werden kann. Wie verhalten sich Gottes „Gesetz", Sünde und Logik zueinander, wenn es Selbstbewußtsein gibt?

---

[55] Die Liebe im spezifisch christlichen Sinn als agape, im Unterschied zu eros und philia durch absolute Selbstaufgabe charakterisiert (s. 1 Kor 13), ist daher keine menschliche Möglichkeit, sondern nur für Gott zu realisieren. Die subtilen Zusammenhänge von gewollter absoluter Liebe und notwendigem Scheitern der Realisation des Gewollten aufgrund der spezifischen Struktur des menschlichen Bewußtseins hat *Sartre* dargestellt (s. Das Sein und das Nichts 467 ff.; *ders.*, Das Spiel ist aus, Hamburg 1952). Seine Analysen scheinen sich von Paulus her zu bestätigen.

3. Wie kommt es zur Erkenntnis des Zwiespalts?

Bei der Bestimmung des Ich von Röm 7, wie sie oben diskutiert worden ist, wird in der neueren exegetischen Forschung eigentlich eine Selbstverständlichkeit in den Vordergrund gerückt, die allerdings in ihrer systematischen Tragweite nicht zu unterschätzen ist. Denn um welches Ich es sich nun auch immer handeln mag – und für die Annahme der allgemeinen nichtchristlichen Existenz sprechen die meisten Gründe –, auf jeden Fall ist es eine Bestimmung des Ich aus der Sicht des Christen Paulus. D. h.: wenn Paulus das vor- und außerchristliche Ich als in einem doppelten Zwiespalt befindlich beschreibt: im sarkisch-anthropologischen Zwiespalt von Wollen und Können im Hinblick auf das absolut Gute, dann aber vor allem im sarkastisch-theologischen Zwiespalt, sich wider besseres Wissen nicht mit dem sarkisch-anthropologischen Zwiespalt identifizieren zu wollen – dann ist das eine Beschreibung der allgemein menschlichen Existenz, wie sie sich im Lichte des Evangeliums bzw. in der Vorentscheidung des Glaubens darstellt. Es ist keine Beschreibung der nichtchristlichen Existenz, wie sie sich als solche selbst notwendigerweise verstehen müßte. Ja, schärfer noch: unter den Theologen, die sich mit Röm 7 beschäftigen, scheint Einmütigkeit darüber zu bestehen, daß sich so das nichtchristliche Ich gar nicht verstehen könne, daß vielmehr nur der Christ in der Lage sei, die Tragik, die Aporie, die objektiv verzweifelte Situation des Ich im doppelten Zwiespalt und damit die Wahrheit über die nichtchristliche Existenz zu erfassen, nachdem ihm im Glauben, in einer dem Menschen natürlicherweise verborgenen Offenbarung die Augen geöffnet worden seien[56]. Das macht das Gespräch zwischen Christen und Nichtchristen allerdings zu einem im Blick auf den Christen arroganten und im Blick auf den Nichtchristen ignoranten Kinderspiel nach dem Motto: Ich sehe was, was du nicht siehst ...

Es sprechen zwar viele, häufig programmatisch und damit überzogen zitierte Äußerungen des Paulus für diese Sicht: „Mit seinen seelischen Kräften allein (ohne den Geist Gottes) vernimmt der Mensch nichts von dem, was der Geist sagt. Für ihn ist es Unsinn. Er vermag nicht zu erkennen, weil es nur geistlich beurteilt werden kann" (1 Kor 2,14). Oder: „Hat doch Gott die Weisheit der Welt zum Unsinn gemacht ... Während die Juden Bestätigungen fordern und die Griechen nach Weisheit verlangen, verkündigen wir den gekreuzigten Christus – ein Skandal für die Juden und Unsinn für die Griechen" (1 Kor 1,18–25 i. A.) – das aber sagt Paulus nicht im Hinblick auf den fundamentalen Streit um Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer natürlichen Theologie im 20. Jh., sondern zur

[56] Die Ausnahme zu dieser opinio communis bildet *Hans Windisch*, Das Problem des paulinischen Imperativs, in: ZNW 23/1924, bes. 275 f. (gegen Bultmann gerichtet).

Beschämung der weisheitsbegeisterten und streitsüchtigen Christen im Korinth des 1. Jh. n. Chr.

Wie sollte sich auch der „natürliche Mensch" selbst im doppelten Zwiespalt als Sünder erkennen können, wo er doch „der Sünde verkauft" und ihr „Gefangener" ist? Er müßte sich gleichsam aus seiner Existenz herauslösen, um sich „von außen" und darin erst objektiv und vergegenständlicht betrachtend als Sünder erkennen zu können – das aber ist ihm ja gerade wegen seines fundamentalen Sünderseins nicht möglich. Anders gesagt: Wie soll der Nichtchrist erkennen, daß das Prinzip des Selbstbewußtseins als Selbstbehauptung gegenüber dem göttlichen Absoluten Sünde ist, wenn ihm schon aus erkenntnistheoretischen Gründen gar nichts anderes übrig bleibt, als sich immer zum Prinzip der Weltauslegung zu erheben, um so zwangsläufig die Schöpfungsordnung zu pervertieren? Die erkenntnistheoretische Problematik einer Verhältnisbestimmung von Gott, Sünde und Logik unter dem unaufgebbaren Prinzip des Selbstbewußtseins kann dabei durchaus auch der Nichtchrist etwa in Gestalt des Philosophen im Blick haben, der ausdrücklich von Offenbarungswahrheiten absieht: „Worin man befangen ist, was man selbst ist, das kann man nicht erkennen. Man muß aus ihm herausgehen, auf einen Standpunkt außerhalb desselben sich versetzen"[57], sagt Fichte im Zusammenhang des „Atheismusstreits". Und Kierkegaard, der wohl am subtilsten die Erkenntnisbedingungen des christlichen Glaubens und seine Mitteilungsmöglichkeiten thematisiert hat, spricht davon, daß nicht nur die Wahrheit des Menschen über sich selbst von „außen", also von Gott ergehen muß, sondern daß ineins Gott auch noch die Erkenntnisbedingungen für diese Wahrheit mitzuliefern hat, ebenfalls von „außen"[58] – eine Umschreibung für den absurden Sprung in den Glauben als das absolute Paradox[59].

Paulus selbst ist ja ein gutes Beispiel dafür, daß das „Gesetz" Gottes – incognito als das Gesetz der Vernunft – von sich her gar nicht zu erkennen gibt, ja gar nicht zu erkennen geben kann, daß es nicht zum Heil, sondern auch und gerade im strikten Befolgen zum Unheil führt. Es verstellt ja geradezu diesen „sarkastischen" Zusammenhang, indem es das Ich immer nur auf den „sarkischen" Zwiespalt von Wollen und Können angesichts des Guten fixiert und so zur permanenten Anstrengung motiviert, es schließlich doch in der Selbstbehauptung erfüllen zu können. Und da es ja nach jüdischer Überzeugung (Dtn 30) und der Selbstaussage des Paulus über seine pharisäische Vergangenheit (Phil 3) als durchaus erfüllbar vorgestellt wird, ist es um so unverständlicher und unerkennba-

---

[57] *Johann Gottlieb Fichte,* Rückerinnerungen, Antworten, Fragen (1799), FW V, 342.

[58] Vgl. *Sören Kierkegaard,* Philosophische Brosamen (1844), München 1976, 23 (Anm. 31).

[59] Vgl. *ders.,* Furcht und Zittern (1843), in: *ders.,* Die Krankheit 209 u. ö.

rer, daß nicht nur angesichts der Nichtidentität von Wollen und Können im Hinblick auf irgendwelche Einzelvorschriften des „Gesetzes", sondern gerade in der Erfüllung des „Gesetzes" die Sünde bestehen soll, nämlich als Selbstbehauptung und Selbstrechtfertigung gegenüber dem göttlichen Absoluten im Sinne des „Sichrühmens" (kauchema)[60]. Daß das Prinzip des gesetzlichen Heilsweges verkehrt ist und somit zum Unheil führt, nämlich das selbstbewußte sich behaupten Wollen angesichts des Absoluten, in der Weise, die eigene, in der Geschöpflichkeit begründete Nichtigkeit und soteriologische Ohnmacht nicht wahrhaben zu wollen, das erschließt sich nicht von sich her, sondern erst nach der Begegnung mit dem gekreuzigten und auferstandenen Christus, wie etwa Paulus sie vor Damaskus erlebt hat (Apg 9), bzw. erst nachdem die „Heilsbotschaft" aus welchen Gründen auch immer akzeptiert ist, daß Gott Jesus „um unserer Übertretungen willen dahingegeben und um unserer Rechtfertigung willen auferweckt" hat (Röm 4,24f.)[61]. Und dieses nach christlicher Überzeugung einschneidende und alles entscheidende „Heilsereignis" von Tod und Auferstehung Jesu wäre an sich überflüssig und höchstens von episodischer Bedeutung, so schließt Paulus, wenn das „Gesetz" daneben und danach immer noch Heilsweg sein könnte. „Denn wenn man durch das Gesetz Gerechtigkeit erlangen könnte, dann allerdings wäre Christus umsonst gestorben" (Gal 2,21b). Nun muß doch aber, so könnte man den Schluß komplettieren, Tod und Auferstehung Jesu eine Bedeutung haben, und die kann nur sein, daß das „Gesetz" auch beim besten Wollen und Können ein Irrweg ist.

Gemessen an den Maßstäben der Logik und der Erkenntnistheorie ist dieser paulinische Schluß allerdings ein petitio principii und damit ungültig. Denn er unterstellt unbefragt, daß der Tod und die Auferstehung Jesu eine Bedeutung hat, bzw. haben muß, obendrein noch eine ganz bestimmte, nämlich als endgültige Lösung des abgründigen Menschenrätsels von Schuld und Sühne.

Um nun aber die theologische „Arroganz" auf der einen und ihren logischen Fehler der petitio principii auf der anderen Seite relativierend zu mildern, sei zunächst auf folgendes hingewiesen: Der Erkenntnisgrund für die sündige, „sarkastische" Existenzweise als das nicht anerkennen Wollen der eigenen soteriologischen Ohnmacht, das sich nicht mit der eigenen Nichtidentität identifizieren Wollen, ist nach Paulus der sarkische Zwiespalt im Sinne der Diskrepanz von Wollen und Können im Hinblick auf das absolut Gute. Dieser Erkenntnisgrund kann durchaus vom natürlichen, also nichtchristlichen Menschen etwa in Gestalt des Philosophen eingeholt werden. Denn diese Art von Nichtidentität des Menschen mit sich selbst wird z. B. in den verschiedenen Ausprägungen der Existenz-

[60] Vgl. *Bultmann*, Römer 7 200.
[61] Vgl. *Lohse*, Grundriß 75f.

philosophie thematisiert, wenn sie etwa den Grundzug menschlichen Existierens in der Welt als „Verzweiflung" (Kierkegaard) und „Angst" (Kierkegaard/Heidegger), als das „Absurde" (Camus), als „Ekel" (Sartre) oder „Verfallenheit" (Heidegger) beschreibt, wie er insbesondere im Durchleben von „Grenzsituationen" (Jaspers) deutlich wird. Insofern haben sich einzelne Vertreter der Existenzphilosophie – nolens volens – als gefragte Gesprächspartner für die theologische Explikation des christlichen Glaubens qualifiziert (Bultmann, Tillich). Denn beide scheinen in der Beschreibung des menschlichen Existierens in der Welt übereinzukommen, um dann allerdings bei aller Gemeinsamkeit der Beschreibung ganz unterschiedliche Konsequenzen daraus zu ziehen. Und auch die moderne Kunst läßt in allen ihren Spielarten das „sarkische" Menschenbild des Paulus mit seiner „unerlösten" Nichtidentität plausibel erscheinen, wie die expressionistische, surrealistische, abstrakte Malerei, die atonale Musik und die große Romanliteratur von Dostojewski bis Joyce und Beckett es nahelegen. Überall zeigt sich je unterschiedlich der Welt- und Selbstverlust[62] als Zerbrechen der gesuchten Identität, als Verlust des wie säkularisiert auch immer verstandenen Heils im Gegenzug zum humanistischen Fortschrittsoptimismus.

Zur Bestätigung der paulinischen Beschreibung der sarkischen Existenz können daher durchaus auch – cum grano salis – antike außerchristliche Parallelen herangezogen werden, wie etwa Platons Charakterisierung der tyrannischen Seele mit ihrem Widerspruch von Wollen und Können[63] oder der in diesem Zusammenhang vielzitierte Vers des Ovid: „video meliora proboque, deteriora sequor"[64] wie überhaupt dieser sarkische Widerspruch mit Epiktet zum topos der stoischen Moralphilosophie geworden ist[65]. Auch in den Qumrantexten ist Verwandtes zu finden[66].

Die oft negativ beschiedene Frage, ob man diese nichtchristlichen, antiken Parallelen zu Recht zum Vergleich mit Paulus heranziehen könne,[67] muß dabei streng zwischen der sarkischen Existenz im Antagonismus von Wollen und Können angesichts des Guten und der „sarkastischen", sündigen Existenz im Widerspruch, sich selbst mit diesem Widerspruch identifizieren zu wollen, unterscheiden. Das geschieht m. E. in der einschlägigen Literatur nicht. Denn für die sarkische Existenz können dies durchaus angemessene Parallelen sein, nicht aber mehr für die „sarkastische" Nichtidentität des Ich, das nicht sein will, was es ist, sondern sein will, was es nicht ist. Denn wenn schon der sarkische Zwiespalt nur dem Christen und nicht auch dem Nichtchristen

[62] Vgl. dazu *Walter Schulz*, Metaphysik des Schwebens. Untersuchungen zur Geschichte der Ästhetik, Pfullingen 1985, bes. 11–15, 428–511.
[63] Vgl. *Platon*, Pol. IX, 577 e.
[64] *Ovid*, Metamorphosen VII, 20 f.
[65] Vgl. *Windisch* 276.
[66] Vgl. *Käsemann* 192 f.
[67] Vgl. ebd. 192.

erkennbar sein soll, wer soll dann in die Klage „Ich unglückseliger Mensch, wer wird mich aus dem Leib dieses Todes erretten?" ausbrechen? Der Nichtchrist könnte so nicht klagen, denn ihm wäre der beklagenswerte Zwiespalt unerkennbar, und der Christ bräuchte nicht zu klagen, denn ihm ist ja der Zwiespalt schon als überwunden gegenwärtig.

Die Belege für die durchaus auch außerhalb des christlichen Glaubens erkennbare „Identitätsproblematik" im sarkischen Sinne ließen sich sicherlich noch vermehren – man denke etwa an Kleists „Amphitryon", an Kafkas „Verwandlung" oder an „Stiller" von Max Frisch – ganz abgesehen davon, was Psychologie und Psychoanalyse zu diesem Thema zu sagen hätten. Aber das wäre eine an sich überflüssige Fleißarbeit, denn das eigentlich theologische Problem von Röm 7 ist nicht der anthropologische Zwiespalt der sarkischen Existenz. Diese ist nur als möglicher Erkenntnisgrund von Bedeutung. Entscheidend ist aber das theologische Werturteil „Fleisch" als Sünde über diesen anthropologisch zu beschreibenden Widerspruch, sofern das Ich sich nicht mit ihm identifizieren will und darin seine Geschöpflichkeit nicht anerkennt. Anders gesagt: es geht nicht vordringlich um die Erkenntnis des Widerspruchs, sondern um die Anerkenntnis des Widerspruchs im sich identifizieren Wollen mit der sarkischen Nichtidentität. Insofern müßte das „gnonai" von 1 Kor 2,14 nicht als theoretisches Erkennen – das ist vergleichsweise unproblematisch –, sondern als praktisches Anerkennen aufgefaßt werden. Das aber gibt die logische oder phänomenologische Analyse der menschlichen Existenz unmittelbar und von sich aus nicht her – wie das „Gesetz" nach Paulus von sich her nicht zeigen kann, daß es in den Tod führt.

Denn wie phänomengerecht auch immer z. B. die existenzphilosophischen Analysen des menschlichen Daseins sein mögen, so ist es doch immer noch logisch gesehen offen, ob solche Phänomene das Sein des Daseins im ganzen beschreiben oder ob nicht die unbestreitbaren Gegenphänomene wie Freude, Erfolg, Zufriedenheit etc. nicht ebensogut auf einen ganz anderen Grundzug des menschlichen Existierens schließen lassen können. Das eine wie das andere ließe sich als abgeleiteter Modus vom jeweiligen Prinzip her behaupten. Wie kommt es von der Beschreibung eines existentiellen Phänomens zum Existenzial? Dieses logisch nicht zwingend lösbare Problem hat m. E. Heidegger im Blick, wenn er einerseits seine Daseinsanalyse von einer bloß psychologischen, am Einzelphänomen haftenden Betrachtungsweise abgrenzt und den bloß logischen Wahrheitsbegriff als Gewißheit im Sinne der adaequatio rei et intellectus zugunsten eines ursprünglicheren Wahrheitsverständnisses im Sinne der „Offenbarkeit" unterläuft. Doch das logische Problem bleibt: Wie ist vom Phänomen her ableitbar, daß das Prinzip, das Ich in seinem Selbstbewußtsein, verkehrt ist?

Insofern ist die theologische „Arroganz" und die „petitio principii"

nicht eine Schwäche, die speziell nur die Theologie bzw. den christlichen Glauben betrifft, sondern ein Problem, das auch die Philosophie kennt, und zwar als eine notwendig sich einstellende Schwierigkeit, wenn es um die Verifizierung von letzten und alles bestimmenden Prinzipien geht. Wie Paulus letztlich jenseits aller Logik nur dazu auffordern kann, sich als Geschöpf im sarkischen Sinne anzuerkennen, um darin die Identität zu finden, so kann z. B. auch das transzendentale Ich als Prinzip aller Welt- und Selbsterkenntnis nur im Appell an die selbst zu vollziehende „intellektuelle Anschauung" jenseits aller logischen Demonstration nachgewiesen werden (Fichte, Schelling), und zwar, im Blick auf die Sache, notwendigerweise. In diesem Sinne ist auch Fichtes Satz zu verstehen, den er im Zusammenhang mit dem rational nicht zu entscheidenden fundamentalen Streit zwischen Dogmatismus und Idealismus um das erste Prinzip formuliert: „Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist"[68]. Dieser Voluntarismus ist nun aber kein irrationaler Dezisionismus, denn die von Fichte propagierte Entschließung für den Idealismus bewährt sich nach dem „Sprung" post festum dadurch, daß sie auch noch das Prinzip des Gegenspielers im Unterschied zu ihm selbst erklären kann. Strukturanalog könnte und müßte sich das logisch nicht ausweisbare Werturteil „Sünde" bzw. „Fleisch" im nachhinein bei der Selbst- und Weltauslegung bewähren.

Aber vielleicht kommt man auch noch mit Hilfe der Logik zumindest ein Stückchen weiter im Hinblick auf das von Paulus in Röm 7 Gesehene, und zwar mit den logischen Sätzen, wie sie neuzeitlich in den Sätzen des Selbstbewußtseins fundiert sind (Fichte): Wie Paulus der Vernunft des Menschen (nous) in Röm 1,18 f. und Röm 7,23 eine durchaus mögliche und nicht durch den Sündenfall radikal korrumpierte Gotteserkenntnis zugesteht, so ist auch in der Selbstreflexion des Ich als Prinzip die Möglichkeit, ja letztlich sogar die Notwendigkeit der Erkenntnis angelegt, daß es gerade wegen dieses Prinzips bei der Nichtidentität, also bei der in der Endlichkeit, theologisch gesprochen in der Geschöpflichkeit begründeten soteriologischen Ohnmacht angesichts des wie auch immer vorgestellten Absoluten bleiben muß. Das zeigt eindrücklich und exemplarisch sowohl die Spätphilosophie Fichtes, die das anfänglich als Prinzip aller Realität angesetzte Ich aus immanenten Gründen schließlich zum bloßen „Schema", Bild und Prinzipiat des göttlichen Absoluten depotenziert[69], vergleichbar aber auch die Spätphilosophie Schellings, in der das Ich angesichts seines eigenen Wollens sich ekstatisch als Prinzip abzusetzen genötigt ist[70]. Ähnlich auch die Existenzphilosophie Sartres, die den

[68] *Fichte*, Erste Einleitung 434.

[69] Hierfür ist auf die Wissenschaftslehre 1804 (FW X, 87–314) und auf die Wissenschaftslehre 1810 (FW II, 695–709) hinzuweisen.

[70] Vgl. *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*, Ueber die Natur der Philosophie als Wissenschaft, 1821 (SW IX, 209–246).

Menschen in der wesentlich zum präreflexiven cogito gehörigen Freiheit sich im abgründigen Spiel der „Unaufrichtigkeit" (mauvaise foi) seiner Identität entfliehen sieht und nur im „Blick" des anderen zur Anerkennung seiner Identität gebracht werden kann[71]. Denn das Ich ist, was es nicht ist, und ist nicht, was es ist.

Zusammenfassend läßt sich somit sagen: Der von Paulus in Röm 7 beschriebene sarkische Zwiespalt ist phänomenal ausweisbar (paradigmatisch in der Existenzphilosophie wie in der modernen Kunst, aber auch in antiken Parallelen). Daß dieser Zwiespalt in der prinzipiellen Nichtigkeit bzw. Ohnmacht des Menschen als „Fleisch" begründet ist und dieses sich trotz des phänomenalen Widerspruchs in seiner Identität selbst behaupten will, läßt sich transzendentalphilosophisch rekonstruieren (paradigmatisch in der Spätphilosophie Fichtes wie Schellings) bzw. mit den Mitteln der phänomenologischen Ontologie aufklären (paradigmatisch in Sartres Analyse der „Unwahrhaftigkeit"). Dieses sarkische Sein des Menschen nun aber als Sünde anzuerkennen, um sich so mit seiner Nichtidentität zu identifizieren, oder nicht als Sünde zu akzeptieren, sondern auf der Selbstbehauptung zu bestehen – wodurch die sarkische Existenz zur „sarkastischen" wird –, ist nicht mehr Sache der phänomenologischen Demonstration oder eines logischen Schlusses, sondern Sache einer existentiellen Entschlossenheit des Willens. Dies aber ist zumindest der Form nach kein theologisches oder gläubiges Spezialproblem, sondern ein der Philosophie durchaus vertrautes.

Wie es aber nach Paulus nicht auf das Hören des „Gesetzes" ankommt, also auf die bloße vorhandene oder nicht vorhandene Erkenntnis, sondern auf das Tun des Gesetzes, so ist die eigentliche Frage auch nicht die, ob und wie es zur theologischen Erkenntnis des sarkischen Zwiespalts nach Röm 7 kommen kann, sondern wie es zur praktischen Anerkenntnis dieses Zwiespalts kommt. Wie kann sich das Ich mit seiner Nichtidentität identifizieren, um so zu seiner Identität bzw. zu seinem „Heil" zu kommen? Dies ist in anderer Formulierung die Frage nach der Lösung dieses Zwiespalts im Sinne der Anerkenntnis. Erst hier ist das eigentliche theologische Problem anzusiedeln, und erst hier kommt das Sündersein objektiv zum Tragen. Denn die in der Geschöpflichkeit begründete soteriologische Ohnmacht des Menschen wird nach Paulus nicht schon da relevant, wo es um die Erkenntnis, sondern erst da, wo es um die Überwindung der Nichtidentität geht.

4. Wie kann dieser Zwiespalt gelöst werden?

Für Paulus kommt es nur durch die Gnade Gottes zur Lösung des Zwiespalts, wie sie durch Jesus Christus vermittelt wird: „Dank sei Gott,

[71] Vgl. *Sartre*, Das Sein und das Nichts 338ff.; *ders.*, Bei geschlossenen Türen, in: *ders.*, Dramen II, Reinbek 1965.

durch Jesus Christus, unseren Herrn" (Röm 7,25). Der Mensch als Gefangener der Sünde ist von sich her nicht in der Lage, den sarkischen Zwiespalt von Wollen und Können im Hinblick auf das absolut Gute in der Weise zu überwinden, daß er ihn als sein Sein anerkennt und auf die „sarkastische" Selbstbehauptung, auf die eigene Identitätsfindung verzichtet. Aber auch durch das „Gesetz" ist der Zwiespalt nicht aufzuheben, denn es ist ja Teil des Gegensatzes selbst. Denn der Gegensatz von „Geist" und „Sünde" offenbart sich im Ich als Gegensatz von Wollen und Können[72], nicht aber im bloßen Nichtwissen[73]. Den Zwiespalt kann der Mensch erst dann im Sinne der Anerkenntnis lösen, wenn er sich vorgängig in seiner sarkischen Existenz, in seiner ganzen Hinfälligkeit und Ohnmacht angenommen weiß von Gott. Das ist nach Tillich die Struktur der Rechtfertigung als sich angenommen wissen trotz der Unannehmbarkeit[74]. Ebenso entspricht dies dem biblischen Sinn von „Glauben" als einem Sichverlassen (auf Gottes Treue)[75] – wobei das Sichverlassen emphatisch als ein sich sein Lassen im Sinne der Ek-stase (Schelling) oder der „Gelassenheit" (Meister Eckhart) gehört werden kann: Selbstfindung durch Selbstaufgabe wäre die kürzeste Formel dafür.

Der paulinische Hinweis darauf, daß Identitätsfindung nicht aus sich selbst heraus, sondern nur von „außen" gelingen kann, wiederholt sich der Struktur nach – wenn auch unter negativen Vorzeichen – in Sartres Blickanalyse. Auch hier hört das Wechselspiel der Unwahrhaftigkeit – ich bin, was ich nicht bin, und bin nicht, was ich bin – erst im unerbittlichen Blick des anderen auf, durch den das eigentliche Ansich des Menschen, seine wahre Identität offenbar wird. Daß nach Sartre damit Freiheitsverlust und Verdinglichung einhergehen, macht die Identitätsfindung allerdings zum verbissenen Totentanz. Für Paulus dagegen ist mit dem Rechtfertigungsgeschehen gleichsam als Identitätszuspruch trotz der eigenen Nichtidentität die Eröffnung von Freiheit und Lebensfülle verbunden (Röm 6,17 f.). Für humanistisches Denken ist diese iustitia passiva des Menschen etwas, wofür man sich schämen muß – und nicht umsonst offenbart sich nach Sartre mein Sein im Blick des anderen vor allem in der „Scham". Dem hält Paulus sein „Ich schäme mich des Evangeliums nicht" (Röm 1,16 f.) entgegen, denn ihm ist das Prinzip der Selbstsucht und Selbstbehauptung vergangen.

Der im Rechtfertigungsgeschehen erfolgte Zuspruch der Identität trotz der eigenen Nichtidentität hat nicht notwendig zur Folge, daß der sarkische Zwiespalt von Wollen und Können angesichts des absolut Guten aufhört und beides zur Deckung gebracht wird. Darin besteht nicht

---

[72] Vgl. *Wilckens,* Über Abfassungszweck 158.
[73] Gegen *Heinrich Schlier,* Der Römerbrief (HThK VI), Leipzig 1968, 234.
[74] *Tillich* 191.
[75] Vgl. *Lohse,* Grundriß 154 f.

die Lösung des Zwiespalts, dieser Antagonismus bleibt – jedenfalls in „dieser Welt". Hier hat Luthers Grundsatz der christlichen Existenz „simul iustus et peccator" seinen Ort. Wohl aber bezieht sich die Rechtfertigung auf die Lösung des „sarkastischen" Zwiespalts, sich mit dem sarkischen Zwiespalt nicht zu identifizieren, in der Weise, nicht sein zu wollen, was ich bin, sondern sein zu wollen, was ich nicht bin. Im Wissen um die Anerkennung meiner sarkischen Existenz in ihrer ganzen Ohnmacht vor Gott kann das Ich sich mit dem sarkischen Sein identifizieren und so zur Ruhe kommen, um in „Gelassenheit" die fruchtlose Selbstbehauptung im Wortsinne sein zu lassen.

Damit ist keine Sanktionierung eines innerweltlichen, wohl aber eines eschatologischen Quietismus verbunden. Denn diese „Gelassenheit" bezieht sich ausschließlich auf das absolut Gute in einem letzten, eschatologischen Sinn, auf das, was das Leben zutiefst sinnvoll und bedeutsam macht und was nach Paulus der Mensch sich nicht selbst erwirken kann, sondern nur geschenkt zu erhalten vermag (charis) – wie die Liebe. Davor aber, im weiten Feld des „Vorletzten" (Bonhoeffer) bleibt dem Menschen viel zu tun; hier wäre Quietismus ein Mißverständnis.

Insofern aber Gnade wie Liebe und Identität von „außen" zufallen, sind sie als das im Wortsinn Zu-fällige immer schon das der Logik Widerständige. Denn die Logik hat es mit dem Notwendigen, nicht aber mit dem Zufälligen zu tun. Das entzieht sich einer am logos orientierten Weltauslegung gemäß den logischen Grundsätzen von der Identität, dem Widerspruch und dem zureichenden Grunde.

Daher noch ein letzter Gedanke: Der sarkische Zwiespalt als Antagonismus von Wollen und Können im Hinblick auf das absolut Gute dient Paulus als Erkenntnisgrund für die eigene Geschöpflichkeit als Hinfälligkeit im eschatologischen Sinn, wie diese der Seinsgrund für jenen Antagonismus ist. Diesen Antagonismus nicht anerkennen zu wollen, d. h. die Geschöpflichkeit des Ich und damit Gott als Schöpfer zu verleugnen, macht die sarkische Existenz zur „sarkastischen", zur Sünde. Diese wiederum wird überwunden in dem göttlichen Zuspruch der Rechtfertigung, die es ermöglicht, sich mit dem sarkischen Antagonismus zu identifizieren, um so Gott als Schöpfer die Ehre zu geben. Das ist die christliche Lösung der Identitätsproblematik.

Aber auch eine andere Lösung ist denkbar: Sie geht davon aus, daß ohne den sarkischen Antagonismus keine Sünde ist, die es zu lösen gilt. Der sarkische Antagonismus von Wollen und Können bricht seinerseits erst auf, wenn beides auf das absolut Gute bezogen wird, das von Paulus mit dem „Gesetz" Gottes identifiziert wird. Wird dieses Absolute aber durchstrichen, kommt es gar nicht zum Antagonismus als Nichtidentität von Wollen und Können, und damit auch nicht zur Sünde, diesen Antagonismus nicht anerkennen zu wollen. In diesem Sinne könnte das Paulus-Wort verstanden werden: „Denn ohne das Gesetz ist die Sünde tot"

(Röm 7,8b). Alles hängt also im Grunde von der Existenz und Anerkenntnis des Absoluten ab. Im Zeitalter des Nihilismus – als Folge einer logisch-rationalen Weltauslegung – wird nun aber seit Nietzsche das Absolute in allen seinen Gestalten für tot erklärt: es ist nichts mit Gott, dem Wahren, Einen und Guten, dem Schönen und der Liebe. Und somit ist es auch nichts mit der von Paulus konstruierten Identitätsproblematik als Sünde. Dies ist die nihilistische Lösung der Identitätsproblematik, die das Problem dadurch „löst", daß sie die Ausgangsfrage nach der Identität selbst eliminiert. So wird die persönliche Identität im Zeitalter des rationalen Nihilismus eben aufgelöst etwa in sozialen Funktionen, Rollen, Institutionen, Systemen und Strukturen. Im Zeitalter des Nihilismus kommt es daher nicht zu christlicher Glückseligkeit als gnädig gewährter Identitätsfindung, sondern höchstens zum selbst erwirkten, aber absurden Glück des Sisyphos in der permanenten Revolte der Selbstbehauptung[76] oder aber zur unendlichen Resignation, die auch einen gewissen bescheidenen Frieden gibt[77].

Wie stehen nun die christliche und die nihilistische Lösung der Identitätsproblematik zueinander? Vordergründig betrachtet schließen sie sich gegenseitig aus. In einem tieferen Sinne kommen sie sich allerdings zum Verwechseln nahe, nämlich im Schlüsselwort „umsonst" (dorean). Nur daß der Christ dieses „umsonst" als „gratis", der Nihilist als „frustra" hört. Denn auch der Christ durchstreicht in gewissem Sinne das Absolute, wie der Nihilist, indem er das göttliche Absolute zur kontingenten Person Jesus Christus verendlicht und darin erst sein Heil erblickt. Anders gesagt: Der Christ verzichtet nicht wie der Nihilist auf das Absolute, aber darauf, es selbst verwirklichen zu wollen. Denn wenn der Mensch qua ens creatum nicht zum Absoluten werden kann, kann aber doch vielleicht das Absolute Mensch werden.

Dieser hier nur sehr verkürzte und daher grobflächige Hinweis impliziert nicht, daß Christentum und Nihilismus letztlich einerlei seien. Aber er will darauf aufmerksam machen, daß christlicher Glaube äußerlich betrachtet dem Nihilismus unter logischem Gesichtspunkt nichts entgegenzusetzen hat. Innerchristlich gesehen bedeutet dieser Hinweis jedoch eine Verlagerung der Identitätsproblematik auf die göttliche Heilsgeschichte, genauer gesagt auf Gott selbst, der ja in Gestalt des „Gesetzes" in Röm 7 immer mitthematisiert ist[78] Denn die zwar für Röm 7 periphe-

---

[76] Vgl. *Albert Camus*, Der Mythos von Sisyphos, Hamburg 1959, 98–101.

[77] Vgl. *Kierkegaard*, Furcht und Zittern 224.

[78] Das liegt sowohl im Duktus der Argumentation Käsemanns, der nicht das zerspaltene Ich, sondern den Kampf kosmischer – göttlicher wie satanischer – Mächte in Röm 7 thematisiert sieht (s. *Käsemann* 199, 202), als auch in dem von *Wilckens*, Der Brief an die Römer 75, 100, der sogar auf den Widerspruch in Gott selbst aufmerksam macht. Auch *Reinhard Weber*, Die Geschichte des Gesetzes und des Ich in Röm 7,7–8,4, in: NZSTh 29/1987, bes. 177f. weist auf die Entwicklungsgeschichte Gottes hin, die sich in der Anthropologie widerspiegelt und noch nicht zum Ziel einer Lösung aller Widersprüche gekommen ist.

ren Fragen nach dem Verhältnis von Absolutem und Endlichem, also Gott und Jesus Christus, oder die Frage, wie denn das „Gesetz", ursprünglich von Gott als Anweisung zum seligen Leben gedacht und gegeben (Dtn 30), nunmehr den Tod wirken soll, wie es, damit verbunden, zur Sünde als ein über sich selbst verfügen Wollen kommen konnte, warum Gott in Dtn 30 wie in Röm 7 den Menschen nicht die Selbstverfügung „gestattet"[79] und was es schließlich zu bedeuten hat, daß das „Gesetz" in Röm 7 – also Gott – im Aufdecken der Sünde dieselbe Funktion hat wie der Satan im Alten Testament (Hi 1/2), sind systematisch gesehen doch die entscheidenden. Wie steht es also um das Verhältnis von Logik, Selbstbewußtsein und Sünde, wenn Gott ist?

Diese abschließenden Fragen lassen vermuten, daß die Identitätsproblematik des Menschen letztlich in der Identitätsproblematik Gottes wurzelt, der nach dem lästerlichen Gebet des Hauke Haien in Theodor Storms „Schimmelreiter" auch nicht immer kann, wie er will[80]. Denn nicht umsonst ist ja der theologische Grundsatz von Ex 3,14: „Ich bin, der ich bin", alles andere als die Behauptung einer geschlossenen Identität, sondern der Auftakt der Theogonie Gottes im unverfügbaren und rätselhaften ständigen Anderssein eines „Ich werde sein, der ich sein werde" – was die christliche Tradition als „deus absconditus" aufgenommen hat.

[79] Vgl. *Bultmann*, Römer 7 207/208.

[80] Vgl. *Theodor Storm*, Der Schimmelreiter, in: Werke in vier Bänden I, Hamburg o.J., 119.

65 (1990)
ThPh 64 (1989) 31–68

Das unerledigte Metaphysikproblem

Anmerkungen zur jüngsten Metaphysikdiskussion im deutschen Sprachraum

Von Hans-Ludwig Ollig S. J.

Wenn es um das Thema Metaphysik geht, dann macht derzeit folgendes Diktum die Runde: „Fast alles in der Metaphysik ist kontrovers, und deshalb ist es auch wenig überraschend, daß es unter denen, die sich Metaphysiker nennen, wenig Übereinstimmung darüber gibt, was es genau ist, worum es ihnen geht."[1]

Auch wenn dieses Diktum ursprünglich auf die Metaphysikdiskussion der sechziger Jahre gemünzt war, dürfte es nicht minder geeignet sein, die Metaphysikdiskussion der ausgehenden achtziger Jahre zu charakterisieren. Denn tatsächlich gehen bei dem Thema ‚Metaphysik' die methodischen und inhaltlichen Vorstellungen der Autoren derart weit auseinander, daß es nicht möglich ist, sie auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen.

Dieser offenkundige Dissens in Sachen Metaphysik und auch die Totengesänge, die oft genug im Lauf der Moderne auf diese philosophische Disziplin angestimmt wurden, haben es freilich nicht vermocht, das Interesse an Fragen der Metaphysik zum Erliegen zu bringen. Es gibt zwar Autoren, die die These vertreten, die Metaphysik sei längst zu einem Hobby-Gegenstand für esoterische Zirkel heruntergekommen, bzw. wenn sie als philosophische Disziplin Wertschätzung genieße, dann seien hierfür externe Gründe maßgeblich, wie der Selbstbehauptungswille der katholischen Kirche zur Zeit des Kulturkampfs, der der Metaphysik neuscholastischer Provenienz eine – wenn auch nur kurze – Blüte beschert habe[2]; doch dürften solche Irrelevanzvermutungen für die aktuelle Diskussionslage nicht repräsentativ sein. Vielmehr ist es so, daß über Fragen der Metaphysik heute wieder intensiver diskutiert wird als in den sechziger und siebziger Jahren, wo das Thema ‚Metaphysik' ein ausgesprochenes Randthema war. Selbstverständlich darf dieses verstärkte Interesse für Fragen der Metaphysik nicht überinterpretiert werden. Es wäre beispielsweise falsch, von einer Renaissance der Metaphysik zu reden, vergleichbar der in den frühen siebziger Jahren beschworenen Renaissance der praktischen Philosophie, bzw. um einen anderen, in den zwanziger Jahren vielbemühten Titel aufzunehmen, von einer ‚Auferstehung der Metaphysik'. Was sich aber sicher sagen läßt, ist dies: Die Beschäftigung

[1] Zit. nach L. Oeing-Hanhoff u. a.: Art. ‚Metaphysik', in: HWP Bd V, Sp 1186–1274, 1186.

[2] Vgl. die Diskussionsbemerkungen von *H. Lübbe* in: W. Oelmüller (Hrsg.): Metaphysik heute? Paderborn 1987, 246 f.

mit metaphysischen Fragen gilt im philosophischen Allgemeinbewußtsein nicht mehr eo ipso also obsolet. M. a. W.: Das Thema ‚Metaphysik' hat sich nicht, wie oft genug prognostiziert, von selbst erledigt.

Das ließe sich für den deutschen Sprachraum in verschiedener Weise belegen. Neben einer Reihe metaphysikgeschichtlicher Arbeiten[3] könnte man hier hinweisen auf Versuche, die thomistische Metaphysiktradition fortzuschreiben[4] oder an der negativen Metaphysik Adornos anzuknüpfen[5]; zu nennen wären hier weiterhin die zahlreicher werdenden Versuche eines Brückenschlags von analytischer Philosophie und Metaphysik[6] sowie die neuerdings verstärkte Rezeption der metaphysisch ausgerichteten Philosophien Cramers[7] und Whiteheads[8].

Als Beleg dafür, daß das Metaphysikproblem in der deutschen Gegenwartsphilosophie nicht einfach vom Tisch ist, können aber auch die neuesten, durchaus kontroversen Überlegungen von J. Habermas, W. Schulz und D. Henrich in Sachen Metaphysik gelten. Deren Ertrag soll im folgenden kurz vorgestellt werden. Dabei beginnen wir mit einer Auswertung von Habermas' jüngstem Aufsatzband, der den Titel trägt ‚Nachmetaphysisches Denken', versuchen dann Schulz' Konzept einer ‚Metaphysik des Schwebens' zu eruieren und gehen schließlich unter dem Titel ‚Metaphysik und Moderne' auf die Auseinandersetzung D. Henrichs mit J. Habermas ein. In einem zweiten Teil wird dann nach der Relevanz dieser unterschiedlichen Gesprächsvoten für das Metaphysikproblem zu fragen sein.

1. Nachmetaphysisches Denken

Habermas, der stets ein feines Gespür für geistige Entwicklungen bewiesen hat, diagnostiziert seit neuestem auch auf dem Gebiet der Philosophie ein Phänomen, das er als ‚neue Unübersichtlichkeit' bezeichnet. Damit ist nicht die Tatsache gemeint, daß es in der Gegenwartsphilosophie einen Streit der philosophischen Schulen gibt, der für den Betrachter der philosophischen Szene kaum noch zu überschauen ist; gemeint ist

---

[3] Vgl. hierzu die Arbeiten von *F. Kaulbach*, Einführung in die Metaphysik, Darmstadt 1972; sowie von *H. Boeder*, Topologie der Metaphysik, Freiburg 1980.

[4] Einschlägig im deutschen Sprachraum ist hier vor allem: *B. Weissmahr*, Ontologie, Stuttgart 1985.

[5] Zu nennen wären hier: *K. H. Haag*, Der Fortschritt in der Philosophie, Frankfurt 1983; sowie neuerdings: *U. Müller*, Erkenntniskritik und negative Metaphysik bei Adorno, Frankfurt 1988.

[6] Um einen solchen Brückenschlag sind folgende Arbeiten bemüht: *L. Honnefelder*, Transzendent oder transzendental – über die Möglichkeit von Metaphysik, in: PhJ 92 (1985), 273–290; *E. Runggaldier*, Zeichen und Bezeichnetes, Berlin 1985; sowie *N. Bathen*, Thomistische Ontologie und Sprachanalyse, Freiburg 1988.

[7] Bezeichnend für die neuere Cramer-Rezeption ist der Sammelband: Rationale Metaphysik I., Stuttgart 1987.

[8] Zur neueren Whiteheadliteratur vgl. Oelmüller/Dölle-Oelmüller/Geyer: Diskurs Metaphysik, Paderborn 1983, 351.

vielmehr, daß in der Gegenwart eine Prämisse ins Wanken gerät, auf die sich – so Habermas – seit Hegel alle Parteien verständigt hätten, daß es nämlich zum „nachmetaphysischen Denken keine Alternative" gebe[9].

War also die Stellung der nachhegelschen Philosophie zur Metaphysik lange Zeit klar, so ist sie heute „unklar" geworden[10]. Die Gründe für diese Entwicklung liegen nach Habermas auf der Hand: Die Restaurationswelle, die die westliche Welt seit gut einem Jahrzehnt überrollt, hat das Thema ‚Metaphysik' an Land gespült.

Bestes Beispiel hierfür ist die Ritterschule, die angesichts der Aporien der Moderne als sinnstiftende und tröstende Traditionen nicht nur die Religion fürs Volk, sondern auch die Metaphysik für die Gebildeten bemüht. Diese Rückkehr zur Metaphysik, wie sie einzelne Ritter-Schüler betreiben, kann dabei durchaus verschieden aussehen; denn, wie Habermas in deutlicher Anspielung auf die Theoriekonzepte Lübbes, Spaemanns und Marquards formuliert: „Der eine mag nur noch funktionalistisch argumentieren, daß das gute Alte zu fördern sei, weil es Gutes bewirke. Der andere breitet skeptische Argumente aus, um durch die Hintertür doch wieder zu dem Schluß zu gelangen, daß es für Normallagen gar nicht genug Metaphysik geben könne. Dem dritten ist beides zu instrumentell gedacht; er begibt sich ohne Umstände auf den Königsweg der philosophia prima, um den objektiven Sinn des Seienden wiederzufinden."[11]

Habermas läßt keinen Zweifel daran, was von solchen Formen der Rückkehr zur Metaphysik zu halten ist. Es handelt sich allemal um „nachgeahmte Substantialität"[12], die hier bemüht wird.

Aber auch Dieter Henrichs Bemühungen um eine neue Metaphysik bringt Habermas in Zusammenhang mit dem politischen Phänomen der Wende, wenn er diesen selbstverständlich auch nicht zu den „Kräften des Rechtshegelianismus" rechnet, denen „die Reaktionsperiode zu einer überraschenden konservativen Nachblüte verholfen" hat[13]. Dafür heißt es von Henrich, er trete in seinen ‚Fluchtlinien' nicht weniger prätentiös als Peter Handke" auf, „der sich inzwischen anschickt, der Dichtung die Qualität des verkündenden Gesangs, des Seherischen zurückzugeben", wobei Habermas weniger die große Geste als solche schreckt, als vielmehr Gesten, „die ihre Ungewöhnlichkeit allein dem Umstand verdanken, daß sie mit den Bedingungen einer entzauberten und entmythologisierten Welt unvereinbar sind"[14].

Schließlich kann Habermas auch den paradoxen Auskünften einer negativen Metaphysik Adornoscher Provenienz, die in Aussagen kulminiert wie der, das Ganze sei das Unwahre, keinen vernünftigen Sinn abgewinnen. Denn faktisch werde hier eine Außenseiterperspektive eingenommen, „aus der heraus sich der Wahnsinnige, der existentiell Vereinzelte, der ästhetisch Entzückte von der ... Lebenswelt im ganzen distanziert", die es ihm aber auch verunmöglicht, sich sprachlich angemessen verständlich zu machen, so daß am Ende nur das Verstummen bleibt und die leere „Negation alles dessen, was die Metaphysik einmal mit dem Begriff des All-Einen affirmiert hat"[15].

Es bleibt also dabei: Die Metaphysik hat zum philosophischen Diskurs der Moderne nichts von Belang beizusteuern. Selbst wenn Habermas Spaemann und vor allem Henrich ernster zu nehmende Denkbewegungen attestiert, kritisch zu bewerten sind sie allemal. Bei Spaemann bleibt unklar, „wie er die Barrikade nehmen könnte, mit der uns Kant den Weg zu jeder Art von objektiver Teleologie versperrt hat"[16], und bei Henrich wird nicht deutlich, wie die spekulativen Motive, die er „aus gutem Grunde retten möchte", in überzeugender Weise „in der Wissenschaft oder im An-

[9] *J. Habermas,* Nachmetaphysisches Denken, Frankfurt 1988, 35.
[10] Ebd. [11] Ebd. 270f. [12] Ebd. 17. [13] Ebd. 271.
[14] Ebd. 275. [15] Ebd. 185. [16] Ebd. 271.

schluß an sie zur Geltung gebracht werden" könnten[17]. Einzig bei Theunissen sieht er eine energische Anstrengung gegeben, „wenigstens einen Zipfel des Absoluten zu erhaschen, wenn auch diesmal in Begriffen der Intersubjektivität – nach einem langen Marsch durch die Trümmerfelder der negativen Theologie"[18].

Habermas setzt sich freilich nicht bloß kritisch von verschiedenen Formen einer wieder mal erneuerten Metaphysik ab, er ist auch um eine argumentative Auseinandersetzung mit dem metaphysischen Denken als ganzem bemüht. Dabei erinnert er zunächst an „einige Aspekte des metaphysischen Denkens", um dann vier Motive der Beunruhigung zu behandeln, mit denen sich dieses konfrontiert sah – „Motive, welche die Metaphysik als Denkform problematisiert und schließlich entwertet haben."[19] Aus der gebotenen Entfernung drängen sich ihm bei dem metaphysischen Denken vor allem drei Aspekte auf:

Das Einheitsmotiv der Ursprungsphilosophie, die Gleichsetzung von Sein und Denken und die Heilsbedeutung der theoretischen Lebensführung, mit anderen Worten „Identitätslehre, Ideenlehre und starker Theoriebegriff"[20], wobei er ausdrücklich vermerkt, daß diese drei Momente beim Übergang zum Subjektivismus der Neuzeit eine eigentümliche Brechung erfahren.

Was das metaphysische Einheitsdenken angeht, so ergibt es sich aus der Absetzbewegung vom Mythos. Stellt sich nämlich im Mythos die Einheit als „durchlaufender Kontakt des Besonderen mit dem Besonderen" dar bzw. als „Korrespondenz des Ähnlichen und des Unähnlichen"[21], so bricht das metaphysische Identitätsdenken mit dem Konkretismus einer solchen Weltsicht. Nunmehr erscheint „das Eine und das Viele, abstrakt gefaßt, als die Beziehung von Identität und Differenz" im Sinne einer „Grundrelation, die das metaphysische Denken zugleich als eine logische und ontologische versteht."[22] Das Eine ist für es „beides – Grundsatz und Wesensgrund, Prinzip und Ursprung" und das Viele leitet sich daraus her „im Sinne der Begründung und der Entstehung"[23].

Den Idealismus des metaphysischen Denkens macht Habermas an der „paradoxen Entgegensetzung von Idee und Erscheinung" bzw. „Form und Materie"[24] fest, die für die philosophia perennis wesentlich ist. Paradox ist diese Entgegensetzung deshalb, weil die Ideen oder formae rerum das, was sie als das Stoffliche und schlechthin Nichtseiende ausscheiden wollten, faktisch bloß verdoppelten.

Diese Konzeption einer Ideenwelt, die keineswegs eine dem Bereich der Erscheinung selbständig gegenüberstehende Größe darstellt, sondern erst aus dem materiellen Gehalt empirischer Einzeldinge via Abstraktion gewonnen wurde, wurde im weiteren Verlauf der Metaphysikgeschichte bereits im spätmittelalterlichen Nominalismus und später im neuzeitli-

[17] Ebd. 277. [18] Ebd. 278. [19] Ebd. 36. [20] Ebd. 37.
[21] Ebd. 37. [22] Ebd. [23] Ebd. [24] Ebd. 38.

chen Empirismus verworfen. Zunächst depotenzierte das nominalistische Denken „die formae rerum zu den vom erkennenden Subjekt den Dingen bloß zugeordneten signa rerum, zu Namen, die wir den Dingen anheften", und Hume löste später „die noch vom Nominalismus übriggelassenen entsubstantialisierten Einzeldinge in jene Sinneseindrücke auf, aus denen das empfindende Subjekt erst seine Vorstellung von den Gegensätzen aufbaut"[25].

Doch bleibt es nicht bei dieser Destruktion klassischer metaphysischer Annahmen, sondern im Zuge des Paradigmenwechsels von der Ontologie zum Mentalismus avanciert die Subjektivität zur neuen Leitgröße in der Weise, daß entweder das Selbstbewußtsein als spontane Quelle transzendentaler Leistungen in eine fundamentale Stellung gebracht wird oder aber der Geist selbst zum Absoluten erhoben wird. Dabei kommt es zu einer Neuauflage von Identitätsdenken und Ideenlehre. Die idealen Wesenheiten verwandeln sich in die kategorialen Bestimmungen einer produzierenden Vernunft derart, daß nunmehr „alles ... auf das Eine der erzeugenden Vernunft bezogen wird"[26].

Dabei ist es „gleichgültig, ob ... die Vernunft fundamentalistisch angesetzt wird: als eine die Welt im Ganzen ermöglichende Subjektivität oder ob sie dialektisch begriffen wird, als ein durch Natur und Geschichte hindurch prozessierender sich einholender Geist."

In beiden Varianten betätigt sie sich „als eine zugleich totalisierende und selbstbezügliche Reflexion", die insofern das Erbe der antik-mittelalterlichen Metaphysik antritt, als sie aufs neue „den Vorrang der Identität vor der Differenz und den der Idee vor der Materie sichert"[27].

Beleg dafür ist nach Habermas noch die Hegelsche Logik, die darauf ausgerichtet ist, das Eine mit dem Vielen, das Unendliche mit dem Endlichen, das Allgemeine mit dem Zeitlichen und das Notwendige mit dem Zufälligen zu vermitteln, faktisch aber nochmals die idealistische Vorherrschaft des Einen, Allgemeinen und Notwendigen besiegelt.

Was schließlich den starken Theoriebegriff angeht, der für die Metaphysik nach Habermas charakteristisch ist, so erinnert er an die antike Tradition der ‚theoria', die den Wenigen einen privilegierten Zugang zur Wahrheit eröffnet, während den Vielen der Weg zur theoretischen Erkenntnis verschlossen bleibt und für die zudem der Kontakt mit dem Außeralltäglichen nur möglich ist aufgrund der „Abkehr von der natürlichen Welteinstellung"[28]. Wenigstens partiell lebt diese Tendenz in dem Theoriebegriff der Neuzeit fort. Denn wenn bei letzterem auch der elitäre Charakter zum sozialen Privileg abgeschwächt wird, so bleibt hier doch „die idealistische Deutung der Distanzierung vom täglichen Erfahrungs- und Interessenzusammenhang"[29] erhalten und ebenso der Vorrang der Theorie vor der Praxis. In der damit einhergehenden „Verach-

[25] Ebd. 39. [26] Ebd. [27] Ebd. [28] Ebd. 40. [29] Ebd.

tung von Materialismus und Pragmatismus" ist nach Habermas etwas von dem absolutistischen Verständnis der Theorie greifbar, „die sich nicht nur über Empirie und Einzelwissenschaften erhebt, sondern ‚rein' ist im Sinne der kathartischen Tilgung aller Spuren ihres irdischen Entstehungszusammenhangs"[30]. Daß die antike Theoria-Tradition auch in der neuzeitlichen Bewußtseinsphilosophie weiterlebt, ist für Habermas keine Frage. Die Unabhängigkeit der theoretischen Lebensführung sublimiert sich hier, wie er schreibt, „zu einer absolut sich selbst begründenden Theorie"[31].

Soviel zu den Aspekten metaphysischen Denkens, die nach Habermas aufgrund von gesellschaftlich bedingten Entwicklungen allesamt problematisiert wurden. Denn das philosophische Erkenntnisprivileg wurde in der nachhegelschen Philosophie durch einen neuen Typ von Verfahrensrationalität erschüttert, das Konzept einer „idealistisch verhimmelten ... Vernunft"[32] mußte dem Gedanken einer lebensweltlich situierten Vernunft weichen. Es kam zu einem Paradigmenwechsel von der Bewußtseins- zur Sprachphilosophie, und schließlich hielt „der klassische Vorrang der Theorie vor der Praxis, den immer deutlicher hervortretenden Interdependenzen nicht länger stand"[33].

Habermas geht nicht bloß auf diese „Aspekte einer Erschütterung der metaphysischen Denkform" im einzelnen ein, er bemüht sich zugleich, deutlich zu machen, „daß uns der Übergang zum nachmetaphysischen Denken vor neue Probleme gestellt hat"[34], die sich freilich nach seiner Überzeugung mit Hilfe einer Theorie kommunikativen Handelns durchaus lösen lassen. Zunächst beschreibt er die Abkehr von dem auf das Eine und Ganze gerichteten metaphysischen Denken zu einem Denken, das an dem lediglich formalen Gesichtspunkt der Rationalität des Verfahrens orientiert ist, für das also als vernünftig nicht länger die in der Welt selbst angetroffene Ordnung gilt bzw. die vom Subjekt entworfene oder aus dem Bildungsprozeß des Geistes erwachsene Ordnung, sondern „die Problemlösung, die uns im verfahrensgerechten Umgang mit der Realität gelingt"[35]. Mit dem metaphysischen Vorgriff auf die Totalität des Seienden entfällt auch das metaphysische Wesensdenken, denn „die Sinnzusammenhänge explizierende Wesenserkenntnis prallt an einer objektivierten Natur ab"[36]. Des weiteren tritt der Fallibilismus wissenschaftlicher Theoriebildung an die Stelle des abschlußhaften Wissens der philosophia prima, weil nur so die nicht präjudizierbare Offenheit des wissenschaftlichen Erkenntnisfortschritts gewährleistet ist.

Habermas sieht durch diese Umstellung des Wissens von der materialen auf die prozedurale Rationalität nicht nur das metaphysische Denken in eine grundsätzliche Verlegenheit gebracht, auch die Philosophie als

[30] Ebd. [31] Ebd. [32] Ebd. 41. [33] Ebd.
[34] Ebd. 42. [35] Ebd. 43. [36] Ebd. 43.

ganze sieht sich s. E. dadurch mit der Frage konfrontiert, ob sie eine eigene Methode und einen eigenen Gegenstandsbereich gegenüber den Wissenschaften für sich reklamieren kann. Habermas hält eine solche Voraussetzung, die etwa von der Phänomenologie und auch von der analytischen Philosophie gemacht wurde, für problematisch. Die Humanwissenschaften, so meint er, hätten solche Reservate der Philosophie nicht sonderlich respektiert und hätten auch die Demarkationslinien, die von der Philosophie gezogen wurden, faktisch längst überschritten.

So scheint es für die Philosophie nur noch den Ausweg zu geben, ihr Eigenes in der Weise zu retten, daß sie auf konkurrenzfähige Erkenntnis verzichtet. Für Habermas ist eine solche Wendung ins Irrationale, die er mit Namen wie Jaspers, Kolakowski, Heidegger, Wittgenstein und Derrida belegt, freilich keine Lösung. Denn gleichgültig, ob man nun mit der Existenzerhellung und einem philosophischen Glauben operiert, ob man einen die Wissenschaften ergänzenden Mythos ins Spiel bringt, sich auf ein mystisches Seinsdenken beruft, auf eine therapeutische Sprachbehandlung rekurriert oder eine dekonstruierende Tätigkeit, in jedem Fall vermag eine solche antiszientistische Bestimmung von Philosophie nur zu sagen, was die Philosophie nicht ist und nicht sein will.

Was nach Habermas gefordert ist, ist dagegen eine positive Zuordnung der beiden Größen Wissenschaft und Philosophie. Sie ist s. E. nur so möglich, daß die Philosophie ihren Anspruch, Erste Philosophie oder Enzyklopädie zu sein, aufgibt und sich auf das fallibilistische Selbstverständnis und die Verfahrensrationalität der Erfahrungswissenschaften einläßt.

Philosophie kann also „weder einen privilegierten Zugang zur Wahrheit noch eine eigene Methode, eigenen Gegenstandsbereich, oder auch nur einen eigenen Stil der Intuition beanspruchen“ [37]. Erst wenn sie auf all das Verzicht geleistet hat, kann sie zu dem Wissenschaftsprozeß ihr Bestes einbringen, nämlich „ihre hartnäckig beibehaltenen universalistischen Fragestellungen“ und ein „Verfahren rationaler Nachkonstruktion“ [38], das das intuitive vortheoretische Wissen kompetent sprechender, handelnder und urteilender Subjekte zum Gegenstand hat.

Habermas glaubt, auch wenn die Philosophie in dieser Weise nur noch die Rolle eines unersetzlichen Teilhabers in der Kooperation derer einnimmt, „die sich um eine Theorie der Rationalität bemühen“, müsse sie deshalb noch keineswegs „den Bezug aufs Ganze, der die Metaphysik ausgezeichnet hatte, ganz preisgeben“ [39]. Schließlich sei ja uns allen die Lebenswelt als eine nicht-gegenständliche vortheoretische Ganzheit „auf unproblematische Weise immer schon gegenwärtig“ [40].

Auch die Philosophie ist von solcherart Totalitätsbezug nicht ausgenommen. Im Gegenteil! Ihr kommt dank der intimen und zugleich kri-

[37] Ebd. 45f. [38] Ebd. 46. [39] Ebd. [40] Ebd.

tisch-reflexiven Beziehung, die sie zur Lebenswelt hat, die Rolle eines Interpreten zu, der, diesseits des Wissenschaftssystems stehend, zwischen den Expertenkulturen von Wissenschaft und Technik, Recht und Moral einerseits und der der kommunikativen Alltagspraxis andererseits vermittelt, in ähnlicher Weise, wie beispielsweise auch die Kunst- und Literaturkritik zwischen Kunst und Leben vermittelt. Allerdings ist die Totalität der Lebenswelt nicht zu verwechseln mit der Totalität des All-Einen, die Gegenstand metaphysischer Reflexion ist.

Was die Situierung der Vernunft angeht, das zweite Motiv nachmetaphysischen Denkens, so knüpft Habermas hier an bei der Kritik der Junghegelianer an dem idealistischen Geistbegriff Hegelscher Provenienz, gegen den sie das Konzept einer „naturgeschichtlich produzierten, leiblich inkarnierten, gesellschaftlich situierten und geschichtlich konstituierten Vernunft ins Spiel" bringen[41]. Allerdings haben sie ein solches Konzept nicht auf dem von Kant und Hegel vorgezeichneten Niveau rational zu explizieren vermocht, sondern faktisch „Nietzsches radikaler, sich ihrerseits totalisierend überschlagener Vernunftkritik"[42] vorgearbeitet. Ein angemessener Begriff von situierter Vernunft hat sich allerdings nach Habermas' Meinung im Rahmen der Absetzbewegung von einer anderen Spielart des subjektphilosophischen Fundamentalismus durchgesetzt, nämlich in der Absetzbewegung von Kants Transzendentalphilosophie. Habermas erwähnt hier die verschiedenen Versuche zu einer Detranszendentalisierung von Kants transzendentalem Subjekt, wie sie von Dilthey, Husserl und Heidegger unternommen wurden, die zwar alle nicht zum Ziel führten, aber doch den Boden bereiteten für den Übergang zu einem neuen Paradigma der Verständigung, das an die Stelle des mentalistischen Paradigmas trat. Wesentlich für die neue Sicht situierter Vernunft, die dadurch ermöglicht wurde, ist folgendes: „Die sprach- und handlungsfähigen Subjekte, die sich vor dem Hintergrund einer gemeinsamen Lebenswelt miteinander über etwas in der Welt verständigen, verhalten sich zum Medium der Sprache sowohl autonom wie abhängig."[43] Einerseits finden sie sich bereits vor in einer sprachlich strukturierten und erschlossenen Welt, andererseits realisiert sich eine Sprachgemeinschaft erst über die Verständigungspraxis in Form von den „autonomen Ja/Nein-Stellungnahmen der Kommunikationsteilnehmer zu kritisierbaren Geltungsansprüchen"[44]. So gesehen eröffnen natürliche Sprachen nicht nur die Horizonte zu einer jeweils spezifischen Welt, in der sich die vergesellschafteten Individuen vorfinden, sie nötigen sie auch zu eigenen Leistungen.

Mit diesem Hinweis auf „die im kommunikativen Handeln verkörperte Vernunft"[45] ist zugleich der Übergang vollzogen zu dem dritten

[41] Ebd. 47. [42] Ebd. [43] Ebd. 51. [44] Ebd. [45] Ebd. 52.

Moment nachmetaphysischen Denkens, nämlich der linguistischen Wende.

Für Habermas bringt diese nicht nur methodische, sondern auch sachliche Vorteile, führt sie doch seiner Meinung nach „aus dem Zirkel eines ausweglosen Hin und Her zwischen ... Idealismus und Materialismus heraus“ [46] und bietet zudem die Möglichkeit, das von dem Grundbegriff der Metaphysik her unlösbare Problem der Individualität in Angriff zu nehmen. Was den Streit zwischen Idealismus und Materialismus angeht, so liegt ihm nach Habermas eine cartesische Ontologie zugrunde, die von einem exklusiven Gegensatz zwischen Geist und Körper ausgeht und für das Subjekt nur zwei Möglichkeiten offenläßt. Entweder versteht sie es von dem her, was sie als Prozesse in der Welt erkennt, naturalistisch, oder aber sie entzieht es dieser Selbstobjektivierung, indem sie, wie Habermas unter Bezugnahme auf Henrich sagt, „das in der Reflexion vergegenwärtigte Verhältnis des Zugleich-in-und-außerhalb-der-Welt-Seins als Grundphänomen des bewußten Lebens idealistisch auszeichnet“ [47].

Habermas dagegen meint, es gebe gute Gründe, aus dem cartesischen Sprachspiel auszusteigen, „und ‚dritten‘ Kategorien wie ‚Sprache‘, ‚Handlung‘ oder ‚Leib‘ zu philosophischem Rang zu verhelfen“ [48], da es auf diese Weise möglich sei, das transzendentale Bewußtsein in Sprache, Handlung und Leib verkörpert zu denken. Insofern schrecken ihn auch die Anfragen des Naturalismus nicht, denn „als sprach- und handlungsfähige Subjekte haben wir vor aller Wissenschaft einen internen Zugang zur symbolisch strukturierten Lebenswelt“ [49]. Nur auf den externen Zugang zu setzen, den wir zur Natur haben, wie es der Naturalismus tut, würde bedeuten, sich von diesem vortheoretischen Wissen zu trennen und das intuitiv Gewußte, d. h. den „lebensweltlichen Kontext im ganzen aus der Perspektive des naturwissenschaftlichen Beobachters zu verfremden und objektivierend zu erklären“ [50].

Der Beitrag, den die linguistische Wende zur Lösung des Problems des Individuellen bringt, liegt in folgendem: „Es gehört zur Logik des Gebrauchs von Personalpronomen, insbesondere zur Perspektive des Sprechers, der sich auf die zweite Person einstellt, daß dieser sich in actu seiner Unvertretbarkeit nicht entledigen“ kann, also „nicht in die Anonymität einer dritten Person flüchten kann, sondern den Anspruch erheben muß, als individuiertes Wesen anerkannt zu werden“ [51]. Auf diese Weise, meint Habermas, erfahre in der kommunikativen Alltagspraxis, das von der Metaphysik nicht einholbare Individuelle eine profane Rettung, die freilich erst deutlich werde, wenn man den klassischen Vorrang der Theorie preisgebe.

Das führt zu einem vierten Motiv nachmetaphysischen Denkens, das Habermas mit dem Stichwort ‚Deflationierung des Außeralltäglichen‘ be-

[46] Ebd. [47] Ebd. 27. [48] Ebd. 27 f. [49] Ebd. 28 f. [50] Ebd. 30. [51] Ebd. 231.

legt. Gemeint ist damit folgendes: In dem Maße wie die Philosophie ihre dominierende Rolle im Kreis der Wissenschaften eingebüßt hat, konnte sie auch keinen privilegierten Zugang zur Wahrheit für sich mehr in Anspruch nehmen. Zudem mußte sie der Heilsbedeutung der Theoria entsagen. Was ihr einzig verblieben ist – und das unterscheidet sie von anderen wissenschaftlichen Disziplinen – ist „eine gewisse Beziehung zum vortheoretischen Wissen und zur ungegenständlichen Totalität der Lebenswelt“ [52]. Diese setzt sie instand, „eine Selbstreflexion der Wissenschaften zu betreiben, die über die Grenzen der Methodologie und Wissenschaftstheorie hinausgreift“ und – allerdings „im Gegenzug zur metaphysischen Letztbegründung von Wissen überhaupt – die Sinnesfundamente der wissenschaftlichen Theoriebildung in der vorwissenschaftlichen Praxis freilegt“ [53]. Wenn in dieser Weise die Zusammenhänge von Genesis und Geltung aufgedeckt werden, dann liegt die Vermutung nahe, solche Einsicht in den geltungsrelevanten Vorrang der Praxis vor der Theorie müsse zu vernunftskeptischen Konsequenzen führen. Nach Habermas ist das jedoch nur dann der Fall, „wenn der philosophische Blick auf die Dimension der wissenschaftlich bearbeitbaren Wahrheitsfragen eingeengt wird“ [54].

Befreit man sich dagegen von solchem Logozentrismus und richtet den Blick auf das Dickicht der Lebenswelt, dann stößt man auf „eine schon in der kommunikativen Alltagspraxis selbst operierende Vernunft“ [55], die nach mehreren Dimensionen aufgefächert ist, verschränken sich hier doch Ansprüche auf propositionale Wahrheit, normative Richtigkeit und subjektive Wahrhaftigkeit. Da es sich um kritisierbare Geltungsansprüche handelt, transzendieren sie die Kontexte, in denen sie jeweils formuliert und geltend gemacht werden. Einem vernunftskeptischen Kontextualismus, „der alle Wahrheitsansprüche auf die Reichweite lokaler Sprachspiele und faktisch durchgesetzter Diskursregeln einschränkt“ [56], läßt sich also mit einem Rückgriff auf die der Alltagspraxis innewohnende, kommunikative Rationalität begegnen.

Diese kommunikative Rationalität gibt zugleich einen Maßstab an, um Deformationen der Lebenswelt zu kritisieren.

Die Philosophie vermag also auch weiterhin ihre Rolle als kritische Instanz gegenüber gesellschaftlichen Fehlentwicklungen zu spielen. Worüber sie allerdings nicht mehr verfügt, ist eine „affirmative Theorie des richtigen Lebens“ [57], da sich das ungegenständliche Ganze einer konkreten, nur noch als Hintergrund präsenten Lebenswelt dem theoretisch-vergegenständlichenden Zugriff entzieht. Allerdings ist auch dies zu verschmerzen, da sich das Marxsche Wort von der Verwirklichung der Philosophie auch so verstehen läßt, „daß sich nur noch im Erfahrungszusammenhang lebensweltlicher Praxis zusammenfügt – und auch ins Lot

[52] Ebd. 57. [53] Ebd. [54] Ebd. 58. [55] Ebd. 59. [56] Ebd. 58. [57] Ebd. 59.

bringen läßt –, was mit dem Zerfall metaphysischer und religiöser Weltbilder auf der Ebene der kulturellen Deutungssysteme unter verschiedenen Geltungsaspekten auseinandergetreten ist"[58].

Wenn auch die Metaphysik als philosophische Theorie ihren außeralltäglichen Status verloren hat, so ist das Außeralltägliche deshalb noch nicht einfach verschwunden. Es ist zum einen „in die autonome Kunst abgewandert", und zum anderen ist auch die ihrer Weltbildfunktion weitgehend beraubte Religion „nach wie vor unersetzlich für den Umgang mit dem Außeralltäglichen"[59]. So gesehen, koexistiert auch das nachmetaphysische Denken noch mit einer religiösen Praxis, und die Philosophie in ihrer nachmetaphysischen Gestalt vermag die Religion nicht zu verdrängen, da die religiöse Sprache „inspirierende, ja unaufgebbare Gehalte mit sich führt, die sich der Ausdruckskraft einer philosophischen Sprache (vorerst?) entziehen und der Übersetzung in begründende Diskurse noch harren"[60].

2. Metaphysik des Schwebens (W. Schulz)

Im Gegensatz zu Habermas, der sich erst neuerdings mit dem Metaphysikproblem beschäftigt, ist Schulz mit diesem Problem schon seit Jahren befaßt. Schon früh wurde er bekannt durch seine Arbeit ‚Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik', die, wenn auch nur skizzenhaft, eine Darstellung der neuzeitlichen Metaphysikgeschichte gibt. Und auch in seiner großen Arbeit ‚Philosophie in der veränderten Welt' ist die Auseinandersetzung mit der metaphysischen Tradition zentral, geht es ihm hier doch um eine Transformation des klassischen metaphysischen Systemdenkens in eine dialektische Wirklichkeitskonzeption. Den Titel Ontologie meidet er hier ebenso wie den Titel Metaphysik. Letzterer taucht vielmehr erst in seinen beiden letzten größeren Arbeiten auf, in denen er Fragen einer Theorie der Subjektivität behandelt bzw. eine Darstellung der Geschichte der Ästhetik gibt. Schulz spricht hier, wie bereits erwähnt, von einer „Metaphysik des Schwebens".

Da er eine solche Metaphysik aber nicht gewissermaßen aus dem Stand konzipiert, sondern nur auf dem Hintergrund der Entwicklung der abendländischen Metaphysikgeschichte, ist es zunächst erforderlich, kurz zu rekapitulieren, wie Schulz diese Entwicklung sieht.

Was er bei seiner Rekonstruktion der Metaphysikgeschichte herausstellt, ist vor allem die Tatsache, daß das metaphysische Denken von Anfang an aporetische Züge trägt. Deutlich wird das schon bei Platon, dessen Philosophie für ihn den ersten Höhepunkt des metaphysischen Denkens darstellt, weil hier erstmals die dualistische Ontologie, die das metaphysische Denken s. E. durchgängig prägt, zutage tritt. Bereits bei

[58] Ebd. 60. [59] Ebd. [60] Ebd.

Platons Ideenlehre zeigt sich nämlich folgende Dialektik: Einerseits muß die Welt der sinnlichen Gegebenheiten überstiegen werden, wenn man zur wahren Welt der Ideen gelangen will, andererseits sind beide Welten aber miteinander verklammert, insofern die untere Welt ein Abbild der wahren oberen Welt ist. Allerdings hat Platon trotz dieser Dialektik „nie die Eigenexistenz der Ideensphäre als solcher in Frage gestellt"[61]. Schulz macht noch auf ein anderes Problem aufmerksam, das sich bei dem platonischen Ansatz zwangsläufig stellt. Der Weg nach oben ist bei Platon ein Weg der „Entwirklichung"[62] und „Entsinnlichung"[63], da die Ideen ja nichts sind, was in der sinnlichen Wirklichkeit anzutreffen wäre. Insofern entbehrt auch die Entwicklung, die von Platons Metaphysik der Ideen zu Plotins Metaphysik des Einen führt, für Schulz nicht einer inneren Logik, und er hält es nur für konsequent, wenn Plotin von diesem Einen erklärt, daß es „eigentlich kein Gegenstand", ja „überhaupt kein Seiendes mehr"[64] ist. Aber auch bei Platons Konzept der Idee des Guten selbst kündigt sich bereits „die Crux der Philosophie des Absoluten"[65] an, die nach Schulz in folgendem besteht: „Das Erste und Höchste kann, weil es Prinzip ist, nicht begriffen werden. Es ist ungegenständlich, weil es Gegenstände ermöglicht."[66]

Das aporetische Moment der mittelalterlichen Metaphysik macht Schulz fest an der „Antinomie von Vernünftigkeit und Personalität in Gott"[67]. Einerseits versucht die mittelalterliche Metaphysik nämlich, Gott als Inbegriff der Vernünftigkeit darzustellen. Deutlich erkennbar ist das etwa an der mittelalterlichen Lehre von den Eigenschaften Gottes, die ihn als Wesen höchster Perfektion erkennen lassen, oder an der Lehre von Gott als Träger der Ideen, für die wesentlich ist, daß Gott an diese Ideen ebenso gebunden ist wie die Ideen an ihn, die also mit einer idealen, Gott und Welt umspannenden Ordnung operiert, die sicherstellen soll, daß der Mensch sich auf Gott verlassen kann. Auf der anderen Seite gibt es in der mittelalterlichen Metaphysik freilich auch die Tendenz, Gott als den reinen Souverän herauszustellen. Schulz spricht in diesem Zusammenhang von einer „Theologie reiner Personalität", deren zentrale Aussagen wie folgt lauten: „Gott ist absolut frei. Der Entschluß zur Schöpfung ist völlig unbegründet. Es ist daher nicht möglich, vom Geschaffenen auf den Schöpfer rückzuschließen, denn Gemeinsamkeiten zwischen Gott und Welt sind nicht festzustellen."[68] Schulz konstruiert auch aus diesen beiden gegenläufigen Tendenzen der mittelalterlichen Metaphysik ein grundsätzliches Problem, das freilich erst in der Philosophie der Neuzeit deutlich zutage trat. Wenn man beide Tendenzen zu Ende denkt, dann ergibt sich nämlich: Die letztgenannte Tendenz läuft darauf hinaus, daß Gott völlig unbekannt ist, was zur Folge hat, daß er

[61] *W. Schulz*, Ich und Welt, Pfullingen 1979, 209.
[62] *W. Schulz*, Metaphysik des Schwebens, Pfullingen 1985, 201.
[63] Ebd. 203. [64] Ebd. 202. [65] Ebd. 203. [66] Ebd. [67] Ebd. 228. [68] Ebd. 231.

für den Menschen den Charakter einer verpflichtenden Instanz verliert. Die erstgenannte Tendenz läuft auf eine völlige Begreifbarkeit Gottes hinaus, was zur Folge hat, daß er die „Jenseitigkeit des Souveräns“ [69] einbüßt.

Die mittelalterliche Metaphysik stellt für Schulz freilich nur ein Zwischenspiel dar. Der zweite Höhepunkt in der Metaphysikgeschichte wird für ihn erst in der Philosophie der Neuzeit erreicht, und zwar konkret in der Philosophie der absoluten Subjektivität, wie sie im deutschen Idealismus entwickelt wurde. Zunächst freilich kommt es, deutlich ablesbar an Descartes' philosophischem Neuansatz, zu einer Philosophie der endlichen Subjektivität. Descartes nimmt nämlich Abstand von der mittelalterlichen Konzeption eines umfassenden Seinszusammenhangs, in den Gott und Mensch eingeordnet sind. Er entdeckt die Macht des Denkens, dessen Vollzugsstruktur nicht als dingliche Gegebenheit gedacht werden kann. Er ist jedoch weit davon entfernt, die menschliche Subjektivität mit der göttlichen Subjektivität in eins zu setzen. Die Frage, die Schulz als „die eigentliche metaphysische Grundfrage der neuzeitlichen Metaphysik“ [70] bezeichnet, ob die menschliche Subjektivität sich selbst in dieser ihrer Macht des Denkens begründen könne, beantwortet er vielmehr mit einem klaren Nein. Was sich zwar nicht leugnen läßt, ist, daß die menschliche Subjektivität alles negierend in Zweifel ziehen kann, was sie aber gleichwohl nicht vermag, ist, sich ihres eigenen Seins zu versichern. Vielmehr sieht sie sich qua endliche Subjektivität auf die göttliche Allmacht als jenen Grund verwiesen, durch den sie faktisch immer schon in ihrem Sein begründet ist.

Die neuzeitliche Philosophie ist freilich nicht bei dieser Trennung von endlicher, menschlicher und absoluter, göttlicher Subjektivität stehengeblieben. Faktisch setzte sich vielmehr im Verlauf der neuzeitlichen Denkentwicklung die Philosophie der absoluten Subjektivität durch. Die entscheidende Weichenstellung erfolgte durch Kant, der in seiner Transzendentalphilosophie eine allgemeingültige Fundierung unseres Wissens und unseres wissenschaftlichen Weltbezuges im Ausgang vom transzendentalen Bewußtsein versuchte. Auch wenn es nach Schulz klar ist, daß man das „transzendentale Ich nicht als eine Art Ersatz für Gott als Schöpfer und Garanten der Welt ansetzen“ [71] kann, so bleibt s. E. doch zweierlei zu bedenken. Einmal erhebe Kant das transzendentale Bewußtsein in „die reine Dimension unbedingter Gesetzlichkeit, die dem empirischen Bereich, in dem wir uns bewegen, vorgeordnet ist“ [72] und außerdem werde Kants transzendentale Apperzeption im Deutschen Idealismus tatsächlich „überhöht durch das absolute Ich“ [73], wobei auch diese Überhö-

[69] Ebd. 232.
[70] *W. Schulz*, Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik, Pfullingen 1957, 23.
[71] *Schulz*, Metaphysik 253. [72] Ebd. [73] Ebd.

hung nicht von ungefähr komme, sondern durch Kant indirekt vorbereitet sei. Schulz erläutert das wie folgt:

„Das Zusammenwirken der transzendentalen Apperzeption und der Kategorien als Formkräfte ist, auch wenn der Inhalt nach Kant geliefert werden muß, ein deutlicher Hinweis auf die produktive Möglichkeit der Subjektivität. Man kann und muß in der von Kant gewiesenen Richtung weitergehen, und das heißt, dem Ich nicht nur die Form, sondern auch den Inhalt zusprechen. Nur wenn auch der Inhalt von der Subjektivität gesetzt wird, fällt das leidige Problem dahin, das ‚Passen' von Form und Inhalt beweisen zu müssen. Fichte beseitigt das Problem, indem er über das eingeschränkte Subjekt und das eingeschränkte Objekt ein Drittes setzt: das absolute Ich, das beide umgreift. Der Weg, den Fichte einschlägt, führt zu Schelling und Hegel, das heißt zur Setzung der absoluten Vernunft, die Natur und Geist durchwaltet."[74]

Auch in der idealistischen Philosophie gibt es eine unaufhebbare Antinomie, nämlich die zwischen empirischem und transzendentalem Bereich. Der Versuch, den sie unternimmt, alles Empirische transzendental zu deduzieren, scheitert. Deutlich wird das für Schulz in der Spätphilosophie Schellings, wenn dieser erklärt, „daß die Vernunft, der Inbegriff der absoluten Subjektivität, der das Ganze des Seins denkend umgreift und expliziert – sich selbst ... in ihrem Denkenkönnen als einer reinen Tätigkeit nicht mehr zu begreifen vermag"[75], sich vielmehr in dem „Daß ihres Selbstvollzugs"[76] immer schon hinnehmen muß.

So kommt es in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts zu einer Abwendung von der idealistischen Spekulation und zu einer Abkehr vom metaphysischen Denken überhaupt, das mit der idealistischen Spekulation seine Möglichkeiten gewissermaßen erschöpft hat. Im Blick auf die eben skizzierte Entwicklung des metaphysischen Denkens ließe sich diese These von Schulz so verdeutlichen: Der platonische Ansatz, der die Ideen für sich setzt und sie in einer höheren Welt verortet, wird in Frage gestellt durch die christliche Metaphysik des Mittelalters, welche die höhere Welt in Gott als Person festmacht, die zwar einerseits als Inbegriff der Vernünftigkeit gedacht wird, andererseits aber auch als absolute Freiheit, von der her die Welt als Ordnungszusammenhang nicht mehr verständlich gemacht werden kann. Um diese Zweideutigkeit zu beheben, muß das Subjekt sich im Denken allererst konstituieren und sich als absolutes Subjekt, d. h. als „Inbegriff einsichtiger Vernünftigkeit"[77], etablieren. Wenn dieser Versuch, der im deutschen Idealismus unternommen wurde, aber scheitert, dann kommt man nach Schulz um das Eingeständnis des Scheiterns des klassischen metaphysischen Denkens nicht herum.

Ungeachtet dieser These vom Ende der klassischen Metaphysik und der Heraufkunft eines nachmetaphysischen Zeitalters, stellt sich für Schulz freilich die Frage, ob nicht ein totalphilosophischer Aspekt in der Philosophie erhalten bleiben muß, d. h. eine Denkweise, die davon ausgeht, „daß es zu jeder Zeit, also auch heute noch, Menschen gibt, die

[74] Ebd. [75] *Schulz*, Ich 17. [76] Ebd. [77] *Schulz*, Metaphysik 299.

über sich und ihre Stellung in der Welt nachdenken und ... diese Gedanken von den sie bewußt oder unbewußt leitenden Grundideen her zu strukturieren suchen."[78] Schulz räumt ein, daß dieser Begriff Totalphilosophie als „formalisierter Surrogatbegriff für den Begriff Metaphysik"[79] verstanden werden könne. Was eine solche Totalphilosophie von der klassischen Metaphysik trennt, ist, daß sie sich lediglich als hypothetisches Verfahren versteht, das gerade nicht wie die klassische Metaphysik mit einer feststellenden Ontologie verklammert ist, die eine „absolute Einsicht in das Ganze des Seins" bietet[80]. Zugleich bleibt eine solche totalphilosophische Betrachtung aber doch auf die Metaphysik bezogen, insofern sie der Frage nachgeht, „ob das Ende der Metaphysik das Ende ‚einer jeden möglichen Metaphysik überhaupt' bedeutet"[81]. Schulz verneint diese Frage im Blick auf die moderne Kunst. Denn wenn man versucht, diese totalphilosophisch zu durchdringen, dann ergeben sich s. E. „Möglichkeiten, ... das Wesen der Metaphysik neu zu bedenken"[82]. Wirkt sich nämlich „der fast selbstverständlich gewordene Verlust (klassischer) Metaphysik" in einer „Aufhebung des Weltvertrauens zugunsten der Weltunsicherheit"[83] aus, so ist gerade die moderne Kunst in besonderer Weise geeignet, deutlich zu machen, wie sich diese veränderte weltanschauliche Situation auf die Subjektivität auswirkt.

Konkret beschreibt Schulz den Zustand der Ungesichertheit, den das Ende des metaphysischen Zeitalters mit sich bringt, als Zustand des Schwebens, wobei in diesem Begriff nicht nur „der Verlust der Festigkeit im Sinn von Fraglosigkeit und Positivität" mitschwingt, sondern auch die Bewegung des „Hin und Her zwischen Ich und Welt, die doch beide nicht mehr verläßliche Orientierung bieten"[84], auf den Punkt gebracht werden soll. Die moderne Kunst verfügt nun nach Schulz' Meinung über spezielle Möglichkeiten, „die Aspekte der Nichtfestgelegtheit in vielfältiger Weise aufzuzeigen", und sie vermag auch zu verifizieren, was er als „metaphysische Negativität" bezeichnet, die Tatsache nämlich, „daß nichts mehr dahinter steht, daß keine Hinterwelt mehr bestimmt und trägt"[85]. Im ganzen ist Schulz überzeugt, mit dem Begriff des ‚Schwebens' einen Terminus gefunden zu haben, der für das Verständnis gegenwärtiger Kunst und Metaphysik gleichermaßen fruchtbar ist. So fragt er im Blick auf die Kunst:

> „Ist nicht Kunst wesenhaft als Schweben eine Mischung von Schein und Sein, Wahrheit und Lüge ... Liegt nicht das Geheimnis und die Faszination der Kunst in dieser nicht aufzulösenden Zweideutigkeit des Ineinanders und Gegeneinanders dieser Bestimmungen? Und ist es nicht gerade der Vorzug der Kunst, uns diese Zweideutigkeit ad oculos zu demonstrieren, das heißt dem Menschen sichtbar zu machen, was es mit seiner gebrochenen Weltstellung auf sich hat: daß jede Gewißheit immer wieder fraglich wird, daß sie sich der auslegenden Deutung entzieht."[86]

---

[78] Ebd. 13. [79] Ebd. [80] Ebd. 416. [81] Ebd. 13. [82] Ebd.
[83] Ebd. [84] Ebd. [85] Ebd. [86] Ebd. 14.

Desgleichen fragt er in puncto Metaphysik:

„Entspricht nicht die Metaphysik des Schwebens, wenn sie in der Kunst Gestalt gewinnt, dem eigentlichen Wesen der Metaphysik, das Gegebene aufzuheben und es zu transzendieren, indem man es übersteigend transformiert auf seine verborgenen Wesensmöglichkeiten hin, die eben nicht endgültig zu erfassen sind und die es vielleicht als endgültige gar nicht gibt?“ [87]

Allerdings ist sich Schulz darüber im klaren, daß eine solche Metaphysik des Schwebens das genaue Gegenteil einer Metaphysik ist, „die aufgrund einer Ontologie festen Halt verspricht“ [88]. Doch hält er die Abkehr von diesem Typ von Metaphysik für ebenso irreversibel, wie er die Hinkehr zu einer Metaphysik des Schwebens für notwendig hält. Denn die ontologische Metaphysik beruhe, wie er schreibt, „auf der Hypostasierung einer Überwelt oder eines absoluten Subjekts, sei dieses nun als Gott oder als absoluter Geist bestimmt“, und stelle einen Ausweg dar, der nur zustande kommt „durch ein Stillstellen der Reflexion aus dem Bedürfnis der Sicherheit heraus“ [89]. Diese Stillstellung der Reflexion macht die Metaphysik des Schwebens rückgängig. Was ihr dann als Basis einzig verbleibt, ist „die haltlose Subjektivität“, da ja die Überwelt und das absolute Ich als „haltgebende Konstituentien“ entfallen [90]. Freilich stellt auch Schulz sich die Frage, ob ein Denken, das die Ortlosigkeit als das Nichtfestgestelltsein der Subjektivität zum Ausgangspunkt nimmt, noch als Metaphysik zu bezeichnen sei. Er räumt ein, wenn man Metaphysik im ontologischen Sinne versteht, sei das natürlich nicht möglich. Anders sehe die Sache dagegen aus, wenn man Metaphysik von dem transzendierenden Denken her versteht in der Weise, daß „das Transzendieren können mit dem Reflektieren und Problematisieren zusammenwächst und geradezu identisch wird“ [91]. In diesem Fall ist das Durchdenken der menschlichen Grundsituation im Sinne einer totalphilosophischen Orientierung nach Schulz' Meinung auch dann noch ein sinnvolles Tun, „wenn es keine Ergebnisse zeitigt und in der Zweideutigkeit verbleibt“ [92].

Im Blick auf die „Unkraft der philosophischen Metaphysik“ [93], die sich nicht länger im Besitz absoluter Lösungen wähnen und auch nicht länger von der Vorherrschaft des Begriffs ausgehen kann, ergibt sich schließlich auch die Möglichkeit einer echten Wechselbestimmung von Philosophie und Kunst, bei der die Frage eines möglichen Vorrangs einer der beiden Größen zweideutig wird. Denn es ist durchaus denkbar, „daß der Kunst in gewisser Hinsicht ein Prae zukommt, wenn sie Sein und Schein vertauschend Artefakte herstellt, die nicht nur viel besser als die Philosophie die Aporie des Selbstbewußtseins darstellen, sondern ihr zugleich das Drükkende nehmen“ [94]. Denn als sinnlich manifest gewordene können die Gebilde der Kunst, „obwohl hintergrundlos, doch eine Beglückung gewähren, die das Denken nicht erreicht“ [95].

---

[87] Ebd. [88] Ebd. [89] Ebd. 317. [90] Ebd. [91] Ebd.
[92] Ebd. [93] Ebd. [94] Ebd. [95] Ebd.

3. Metaphysik und Moderne (D. Henrich)

Das zweideutige Resultat, zu dem Schulz bei seiner Beschäftigung mit dem Metaphysikproblem – ungeachtet aller bewundernswerter metaphysikgeschichtlicher Gelehrsamkeit – gelangt, steht in deutlichem Kontrast zu der prononcierten Position von D. Henrich in Sachen Metaphysik, die in seinen neuesten Arbeiten sichtbar wird.

Da Habermas bei seiner Kritik neuerer metaphysischer Bestrebungen in der deutschen Gegenwartsphilosophie vor allem Henrich im Visier hat, bietet es sich an, Henrichs Antwort auf diese Kritik als Beleg für dessen von Habermas inkriminierte ‚Rückkehr zur Metaphysik' heranzuziehen, zumal Henrich hier kürzer und knapper als in seinen sonstigen Veröffentlichungen die Essentials seiner Metaphysikkonzeption entfaltet.

Er beginnt mit den Schwierigkeiten, die der Titel ‚Metaphysik' aufwirft, der in Wahrheit ein Nicht-Titel ist, da er nicht von Aristoteles selbst stammt, sondern von Andronikos, und mit dem sich nicht nur in der Vergangenheit, sondern auch heute noch vielerlei assoziiert. Nähere Aufklärung über diesen Nicht-Titel sei auch nicht aus der Geschichte seiner Rezeption zu gewinnen, denn diese sei eher „eine Folge von Verlegenheiten"[96]. Ebensowenig helfe der Blick in das Inhaltsverzeichnis jener Metaphysiken, die „in der Zeit der Stabilität des Lehrsystems der Philosophie"[97] in Gebrauch waren, denn dort seien zwar eine Reihe von Untersuchungen aufgereiht, etwa „darüber, was ein Ding zu einem Selbständigen macht, über Möglichkeit und Notwendigkeit, über die Natur des Geistes, über den Begriff einer Welt und über einen ersten Grund sowohl für Formen wie für Veränderungen"[98], doch so einleuchtend die Einsatzpunkte dieser Untersuchungen auch sein mögen, ihre Versammlung unter dem Nicht-Titel bleibe undurchsichtig. All das berechtigt aber nach Henrich noch nicht, metaphysisches Denken „in allerlei obskure Nachbarschaften zu manövrieren", oder mit ihm lediglich „leeren Tiefsinn" oder denkerische „Anstrengungen im Abseits und gegen den Strom der Geschichte" zu assoziieren; vielmehr verbinden sich mit ihm ebensosehr auch „Erinnerungen an wesentliche Verständigungsleistungen"[99].

Henrichs Kronzeuge hierfür ist Kant, dem s. E. eine Schlüsselrolle für die Erörterung des Metaphysikproblems zukommt, ist Henrich doch der Überzeugung, wer heute mit dem Terminus ‚Metaphysik' eine Aussicht auf bewährbare Gedanken verbunden sehe, der müsse sich mit Kants Versuch, Licht in die Verfassung des von Aristoteles hergeleiteten Unternehmens zu bringen, auf mehr als formelhafte Weise beziehen können. Ebenso gelte das aber auch für den Kritiker, der unter Berufung auf Kant den Vorwurf der Vergeblichkeit gegen das Unternehmen der Metaphysik

[96] Ebd. 11. [97] Ebd. 12. [98] Ebd. [99] Ebd. 11.

erhebt. Kant unterscheidet zwei Gruppen von Untersuchungen, die einer Metaphysik bedürfen. Einmal sind das „Untersuchungen, die auf die Aufklärung der elementaren Leistungsweisen der Intelligenz gehen“ [100]. Konkret geht es hierbei um die Voraussetzungen gegenstandsbestimmter und normativer Aussagen. Die zweite Gruppe bezieht sich auf Gedanken eines Abschlusses, die nach Henrich aus zwei Gründen unabweisbar sind. Einmal führen die elementaren Erkenntnisweisen zu unaufhebbar unvollständigen Ergebnissen, die zudem noch untereinander im Widerspruch stehen. Zum anderen ist es für ein an der Vernunft orientiertes Leben nicht möglich, einfach in dieser Unvollständigkeit und in diesen Widersprüchen zu verharren. Vor allem der letzte Gesichtspunkt ist Henrich wichtig. Die Metaphysik des Abschlusses, so führt er aus, sei „kein Unterfangen, das jener Disposition unterstünde, aus der sich unsere Theorieprogramme herleiten“, die entweder ein „Produkt der theoretischen Neugierde“ sind oder „eines von purer Lebensnot in Dienst genommenen Konstruktionsvermögens“. Vielmehr handle es sich bei der Metaphysik des Abschlusses um eine „Sache der Vernunft“ und damit auch um eine „Sache der Menschheit“ [101].

Daher ist die Rationalität, die hier beansprucht wird, auch nicht daran gebunden, daß sich ihre Gedanken in wissenschaftlichen Beweisverfahren rechtfertigen lassen, vielmehr ist davon auszugehen, daß Vernunft auch dort am Werk ist, „wo erwogen wird, was die beste und das heißt die umfassendste und in sich stimmigste Antwort auf eine Problemlage ist, in die mehrere Problembereiche eingreifen, welche je für sich den Gebrauch verschiedener Methoden verlangen“ [102], die ihrerseits nicht auf einen höheren Methodenbegriff zurückgeführt werden können. Recht verstanden, gehört nämlich zum Vernunftsinn nicht nur Beweis und Kritik, sondern auch „Verständigung und Interpretation jenseits dessen, was durch Beweise sichergestellt werden kann“ [103]. Nur wenn man die Erörterung des Abschlußgedankens „abgelöst von Kritik und von umfassender Erwägung jedes Für und Wider“ [104] betreiben würde, würde sie zu einem vermessenen und willkürlichen Unterfangen.

Soviel zu Kants „durchaus moderne(r) Neubestimmung von ‚Metaphysik‘“, die nach Henrichs Worten aus der „Bundesgenossenschaft mit einem Denken“ hervorgeht, „das in jedem Menschen aufkommt“ [105]. Solche Bundesgenossenschaft mit dem ‚bewußten Leben‘ charakterisiert nach Henrich bereits den „platonischen Beginn der Metaphysik“, und sie ist auch „für die Neubestimmung ihres Wesens in der modernen Philosophie charakteristisch“ [106]. Womit aber eine so verstandene Metaphysik nichts zu tun hat, sind Hypertheorien, die „dem bewußten Vernunftleben ... als fixe und fremde Institutionen eines Begriffsgebrauchs entgegentreten und auch entgegenwirken müssen“ [107].

[100] Ebd. 12. [101] Ebd. 13. [102] Ebd. [103] Ebd. [104] Ebd. [105] Ebd. 14. [106] Ebd. [107] Ebd.

Henrich sieht ein solches Mißverständnis auch bei Habermas gegeben, wenn er der Metaphysik entgegenhält, sie verletze den Grundsatz der Revidierbarkeit, der für ein modernes Verständnis von Wissenschaft nun einmal wesentlich ist. Die Rechtfertigung der Metaphysik trete nicht mit dem Anspruch einer infalliblen Theorie oder eines Redens ex cathedra auf, sondern sie habe lediglich den Status einer „Erwägung der Tragkraft letzter Gedanken“ [108]. Ebenso wie sich aus der Tatsache, daß „jede Theorie der natürlichen Zahlenreihe in der Tat fallibel ist“ [109], kein Argument gegen die spontane Ausbildung der Zahlenreihe selber gewinnen läßt, lasse sich gegen die Ausgriffe einer Metaphysik des Abschlusses ein vernünftiger Einwand geltend machen, da diese Ausgriffe sich aus der Spontaneität des bewußten Lebens selbst ergeben.

Während der Einwand, bei der Metaphysik handle es sich um eine allem wirklichen Denken vorgreifende Grundwissenschaft, vor allem an die Adresse der Metaphysik der alteuropäischen Vormoderne geht, richtet sich eine zweite Einrede gegen moderne Spielarten der Metaphysik. Gegen sie wendet man ein, da die Ausgriffe einer Metaphysik des Abschlusses nicht wahrheitsfähig seien, müsse es auch möglich sein, „auf sie zu verzichten und ein Leben in eine Grundorientierung zu bringen, welche durch Bescheidung ausgezeichnet ist“ [110].

Henrich hält dem mit Kant entgegen, auch „jene vorgeblichen Indifferentisten (fallen), sosehr sie sich auch durch die Veränderung der Schulsprache unkenntlich zu machen gedenken, wofern sie nur überall etwas denken, in metaphysische Behauptungen unvermeidlich zurück, gegen die sie doch soviel Verachtung vorgaben“ [111]. Wenn man nun aber fragt, warum denn Kant ein solches „Selbstdementi vorgeblich gelassener Gleichgültigkeit durch eine versteckte Metaphysik“ [112] für unvermeidlich hält, dann ließe sich ein weiterer Kanttext anführen, in dem es heißt: „Wir (können) dem Verstand die Fragen nicht abgewöhnen. Sie sind so in der Natur der Vernunft verwebt, daß wir ihrer nicht loswerden können. Auch alle Verächter der Metaphysik, die sich dadurch ein Ansehen heiterer Köpfe haben geben wollen, hatten, selbst Voltaire, ihre eigene Metaphysik. Denn ein jeder wird doch etwas von seiner eigenen Seele denken.“ [113]

Die Rede von der Seele ist in diesem Kontext nach Henrichs Worten „nur die Leerstelle für alle Antworten auf Fragen, welche uns die Vernunft unabweisbar in Beziehung auf uns selber stellen läßt: Wie denkst Du zuletzt von Dir, wenn Du im Blick auf alles, was Dir bekannt ist und was Du zu unterscheiden weißt, Dir Rechenschaft gibst, was und wer Du

[108] Ebd. [109] Ebd. [110] Ebd. 15.
[111] *I. Kant*, Kritik der reinen Vernunft, A X.
[112] *D. Henrich*, Konzepte, Frankfurt 1987, 15.
[113] *I. Kant*, Akademieausgabe Band XXIX, 1.2, 765.

eigentlich bist."[114] Wenn Kant in seiner Logik die zentralen Fragen der Philosophie (Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?) in der einen Frage zusammengefaßt sieht: Was ist der Mensch?, dann hat das, nach Henrichs Meinung, einen durchaus nichttrivialen Sinn. Es geht ihm hier nämlich um eine Synthesis verschiedener Ansätze menschlichen Selbstverständnisses. In der semantischen Theoriesprache unserer Zeit kann die Frage, um die es geht, so reformuliert werden: „Welche Selbstbeschreibung dessen, der vernünftiger Rede fähig ist, hält zuletzt stand vor allem, was wir über ihn und die für ihn unerläßlichen Voraussetzungen unterschiedlicher Selbstbeschreibungen wissen?"[115]

Der Sinn einer solchen Frage wird verkannt, wenn man sich mit alten und zum Teil auch trivialen Antworten auf diese Frage beruhigt, wie der, daß der Mensch ein Lebewesen sei, des Lachens und Denkens fähig, oder daß er Interakteur in Institutionen sei, als Ego immer in Relation zu einem Alter stehe und daß er Sprecher sei. Nicht daß sich mit solchen Antworten nicht auch eine Theorieperspektive verbinden ließe; nur die Brisanz der Frage, um die es geht, wird verkannt, wenn nicht gesehen wird, daß sie auf eine Synthesis zielt und sich nicht mit einer menschlicher Selbstverständigung im Grunde fremden Eindimensionalität begnügen kann. Für eine solche Selbstverständigung hat der Nicht-Titel Metaphysik nach Henrichs Worten „auch in der Theorie den Raum offenzuhalten"[116], wobei an dem Titelwort selbst im übrigen nichts liegt. Es läßt sich auch ersetzen und ist von den wichtigsten Kantnachfolgern gar gemieden worden, ohne daß sie deshalb die Sache aus dem Auge verloren hätten.

Damit ist zumindest ex negativo die Ausgangslage für die Problemstellung der Philosophie in puncto Metaphysik bezeichnet. Zugrunde liegt ihr ein Befund, der weder auf Verwirrung noch auf Täuschung beruht, daß nämlich „die Selbstverständigung des Menschen in einen Konflikt zwischen einleuchtenden Selbstbeschreibungen führt"[117]. Konkret: „Wir sind jeweils als andere unterstellt und angesprochen, wenn wir Gründe für die Wahrheit von Behauptungen prüfen, wenn wir Normen, die sich nicht auf Interessen der Lebenserhaltung zurückführen lassen, nicht nur anerkennen, sondern für unser Tun maßgeblich werden lassen, und wenn wir uns einem anderen nicht nur aufrichtig mitteilen, sondern im Vertrauen offenbaren."[118] Daß schon diese Selbstbeschreibungen uns in Konflikte mit uns selbst geraten lassen, ist nach Henrich evident. Beispielsweise schließt die Vertrautheit, in der ein Leben an ein anderes gebunden ist, es in wesentlichen Situationen aus, eine solche Beziehung als unter die Normen strikter Allgemeinheit gestellt zu verstehen. Solche Konflikte machen es erforderlich, daß man auf ein Umfassenderes hinzudenken sucht, das es nicht nur ermöglicht, besagte Konflikte zu lösen,

[114] *Henrich,* Konzepte 16. [115] Ebd. 17. [116] Ebd. [117] Ebd. [118] Ebd.

sondern auch eine Dimension eröffnet, in der die primären Selbstbeschreibungen zusammengeführt werden können. Faktisch findet ein solcher Ausgriff in einem Leben, das bewußt geführt wird, immer schon statt, und wenn ein Denken sich von diesem Ausgriff leiten läßt und die besten Gründe erwägt, die hier ins Spiel kommen, dann steht es „nicht unter der Verpflichtung vorab zu demonstrieren, daß seine Erwägungen in einer wissenschaftlichen Theorie definitiv gestützt werden können“ [119]. Zwar ist es möglich, die drei Selbstbeschreibungen, die eben genannt wurden, wie Habermas das tut, nach Typen von sprachlichen Akten und den in sie eingebauten Geltungsansprüchen zu differenzieren, aber die Folgerung, die er daraus zieht, daß nämlich „schon die Analyse dieser Sprechakte eine Perspektive freisetzt und eine Dimension erschließt, in der die Selbstbeschreibungen des bewußten Lebens harmonisch zusammenbestehen“ [120], ist problematisch. Denn dadurch verpflichtet man sich auf einen „Ansatz, der sich Einsichten in Konflikte und in die Weise, wie sie entspringen, entzieht“, obwohl solche Einsichten uns doch „in unserem Leben aller Theorie voraus vertraut sind“ [121].

Konkret macht Henrich seine Kritik an dem von Habermas verwandten Begriff der Lebenswelt fest, dem die Distanznahme zum Bewußtsein der Moderne ins Gesicht geschrieben sei, da er den unhintergehbaren Ausgang aller Sprechakte zu einer im Prinzip harmonischen Totalität erklärt, damit aber mit einer „längst verlorenen Unmittelbarkeit“ [122] operiert. Gegenüber solcher Unmittelbarkeit bringt Henrich den Begriff der Reflexion ins Spiel, in dem zunächst zwei intellektuelle Leistungen zusammen in Anspruch genommen werden, einmal „das Bewußtsein von Unterschieden zwischen Verständigungsarten, welche sich in der Spontaneität des bewußten Lebens ausgebildet haben“ und zum anderen „eine Distanznahme zu den Verstehensarten und Selbstbeschreibungen insgesamt ... derart, daß sich eine doppelte Möglichkeit eröffnet zu den primären Tatsachen unseres bewußten Lebens eine stabile Einstellung zu finden, die nicht einfach auf Enthaltsamkeit gegenüber letzten Gedanken hinausläuft“ [123]. Die eine Möglichkeit besteht darin, daß die primären Weisen des Erkennens und von Einsichten geleiteten Handelns und Verhaltens, besonders die in ihnen vorausgesetzten Weltbegriffe, unter Anerkennung ihrer Differenzen mittels eines integrierenden Gedankens zusammengeführt werden.

Die andere Möglichkeit besteht darin, daß als Illusion durchschaut wird, was die primären Diskurse anleitet und was in ihnen vorausgesetzt ist. Entscheidend für die Reflexion in ihrer zweiten Bedeutung ist, daß aus ihr die Bereitschaft folgen muß, „die Überzeugungen, welche sich mit primären Diskursen verbinden, nicht für vollständig und endgültig anzusehen – sie also entweder in einen Zusammenhang zu transponieren, in

[119] Ebd. 18. [120] Ebd. [121] Ebd. [122] Ebd. [123] Ebd. 19.

dem sie zugleich bewahrt werden können, oder sie gänzlich zu distanzieren und ... ihre Geltung zu suspendieren"[124]. Nach Henrichs Meinung ging das moderne Denken in all seinen wesentlichen Spielarten aus dieser Problemlage hervor, der Habermas aber gerade ausweicht, indem er in seiner Theoriesprache – wenn auch unfreiwillig – davon ausgeht, daß die Ressourcen der Lebenswelt ohne weiteres „als zuletzt verläßlich" gelten können[125].

Henrich ist überzeugt, „daß gerade die Denkleistungen der Moderne, die am auffälligsten als Metaphysik auftreten, dieser Problemlage entsprochen haben."[126] Die moderne Metaphysik, so schreibt er, sei „eine Folge von Denkanstrengungen gewesen, die Problemlage, welche aus Reflexion auf Geltungsbedingungen und Geltungskonflikten hervorgeht, im Sinne der ersten der beiden Alternativen zu entscheiden"[127]. Als Beispiel führt er etwa Leibniz an. Dessen System stelle den „Versuch zu einer Theoriesynthese" dar, „in der die differenten Weltbegriffe der materiellen, der organischen, der mentalen und der formalen Welten in einer einheitlichen Ontologie zusammengeführt werden sollten", wobei ihm das Ziel vorschwebt, über diese Synthese der Weltbegriffe auch „die Selbstbeschreibungen des Menschen aus ihrem Konflikt in ein Kontinuum zu überführen"[128]. Aber auch die metaphysischen Grundgedanken der klassischen deutschen Philosophie, die immerhin einem ganzen Zeitalter ihr Gepräge gaben, seien aus Versuchen solcher und ähnlicher Art hervorgegangen.

Dem Denken der Gegenwart, das über alle Transformationen hinweg doch in der Tradition der klassischen deutschen Philosophie steht, ist nach Henrich die gleiche Aufgabe gestellt, gleichgültig, ob es nun den Nicht-Titel ‚Metaphysik' für sich reklamiert oder nicht. Es sei daher abwegig, wenn Habermas in diesem Bemühen nur „den Ausdruck des fehlgeleiteten und hypertrophierten Erkenntnisanspruchs einer elitären Randgruppe"[129] sehen könne. Wie mit solchen Invektiven das für die moderne Philosophie und das moderne Leben gleichermaßen zentrale Anliegen, zu letzten Gedanken zu kommen, diskreditiert wird, so ist auch Habermas' Polemik gegen den abstrakten Begriff des Absoluten als Supersynthesis verfehlt.

Henrich erinnert daran, daß alle Theorien, die sich von Kants Denken herleiten, gleichermaßen auch von dem Konfliktdenker Rousseau inspiriert gewesen seien. Wann immer sie konstruktiv vorgingen, so sei doch ihr Ziel nie gewesen, „selbstgenügsame Konstruktionen aufzurichten"[130], sondern ihr Ziel sei immer gewesen, wie an Hegels ‚Phänomenologie des Geistes' paradigmatisch deutlich werde, ‚Dasein zu offenbaren'.

Henrich versäumt es freilich auch nicht, die andere Möglichkeit der reflektierten Distanz zu den primären Lebenstendenzen zu diskutieren,

[124] Ebd. [125] Ebd. [126] Ebd. 20. [127] Ebd. [128] Ebd. [129] Ebd. [130] Ebd. 21.

nämlich die Auflösung der Primärkonflikte durch die Einsicht in deren illusionären Charakter, welche eine naturalistische Beschreibung der Welt nach sich zieht. Ihren Anhalt findet eine solche Art von Selbstbeschreibung des Menschen zwar nicht in Diskursformen und deren Geltungsvorgaben, wohl aber in der Alltagserfahrung des Menschen, konkret „in den Tatsachen von Zeugung und Tod, von Erblichkeit und Krankheit, in den Beobachtungen über die Kontinuität der Gattungen, welche die Menschengattung einschließt" sowie „in den Kenntnissen von deren Phylogenese und der langen Vorgeschichte ihrer Hochkulturen, die erst in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts gewonnen" wurden[131]. Als philosophische Theorie ist der Naturalismus relativ jungen Datums. Erst in der zweiten Hälfte des 19. Jh. bildete er sich in seiner modernen reduktiven Form heraus[132]. Konkret geht er so voran, daß er den Zeichengebrauch im Rahmen einer Theorie sprachlichen Verhaltens aufzudecken sucht mit dem Ziel, die Vormeinungen, die mit primären Diskursen verbunden sind und die Geltungsgründe und eine aus sich verständliche Vernunft des Sprachgebrauchs voraussetzen, als illusionär zu entlarven. Sie sind für ihn lediglich „gut funktionierende, aber, wenn einmal analysiert, aller ihrer Ansprüche auf Wissen und selbstgenügsame Verständlichkeit beraubte Interaktionsformen"[133].

Die deutsche Aufnahme der sprachanalytischen Methode hat nach Henrichs Meinung den Problemdruck, der durch einen solchen Naturalismus erzeugt wird, nicht wahrgenommen. Auch hierfür sei Habermas' Theorie kommunikativen Handelns ein gutes Beispiel. Denn nur „naive Selbstsicherheit" ermögliche es diesem, „die Methode der semantischen Aufklärung von Akten der Sprachverwendung ... ohne weiteres universalistisch auszuweiten und so den Begriff der Lebenswelt als einer die Kommunikationsgemeinschaft zuletzt tragenden Größe einzuführen"[134]. Dabei scheine ihn offenbar nicht zu stören, daß gerade die Sprachtheorie, aus der er die Argumente für seinen Universalismus zieht, den Naturalismus am meisten begünstigt. Ihn scheint auch das Problematische der Position eines solchen Naturalismus nicht zu tangieren, obwohl dieses nach Henrichs Meinung doch deutlich erkennbar ist. Denn besagter Naturalismus wirkt, wie er schreibt, „hin auf die Selbstdistanzierung des bewußten Lebens", er transformiert es gerade nicht zu einer „Erfahrung, in der es sich bewahrt und gesammelt, also nicht dementiert wissen kann, und zwar in und durch letzte Gedanken", sondern kulminiert in der „Erkenntnis von der Einheit und dem Allbefassenden der Naturgesetze", so daß das Menschenleben nichts anderes ist als „ein von

[131] Ebd. 22.

[132] Daneben unterscheidet Henrich noch einen Naturalismus innerhalb der Metaphysik, den er mit Aristoteles, Spinoza und Nietzsche in Verbindung bringt, sowie einen Common-Sense-Naturalismus, der keinen scharf formulierten Theorieanspruch erhebt.

[133] *Henrich*, Konzepte 23. [134] Ebd. 24.

diesen Gesetzen durchaus bestimmtes Agieren und Interagieren mit Hilfe von Lauten und Zeichen"[135].

Henrich hält es für äußerst problematisch, wenn Habermas sich einerseits dem modernden Naturalismus gegenüber gleichgültig verhält und andererseits doch einen Universalismus in der Theorie vertritt, der sich mit philosophischen Mitteln begründet. Er meint, wer so vorgehe, der verharre nicht nur „abseits des Denkens der Gegenwart", der werde auch „unfähig, das Projekt der Moderne glaubwürdig aufzunehmen und weiterzuführen"[136].

Im ganzen kommt es Henrich, ungeachtet aller Kritik, nicht darauf an, Habermas' Universalismus in den Arm zu fallen, aber die Aufgabe, zu begründen, setzt s. E. eine weiter ausgreifende Anstrengung voraus, als sie bei Habermas erkennbar wird. Ebenso fühlt er sich auch mit Habermas verbunden in dem Bemühen der „Verteidigung der Moderne gegen die Gebildeten unter ihren Verächtern"[137]. Was er dagegen bestreitet, ist, daß es nur eine mögliche Lesart von Moderne gibt. So ist es auch zu erklären, daß Henrich von einem notwendigen Zusammenhang von Metaphysik und Moderne ausgeht, wohingegen für Habermas umgekehrt die Inkompatibilität beider Größen feststeht. Das entscheidende Argument, das Henrich für die Notwendigkeit metaphysischen Denkens unter den Bedingungen der Moderne ins Feld führt, lautet: Bewußtes Leben, ist, will es zu einer Selbstverständigung kommen, auf die Ausbildung letzter und zusammenführender Gedanken angewiesen. Metaphysik läßt sich von daher verstehen als Theorie, die sich mit dem Grund und der Weise der Vergewisserung solcher letzten Gedanken befaßt.

Rebus sic stantibus erledigen sich eine Reihe von Einwänden, die gegen die Metaphysik in der Moderne immer wieder vorgebracht wurden. Metaphysik, so betont Henrich, habe weder die Intention, die Wissenschaft mit deren eigenen Mitteln zu überbieten, noch erhebe sie den Anspruch, eine Fundierungstheorie des Wissens zu liefern, und schließlich sei sie auch nicht „auf die Etablierung einer Hinterwelt festgelegt"[138]. Positiv begreift Henrich sie als „erkundendes Denken"[139], das keine Schwierigkeit hat, die Vereinzelung und damit auch „Zerstreuung der Denk- und Untersuchungsgänge der Moderne ... als definitiv anzuerkennen"[140], und trotzdem auf eine Orientierung durch letzte Gedanken nicht verzichtet, die gleichermaßen auf ein Ganzes ausgreifen und das bewußte Leben „vor der Bedrückung bewahren, die Fragen und Gedanken, die es eigentlich bewegen ... nur niederzuhalten oder zumindest verschwiegen halten zu müssen"[141].

---

[135] Ebd. 25. [136] Ebd. [137] Ebd. 43. [138] Ebd. 26.

[139] Zur Unterscheidung von erkundendem und fundierendem Denken vgl. *D. Henrich*, Grund und Gang des spekulativen Denkens, in: *D. Henrich/R. P. Horstmann*, Metaphysik nach Kant?, Stuttgart 1988, 83–87.

[140] *Henrich*, Konzepte 130. [141] *Henrich*, Grund und Gang 8.

4. Resümee

Soviel ein kurzer Blick auf die metaphysiktheoretischen Überlegungen von Habermas, Schulz und Henrich, an denen sich paradigmatisch drei mögliche Grundstellungen zum Metaphysikproblem illustrieren lassen, die in der Moderne immer wieder durchgespielt wurden.

Habermas geht es um eine Überwindung, Schulz um eine Transformation und Henrich um eine Erneuerung des metaphysischen Denkens. Abschließend sollen alle drei Ansätze kritisch darauf befragt werden, was sie für die Beantwortung der Gretchenfrage der modernen Metaphysikdiskussion ‚Legitimität oder Illegitimität der Metaphysik?' hergeben.

Bei Habermas ergibt sich in dieser Beziehung folgendes: Er versucht seine These vom Ende der klassischen Metaphysik und von der Notwendigkeit des Übergangs in ein nachmetaphysisches Denken zunächst mit einem philosophiegeschichtlichen Argument zu untermauern. Er operiert mit einem philosophiegeschichtlichen „Drei-Stadien-Gesetz"[142], dem zufolge es in der Philosophiegeschichte nacheinander zur Ausbildung eines ontologischen, eines mentalistischen und schließlich eines linguistischen Paradigmas kam. Als Gewährsleute für dieses Drei-Stadien-Gesetz nennt er Schnädelbach und Tugendhat. Ersterer sieht bereits in der antiken Skepsis den Paradigmenwechsel vom Sein zum Bewußtsein grundgelegt und führt als typischen Vertreter des mentalistischen Paradigmas Descartes an, ehe er die wesentlichen Elemente des neuen Denkens anhand der Kantischen Transzendentalphilosophie exemplifiziert. Letzterer hingegen nimmt für die Geschichte der Logik das Drei-Stadien-Gesetz in Anspruch, wobei er allerdings das zweite Paradigma nicht ‚mentalistisch', sondern ‚psychologisch' nennt, im übrigen aber wie Schnädelbach Kant als Hauptgewährsmann für dieses Paradigma anführt.

Das führt sofort auf die Probleme, die dieses Drei-Stadien-Gesetz aufwirft. Gerhardt diagnostiziert bei der Kennzeichnung des zweiten Paradigmas begriffliche Unschärfen. Sein Bedenken ist nicht nur, daß im Fall dieses Paradigmas das psychologische und das transzendentalphilosophische Moment illegitimerweise gleichgesetzt werden, er bemängelt auch, daß der Status des Mentalen ungeklärt bleibe. Denn man müsse sich fragen: Was ist denn nun das Mentale? „Ist es *Denken* (als das, was sich in Begriffen zeigt), *Bewußtsein* (als das, was alle Vorstellungen begleitet) oder *Selbsterfahrung* (als das, was ich jeweils über mich weiß)."[143]

Zudem weist er auf folgendes grundsätzliche Problem hin: Wenn man sich die Entwicklung der neuzeitlichen Philosophie ansehe, dann sei es ja

---

[142] Diesen ‚Comteschen' Terminus verwendet *V. Gerhardt* in seinem Aufsatz: Die Metaphysik und ihre Kritik, in: ZPhF (1988) 45–70.

[143] Ebd. 62.

nicht so, daß das ontologische Denken einfachhin mit Beginn der neuzeitlichen Philosophie an sein Ende kommt, das ontologische Problem bleibt vielmehr auf der Tagesordnung, es wird nur mit anderen methodischen Mitteln angegangen.

Auch was den von Habermas diagnostizierten jüngsten Paradigmenwechsel angeht, gibt es Probleme. Fraglich ist schon, ob man überhaupt von einem Paradigmenwechsel sprechen soll oder ob man nicht sachgemäßer im Hinblick darauf, „daß die Theorie der Zeichenverwendung und insbesondere ihre Semantik ... neue Mittel zur Klärung alter Grundfragen und Theorieaufgaben der Philosophie erschlossen hat", von einem „Theorieschub" reden sollte[144]. Henrich bezweifelt in diesem Zusammenhang, ob die Vorstellung überhaupt zutreffend ist, daß durch die neuzeitliche Philosophie das Selbstbewußtsein in eine überzogene Theorieposition gebracht wurde, die zwangsläufig einen Paradigmenwechsel nach sich ziehen mußte.

Zumindest Kant, der als erster mit dem Prinzip des Selbstbewußtseins theoretische Hoffnungen verband, lag es nach den Worten von Henrich „ganz fern", das „Selbstbewußtsein als suisuffizient oder als solitäres anzusetzen"[145]. Es stellte für ihn also nicht einen selbstgenügsamen Universalgrund dar, sondern lediglich den „Ankerpunkt allen Vernunftgebrauchs"[146]. So gesehen, läßt sich zumindest von dem Kantischen Selbstbewußtseinskonzept her die Notwendigkeit eines Paradigmenwechsels nicht plausibel machen.

Darüber hinaus stellt sich im Fall des von Habermas behaupteten Übergangs vom mentalistischen zum linguistischen Paradigma die Frage, ob dieser wirklich so verstanden werden kann, daß das Selbstbewußtsein eine Instanz ist, die sich „erst unter bürgerlich-kapitalistischen Verkehrsbedingungen herausbildet, um dann für eine gewisse Zeit einen autonomen Zugang zur Lebenspraxis zu beanspruchen"[147] und schließlich zu Zeiten des linguistischen Paradigmas seiner fundierenden Rolle wieder verlustig zu gehen. Gerhardt betont mit Recht, daß es nicht sinnvoll sei, „die fundierende Rolle des Selbstbewußtseins auf ein Paradigma zu beschränken", vielmehr sei „die Philosophie ... als ganze vom menschlichen Selbstbewußtsein getragen", und nur weil dem so ist, sei es überhaupt möglich, daß wir uns „über Entwicklungsschritte des philosophischen Denkens verständigen" können[148].

Was speziell die metaphysikkritische Pointe des Habermas'schen Drei-Stadien-Gesetzes angeht, die ja darin besteht, daß die Fragestellungen der klassischen Metaphysik allesamt obsolet geworden sind und einzig auf der Basis des linguistischen Paradigmas Möglichkeiten zur Erneuerung der Metaphysik bestehen, so wird man differenzieren müssen. Die Habermas'sche Lesart des linguistischen Paradigmas bietet in

[144] *Henrich*, Konzepte 30. [145] Ebd. [146] Ebd. 31. [147] *Gerhardt* 63. [148] Ebd.

der Tat bisher so gut wie keine Ansatzpunkte für das Denken der Metaphysik. Anders sieht die Sache aus, wenn man die sprachanalytische Szene als ganze ins Auge faßt. Hier läßt sich in puncto Metaphysik nicht einfach Fehlanzeige konstatieren. Henrich schreibt vielmehr mit Recht: In der sprachanalytisch ausgerichteten Philosophie der Angelsachsen seien „die argumentativen Ressourcen für die These dahingeschwunden, daß nur obsoletes Denken mit metaphysischen Gedanken schwanger gehen könne“ [149]. Vielmehr sei es so: „Wer heute Bilanz ziehen will, in welchen Werken während des letzten Jahrzehnts produktive Gedanken ausgebildet worden sind, die in den Gravitationsbereich der Metaphysik gehören, der müßte zum überwiegenden Teil amerikanische Publikationen aufführen.“ [150]

Zur Schadenfreude oder zur Vorfreude auf eine gesicherte Wende besteht deshalb nach Henrich noch kein Anlaß, ebensowenig aber zur Behauptung einer völligen Inkompatibilität von Sprachanalyse und Metaphysik. Auch wenn über die Fruchtbarkeit der sprachanalytischen Methode für die Bearbeitung metaphysischer Fragestellungen ein abschließendes Urteil heute noch nicht möglich ist, sicher ist, daß die von Habermas ins Spiel gebrachte Vorstellung einer „Ablösung kontrastiver Paradigmata“ [151] den philosophiegeschichtlichen Tatsachen nicht gerecht wird. Ein Beweis für die Unmöglichkeit einer Metaphysik klassischen Zuschnitts läßt sich aus dem Habermas'schen Verlaufsmodell also nicht gewinnen.

Neben dem philosophiegeschichtlichen Argument bringt Habermas als entscheidendes Sachargument gegen das metaphysische Denken die These ins Spiel, die klassische Metaphysik beruhe auf einem „idealistische(n) Triumph des Einen gegenüber dem Vielen“, den er deutet als „Abwehr tiefsitzender Ängste vor Tod und Hinfälligkeit, Vereinzelung und Trennung, vor Gegensatz und Widerspruch, Überraschung und Neuerung“ [152]. Er versucht also – unter Rückgriff auf Freud – eine psychoanalytische Deutung des metaphysischen Denkens und rekurriert dabei gleichzeitig auf das Verständnis von Idealismus und Materialismus, wie es bei Horkheimer und Adorno leitend ist. Im Kern läuft seine Argumentation darauf hinaus, das metaphysische Denken sei eine Form totalitären Denkens, denn es etabliere eine zwanghafte und insofern auch illusorische Einheit und sei gleichzeitig nur möglich um den Preis einer „in ihren Rechten beschnittene(n) Vielheit“ [153].

Zu diesem Argument, das, wenn auch anders akzentuiert, nicht nur bei

---

[149] *D. Henrich*, Warum Metaphysik?, in: Metaphysik nach Kant? 17–25, 23.
[150] Ebd.
[151] *Gerhardt*, Metaphysik, 62.
[152] *Habermas* 158 (Anm. 9).
[153] Ebd.

Habermas begegnet[154], wäre zu sagen: Das Phänomen, das Habermas bei seiner Kritik im Auge hat, läßt sich schwerlich leugnen. Es gibt tatsächlich eine Form von metaphysischem ‚Alleserklärenwollen', die im schlechten Sinn idealistisch die konkrete Wirklichkeit überfliegt und damit zugleich das Widerständige, Verquere und Ungereimte der Realität in einem fragwürdigen Sinne ‚wegerklärt'. Weiterhin ist Habermas auch ohne weiteres zuzugeben, daß die antik-mittelalterliche Metaphysik aufgrund ihrer kosmozentrischen Ausrichtung dem Problem des Individuellen nicht gerecht zu werden vermochte. Was sich damit aber noch nicht rechtfertigen läßt ist die These, metaphysisches Denken sei zwangsläufig totalitäres Denken. Denn ein Begreifenwollen der Wirklichkeit im ganzen muß ja nicht zwangsläufig mit einer Vergewaltigung des einzelnen einhergehen, es kann doch auch als ein Versuch gewertet werden, für das einzelne einen sinnvollen Ort im ganzen der Wirklichkeit zu erschließen. Die Pauschalverdächtigung, die Habermas gegen metaphysisches Denken äußert, ist also nicht zwingend. Es ist hier durchaus auch eine ‚interpretatio benigna' möglich. Allerdings sollte auch eine solche ‚interpretatio benigna' nicht darüber hinwegtäuschen, daß metaphysisches Denken in der Vergangenheit oft zur Legitimation des schlechten Bestehenden herhalten mußte. Dieser Gefahr kann nur in der Weise begegnet werden, daß man sich bewußt ist, daß ein Begreifenwollen der Wirklichkeit, so legitim es ist, nicht vom Handeln dispensiert.

Im übrigen ist sich die Gegenwartsphilosophie auch deutlicher der Grenzen solchen Begreifens bewußt. Oelmüller hat jüngst darauf hingewiesen, daß wir zwar nach wie vor eines philosophischen Orientierungswissens bedürften, daß dies aber nicht mehr ein Totalitätswissen sein könne[155].

In die gleiche Richtung gehen die Überlegungen von Wiehl, wenn er für die Metaphysik im 20. Jahrhundert in Anspruch nimmt, diese sei sich der Fragmentarizität ihrer Bemühungen durchaus bewußt, denn wo immer es Ansätze zu einer systematischen Einheit des Wissens gebe, schlage der subjektive Charakter der Einheitsstiftung immer auch in irgendeiner

---

[154] In abgewandelter Form findet es sich beispielsweise auch bei Halder, wenn dieser schreibt: „Nicht zu verkennen ist ... daß das metaphysisch-idealistische Denken mit seinem hierarchisierend-ordnenden und identifizierenden Charakter dem menschlichen Dasein eine extrem befreiende Distanz verschafft gegenüber dem Andrang des Einzelnen und Besonderen und zugleich und eben deshalb die intensivste Aneignung seiner im Allgemeinen. Aber ebenso ist die Frage, ob der distanzierende und zugleich wesentlich identifizierende Blick des Geistes nur einfachhin schaffend und zugleich Halt gebend ist, oder ob sich nicht im Gang der Geschichte des metaphysischen Blicks erwies, daß auch dieser Blick wie jeder der immanenten Gefahr unterliegt, statt durch forderungslose Zuwendung zum Leben zu erwecken, vielmehr durch eben diese Distanznahme und Feststellung der Erscheinungen, durch ihre gründliche Verfolgung sie erstarren zu machen und zu töten." *A. Halder*, Art. ‚Metaphysik', in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. 3, 104–117, 112.

[155] Vgl. hierzu *Oelmüllers* Aufsatz: Metaphysik in den Erfahrungshorizonten Gott, Natur, Kultur?, in: *ders.*, (s. Anm. 2) 24–36, 34.

Weise durch[156]. Schließlich weist auch Henrich darauf hin, daß die heutige Metaphysik nicht mehr an dem Ideal des „alte(n) Universalismus" festhalte, „jedenfalls nicht in der Gestalt des philosophischen Systems, durch das man hoffte, aus einer sehr begrenzten Menge von Grundbegriffen und Axiomen in einem deduktiven Gange den ganzen Weltinbegriff ... herleiten und ... verstehen zu können"[157].

All das indiziert aber noch nicht die Notwendigkeit eines Verzichts auf jede metaphysische Orientierungsbemühung überhaupt.

Daß eine solche ersatzlose Streichung jeder Art von philosophischem Orientierungswissen, das durch die Metaphysik bereitgestellt wird, keine Lösung ist, hat vielmehr erst jüngst Schnädelbach wieder deutlich gemacht. Das Interesse an den sogenannten metaphysischen Fragen, so schreibt er, habe in dem Maße zugenommen, in dem deutlich wurde, „daß die Wissenschaften, die für sich Rationalität gepachtet zu haben scheinen, ganz wesentliche Fragestellungen, die uns angehen, unberührt lassen"[158]. Schnädelbach spricht in diesem Zusammenhang von „grundlegende(n) Orientierungsbedürfnisse(n) im Bereich unseres Denkens, Erkennens und Handelns ... die durch die Wissenschaften notwendig unbefriedigt bleiben müssen"[159]. Wolle man nicht ins wilde Denken, in den Dadaismus oder ins rein Expressive ausweichen, so ist die Philosophie s. E. heute gefordert, „auch dort weiterzudenken, wo die traditionelle wissenschaftliche Rationalität allein nicht zureicht"[160].

Auch wenn Habermas die Notwendigkeit solchen Weiterdenkens nicht sieht, so ist es, worauf Geyer hingewiesen hat, trotzdem nicht so, daß sein Ansatz keinerlei Berührungspunkte mit dem Denken der klassischen Metaphysik hätte. Wenn er etwa eine Theorie kommunikativer Rationalität entwirft, dann bedient er sich, wie Geyer schreibt, einer die Wissenschaft überschreitenden Theorieform, die man als Metaphysik bezeichnen könne. Im Sinne metaphysischer Unterstellungen kann aber auch der „Verweis auf letzte über die Strukturen sprachlicher Verständigung zugängliche Universalia"[161] verstanden werden oder der durchgängige Totalitätsbezug, von dem Habermas ausgeht, auch wenn dessen Gegenstand nicht etwa die Totalität des Seins ist, sondern lediglich die gesellschaftliche Totalität ist. Schließlich kommt es in Habermas' Theorie kommunikativen Handelns zu „quasi-metaphysischen Zuweisungen an die Lebenswelt"[162]. Denn die „Lebenswelt präsentiert nicht nur das

---

[156] Vgl. *R. Wiehl*, Metaphysische Entwürfe im 20. Jahrhundert, in: Metaphysik nach Kant? 275–296, 280.

[157] *Henrich*, Konzepte 130.

[158] *H. Schnädelbach*, Diskussionsbemerkung in: *F. Rötzer*, Denken, was an der Zeit ist, Frankfurt 1987, 218.

[159] Ebd.

[160] Ebd.

[161] *C.-F. Geyer*, Metaphysik zwischen Wissenschaft und Lebenswelt, in: *Oelmüller* 9–23, 21.

[162] Ebd.

notwendige Hintergrundwissen in bezug auf Weltdeutungen und Situationseinschätzungen, sie setzt auch jene Rationalität allererst frei, die auf normativ-sinnhafte Handlungsstrukturen verweist"[163]. Diese Hinweise auf metaphysische Denkfiguren in einem dezidiert und explizit nachmetaphysisch sich verstehenden Denken wie dem von Habermas machen deutlich, daß sich das Metaphysikproblem nicht auf die Schnelle verabschieden läßt. Die Einsicht, die Stegmüller seinerzeit formuliert hat: „Metaphysik bekämpft man nur mit anderer Metaphysik"[164], dürfte nach wie vor in Geltung sein.

Sowenig also Habermas' Metaphysikkritik, aufs Ganze gesehen, zum Ziel führt, so verfehlt wäre es, die Verdienste, die Habermas für eine vom metaphysischen Denken in der Tat oft vernachlässigte Philosophie der Lebenswelt hat, zu leugnen. Außerdem verdient die Tatsache Beachtung, daß es Habermas durchaus nicht auf eine Leugnung des Außeralltäglichen ankommt. Was er nur bestreitet, ist, daß die theoretische Vernunft qua metaphysische Vernunft noch länger einen Zugang zu solchem Außeralltäglichen für sich in Anspruch nehmen kann. Die Religion hingegen kann das nach Habermas' Meinung einstweilen weiter tun, weil bisher nicht ersichtlich ist, wie die in der religiösen Rede „konservierten Erfahrungen und Innovationen"[165] anderweitig zugänglich werden könnten. Mag auch die Unterscheidung von Alltäglichem und Außeralltäglichem, die wenigstens entfernt noch an die klassische Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz erinnert, nicht sonderlich glücklich sein, die Intention ist jedenfalls deutlich, der Abschied von der Metaphysik bedeutet auch für Habermas nicht eine umstandslose Hinwendung zur Trivialität. Vielmehr setzt er, wenn auch äußerst vorsichtig, auf die Religion als Alternative zum metaphysischen Denken[166]. Desgleichen wäre es falsch, Habermas unter die unerleuchteten Naturalisten zu rechnen. Auch er sieht die Gefahren eines Naturalismus, nur macht er diese Gefahren anderswo fest, nämlich an der in die Luhmannsche Systemtheorie eingebauten Metabiologie[167].

Diese Hinweise machen deutlich, daß es Habermas ungeachtet seines Eingeständnisses, philosophisch seien wir „immer noch Zeitgenossen der

---

[163] Ebd.

[164] *W. Stegmüller,* Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft, Berlin 1954, 452.

[165] *Habermas* 34.

[166] Bezeichnend ist seine Feststellung, er glaube nicht, „daß wir als Europäer Begriffe wie Moralität und Sittlichkeit, Person und Individualität, Freiheit und Emanzipation ... ernstlich verstehen können, ohne uns die Substanz des heilsgeschichtlichen Denkens jüdisch-christlicher Herkunft anzueignen" (ebd. 22). Gleichzeitig spricht er von der Gefahr, daß „ohne eine sozialisatorische Vermittlung und ohne philosophische Transformation irgendeiner der großen Weltreligionen" eines Tages „dieses semantische Potential unzugänglich werden" könnte, das sich „jede Generation von neuem erschließen" muß, „wenn nicht noch der Rest des intersubjektiv geteilten Selbstverständnisses, welches einen humanen Umgang miteinander ermöglicht, zerfallen soll." (ebd.)

[167] Vgl. ebd. 30f.

Junghegelianer"[168], nicht nur um die ideologiekritische Destruktion der abendländischen Tradition geht, sondern er entdeckt hier auch manches Bewahrenswerte, nur bezieht sich das nicht auf die metaphysische Tradition.

Bei Schulz ist das insofern anders, als er, wie schon der Titel ‚Metaphysik des Schwebens' zeigt, keine Schwierigkeiten hat, die Tradition metaphysischen Denkens kritisch zu beerben. Allerdings stellt sich auch bei seinem Transformationsversuch die Frage, ob die Voraussetzungen, auf denen er basiert, einleuchtend sind. Das gilt schon für die philosophiegeschichtlichen Prämissen, von denen Schulz ausgeht. Metaphysik stellt für ihn nur ein „Zwischenstadium" dar, denn ihr voraus gehen „Möglichkeiten ... das Weltvertrauen zu etablieren, die nicht dualistisch fundiert sind"[169], und sie wird abgelöst von einem nachmetaphysischen Zeitalter, in dem die Möglichkeit, Weltvertrauen definitiv zu fundieren, entfallen ist. Auch Schulz operiert also mit einem Drei-Phasen-Schema, in dem allerdings das Sprachdenken der Moderne keine Rolle spielt. Was Schulz dagegen mit Habermas verbindet, ist die Vorstellung von Aufgipfelung und Zusammenbruch im Bezug auf die Entwicklung der idealistischen Philosophie.

Henrich bemängelt an diesem Verlaufsmodell der Philosophiegeschichte des 19. Jahrhunderts, das, wie er betont, „noch immer in beinahe allgemeiner Geltung ist"[170], vor allem folgendes: Es werde, wenn man von diesem Modell ausgehe, nicht deutlich, „warum gerade die Gründer des spekulativen Denkens es gewesen sind, denen die Umwendung in eine Denkweise, die sich auf die Wirklichkeit des endlichen Menschenlebens orientiert, am meisten verdanken konnte – warum auch Kunst und Literatur der Moderne von ihnen langhin wirkende Anstöße erhielten"[171]. Henrich bezweifelt also die These eines völligen Kontinuitätsbruchs zwischen dem spekulativen Denken und dem nachidealistischen Denken und hält das Grundmuster von Aufgipfelung und Umkehr daher für eine Sicht der philosophiegeschichtlichen Entwicklung, die an der Oberfläche bleibt, weil sie sich nicht die Mühe macht, den inneren Zusammenhängen nachzugehen, die innerhalb der philosophischen Entwicklung der Moderne bestehen.

Allerdings sieht auch er, daß es innerhalb dieser Entwicklung zur „Entfaltung einer weitergehenden Vernunftkritik" kam, die davon ausgeht, „daß die Vernunft von noch ganz anderen Täuschungsquellen fehlgeleitet sein kann, als die es sind, mit denen Kant schon rechnete"[172]. Als Beispiele für diese dritte Reflektiertheit nennt er Marx' Ideologiekritik,

[168] Ebd. 277.
[169] *Schulz*, Metaphysik 190.
[170] *Henrich*, Grund und Gang 88.
[171] Ebd. 89.
[172] *Henrich*, Warum Metaphysik? 21f.

Nietzsches Theorie des Ressentiments und Freuds Tiefenpsychologie. Für diese Denker einer dritten Reflektiertheit kann Aufklärung nicht mehr heißen „Befreiung der Vernunft aus ihren Täuschungen, sondern Befreiung von der Täuschung, welche die Vernunft selbst ist“[173]. Der Aufstieg zur ganzen Wahrheit muß für sie „mit dem Ende der Philosophie schlechthin zusammenfallen“[174]. Indiziert das nicht zwangsläufig auch ein Ende der klassischen Metaphysik?

Nach Henrich entbehrt eine solche Schlußfolgerung der Plausibilität. Er hält nichts von einer „beschleunigten Anpassung“ an philosophische Trends und Moden, mit der Begründung, es „gäbe ... gar keine Philosophie, wenn alle Denker diese Behendigkeit beim Ziehen eines Fazits immer schon praktiziert hätten“[175]. Und er erinnert daran, daß der Vernunftsinn zu Zeiten des Nachidealismus nicht zum erstenmal in der Geschichte grundsätzlich in Frage gestellt worden sei. Schon Sokrates und Platon befanden sich in einer vergleichbaren Situation, und „auch Kant sah sich beinahe allein in einer Zeit, in der Metaphysik, wie er sagt, ‚ein verschrieener Name‘ war“, was ihn aber nicht hinderte, sondern im Gegenteil „gerade dazu bewog, seinem ersten moralphilosophischen Werk den ‚abschreckenden Titel‘ ‚Grundlegung zur Metaphysik der Sitten‘ zu geben“[176]. Die wenn auch massive Infragestellung metaphysischen Denkens durch das nachidealistische Denken ist allein noch kein Argument gegen dieses Denken, allenfalls eine Herausforderung, der sich das metaphysische Denken zu stellen hat.

Ebenso wie bei Habermas findet sich bei Schulz neben einem philosophiegeschichtlichen Argument gegen die klassische Metaphysik auch ein Sachargument gegen dieselbe. Schulz gibt zu bedenken, die Gegenwart lasse sich „in Anhebung gegen die Tradition als eine Epoche bezeichnen, für die die Welt *‚aus den Fugen geraten ist‘*“[177]. Diese Kennzeichnung der Epoche ist für ihn keine bloße Floskel, sondern ist s. E. in einem ganz stringenten Sinne zu verstehen. Denn es sei tatsächlich so: Die Welt erscheint uns nicht mehr als Ordnungsgefüge, das hierarchisch gegliedert ist und auch über einen Garanten dieser Ordnung verfügt. Vielmehr erscheint das gegenwärtige Weltgeschehen unter dem Zeichen der Negativität, wobei dieser Begriff in einem weiten Sinne zu verstehen ist und alles umfaßt, was es an realen Nöten gibt, bis hin zur Heimatlosigkeit des Menschen im Universum. Nicht daß es nicht auch früher die Erfahrung der Negativität gegeben habe, aber sie kann heute „nicht mehr aufgefangen werden, wie es in der Epoche der Metaphysik möglich war“[178]. Die christliche Tradition und die ihr entsprechende Metaphysik,

---

[173] *D. Henrich*, Fluchtlinien, Frankfurt 1982, 51.
[174] Ebd.
[175] *Henrich*, Warum Metaphysik? 22.
[176] Ebd.
[177] *Schulz*, Metaphysik 415. [178] Ebd. 145.

„die, den Rückzug auf das Jenseits als den Aufstieg nicht nur zur besseren, sondern auch zur wahren Welt verkündend, Trost und Hoffnung spendete", ist nach Schulz' Meinung „keine wirksame Macht mehr", und auch ihre Aufhebung in der Metaphysik der absoluten Subjektivität, die die Welt als vernünftig erklärt, sei „unglaubwürdig geworden"[179]. Was sich infolgedessen breitmacht, ist „ein allgemeines Bewußtsein der Verunsicherung", das sich vor allem auf die „Fragen nach dem menschlichen Miteinander" bezieht, in Anbetracht der Möglichkeit totaler Vernichtung und vom Gesichtspunkt der einzelnen Subjektivität auf „das Problem ihrer Selbstfindung und ihrer Identität"[180].

Zweifellos hat Schulz hier auf einen wichtigen Punkt der aktuellen Metaphysikdebatte hingewiesen. Metaphysik erscheint nicht nur als eine Weise totalitären Denkens, sie erscheint spätestens seit Nietzsches Hinterweltvorwurf auch als Weise illusionären Denkens. Denn die Überzeugungen, auf denen sie basiert, gelten nicht mehr als tragfähig, und als Grund für deren mangelnde Tragfähigkeit wird der Zusammenbruch einer sinnvollen Ordnung des Ganzen angegeben, der heute überall gewissermaßen mit Händen zu greifen sei und ein allgemeines Gefühl der Verunsicherung auslöst, das ein metaphysisches Weltvertrauen nicht mehr als sinnvolle Möglichkeit erscheinen läßt. Schulz redet daher auch davon, wir lebten in einem nicht mehr metaphysisch gestimmten Zeitalter.

Spätestens hier wird die Problematik einer solchen Argumentation deutlich. Sowenig man eine solche Form der Gestimmtheit leugnen kann und sosehr die moderne Kunst ein Indikator solcher Gestimmtheit ist, sowenig ist argumentativ etwas damit gewonnen, wenn man sich darauf als ‚non plus ultra' zurückzieht[181]. Es muß vielmehr möglich sein, auch solche Gestimmtheiten kritisch zu hinterfragen, denn der Zeitgeist kann in der Weise, wie er gestimmt ist, auch irren. Ebenso bleibt der Hinweis auf den Ordnungsschwund relativ allgemein. Sicher bietet die Betrachtung der heutigen Weltsituation keinen Ansatzpunkt mehr für ein mittelalterliches Ordnungsdenken. Damit ist aber noch nicht jede Form von Ordnungsdenken obsolet geworden. Es stellt sich vielmehr für die Philosophie die Aufgabe, den heute zugegebenermaßen nicht im Rampenlicht stehenden Momenten der Ordnung nachzugehen und auf sie aufmerksam zu machen[182], statt nur gewissermaßen wie gebannt die scheinbar omnipräsente Unordnung zu beschwören.

---

[179] Ebd. [180] Ebd. 417.

[181] Bei Schulz gibt es eine Tendenz in dieser Richtung, da er das Metaphysikproblem im größeren Zusammenhang des Weltanschauungsproblems behandelt. Weltanschauungen aber führen sich für ihn zurück auf die Weise, wie Welt stimmungsmäßig erfahren wird. Grundsätzlich kann sie entweder als feindliche oder als freundliche erfahren werden. Im einen Fall dominiert die Stimmung der Weltangst, im anderen diejenige des Weltvertrauens, die sich freilich als kraftlos erweisen kann, wenn die Stimmung umschlägt (vgl. ebd. 417).

[182] Ansätze hierzu finden sich in der Untersuchung von *R. Spaemann/R. Löw*, Die Frage Wozu?, München 1981.

Besondere Beachtung verdient schließlich Schulz' Transformationsversuch selbst. Die entscheidende Frage, die man an einen solchen Transformationsversuch stellen muß, ist die, ob er das zu leisten vermag, was die Metaphysik seit alters her zu leisten beansprucht, nämlich philosophisches Orientierungswissen zu bieten. Faktisch ist dies nicht der Fall. Schulz hat zwar keine Probleme damit, daß metaphysisches Denken einen Überstieg über die Unmittelbarkeit der Alltäglichkeit impliziert, doch hat ein solcher „Versuch ‚weiterzudenken' " für ihn nur den Charakter eines „reflektierende(n) Problematisierens"[183], das, wie wir gesehen haben, letztlich nicht zu einem greifbaren Resultat führt. Denn was dadurch am Ende nur befestigt wird, ist „die Einsicht in die Bodenlosigkeit des Daseins"[184]. Das Resultat solchen Überstiegs ist also die Resignation, die allenfalls gemildert, wenn auch nicht aufgehoben werden kann durch das ästhetische Spiel.

Schulz' Metaphysikkonzept ist, so gesehen, paradox. Die Notwendigkeit einer Orientierung über die Gegebenheiten des Alltags hinaus wird bejaht, und diese Orientierungsbemühung wird auch mit dem Titel Metaphysik verbunden, doch das einzige, was bei dieser Orientierungsbemühung herauskommt, ist, daß es für die Subjektivität nichts gibt, was ihr dauerhaften Halt bieten könnte. Auch der Andere, auf den, wie wir eben gesehen haben, Habermas setzt, kann der Subjektivität solchen Halt nicht bieten, ganz zu schweigen von den Wissenschaften, denn die durch sie eröffnete Realitätssicht vermag am Ende nur Trostlosigkeit zu verbreiten. Wodurch sich Schulz in eine solche durch und durch aporetische Situation hineinmanövriert hat, ist klar. Er versucht, konsequent ernst zu machen mit dem reflexionsphilosophischen Ansatz. Das aber führt zwangsläufig zu der zerdachten Welt, die er am Ende seiner Untersuchung ‚Ich und Welt' beschwört. Schulz findet also kein Mittel, um theoretisch aus dem Zirkel der Reflexion wieder herauszukommen, in den er sich verstrickt hat. Auch die ästhetische Lösung, die er vorschlägt, beseitigt ja in keiner Weise die theoretische Kalamität, die die Verabsolutierung des reflexionsphilosophischen Ansatzes mit sich bringt.

Dieses negative Resultat, das Schulz' Transformationsversuch faktisch zeitigt, ist kein Einzelfall. Des öfteren wird eine Rettung des metaphysischen Denkens versucht, die in Wahrheit keine ist, wobei noch einmal ein Unterschied besteht, ob man die bestehenden Aporien nun zu kaschieren sucht oder ob man sie mehr oder minder deutlich benennt. So unbefriedigend solche ‚Rettungsversuche' auch sein mögen, eines machen sie immerhin klar: Die Metaphysik ist nicht beliebig transformierbar, d. h.: gewisse Essentials metaphysischen Denkens sind unabdingbar, wenn anders der Titel ‚Metaphysik' ungeachtet einer gewissen Bandbreite, die er zweifellos hat, einen vernünftigen Sinn behalten soll.

---

[183] *Schulz*, Ich und Welt 100. [184] Ebd.

Daß es möglich ist, an solchen Essentials festzuhalten, zeigen die Überlegungen von D. Henrich. Diese entwickeln nämlich nicht nur eine Alternative zu dem Theorieansatz von J. Habermas, sondern können durchaus auch als Alternative zu den Ausführungen von W. Schulz verstanden werden. Was die philosophiehistorischen Rahmenüberlegungen angeht, so stellt Henrich den von Habermas und Schulz verwandten Verlaufsmodellen der Metaphysikgeschichte, die den Zusammenbruch der herkömmlichen Metaphysik indizieren sollen, ein anderes Verlaufsmodell gegenüber, das von einer Kontinuität der metaphysischen Grundfrage nach dem Einen in der Denkgeschichte der Menschheit ausgeht[185]. Er weist konkret darauf hin, daß der Gedanke der All-Einheit am Beginn der beiden einzig relevanten Philosophietraditionen in der Menschheitsgeschichte stand, nämlich in Hellas und Indien, erinnert dann an die wechselvolle Geschichte, die dieser Gedanke in der Philosophie des Westens hatte, wo ihm die philosophische Disziplin in der Regel widersprochen habe, ohne ihn freilich dauerhaft verdrängen zu können, wohingegen er im Osten durchgängig leitend geblieben sei. Schließlich verweist er auf die Philosophie des deutschen Idealismus, welche die der Moderne gemäße Form von All-Einheitslehre entwickelt habe, indem sie sich darauf verpflichtete, „die ontologische Verfassung des Wirklichen in einem mit der Aufklärung des Bezuges des Erkennenden zur Wirklichkeit aufzuklären“[186]. Wenn Habermas und Schulz auf Erfahrungen rekurrieren, die ein Denken im Sinne der klassischen Metaphysik obsolet erscheinen lassen, dann macht Henrich die Notwendigkeit metaphysischen Denkens umgekehrt an der Erfahrungstatsache fest, daß wir heute alle in dem Bewußtsein lebten, „daß die fundamentalen Annahmen unserer wesentlichsten Denkweisen nicht unmittelbar miteinander vereinbar sind“[187]. Konkret: „Wir leben von Instrumenten und Energien, welche wir der Mikrophysik verdanken, und bauen Häuser und Gärten in den Rahmen der Ontologie von Dingen und Eigenschaften hinein. Der Neurophysiologe verläßt sein Labor, in dem Bewußtsein und Emotionen nur Komplexe feuernder Neuronen sind, um in den Kreis der geliebten Familie zurückzukehren, für die sich zu opfern er bereit ist.“[188]

Die Frage, die sich in einer solchen Situation zwangsläufig stellen muß, ist die: Wie kommt man zu einer Einheit des Verstehens? Nach Henrich kann man einer solchen Frage nicht ausweichen; man kann sich also nicht damit begnügen, jedem seine Erfahrung zu lassen, denn ein solcher Vorschlag zur Güte würde in Wahrheit auf die These hinauslaufen, „daß das bewußte Leben eigentlich ganz und gar ohne Ernst ist“[189].

---

[185] Vgl. *D. Henrichs* Vorwort zu: All-Einheit, Stuttgart 1985, 7–11, 8.
[186] *D. Henrich,* Dunkelheit und Vergewisserung, in: All-Einheit, 33–52, 40.
[187] *Henrich,* Fluchtlinien 60.
[188] Ebd. [189] Ebd. 54.

Will man diesem vielmehr gerecht werden, dann führt kein Weg an der Auseinandersetzung mit konfligierenden Lebensdeutungen vorbei, da das bewußte Leben nur im Durchgang durch seine Konflikte zu einem eigentlichen Verstehen seiner selbst findet. Henrich ist hier guten Mutes. Er ist der Überzeugung: „Wir haben festen Grund, wenn wir einem Denken vertrauen, das, indem und insofern es den ersten Fragen ... nachgeht, auch Licht in den Verlauf des bewußten Lebens bringt" und diesem damit „die Möglichkeit erschließt, zu einer Einheit zu kommen, die nicht mehr zu hinterfragen ist, damit aber auch zeigen und wirken zu können, daß es in seiner Welt nicht fremd ist"[190]. Henrich sieht also durchaus Möglichkeiten einer erfahrungsmäßigen Rechtfertigung des metaphysischen Denkens, sofern man nur bereit ist, den Prozeß der Selbstverständigung ernst zu nehmen, der vorgängig zu allem professionellen Philosophieren in jedem Bewußtsein immer schon im Gange ist.

Schließlich gelingt es Henrich auch, überzeugend zu verdeutlichen, was es mit dem philosophischen Orientierungswissen auf sich hat, das, wie wir gesehen haben, die klassische Metaphysik für sich in Anspruch nimmt. Dieser Aufweis gelingt ihm über eine Rehabilitierung des Begriffs der Spekulation, der s. E. zu Unrecht in Mißkredit geraten ist.

Henrich rekurriert zu diesem Zweck zunächst auf die Etymologie. Hier ergibt sich: „Es ‚spekuliert', der sich umschaut und sich ein umfassendes Bild von einer komplizierten Lage zu machen sucht. Ein gutes Mittel dazu ist, eine dafür günstige Warte aufzusuchen, also einen Ort zur Umschau (specula) zu finden. Ein anderes Mittel wäre, sich auf die Wege zu machen, auf denen sich Kundschaft gewinnen läßt, und sich so in der Welt umzusehen, sie also auszuspähen und für andere zu erkunden"[191]. Schon der etymologische Befund macht also deutlich: „Umsicht, Ausdauer und das Verlangen nach Uneingeschränktheit des Blickes machen ... ein Denken zu einem spekulativen"[192]. Im übrigen gewinnt der Begriff ‚Spekulation' dadurch Profil, daß man ihn konfrontiert mit seinen Gegensätzen.

Henrich bemüht drei solcher Gegensätze.

Zunächst einmal ist Spekulation, die auf die Übersicht als solche geht, „einer anderen Umsicht entgegengesetzt, die bei der Verwirklichung von Handlungszielen ins Spiel kommt"[193]. Zweitens gibt es eine Differenz von Spekulation und Erfahrung. Es ist zwar nicht so, daß Spekulation als solche immun wäre gegen Erfahrungswissen. Insofern sie aber „eine universale Übersicht anstrebt, kann sie sich auch nicht an Erfahrungen in jenem Sinne binden, der erworbenes und in stetem Gebrauch bewährtes, nicht aber eigentlich verstandenes Auskennen meint"[194]. Von daher muß

[190] Ebd. 63.
[191] *Henrich*, Grund und Gang 90.
[192] Ebd. [193] Ebd. [194] Ebd.

man sagen: „Spekulatives Wissen ist ... dem Wissen des common sense entgegengesetzt, insofern dieses sich dagegen sperrt, in das integrierte Bild einer möglichen universalen Übersicht eingebunden zu werden“ [195].

Schließlich ist in dem Bedeutungsfeld von Spekulation noch eine dritte Differenz angelegt. Spekulation als Übersicht und Durchsicht kann der vorläufigen und nicht ganz durchsichtigen Erkenntnisweise entgegengesetzt werden und zielt im Idealfall auf die „gänzlich entschränkte Erkenntnis der ersten Gründe“, hat also „die Bedeutung ... jenes Wissens, das Aufschluß über das Höchste gibt“ [196].

Versteht man den Begriff der Spekulation in dieser Weise, dann dürfte er in der Tat geeignet sein, deutlich zu machen, wie das philosophische Orientierungswissen beschaffen sein muß, auf das Metaphysik aus ist.

Allerdings ist damit nur der formale Charakter solchen Wissens benannt. Auf einem anderen Blatt steht, was dieses Wissen inhaltlich impliziert. Henrich hat dazu bisher nur wenige Arbeiten vorgelegt, die sich mit den Problemen einer Philosophie des Einen als des Absoluten befassen bzw. auch mit den Problemen einer Metaphysik des Endlichen [197]. Von einer ausgeführten Metaphysik kann dagegen bei ihm nicht die Rede sein. Zudem ist die Verhältnisbestimmung von Metaphysik und Religion, die Henrich hier vornimmt, nicht unproblematisch. Denn er redet davon, die spekulative Philosophie sei „Nachfolger der Religion in dem doppelten Sinne, daß sie sie ersetzt – aber so, daß sie die Motive aufnimmt und in ihrer Weise erfüllt, welche die Religion über Jahrtausende zur höchsten Weise bewußten Lebens gemacht haben“ [198].

Schließlich bedürfte auch das Verhältnis der von Henrich favorisierten Metaphysik des Einen zur klassischen Seinsmetaphysik über die wenigen Hinweise, die sich bei Henrich finden, hinaus weiterer Aufklärung. Dessenungeachtet liegt das unbestreitbare Verdienst seiner Überlegungen darin, einem theoretischen Defätismus in puncto Metaphysik, der, wenn auch jeweils anders motiviert, sowohl bei Habermas wie auch bei Schulz leitend ist, energisch entgegengetreten zu sein.

Stellt man abschließend die Frage, was sich aus den Überlegungen von Habermas, Schulz und Henrich für eine heutige Beschäftigung mit dem Metaphysikproblem ergibt, so dürfte deren Ertrag hauptsächlich darin liegen, auf eine Reihe von Momenten hingewiesen zu haben, die bei einer solchen Beschäftigung ins Spiel kommen bzw. zu berücksichtigen sind. Konkret wurde deutlich: Jede Beschäftigung mit dem Metaphysikproblem basiert auf bestimmten fundamentalphilosophischen Prämissen. Sie impliziert eine bestimmte Sicht (vor allem) der (neueren) Philosophiege-

---

[195] Ebd. [196] Ebd.

[197] Neben den ‚Fluchtlinien‘ und dem schon zitierten Aufsatz ‚Dunkelheit und Vergewisserung‘ wäre zu nennen *Henrichs* Beitrag: Ding an sich. Ein Prolegomenon zur Metaphysik des Endlich in: *J. Rohls/G. Wenz:* Vernunft des Glaubens, Göttingen 1988, 42–92.

[198] *Henrich,* zit. nach *Habermas* (s. Anm. 9) 274.

schichte und erfolgt aus einem bestimmten Erfahrungskontext heraus. Sie schließt eine Verhältnisbestimmung von metaphysischem und religiösem Denken ein.

Was die Frage: Legitimität oder Illegitimität einer expliziten Metaphysik? angeht, so hängt deren Beantwortung davon ab, welche Orientierungsleistung man der theoretischen Vernunft zutraut. Unabhängig von der Beantwortung dieser Frage stellt sich das Metaphysikproblem aber bereits auf der Ebene der fundamentalphilosophischen Option, die einem bestimmten philosophischen Entwurf zugrunde liegt. Gerade in einer Zeit wie der heutigen, in der Entwürfe einer expliziten Metaphysik Mangelware sind, verdient diese Tatsache besondere Beachtung, macht sie doch deutlich, daß das Metaphysikproblem allem „Horror metaphysicus“ [199] zum Trotz nicht erledigt ist. Denn solche fundamentalphilosophischen Festlegungen bedürften der Legitimation. Selbst wer jede Form von expliziter Metaphysik für obsolet erklärt, kommt doch nicht darum herum, die Gestalt von philosophia prima, für die er optiert, mit Gründen zu verteidigen, und tritt damit zwangsläufig in einen metaphysischen Diskurs ein, der sich bekanntlich nicht allein auf Fragen einer expliziten Metaphysik beschränkt, sondern auch die Legitimationsprobleme einer wie auch immer gearteten impliziten Metaphysik zum Gegenstand hat.

[199] Vgl. zu diesem Begriff die gleichnamige Untersuchung von *L. Kolakowski*, München 1989.

ThPh 65 (1990) 69–73

Hermeneutik und Metaphysik*

Von Friedo Ricken S. J.

„Das Christentum in seiner Reinheit ist das Urbild, nach dem die Philosophie sich richten muß. Dies sei hier nicht gesagt, um mich gegen jene zu verteidigen, die meine Philosophie unaufrichtig heißen oder irreligiös – denn es gibt keine irreligiöse Philosophie, weil Philosophie ohne Religion ein Unding ist –, sondern deswegen sage ich es, weil ich es für nichtswürdige Feigheit halten würde, nicht zu erklären, daß ich gerade aus der Schrift des Neuen Testamentes meine Beruhigung gezogen habe und – wie ich hoffe – auch andere dieselbe finden sollen. Der eigentlich entscheidende Name für meine Philosophie ist *christliche* Philosophie, und dieses Entscheidende habe ich mit Ernst ergriffen. Das Christentum ist also die Grundlage der Philosophie"[1]. Diese Worte des späten Schelling, gesprochen zu Beginn seiner Münchener Lehrtätigkeit, können als Motto über dem Werk von Emerich Coreth stehen. Religion ist ganzheitlicher als Philosophie. Sie ist Ausdruck einer Ursehnsucht und einer metaphysischen Unruhe des Menschen. In ihr bezieht der Mensch sich aus der Tiefe und in der Ganzheit seiner Person, in Anbetung, Wollen und Handeln, auf Gott. Religion wird gelebt. Philosophie denkt über diesen Lebensvollzug nach. Sie entspringt dem Bedürfnis des Menschen, sich als denkendes Wesen seiner Beziehung auf das Absolute zu vergewissern. Aber die philosophische Reflexion auf die Religion ist nicht Selbstzweck. Sie soll zu einer vertieften und bereicherten *gelebten* Religion hinführen. Mit diesen Gedanken aus dem vorletzten Paragraphen von Coreths *Metaphysik*[2] sind Motivation, leitende Frage und Begriff seiner Philosophie umrissen. Coreth hat den angedeuteten Zusammenhang in Hegels Formel von der „vermittelten Unmittelbarkeit" zusammengefaßt. Sie durchzieht seine Schriften wie ein Leitmotiv. Philosophie und Religion brauchen einander. Ohne philosophische Reflexion kann die Religion zu einem irrationalen, dogmatischen Fundamentalismus werden. Die Philosophie ist ohne Beziehung auf die Religion in Gefahr, das Ganze des menschlichen Lebens aus dem Blick zu verlieren, zum akademischen Spiel zu werden und sich in Einzelfragen zu erschöpfen.

Christliche Philosophie bedeutet für Coreth nicht „Rückzug in ein geistiges Ghetto katholischen Denkens". In der Einleitung zu dem von ihm herausgegebenen Gemeinschaftswerk über die christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts[3] wehrt er sich ausdrücklich gegen dieses mögliche Mißverständnis. Die philosophische Apologetik der Neuscholastik, die mit der Parole ‚Philosophie der Vorzeit' gegen die Irrtümer ihrer Zeit zu Felde zog, müsse heute als überholt gelten. Gegenüber gegenwärtigen Bestrebungen in der katholischen Kirche, „nur eine bestimmte, allein für rechtgläubig gehaltene Philosophie gelten zu lassen, andere Denkrichtungen aber als Irrwege zu verdammen", plädiert Emerich Coreth für „eine bunte Vielfalt philosophischen Denkens".

Wie läßt, um die zuvor erläuterte Hegelsche Abkürzung zu gebrauchen, das Unmittelbare der Religion sich mit den Mitteln, die der Philosophie unserer Zeit zur Verfü-

---

* Vortrag beim Akademischen Festakt zur Feier des 70. Geburtstags von Emerich Coreth am 15. Juni 1989 an der Universität Innsbruck.

[1] Vorlesung vom 29.11.1827; siehe *H. Fuhrmans*, Dokumente zur Schellingforschung II. *Schellings Vorlesungen vom W. S. 1827/28*, in: KantSt 47 (1955/56) 273–287; 280; zitiert in: *E. Coreth*, Sinn und Struktur der Spätphilosophie Schellings, in: Bijdr. 22 (1961) 180–190; 180. – Ein Verzeichnis der Veröffentlichungen von *E. Coreth*, zusammengestellt von S. Battisti, findet sich in: *O. Muck* SJ (Hrsg.), Sinngestalten. Metaphysik in der Vielfalt menschlichen Fragens. Festschrift für Emerich Coreth SJ, Innsbruck 1989, 389–408.

[2] *E. Coreth*, Metaphysik, Innsbruck ^{3}1980, § 99.

[3] *E. Coreth SJ / W. M. Neidel / G. Pfligersdorffer* (Hrsg.), Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts, Bd. 1: Neue Ansätze im 19. Jahrhundert, Graz 1987, 25.

gung stehen, reflektierend vermitteln? Welchen Weg hat Emerich Coreth eingeschlagen? Wo liegen die Grenzen einer solchen Vermittlung des Unmittelbaren? Um es nochmals zu betonen: Religion ist nach Coreth mehr als Philosophie. Leben ist mehr als Denken und Erkennen. Die terminologische und formale Übereinstimmung mit Hegel darf nicht über den Gegensatz in der Sache hinwegtäuschen. Religion könne niemals, wie Hegel es wollte, in Philosophie „aufgehoben" werden. Vielmehr werde die Philosophie in der Religion aufgehoben, indem sie als „bedingendes Teilmoment" in die höhere Ganzheit des gesamtpersonalen religiösen Vollzugs eingehe[4]. Religion ist nach Coreth mehr als Philosophie. Leben ist mehr als Denken und Erkennen.

In Coreths Werk finden sich zwei Methoden, wie das Unmittelbare vermittelt werden kann: die Metaphysik und die Hermeneutik. Er läßt keinen Zweifel daran, daß die Hermeneutik die Metaphysik voraussetzt, so daß diese der grundlegendere Weg ist. Von Coreths Gedanken ausgehend, möchte ich fragen, ob man die Akzente auch anders setzen und die Hermeneutik als Voraussetzung der Metaphysik sehen kann.

Coreths Metaphysik weiß sich Maréchal, dem deutschen Idealismus und Heidegger verpflichtet. Was ihn von anderen Vertretern der Maréchal-Schule unterscheidet, ist, daß er nicht vom Urteil, sondern von der Frage, und zwar der Frage nach dem richtigen Anfang der Metaphysik, ausgeht. Als Bedingung der Möglichkeit dieser Frage und darüber hinaus jeden Denkens erweise sich „die Ureinsicht und Urbejahung des Seins in seiner unbedingten Notwendigkeit"[5]. Dieses Wissen um das Sein, das die Bedingung des Wissens um alles Seiende bildet, gehe über alles endliche Seiende hinaus auf das absolute und unendliche Sein, das alle Vollkommenheiten in sich schließt.

Hermeneutik fragt nach dem Sinn. Sie ist zunächst die Lehre von der richtigen Auslegung eines Textes, die Wörter und Sätze zu einem umfassenden Sinnganzen verbindet. Das Einzelne kann nur vom Ganzen her verstanden werden. Auch das menschliche Leben bedarf der Auslegung. Der Mensch braucht einen Sinnzusammenhang, der ihn die einzelnen Handlungen und Ereignisse seines Lebens verstehen läßt. Am Ende seiner ‚Grundfragen der Hermeneutik' führt Coreth den Gottesbegriff mit Hilfe des Sinnbegriffs ein. „Das Wort ‚Gott' bedeutet die uns zugesprochene Antwort auf die gesamte Sinnfrage des Menschen, gerade deshalb aber als nie endgültig faßbare, nie begrifflich einholbare und ausschöpfbare Antwort."[6] Jedes Verstehen setze metaphysische Bedingungen voraus. Es sei wie alles menschliche Fragen und Erkennen nur möglich durch den Horizont des Seins, der uns offenstehe. „Dieser metaphysische Hintergrund muß erreicht und thematisch ausgelegt werden, wenn das Wesen des Verstehens aufgehellt werden soll."[7] Gott sei deshalb die letzte Antwort auf die Sinnfrage des Menschen, weil der Mensch aus der Tiefe seines Wesens, in allen geistigen Vollzügen auf das Absolute hingeordnet sei. Coreth wendet sich gegen die vielfach vertretene Ansicht, Metaphysik sei durch Hermeneutik überholt. Vielmehr fordere das hermeneutische das metaphysische Denken, um sich selbst zu verstehen und zu vollenden.

Dennoch sei, unter anderer Rücksicht, die Metaphysik auch auf die Hermeneutik angewiesen. Es ist Aufgabe der Metaphysik, das Sein zur Sprache zu bringen. Dafür sei sie „an die Universalität der natürlichen Sprache verwiesen"[8], der, wenn auch zumeist auf unthematische Weise, die Ganzheit erschlossen sei, in deren Horizont wir sprechen und verstehen. Daraus entspringt für Coreth ein hermeneutisches Problem, das die Metaphysik betrifft. Das Sein kann immer nur in geschichtlich bedingter Sicht thematisch gemacht und sprachlich vermittelt werden. Die Unmittelbarkeit des Seins muß, „durch die Welt und Geschichte hindurch vermittelt, thematisch gemacht werden"[9]. Von diesem Punkt ausgehend, möchte ich in ein Gespräch mit Coreth eintreten.

Metaphysik begegnet uns in geschichtlich bedingten Sprachen und geschichtlich be-

---

[4] Metaphysik (siehe Anm. 2) 542.

[5] Ebd. 498.

[6] *E. Coreth,* Grundfragen der Hermeneutik. Ein philosophischer Beitrag, Freiburg 1969, 205.

[7] *E. Coreth,* Hermeneutik und Metaphysik, in: ZKTh 90 (1968) 422–450; 437.

[8] Ebd. 447.

[9] Ebd. 450.

dingten Denk- und Vorstellungsformen. Die Sprache hat gegenüber der Metaphysik eine ambivalente Funktion. Sie ist einerseits der Leitfaden, an den wir uns bei der Suche nach einem Seinsbegriff halten müssen. Zugleich verstellt sie diesen Zugang immer wieder, indem sie uns durch ihre Bilder und Äquivokationen in die Irre führt. Metaphysik ist deshalb immer auf Hermeneutik im Sinne einer Sprach- und Traditionskritik angewiesen. Sie ist, wie wir spätestens seit der Kritik von Platon und Aristoteles an Parmenides wissen, nicht möglich ohne eine sorgfältige Beobachtung der Sprache, die den vielfachen Verwendungsweisen metaphysisch relevanter Wörter wie seiend, gut, wahr, eines, erkennen usw. nachgeht. Heidegger wie Wittgenstein betonen, daß ein wesentliches Geschäft der Philosophie die hermeneutische Destruktion von überkommenenBegriffen und Philosophemen ist, die den Zugang zur Wirklichkeit verstellen. Hier seien zum Thema Traditionskritik zwei Punkte herausgegriffen, die mir für die Frage nach einer christlichen Philosophie von grundsätzlicher Bedeutung zu sein scheinen.

Erstens bedarf eine Metaphysik, die sich als christliche Philosophie versteht, vor allem deshalb der Hermeneutik, weil in einer christlichen Philosophie Metaphysik selbst ein Mittel der Interpretation ist. Das ist zunächst eine geschichtliche Tatsache. Die Patristik und das frühe Mittelalter haben sich vor allem der platonischen Ontologie bedient, um die Botschaft des Evangeliums auszulegen; das Hochmittelalter und die ihm folgenden Perioden der Scholastik sind vor allem Aristoteles gefolgt. Weil sie selbst ein Auslegungsmittel ist, unterliegt eine Metaphysik, die sich als christliche Philosophie versteht, einer hermeneutischen Kritik, deren Norm die biblische Botschaft ist. Der christliche Philosoph schmälert die großen Leistungen der abendländischen Metaphysik für die Auslegung des Evangeliums nicht, wenn er sich bewußt ist, daß das Verhältnis zwischen Metaphysik und christlichem Kerygma nicht notwendig, sondern geschichtlich und daher kontingent ist. In diesem Sinne kommt in einer christlichen Philosophie der Hermeneutik ein Vorrang vor der Metaphysik zu.

Zweitens bedarf wie jeder Begriff, so auch der der Metaphysik, zumal in der heutigen Situation, der Klärung und Differenzierung. Ich möchte das in der Weise versuchen, daß ich sehr grob die beiden Metaphysikbegriffe charakterisiere, die am Anfang der abendländischen Tradition stehen und die vor allen anderen die christliche Philosophie bestimmt haben: den des Platon und den des Aristoteles. Eine typisierende Skizze kann einer differenzierten Entwicklung nicht gerecht werden. Dennoch kann sie eine Hilfe sein für eine methodische Reflexion auf grundsätzlich verschiedene Möglichkeiten, Metaphysik zu treiben.

Mittelpunkt der Metaphysik Platons ist die Idee des Guten. Sie ist das transzendente Prinzip von Sein und Erkennen. Ihr Sitz im Leben ist die Sinnfrage des Menschen; Platon spricht von ihr in einer Abhandlung über Ethik und Politik. Ich möchte Platons Metaphysik deswegen als eine hermeneutische Metaphysik bezeichnen. Die Idee des Guten will uns unser Leben verstehen lassen. Platons Interpretation des menschlichen Lebens geht von partiellen Sinnerfahrungen aus; was gut und schlecht, sinnvoll und sinnlos ist, wissen wir zunächst aus unserer Lebenswelt. Die Idee des Guten ist Ursprung und Voraussetzung des Erkennens und letzter Fluchtpunkt allen menschlichen Handelns und Strebens; in diesem Sinn ist Platons Metaphysik Transzendentalphilosophie. Was vor allem Beachtung verdient, ist die Sprache, mit deren Hilfe Platon über die Idee des Guten spricht. Es ist nicht die Sprache des Begriffs, sondern die der Bilder. Die Frage, was das Gute sei, läßt sich nicht beantworten. Daß die Idee des Guten Ursprung des Seins und des Erkennens ist, wird nicht mit der transzendentalen Argumentation, die Bedingungen der Möglichkeit aufzeigt, bewiesen. Auf den letzten Sinnhorizont wird verwiesen, aber Platon macht in diesem Zusammenhang keinerlei begriffliche Notwendigkeit geltend, die uns, wollen wir letztlich nicht uns selbst widersprechen, zwänge, das Gute als letzten Sinn anzunehmen. Daß die Idee des Guten sich der Sprache des Begriffs und des Beweises entzieht, bedeutet nicht, daß sie nicht erkannt werden könne. Aber diese Erkenntnis kann durch die Sprache nicht vermittelt werden. Alles, was die Sprache hier vermag, ist, daß sie durch Bilder in eine Richtung weist. Die Erkenntnis steht nicht am Anfang, sondern am Ende eines Weges. Um über sie zu sprechen, haben wir nur ein Bild: das des Sehens. Der Aufstieg zur Idee des Guten ist nicht nur ein intellektueller, sondern zugleich ein existentieller Prozeß. Er erfor-

dert Entscheidung, Umkehr und Läuterung des Blicks. So betrachtet, ist Platons Metaphysik eine Spiritualität, in der eine auch emotional getragene und emotional tragende Sicht des Lebens und der Welt eingeübt werden soll.

Im Unterschied zu Platon geht Aristoteles in seiner Metaphysik nicht vom Phänomen des Handelns, sondern vom Wissensbegriff aus. Es geht ihm nicht um den umfassenden Sinn, sondern um die Letztbegründung des Wissens. Seine Metaphysik ist nicht eine Metaphysik des Guten, sondern des Seienden; die leitende Frage ist die nach dem Seienden als Seiendem. Aristoteles arbeitet mit dem Mittel des Begriffs. Er geht aus vom prädikativen Satz. Seine Methode besteht darin, daß er die verschiedenen Kategorien und Modalitäten unterscheidet und nach ihrem ontologischen Rang ordnet. Die, modern formuliert, ‚transzendentale' Frage nach dem Seienden als Seiendem kann nach Aristoteles nur mit Hilfe einer Kategorial- und Modalanalyse beantwortet werden. Aristoteles betreibt Metaphysik am Leitfaden des Logos. Das Seiende als Seiendes erschließt sich uns nur, wenn wir nach der vielfachen Bedeutung des Wortes ‚ist' fragen. In diesem Sinn kann Metaphysik nur als Hermeneutik betrieben werden. Aber diese Hermeneutik ist nicht wie bei Platon Auslegung des menschlichen Lebens und Handelns, sondern Auslegung der Rede über das Seiende auf dessen letzte Prinzipien hin. Aristoteles will die Welt erklären; Platon will das menschliche Leben verstehen.

Für eine christliche Metaphysik ist die Frage wichtig, wie Aristoteles den Schritt zum Absoluten vollzieht. Platon betreibt Meta-Anthropologie; Aristoteles betreibt Meta-Physik im eigentlichen Sinn des Wortes. Seine Metaphysik ist weithin eine Meta-Disziplin der Naturwissenschaft. Der Aufweis des Absoluten, des Unbewegten Bewegers, verwendet naturwissenschaftliche Prämissen. In der Form, wie Aristoteles ihn (im Buch Lambda) durchgeführt hat, ist er an das damalige Weltbild gebunden. Der Gott des Aristoteles ist integrierender Bestandteil der Aristotelischen Naturwissenschaft.

Der bleibende Wert der Aristotelischen Metaphysik liegt in ihrem hermeneutischen Vorgehen. Sie versucht, unsere lebensweltliche Rede über das uns umgebende Seiende auszulegen. Die Ontologie des Aristoteles beruht auf einer reflektierten, differenzierten Semantik. Darin ist sie bis heute methodisch vorbildlich. Die gegenwärtige metaphysische Diskussion befaßt sich vorwiegend mit Einzelfragen. Als Beispiele seien das Problem des Bewußtseins, die Handlungstheorie und das Leib-Seele-Problem genannt. Hier kann die Metaphysik auf die Methode des Aristoteles nicht verzichten. Aber eröffnet die Aristotelische Metaphysik des Seienden auch heute noch einen Zugang zum Absoluten? Der einzig mögliche Weg innerhalb dieses Ansatzes scheint mir der einer Modalontologie zu sein. Die modalontologischen Überlegungen des Aristoteles müßten von ihren naturwissenschaftlichen Zusätzen gereinigt und auf ihre Gültigkeit hin überprüft werden. Mit anderen Worten: Will man auf aristotelischer Grundlage eine Religionsphilosophie entwickeln, so führt kein Weg am klassischen Kontingenzbeweis vorbei.

Die Platonische und die Aristotelische Metaphysik sind in einer langen geschichtlichen Entwicklung in der ausgehenden Antike und in der Scholastik mehr und mehr zu einer Einheit verschmolzen. Es kann hier nicht darum gehen, diesen komplizierten Prozeß auch nur in gröbsten Zügen darzustellen und zu kritisieren. Ziel der typisierenden Gegenüberstellung war es, den Begriff der Metaphysik zu differenzieren und in aller Deutlichkeit zu fragen, ob diese beiden unterschiedlichen Wege miteinander vereinbar sind.

Ich möchte nun Coreths Ansatz bei der Frage aufgreifen und für eine Metaphysik als Hermeneutik im Sinne Platons argumentieren. Wenn wir davon ausgehen, daß im Mittelpunkt des Neuen Testamentes die Botschaft von der Erlösung und dem Heil des Menschen steht, dann ist die entscheidende Frage einer christlichen Philosophie die nach dem Sinn. Alle ontologischen Überlegungen können nur dazu dienen, hier eine Antwort vorzubereiten. Die Sinnfrage ist unausweichlich. Der Mensch kann nicht leben, ohne immer schon eine Antwort zu geben, sei sie positiv oder negativ, sei sie bewußt, reflektiert und verantwortet oder nur faktisch gelebt in den Zwecken, die er verfolgt, und als tragende Stimmung, etwa als Zuversicht, Hoffnung, Zufriedenheit oder als Resignation und Verzweiflung, empfunden. Philosophie beginnt dort, wo eine Lebensdeutung aufhört, selbstverständlich zu sein. Der philosophierende Mensch tritt

aus dem alltäglichen, lebensweltlichen Zusammenhang seiner Bedürfnisse, Zwecke und Handlungen heraus und stellt die Frage nach dem Sinn und Zweck des Ganzen. Insofern er philosophiert, vertauscht er den Standpunkt dessen, der handelnd am Geschehen beteiligt ist, mit dem des Betrachters, der außerhalb des Geschehens steht. Er beginnt, sein unreflektiertes Daseinsverständnis kritisch zu prüfen.

Was geschieht, wenn wir unser Leben so von außen betrachten? Sind wir imstande, auf die Sinnfrage eine Antwort zu geben? Die Sinnfrage als solche ist unausweichlich. In ihr zeigt sich auf elementare Weise die Fähigkeit des Menschen, auf sich selbst zu reflektieren. Tragende Stimmungen wie Zufriedenheit und Unzufriedenheit können als unreflektierte Stellungnahmen zur Sinnfrage verstanden werden. Die Sinnfrage setzt einen überrationalen Sinnbegriff voraus. Sinnfrage und Sinnbegriff sind transzendentale Bedingungen des inhaltlichen Daseinsverständnisses, in dem wir immer schon leben. Das inhaltliche Daseinsverständnis ist eine Antwort auf die Frage, die der Sinnbegriff stellt. Aber der Sinnbegriff übersteigt alle inhaltlichen Deutungen, weil er die Bedingung der Möglichkeit dafür ist, sie in Frage zu stellen. Obwohl wir nicht umhin können, nach inhaltlichen Deutungen zu fragen, kann keine inhaltliche Deutung den Sinnbegriff einholen.

Betrachten wir die Sinnfrage ausschließlich von ihrer formalen Struktur her, so stellt sie uns vor zwei gleichgewichtige Möglichkeiten: Wir können sie bejahen oder verneinen; wir können behaupten oder bestreiten, daß das Leben einen Sinn hat. Wer sie bejaht, den werden wir fragen, worin der von ihm behauptete Sinn besteht. Wir fordern ihn auf, eine inhaltliche Sinndeutung des Lebens vorzulegen, und wir werden diese Deutung beurteilen anhand der Kriterien, die wir auch sonst an die Deutung eines Textes oder an eine wissenschaftliche Theorie anlegen, z. B. Erklärungswert, Konsistenz, Einfachheit.

Gehen wir in der beschriebenen Weise vor, so sind wir in der Gefahr, die Sinnfrage ausschließlich als einen intellektuellen Vorgang zu betrachten. Das Verständnis unseres eigenen Daseins unterscheidet sich dann nicht grundsätzlich von einer wissenschaftlichen Theorie oder einem wissenschaftlichen Weltbild. Wir laufen Gefahr, einen abstraktiven Fehlschluß zu begehen, indem wir den Menschen, der diese Frage stellt, ausklammern und so das eigentliche Phänomen verfehlen. Wer die Sinnfrage stellt, ist keineswegs, wie es diese abstrakte Sicht nahelegt, gegenüber den beiden möglichen Antworten indifferent. Die Sinnfrage ist Ausdruck des menschlichen Glücksstrebens. Wer sie stellt, der wünscht, es möge einen Sinn geben. Eine negative Antwort ist begleitet von Resignation und Verbitterung, die Ausdruck einer Enttäuschung sind. Enttäuschung und Verbitterung sind lebenshemmend. Die negative Antwort auf die Sinnfrage zerstört also gewissermaßen das Phänomen, nach dessen Deutung gefragt ist.

Eine positive Antwort ist erst dann ausgewiesen, wenn wir eine inhaltliche Deutung des Lebens vorlegen können. Sie muß den formalen Kriterien genügen, nach denen wir auch sonst die Interpretation eines Textes bewerten. Das entscheidende zu interpretierende Datum ist dabei der Mensch, der und insofern er die Sinnfrage stellt und in ihr mit dem Begriff eines Sinnes, der alle inhaltlichen Bestimmungen und Deutungen übersteigt, konfrontiert ist.

Damit sind wir zum Leitmotiv der Philosophie von Emerich Coreth zurückgekehrt, der Vermittlung des Unmittelbaren. Was kann die Philosophie zu dieser Vermittlung beitragen? Sie kann das Geschäft der Hermeneutik reflektieren und Kriterien entwikkeln, denen eine Auslegung zu entsprechen hat. Ihre erste und vornehmste Aufgabe ist die Platonische Frage nach dem Guten, d. h., die Philosophie hat die Sinnfrage als transzendentale Bedingung der Hermeneutik aufzudecken und offenzuhalten. Aber kann sie auch aus eigenem den unvermittelten Sinn, mit dem der Mensch in dieser Frage konfrontiert ist, in einer inhaltlichen Sinndeutung vermitteln, oder muß sie, als ancilla, diese Aufgabe an die Theologie weitergeben?

ThPh 65 (1990) 74–78

Zu Hermeneutik und Metaphysik. Eine Antwort an Friedo Ricken

Von Emerich Coreth S. J.

In seinem Vortrag „Hermeneutik und Metaphysik" ging Friedo Ricken in einer Weise, der ich allen Dank schulde, auf meine philosophischen Arbeiten ein, setzte darin und dagegen manche Akzente, drückte aber den Wunsch aus, darüber mit mir „in ein Gespräch eintreten" zu wollen. Darauf gehe ich gern ein und versuche, hier eine Antwort zu geben. Doch muß ich mich kurz auf einige, mir besonders wichtige Aspekte beschränken.

Unmittelbarkeit und Vermittlung

Hermeneutik erhebt gern den Anspruch, einen Autor „besser zu verstehen, als er selbst sich verstanden hat"[1]. Dies ist unter Umständen möglich, mag auch hier in mancher Hinsicht gelungen sein. Vor allem hat R. richtig anerkannt, daß „christliche Philosophie" das Grundanliegen meines Lebens und Denkens ist, daß also, was ich nie zu sagen gewagt hätte, die programmatischen Worte Schellings, die seine Spätphilosophie einleiten (1827)[2], auch als Motto über meinem (viel bescheideneren) Werk stehen könnten. Religion ist mehr als Philosophie, Glaube mehr als Denken. Die „Unmittelbarkeit" religiösen Glaubens und Lebens hat durch „Vermittlung" philosophischen (und theologischen) Denkens zur „vermittelten Unmittelbarkeit" geklärten, vertieften, bereicherten Glaubens und Glaubenslebens zu führen. In diesem Sinn stimme ich R. durchaus zu und bekenne mich zu christlicher Philosophie.

Damit sind wir schon beim Thema „Unmittelbarkeit und Vermittlung". Auch darin hat R. recht, daß dieser Gedanke mir grundlegend und richtungweisend geworden ist, daher „wie ein Leitmotiv" meine Schriften durchzieht. Der Gedanke stammt in dieser Form – natürlich – von Hegel, der von Anfang[3] bis ans Ende[4] immer wieder betont, daß alles ebenso unmittelbar wie vermittelt ist, daß es keine Unmittelbarkeit ohne Vermittlung, aber auch keine Vermittlung ohne Unmittelbarkeit gibt. Doch will Hegel alle Vermittlung in begreifendem Wissen einholen und in die vermittelte Unmittelbarkeit des absoluten Geistprozesses aufheben. Daß ich diese Auffassung nicht teilen kann, ist klar und wurde schon oft genug begründet[5].

Dennoch ist die richtige, bleibend gültige Grundeinsicht festzuhalten und auszuwerten: Alles ist ebenso unmittelbar wie vermittelt. Alle Dinge und Erscheinungen (unserer endlichen Erfahrungswelt), die unmittelbar gegeben scheinen, sind vielfach vermittelt, durch anderes bedingt; sie stehen unter vielen, auch wechselseitigen Bedingungen, Wirkungen, Einflüssen usw. Und trotzdem: Wenn immer etwas, noch so bedingt Seiendes, einfachhin „ist", so ist es in die unbedingte Geltung seines Eigenseins gesetzt, die „Unbedingtheit des Bedingten" oder, was in diesem Sinn dasselbe sagt, eine „Unmittelbarkeit des Vermittelten", worin die Vermittlung aufgehoben ist. Ebenso unsere Erkenntnis, die apriori, aber auch geschichtlich und sprachlich, sozial und kulturell bedingt ist. Ich bin dadurch hinein-vermittelt in die Unmittelbarkeit meiner „selbst". Bei aller bedingenden Vermittlung gibt es die Unmittelbarkeit eigener Einsicht, daß es so „ist" und den unbedingten Anspruch der Wahrheit erhebt, der persönlich freien Entscheidung und Verantwortung, auch gegen „vermittelnde" Einwirkungen aus dem

---

[1] *Fr. Schleiermacher,* WW I, 7,28; 32f.; vgl. III,3,362 u.a.

[2] *H. Fuhrmans,* Dokumente zur Schellingforschung. In: KantSt 47 (1955/56) 280 (von mir wiederholt zitiert).

[3] *Hegel,* Wissenschaft der Logik, WW (Glockner) 4,70f.

[4] *Hegel,* Begriff der Religion, Hamburg ²1966, 61; 85; vgl. 92. Beweise vom Dasein Gottes, Hamburg 1966, 26, worin fast wörtlich die Formulierung der „Logik" wiederkehrt.

[5] Zuletzt u.a.: „Das absolute Wissen bei Hegel". In: ZKTh 105 (1983) 389–405.

Geist (oder Ungeist) der Zeit, die mich bestimmen wollen. Es gibt das „Unbedingte im Bedingten" oder (nochmals in Hegels Sprache) die „Vermittlung der Unmittelbarkeit", welche, wenn auch vermittelt, die Vermittlung in Unmittelbarkeit aufhebt[6].

Dies steht – wieder bedingend oder vermittelnd – im Hintergrund der Frage nach einem gültigen Ansatz philosophischen (metaphysischen) Denkens. Jeder „unmittelbar" scheinende Ansatz erweist sich wieder als „vermittelt". Er hat Bedingungen, die einzuholen wären, aber nie vollkommen einholbar sind. Das war in meiner „Metaphysik" der Grund, nicht von einem gesicherten Wissen auszugehen, das im Urteil aussagbar, aber noch fraglich oder befragbar wäre, sondern allein vom Vollzug des Fragens. Fragen muß ich jedenfalls, zumindest fragen, wie ich anfangen, wovon ich ausgehen kann. So erweist sich die Frage als Anfang, der jedoch alles offenhält, nichts voraus entscheidet. Aber die Frage hat Bedingungen ihrer Möglichkeit, nicht nur empirische, konkret geschichtliche, sprachliche u. a., sondern auch, wie sich zeigt, vorgängig „reine", im Wesen des Menschen und seines Selbstvollzugs (insofern er aktueller Seinsvollzug ist) vorgegebene Bedingungen, d. h. immer schon, wenn auch unthematisch, mit-vollzogene Grundeinsichten in Seinsstrukturen und -gesetze. So konnte die Frage, verstanden als Aktvollzug des Fragens, selbst wieder befragt, zum Ausgangspunkt metaphysischer Seinsauslegung werden.

Hermeneutik und Metaphysik

Zu Recht bezieht sich R. nicht nur auf meine „Metaphysik", sondern auch auf spätere Schriften, bes. zur Hermeneutik und Anthropologie[7]. Darin stellt er verschiedene Vorgangsweisen fest, kurz gesagt: Metaphysik und Hermeneutik. Doch lasse ich nach R. „keinen Zweifel daran, daß die Hermeneutik die Metaphysik voraussetzt, so daß diese der grundlegendere Weg ist". Doch stellt er die Frage, ob man nicht „die Akzente anders setzen und die Hermeneutik als Voraussetzung der Metaphysik sehen kann".

Was heißt hier „voraussetzen", in einem logisch-methodischen Sinn? Alles setzt irgendwie alles andere voraus, alles ist durch alles „vermittelt", ohne daß wir alle Vermittlungen adäquat einholen könnten. Schon hermeneutisch ist es zum Verständnis eines geschichtlichen Textes (Ereignisses u. a.) nicht möglich, sich in die Lebenswelt, die Denk- und Sprechweise, den Motivationshorizont des anderen völlig „hinein-zuversetzen", sich ihm „gleichzusetzen" (Schleiermacher). Ebensowenig ist es möglich, sich den fremden Verständnishorizont durch „Horizontverschmelzung" (Gadamer) ganz zu eigen zu machen[8]. Möglich und erforderlich ist nur, Einzelinhalte, die zum Verständnis dieses Textes (Ereignisses) relevant sind, so weit einzuholen, daß – nach Möglichkeit – keine „relevanten" Fragen offenbleiben. Daher ist schon in der „Metaphysik" der Weg gewählt, der sich in späterer Auseinandersetzung mit Hermeneutik u. a. bestätigt hat, vom Fragen auszugehen, um in Rückfrage nach dessen Bedingungen geschichtliche, sprachliche u. a., nämlich „relevante" Bedingungen aufzuzeigen. Daß dies noch lange nicht ausreichend geschehen ist, gebe ich gern zu; hier ist ein weiteres Feld der Forschung. Doch zeigt sich auch, daß allein empirische Voraussetzungen – welcher Art auch immer – die Bewegung des Fragens nicht erklären, sondern auf andere, noch vorgängige, im letzten metaphysische Bedingungen zurückverweisen, die es aufzuhellen gilt.

Wenn, auf der anderen Seite, Hermeneutik nach dem Sinn einer Aussage u. a. fragt, so heißt das: Was „ist" der Sinn, was „ist" damit wirklich gemeint? Sie fragt im Horizont der Seinswahrheit, dem sie nicht entgehen kann. Sie setzt Seinsgeltung, somit Grundgesetze der Seinswirklichkeit voraus, ohne die wir nicht sinnvoll denken, verstehen oder sprechen könnten. Sie müssen nicht zuvor thematisch expliziert sein, aber lo-

[6] Das Unbedingte im Bedingten ist, nach meiner „Metaphysik", bes. erklärt und begründet in: Was ist der Mensch? In: *P. Gordan* (Hg.), Menschwerden – Menschsein (Salzburger Hochschulwochen 1982), Graz 1983, bes. 82–92.

[7] Grundfragen der Hermeneutik, Freiburg 1969. Was ist der Mensch? Innsbruck 1973, [4]1986, u. a.

[8] Dazu meine Hermeneutik (Anm. 6), bes. 134 ff.

gisch-methodisch gehen sie als Bedingungen voraus. Wenn Hermeneutik darüber hinaus nach dem Sinn unseres Lebens und Handelns, der Sinn-Ganzheit und Sinn-Einheit des Daseins fragt – jede Frage nach dem Sinn von Einzelnem führt zum Sinnzusammenhang, somit zur Frage nach dem Sinn des Ganzen –, dann öffnet sie sich in Konsequenz der Sinnfrage der Wahrheit des Seins, sie wird selbst zur Metaphysik – die als solche nichts anderes ist als Hermeneutik im letzten, all-umfassenden Sinnhorizont des Seins.

Sind diese Wege so verschieden? Wenn ich es nochmals so ausdrücken darf: Besteht nicht zwischen Metaphysik und Hermeneutik selbst wieder ein gegenseitiges Verhältnis von Unmittelbarkeit und Vermittlung? Wobei es keine Unmittelbarkeit ohne Vermittlung und keine Vermittlung ohne Unmittelbarkeit gibt. Beide, Metaphysik und Hermeneutik, sind unmittelbar und vermittelt zugleich. Die Unmittelbarkeit des Seinsverständnisses, worin wir immer schon leben, denken und handeln, ist zur thematischen Auslegung auf hermeneutische Vermittlung angewiesen. Die Unmittelbarkeit hermeneutischen Verstehens, nämlich der konkreten sprachlich-geschichtlichen Lebenswelt, ist wieder bedingt durch Vermittlung metaphysischer Einsicht, deren Auslegung zur vermittelten Unmittelbarkeit geklärten, vertieften, bereicherten Seins- und Sinnverständnisses zu führen hat.

Daraus folgt, daß Hermeneutik und Metaphysik nicht in einem Verhältnis logisch-methodischer Voraussetzung stehen. Metaphysik braucht, um sie selbst zu sein, hermeneutische, sprach- und geschichtsphilosophische Inhalte oder Klärungen. Und Hermeneutik enthält, wieder: um sie selbst zu sein, metaphysische Einsichten in Seinswahrheit und Seinsgeltung. Dies zeigt aber, daß Methodenfragen weniger wichtig sind als Sachfragen. Entscheidend ist nicht so sehr, wo man beginnt, sondern wohin man kommt. Man kann in endlichem Denken nie alle Vermittlungen einholen, wohl aber Bedingungen aufzeigen, die das endliche Seiende auf den unbedingten und unendlichen Seinsgrund, auf Gott, verweisen, der allein die letzte Antwort auf die Sinnfrage des Menschen ist; darin bin ich mit R. einig.

Sinn oder Sein

R. führt die Metaphysik unserer Tradition auf zwei Grundtypen zurück: das Fragen nach dem „Sinn" oder dem „Sein", das eine repräsentiert durch Platon, das andere durch Aristoteles. Und R. gibt der platonischen Sinnfrage, die nach dem „Guten" strebt, den Vorzug. Hier muß ich doch Bedenken anmelden, ohne auf die philosophiegeschichtliche Diskussion um Platon und Aristoteles eingehen zu können. Platonisches Denken hat, wie jeder weiß, größte Bedeutung für unsere ganze, auch christliche Geistesgeschichte, es gibt ihr aber auch schwerste Belastungen mit. Aristoteles wäre ohne Platon nicht möglich, geht aber weit über ihn hinaus; seine Kritik an Platon hat im Kern recht. Er kommt in nüchtern sachlich differenzierendem Denken der Wahrheit näher, er kommt auch christlichem Denken, so fern er diesem noch ist, viel weiter entgegen. Wenn man schon derart entgegensetzt (was auch problematisch ist), so müßte ich Aristoteles den Vorrang zuerkennen. Die Wende von Platon zu Aristoteles im Hochmittelalter (bes. Thomas von Aquin) war ein entscheidender Fortschritt christlichen Denkens, der nicht widerrufen noch preisgegeben werden kann – ohne sich damit einem strengen Schulthomismus zu verschreiben. Dies sei hier nur gesagt, nicht weiter begründet (was hier nicht möglich ist). Sachlich wichtiger scheint mir das Folgende.

Es geht um den Vorrang der Frage nach dem „Sinn" oder dem „Sein". Zugegeben, daß christliche Philosophie aus einem Sinnanspruch lebt und denkt. Es geht uns nicht nur um theoretisch-rationale Erkenntnis um ihrer selbst willen (hautou heneka), sondern um gesamtmenschlich-existenzielle, daher auch praktische, ethische und religiöse Sinnfindung, kurz gesagt: um philosophische Vermittlung religiösen Glaubens und Lebens. Gerade dazu, aus diesem Anspruch und dieser Verantwortung, ist die „Anstrengung des Begriffs" (Hegel), die nüchtern-sachliche Reflexion des Denkens erfordert, will man nicht einem vagen Pragmatismus verfallen (den ich gerade R. keineswegs unterstellen möchte): Nichts ist so praktisch wie eine gute Theorie. Nun stellt sich die Frage nach dem „Sinn": Was „ist" der Sinn dieser Aussage, dieser Handlung bis zum

Sinn des Lebens im ganzen? Die Sinnfrage, im einzelnen wie im ganzen, will Seinsgeltung, Seinswahrheit erreichen: es „ist" so, z. B. dieser Text „ist" so gemeint, so zu verstehen; sonst hebt sich jede Hermeneutik in vage Willkür auf. Das heißt, daß jede Sinnfrage im Raum, im Horizont der Seinsfrage steht. Jedes Sinnverständnis, wenn es gültig sein will, setzt Seinsverständnis, Seinswahrheit voraus; dem ist nicht zu entgehen. „Sein" ist der allumfassende Aspekt oder Horizont, der alles erreicht und umgreift, was nicht schlechterdings nichts ist. Darum ist die Seinsfrage grundlegender als die Sinnfrage; in diesem Sinn geht Metaphysik der Hermeneutik voraus. Die Frage nach dem „Sinn von Sein" (Heidegger) halte ich für grundsätzlich verfehlt, wenn man damit das Sein auf etwas anderes als seinen Sinn zurückführen, dadurch bestimmen, somit beschränken will (Zeit, Geschichte usw.). Damit wird Sein auf einen begrenzten Aspekt reduziert, seiner Universalität beraubt. Sein ist durch nichts anderes bestimmbar oder gar definierbar. Es ist „es selbst" und nichts anderes, es bestimmt sich selbst und kommt allem, was nur irgendwie „ist", auf verschiedene (analoge) Weise zu. Die Seinsfrage ist die erste, grundlegendste und umfassendste Frage, die auch jeder Sinnfrage vorausgeht und sie umgreift.

Dennoch hat Sein einen Sinn und begründet jeglichen Sinn. Wenn man unter „Sinn" (einem vieldeutigen Wort)[9] nicht nur die semantische Bedeutung, sondern die gesamte Ausrichtung und Hinordnung – „Sinn des Lebens" – versteht, so ist der Sinn das „Gute", wonach alles strebt (Platon). Wenn aber alles, was ist, ontisch gut ist (omne ens est bonum), so ist auch der „Sinn" eine transzendentale Bestimmung des Seins: Alles, was ist, hat einen Sinn und strebt nach Erfüllung seines Sinnes, im absoluten Sein, der unendlichen Fülle alles Seins (ipsum esse) und alles Guten (ipsum bonum). Insofern geht Metaphysik nicht nur der Hermeneutik voraus, sondern begründet und erfordert sie: als Vermittlung ihrer selbst.

Einheit und Vielheit

Noch zu einer letzten, doch wichtigen Frage: Einheit und Vielheit. R. sagt, mich zitierend, ich trete gegen strenge Einheit für „eine bunte Vielfalt philosophischen Denkens" ein. Das ist richtig, aber ich trete für Vielheit nicht um der Vielheit willen, sondern um der Wahrheit und der Freiheit willen ein.

Grundsätzlich ist festzuhalten: Einheit hat Vorrang vor Vielheit (oder Mehrheit). Jede Vielheit setzt Einheit *in* der Vielheit voraus, und diese ist bedingt durch Einheit *vor* der Vielheit, aber eine Einheit, welche die Vielheit nicht aufhebt, sondern ermöglicht. Daher ist Vielheit (Mehrheit) in der Einheit mehr als reine, völlig einfache Einheit. Diese Erkenntnis ist (hier nur nebenbei angemerkt) von Bedeutung in der Auseinandersetzung mit jeglichem Einheitsdenken, vom Neuplatonismus bis zum Idealismus, aber auch zum Verständnis der christlichen Trinitätslehre, worin diese Einsicht ihre höchste Bestätigung findet: Einheit vor der Mehrheit, aber Mehrheit in der Einheit[10].

Für unsere Frage scheint zu folgen: Einheit in der Gemeinsamkeit philosophischer Grundpositionen, wenigstens im Bereich christlichen Denkens, wäre zu wünschen: Einheit vor Vielheit. Aber keiner kann alle Aspekte der Wirklichkeit begreifend erfassen, alle Ansätze und Anliegen philosophischen Denkens aufnehmen und zur Einheit integrieren. Es gibt eine Vielfalt von Zugängen, Methoden und Einsichten, die sich nicht widersprechen müssen, die aber keiner zur vollen, gar systematischen Einheit bringen könnte. So bekennen wir uns zur Vielfalt, die der Wahrheit mehr dient als „integralistische" Absolutsetzung einer Meinung, eines Systems.

Es geht um die Wahrheit, aber Wahrheit verlangt Freiheit, d. h., wie Heidegger sagt,

---

[9] Vgl. Die Sinnfrage als Zugang zu Gott? In: Vom Sinn der Freiheit, Innsbruck 1985, 97–124; zum Sinnbegriff bes. 102 ff. (Lit.).

[10] Dazu mein Beitrag: Zur Philosophie der Trinität im Denken der Neuzeit bis Schelling. In: *J. Möller* (Hg.), Der Streit um den Gott der Philosophen, Düsseldorf 1985, 48–80, bes. 76 ff. Ähnlich im Vortrag: Trinitätsdenken in neuzeitlicher Philosophie (Salzburger Universitätsreden 77), Salzburg 1986, bes. 19–23.

freies „Sein-lassen" des Seienden und „Sich-einlassen" auf das Seiende[11]. Dies verlangt nicht nur die Sache, sondern auch und erst recht der andere, der die Sache aus seiner Sicht anders sieht. Freies, zugleich frei-gebendes „Sein-lassen" des anderen, „Sich-einlassen" auf den anderen, seine Einsicht und Überzeugung, ist, soweit möglich, erfordert: Wahrheit in Freiheit und Freiheit zur Wahrheit.

Damit wollte ich nicht zu allen von R. angesprochenen Problemen Stellung nehmen, sondern nur in einigen, mir wichtig erscheinenden Fragen eine Antwort versuchen. Damit sei mein Dank dafür ausgedrückt, daß er sich auf meine Arbeiten so sehr „eingelassen" hat, und seinem Wunsch, „in ein Gespräch einzutreten", entgegengekommen.

[11] *M. Heidegger,* Vom Wesen der Wahrheit, Frankfurt 1943, 15ff. Dazu von mir: Zur Einführung. In: *E. Coreth* (Hg.), Wahrheit in Einheit und Vielheit, Düsseldorf 1987, 11–27, bes. 25ff.

ThPh 65 (1990) 79–100

Zur Begriffsgeschichte von χάρισμα im griechischen Sprachraum

Von Norbert Baumert S. J.

Nachdem in zwei Spezialuntersuchungen[1] herausgestellt wurde, daß einschließlich des Neuen Testamentes χάρισμα in den ersten 200 Jahren christlicher Literatur keine Sonderbedeutung annimmt – etwa im Sinn einer ‚ereignishaft gegebenen Begabung zum Dienst am Heil anderer' –, soll nun die Entwicklung zu einem solchen terminus technicus im griechischen Sprachraum aufgezeigt werden, während der lateinische und der heutige theologische Sprachgebrauch in weiteren Untersuchungen folgen wird. Blieb χάρισμα im Neuen Testament stets bei der allgemeinen Bedeutung ‚Geschenk/Zuwendung' (= das Zugewendete), häufig im Anschluß an χάρις mit der Connotation (konkrete) ‚Gnaden'-Wirkung, so galt dies auch für die frühen christlichen Väter; das Wort wurde von ihnen eigenständig, unabhängig von Paulus, auf weitere Inhalte angewandt, etwa auf Gaben der Schöpfung, auf Taufe und Eucharistie, auf den Heiligen Geist selbst oder auf die Wahrheit (vgl. dazu Röm 11,29!). Wo im lateinischen Westen das griechische Wort als Fremdwort übernommen wurde, waren zwar mit den „Gaben, die wir charismata nennen" (Tertullian), einige göttliche Geschenke besonders im Blick; aber es war dabei nicht nur an die auffallenden Geistphänomene von 12,8–10 gedacht, sondern in Anlehnung daran auch an die Tugenden von Jes 11,2 (die ‚sieben Gaben') sowie manchmal an Apostolat und den Dienst der Lehre (1 Kor 12,28f). Wurde damit in bestimmten Zusammenhängen ein ‚eingegrenzter' Gebrauch des (Fremd-)Wortes ‚charisma' eingeleitet, so war doch noch nirgends (im Begriff!) der Sprung von Gabe zu Be-gabung[2] oder das Element ‚zum Heilsdienst für andere' festzustellen. Im Osten dagegen, wo das Griechische die Alltagssprache ist, kündigt sich die Tendenz, das Wort je nach Kontext mit zusätzlichen Bedeutungselementen (Semen) anzureichern (etwa: wahrnehmbare, durch den *Geist* zugeteilte Geschenke) frühestens bei Origenes an; gleichzeitig aber tauchen bei ihm und anderen theologischen Autoren weitere Anwendungsmöglichkeiten auf. Das Wort behält also hier noch lange sein breites Bedeutungsfeld und ist – trotz der gelegentlichen Spezialbedeutung – noch nicht auf diese mögliche, engere Bedeutung festgelegt. Der Leser wird die nun folgende Untersuchung also nur verstehen, wenn er – entgegen der allgemein herrschenden Auffassung – den paulinischen Charismenbegriff versteht als

1. aus freiem Wohlwollen
2. von Gott
3. umsonst
4. gegebenes
5. Gut
6. der Heilsordnung

(das meint bestimmte Inhalte, etwa die einzelne Prophetie; die Lehre selbst, nicht eine Fähigkeit zu lehren; die einzelne Beurteilung, nicht die Gabe der Unterscheidung etc.), und wenn er jene Elemente radikal davon fernhält, die landläufig zu seinem Wesensbestand gerechnet werden, nämlich:

7. je ereignishaft
8. vom Geiste Gottes (gegebene)

---

[1] *N. Baumert*, Charisma und Amt bei Paulus, in: Vanhoye, A., L'Apôtre Paul (BEThL LXXXIII) Leuven 1986, 203–228. – *Ders.*, Zur Semantik von χάρισμα bei den frühen Vätern, in dieser Zeitschrift: ThPh 63 (1988) 60–80.

[2] Die merkwürdige Ausnahme in der lateinischen Übersetzung von Ps-Clem de virg 1.12.5, „charisma sanandi" (s. *Baumert*, Zur Semantik 78) scheint eher ein Argument für ein späteres Datum dieser schwer datierbaren Übersetzung zu sein. Wir finden eine solche Formulierung erst bei Chrysostomus, im Lateinischen häufiger erst ab dem 17. Jahrhundert.

9. auffallende (wunderhafte)
10. Befähigung (Be-gabung statt Gabe)
11. zum Dienst am Heil anderer
12. zum Aufbau der Gemeinde.

Wir werden jeweils fragen, wo sich im griechischen Sprachraum vom 3. Jahrhundert an allmählich Ansätze zu dem einen oder anderen weiteren Aspekt aufzeigen lassen. Da auch Thomas v. A. diesen Fachausdruck nicht kennt – er bringt nur den terminus ‚gratia gratis data', der erst seit dem 16. Jahrhundert allmählich mit dem Fremdwort ‚charisma' verbunden wird –, werden wir in einem weiteren Beitrag sehen, daß es keine allmähliche geradlinige Entwicklung zu der heutigen Terminologie gibt, sondern daß die Ansätze des 3./4. Jahrhunderts sogar wieder zurücktreten und die Ballung der obengenannten Seme in diesem Wort erst ein Produkt des 19./20. Jahrhunderts ist.

1. Origenes

Während noch Klemens v. Al. keine besondere Vorliebe für χάρισμα zeigte und es bei ihm nie von auffallenden Geistphänomenen belegt ist[3], beziehen sich bei Origenes von den ca. 60 (hier angeführten) Belegen 36 Stellen, oft mit mehrfacher Verwendung des Wortes, in irgendeiner Weise auf 1 Kor 12, einige davon zugleich auf Röm 12,6. Wie Tertullian[4] spricht auch Or. in diesem Zusammenhang von den „sogenannten" Gnadengeschenken – τὰ καλούμενα χαρίσματα – (ctr Celsum VI 13/GCS II 83[5]; ebd III 18/GCS I 216: τοῦ καλουμένου παρὰ τῷ Παύλῳ χαρίσματος, mit Bezug auf τὸν διὰ τοῦ πνεύματος λόγον σοφίας; ähnlich In Mt XV (Ende)/GCS X 460; synonym dazu δωρεά – also: ‚vom Geist gewirkte, oft zeichenhaft-wunderbare Werke' (nicht Begabungen!).

Bezug auf die „Liste" von 1 Kor 12 und Röm 12: Die gelegentliche Verbindung dieser beiden Passagen zeigt, daß Or. χάρισμα an beiden Stellen im gleichen Sinn versteht. (Wir haben sie verschieden interpretiert.) Im Kommentar zu Röm 4,16f heißt es[6]: ἐν τῷ καταλόγῳ τῶν χαρισμάτων τῶν διδομένων κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως κατείλεκται καὶ ἡ πίστις. Bezieht sich „Katalog" hier auf Röm 12,6–8, so in Ad Ps 118,75/SC 189. 310 und ctr Celsum III 46/GCS I 242 auf 1 Kor 12,8–10. In letzterem Text ist die Rede von der Reihenfolge in dem „Katalog der von Gott gegebenen Geschenke – χαρίσματα": Da Paulus „das Wort (λόγος) den wunderbaren Wirkungen vorzog (τεραστίαι ἐνέργειαι)", gab er den „Wirkungen von Machttaten" und den „Geschenken von Heilmitteln" einen nachgeordneten Platz nach den „vernunfthaften Gnadengeschenken" (λογικὰ χαρίσματα – Or. denkt hier also an den Dienst der Lehre etc.). Der Weisheit und Erkenntnis ist sogar das Glauben (πιστεύειν) nachgeordnet: In Jo XIX 3/GCS IV 302. Beide „Listen" werden ausdrücklich verknüpft in Bruchstücke aus Katenen XI/GCS IV 493 und an der für unsere Frage klassischen Stelle des Römerkommentars IX 3/PG 14.1213ff: „Paulus tam ad Romanos quam ad Corinthios scribens ..." Während die Geschenke des Geistes im Verhältnis zu dem Glauben des betreffenden Menschen gegeben werden (τοῦ πνεύματος χαρίσματα κατ' ἀναλογίαν τῆς πίστεως δίδοται, In Prov XXIV/PG 17,228A; vgl. In Mt XI 14,16/GCS X 58.60), heißt es in lateinisch überlieferten Texten: „secundum mensuram fidei metietur gratia" (Mt hom II/GCS XII 256) und „secundum rationem vel mensuram fidei", weil

[3] Zu den genannten Belegen (*Baumert*, Zur Semantik 78) kommt hinzu eine dreifache Nennung in Paed I, VI 21 im Sinne von Heiligung, Vergebung und Geschenk der letzten Vollendung.

[4] Zu Tertullian s. o. Anm. 1: *Baumert*, Zur Semantik 71–74. Acht weitere Belege des Origenes erwähnen die übrigen Charisma-Stellen des NT: 14 bringen anders geartete selbständige Verwendungen des Wortes (s. u.). – Hier nicht aufgeführt: 13 weitere Bezüge auf Röm 5,15; 6,23 sowie 35 auf 1 Kor 12,8–10 und 28–31 ohne das Stichwort χάρισμα (vgl. Biblia Patristica III).

[5] Hinter dem Schrägstrich: Band und Seitenzahl der Berliner Väterausgabe „Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte = GCS, oder Migne = PG, Sources chrétiennes = SC, Patrologia Orientalis = PO.

[6] *J. Scherer*, Le Commentaire d'Origène sur Rom 3,5–5,7, Le Caire 1957f, 204f.

das griechische ἀναλογία durch mensura allein nicht voll wiedergegeben sei (In Rom IX 3/PG 14,1213)[7]. Weitaus häufiger erscheint χάρισμα im Kontext von 1 Kor 12. Die Geschenke von 1 Kor 12 werden häufig *ausdrücklich auf den Geist zurückgeführt* (Bruchstücke aus Katenen 37/GCS IV 513): „Nachdem der Apostel die Geschenke des Geistes – τὰ τοῦ πνεύματος χαρίσματα – aufgezählt hat, fügt er hinzu: (Zitat 1 Kor 12,11)." Aber selbstverständlich kann Or. auch sagen, daß man diese Geschenke „von Gott" empfängt (In Mt 22,34–40/GCS XI 7 f), da Gott (ὁ θεός) „Zuteilungen von Geschenken gibt" (In Eph XVI, JThS 3 [1902] 412); und „in operationibus spiritus dei ... unus Deus est, qui operatur" (Trin I 3,7/SC 252,162.285 f). Darum heißen sie auch öfter „göttliche Geschenke" – θεῖαι χαρίσματα –, z. B. Fragm 505, In Mt 25,15–19/GCS XII 207. Anfang und Quelle der göttlichen (!) Gnadengeschenke ist das Taufbad (λοῦτρον ...ἡ χαρισμάτων θείων ἀρχὴ καὶ πηγή, folgt Zitat 1 Kor 12,4a: In Jo IV 33(17)/GCS IV 143), so daß wir „von der Lepra gereinigt werden und eine Verdoppelung von Geschenken fassen können" (In Jo VI 48(29)/GCS – διπλασιασμὸν χαρισμάτων, Anspielung auf 2 Kön 2,9 IV 157). Dennoch sind die Geschenke von 1 Kor 12,8–10 von der Taufgnade unterschieden und nicht notwendig mit ihr verbunden; denn das donum spiritus (wie: sermo sapientiae, scientiae etc; hier muß χάρισμα gestanden haben) wird gegeben sive per baptismum sive per gratiam spiritus: Res 11,10.7/SC 252,390.235.

Ähnlich wie bei Philo haben die Geschenke gelegentlich *fast hypostatischen Charakter* – Hom in Jerem VIII 5, zu Jer 10,13/GCS III 60: Wie Gott „Winde aus seinen Schätzen hervorholt", so gibt es auch „gewisse Schätze von Winden, Schätze von Geistern – ἀνέμων, πνευμάτων θησαυροί –, einen Geist der Weisheit und des Verstandes ..." (Zitat Jes 11,2), aber auch „einen Geist der Kraft und der Liebe und der Besonnenheit" (2 Tim 1,7)! „Diese Schätze sind in Christus; von da her kommen diese Winde – ἄνεμοι –, diese Geister – πνεύματα –, damit der eine weise sei, ... der andere Erkenntnis habe, der andere schließlich *irgendein anderes Geschenk Gottes empfange* – ὁτιποτοῦν ἀναλάβων χάρισμα θεοῦ (folgt 1 Kor 12,8)." – Ähnlich In Jo II 10/GCS IV 65: Bei der Frage nach dem „Verhältnis der drei göttlichen Hypostasen zueinander scheint der Heilige Geist den Dienst des eingeborenen Sohnes nötig zu haben (διακονοῦντος), nicht nur zum Sein, sondern auch zum Weise-Sein usw. Wir glauben aber, daß der Heilige Geist denen, die aufgrund von ihm und der Teilhabe an ihm Heilige heißen, sozusagen den Stoff der Geschenke von Gott bietet – τὴν ὕλην τῶν ἀπὸ θεοῦ χαρισμάτων παρέχειν –, wobei der sogenannte Stoff (= Inhalt) der Geschenke vollzogen wird – ἐνεργουμένης – von Gott (dem Vater), verwaltet/dargereicht wird – διακονουμένης[8] – von dem Christus, aber vorhanden ist entsprechend dem Heiligen Geist. Und zu dieser Vermutung bewegt mich Paulus, da er über Gnadengeschenke – περὶ χαρισμάτων – irgendwo so schreibt: (folgt 1 Kor 12,4–6)." Der Geist liefert also gleichsam die Substanz der Gnadengeschenke; die Scholastik wird dann von ungeschaffener und geschaffener Gnade sprechen und hier schärfer unterscheiden.

Χάρισμα von 1 Kor 12,4–10 ist also hier nicht mehr wie bei Paulus der Effekt, sondern ist der „Geist", *also eher die subjektive Kraft* (wie etwa die Liebe in 1 Kor 12,31 oder prophetischer Impuls 1 Kor 14,32). In Jo VI 36(20)/GCS IV 145 geht es um den Unterschied zwischen ‚würdig' und ‚geeignet' (Joh 1,27; Lk 3,16). Wenn Gott „die

---

[7] Dies ist eine andere Auffassung von Röm 12,6, als wir sie vertreten haben, nach der das „Geschenk" die „Zuverlässigkeit" (πίστις) oder „Heiterkeit" usw. ist, also immer das zweite Glied, vgl. *Baumert*, Charisma und Amt 210. – Origenes ist aber, wie wir sahen, auch nicht ein Zeuge für die heute übliche Auffassung, die im jeweils zweiten Glied eine Aufforderung sieht.

[8] Zu ἐνεργεῖσθαι s. *N. Baumert*, Täglich sterben und auferstehen (SANT 34), München 1973, 267–283. – Zu dem transitiven διακονεῖν τι s. *Baumert*, Zur Semantik 68 mit Anm. 13 und S. 77 f. Ferner *N. Baumert*, Geistliche Gastfreundschaft: 1 Petr 4,7–11, in: *Bilgri – Langer*, Weite des Herzens, Weite des Lebens (FS Lechner), Regensburg 1989, 556. – Ferner s. u. Anm. 22 und Text.

Gnadengeschenke je nach dem Nutzen gibt" (1 Kor 12,7[9]), „kann es ein Zeichen seiner Güte sein, wenn er dem Würdigen manchmal die Eignung nicht gibt, ... einen anderen aber mit der Eignung (ἱκανότης) schmückt, bevor er würdig ist, ... damit er nach dem Geeignet-Sein auch dazu komme, würdig zu sein, und nicht dadurch, daß er dem Beschenktwerden (!) zuvorkommt und seine Gnaden – χάριτες – vorwegnimmt, ohne weiteres vom Würdig-Sein zum ‚Fähig-Werden' komme." Der Geschenkcharakter also muß gewahrt bleiben. Die hier angedeutete Tendenz in Richtung auf eine subjektive Fähigkeit und damit der allmähliche Übergang von Gabe zu Be-gabung kommt besonders darin zum Ausdruck, daß die paulinischen Namen der Gnadengeschenke von 1 Kor 12,8ff abgewandelt werden. Zwar spricht Or. öfter von einem „sogenannten Gnadengeschenk" – λόγος σοφίας (In Jo XIII 42(52)/GCS IV 282; ctr Celsum I 44/GCS I 94; ebd VII 23/GCS II 175: εἶναι ἐν χαρίσμασι· λόγῳ γνώσεως κτλ.), aber der Kontext zeigt, daß er dabei nicht an einen einzelnen geistgewirkten Spruch, sondern an eine allgemeine Fähigkeit denkt. Ähnlich: In Mt XVI 1/GCS X 460. Die göttliche Weisheit, die verschieden ist vom Glauben, ist „das erste der sogenannten Gnadengeschenke Gottes – χαρισμάτων τοῦ θεοῦ", ctr Celsum VI 13/GCS II 83. – De Trin I 3,7/SC 252,162.285: donum sapientiae. – Cat zu Eph 4,11/JThS 3 (1902) 414: „Lehrer sein ist ein Gnadengeschenk (χάρισμα), das nach dem Maß der Gabe (δωρεά) Christi gegeben ist." – In Rom 14 3 (649)/PG 14, 1214f: Zu den Gaben (dona/charismata) von Röm 12,6–8 „rechnet er auch die Liebe – prophetia et ministerium et doctrina et exhortatio et tributio, hoc est praestatio, et praeesse et misereri – his iungit et charitatem et cetera." Durch die Infinitive wird klar, daß Or. jeweils den Handlungsvollzug im Auge hat; das führt hin zu dem Text, wo er direkt von Fähigkeit spricht. Denn was Paulus über den „Glauben" von 1 Kor 12,9 sagt, das sei „zu sagen auch über die übrigen Tugenden" (ἀρεταί): Cat. fragm. In Jo XI/GCS IV 493. – Schließlich wendet Or. den paulinischen Plural διακρίσεις/Beurteilungen, Urteile (1 Kor 12,10) in den Singular: πνευμάτων διακρίσεως χάρισμα –, und wer dieses „Geschenk einer Unterscheidung von Geistern hat (ἔχων), kann ähnlich wie ein Geldwechsler die göttlichen und die bösen Geister (πνεύματα) unterscheiden": Jer fragm 19/GCS III 207. Ähnlich steht der Singular auch in den lateinischen Übersetzungen: In Ex hom III 2/GCS VI 163 und In Num hom XXVII 11/GCS VII 272: „discretio spirituum" – Beurteilung oder das Beurteilen von Geistern. Schließlich In Lk hom I/GCS IX 3: Das alte Bundesvolk hatte als Gnadengeschenk die Beurteilung von Geistern – ἦν χάρισμα τῷ λαῷ διάκρισις πνευμάτων –, von welchem charisma her der wahre und falsche Prophet beurteilt wurde.

An zwei Geschenken des Geistes wird die Umdeutung von konkreten einzelnen Inhalten von 1 Kor 12,8–10 zu allgemeinen Befähigungen besonders deutlich: πίστις (geistgewirkter einzelner Glaubensakt mit einem konkreten Objekt) wird zur allgemeinen Tugend des Glaubens und προφητεία (einzelne Prophetie) wird zu einer prophetischen Be-gabung. Diese πίστις nennt Or. ausdrücklich χάρισμα (In Jo XIII 42/GCS IV 282), versteht sie aber oft nicht mehr im Sinne einer konkreten, je individuell gegebenen, Berge versetzenden Kraft, sondern als allgemeinen Glauben (τὸ πιστεύειν: In Lk fragm 162/GCS IX 292; In Joh XIX 3/GCS IV 302), den er mit πιστεύειν in Phil 1,29 gleichsetzt (In Jo XX 30(26)/GCS IV 369[10]). Die Schwierigkeit, daß Paulus 1 Kor 12,9 diesen Glauben nur dem einen oder anderen zuschreibt, löst Or. damit, daß er ja „nach Art und Maß des Glaubens des Menschen" gegeben werde (Mt hom II/GCS XII 256; ebd XVI/502; In Rom IX/PG 14,1213ff). Denn „wer aus Schweiß und Mühen Tugend hat (ἀρετήν), erhält von Gott eine Hinzufügung (προσθήκην), wie dem, welcher den Glauben hat, der bei uns liegt, ein Gnadengeschenk an Glauben gegeben werden wird – δοθήσεται χάρισμα πίστεως" (In Lk hom XXXIX/GCS IX 231; parallel In Lk fragm 232/GCS IX 327). – Hier sieht man deutlich, das Or. mit 1 Kor 12 und Röm 12,6 nicht zurechtkommt und fast pelagianische Positionen einnimmt.

[9] Einer der Belege für unsere Deutung von 1 Kor 12,7, s. *Baumert*, Charisma und Amt 220, Anm. 24.

[10] Eine ähnliche Formulierung mit Berufung auf Röm 12,6: In Rom V (zu 4,16f), in: *Scherer* 204f.

Ein beliebter *Topos* ist bei Or. das πνευματικόν oder προφητικὸν χάρισμα *des Elias* (Hom in Lk IV/GCS IX 27,29f), von dem Elisäus das Zweifache empfing – διπλοῦν ἔλαβεν τὸ χάρισμα ἐν πνεύματι Ἠλίου ἐφ' ἑαυτόν (In Jo VI 46/GCS IV 155). Ebenso spricht Or. von einer χάρις προφητική oder einem χάρισμα προφητικόν in der Weise, daß προφητεία bei ihm nun auch prophetische Anlage meinen kann (In Sam hom IX/GCS III 292f) – lateinisch: prophetale donum (In Ex hom IV 5/GCS VI 176) –, während 1 Kor 12,8 und Röm 12,6 die einzelne Prophetie gemeint war. Dabei ist das Charisma der prophetische Geist. So heißt es in der allegorischen Auslegung von Klgl 4,20: πνεῦμα προσώπου ἡμῶν χριστός (LXX) – „unser Lebensatem, der Gesalbte des Herrn, ist gefangen" (EÜ) (In Jer fragm. 116/GCS III 277): „Nachdem Paulus die Gnadengeschenke – τὰ χαρίσματα –, unter denen die Prophetie ist – προφητεία –, genannt hat, sagt er: ‚Dies alles wirkt ein und derselbe Geist ...' Man könnte wohl mit ‚Geist des Gesichtes / der Person' Christus bezeichnen, der uns den Geist der Prophetie gegeben hat (πνεῦμα προφητείας). Diese nämlich (die Prophetie) ist der Propheten Gesicht (Person, Rolle), ‚Geist' jedoch ist das Gnadengeschenk – χάρισμα –, ‚Schatten' aber ist das Gesetz (vgl. Klgl 4,20b) ... Es lebten also unter uns die Propheten auch in dem Schatten des Gesetzes. Das prophetische Gnadengeschenk nun – χάρισμα τὸ προφητικόν –, auf das der Ausgang aller Prophetie hinschaut, ist Christus, das heißt (es ist) von Christus. Ziel/Vollendung nämlich (τέλος) von Gesetz und Propheten ist der Christus." – Die absolute Redeweise τὰ χαρίσματα mit Bezug auf 1 Kor 12,8–10 macht den Eindruck einer Kurzformel und erinnert an „die sogenannten Gnadengeschenke", die wir bei Or. am Anfang sahen. Das „prophetische Gnadengeschenk" aber wird in einem Wortspiel den beiden Begriffen ‚Gesicht/Rolle = Prophetie' und ‚Geist' zugeordnet, welcher „Christus" ist (dazu auch vorher im Kontext). ‚Prophetie' ist also noch nicht ganz dasselbe wie ‚prophetische Begabung', sondern das Element der Begabung steckt in ‚Geist'. Nur über diese Brücke gelangt man zu der Aussagemöglichkeit, daß Christus das prophetische Gnadengeschenk „ist" (personal wie Apostel/Propheten 1 Kor 12,31). Denn er ist der Prophet, von dem die Seinen ‚Geist der Prophetie' empfangen.

Die größeren Gnadengeschenke: Nun zu 1 Kor 12,31. Obwohl Or. die Liebe als Gabe Gottes bezeichnet (δῶρον – In Eph 6,23/JThS 3 [1902] 576) und bei Röm 12,9 (!) die Liebe zu den dona/χαρίσματα zählt (In Rom IX 3/PG 14,1214f), bezieht er in 1 Kor 12,31 χαρίσματα nicht auf die Liebe (im Unterschied zu Irenäus und Tertullian), sondern auf die größeren unter den *vorher genannten.* Dabei greift er nicht auf „Apostel, Propheten und Lehrer" zurück, sondern auf das „Wort der Weisheit" und „Wort der Erkenntnis". Sie ordnet er als λογικὰ χαρίσματα ausdrücklich den übrigen vor (ctr Celsum III 46 – s.o. –; In Mt 23,1–12 ser 9/GCS XI 16). Die Liebe hingegen ist gerade die Voraussetzung: „qui omnia implevit de ... dilectione, dignus est maximas gratias a deo percipere" (nicht: charismata!) (In Mt 22,34–40, ser. 4/GCS XI 7f). – Und in Auslegung von Joh 1,4 sagt er (In Jo II 24/GCS IV 81): „Das Leben ist bei den einen mit Kraft, aber nicht mit Wirksamkeit Licht (δυνάμει καὶ οὐκ ἐνεργείᾳ), bei anderen wird es Licht auch mit Wirksamkeit. Offensichtlich verwirklicht sich bei ihnen die Anordnung des Paulus: ‚Pflegt eifrig die stärkeren Gnadengeschenke' – τὰ χαρίσματα τὰ κρείττονα –, als größere (größte) aber von den Geschenken – μείζονα δὲ τῶν χαρισμάτων – jene, die auch allen vorangestellt sind: Dies ist ‚Weisheitswort', dem folgt ‚Erkenntniswort'." – Diese Reihung wird auch vorausgesetzt In Jo XXXII 6 (101)/GCS IV 440: Wenn wir uns nicht wie Petrus von Jesus die Füße waschen lassen, „haben wir keinen Anteil an ihm, und werden auch unsere Füße nicht schön sein, vor allem wenn wir, mit den größeren Gnadengeschenken eifrig beschäftigt – ζηλοῦντες τὰ μείζονα χαρίσματα –, zu denen gerechnet werden, die frohe Botschaft bringen" (vgl. Jes 52,7). Hiermit sind offenbar Gaben der Verkündigung gemeint – wohl etwas weiter zu fassen als die „vernunfthaften Geschenke", aber doch an ihnen orientiert. In den Katenen zu 1 Kor 5,3f ist eher die Prophetie die höhere Gabe: ζηλῶν τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα, μᾶλλον δὲ ἵνα προφητεύῃ (JThS 9 [1908] 364; ähnlich In Ex hom IV 5/GCS VI 176). Weitere Verweise von 1 Kor 12,28–31: In Mt XI 15/GCS X 59 und In Rom IX 2/PG 14,840.

Allmählich bildet sich also eine Bedeutung von χάρισμα heraus im Sinne einer be-

sonderen, dem Menschen gegebenen Geisteskraft. Dennoch bleibt dieser leicht eingeengte Gebrauch ganz eingebettet in die Grundbedeutung des Wortes, da ja ein ‚Geschenk' Gottes selbstverständlich auch in einer Kraft oder Fähigkeit bestehen kann (wie die Liebe in 1 Kor 12,31 bei Paulus, nicht bei Or.); da χάρισμα bei Or. auch auf alttestamentliche Prophetie angewandt werden kann (ähnlich wie Röm 11,29, ohne darauf anzuspielen); da Or. das Wort an den anderen Paulusstellen eindeutig als Gabe/Geschenk versteht und da er – anders als Tertullian – das Wort auch eigenständig auf ganz andere Objekte anwendet (s. u.). Wenn also das Wort im engeren Sinn de facto eine Be-gabung bezeichnet, so ist doch dieses Element auch an diesen Stellen noch nicht in den Begriff eingegangen.

Andere Paulusstellen bei Origenes: Im Vergleich zu 1 Kor 12/Röm 12 sind die Belegstellen für die anderen paulinischen Charisma-Stellen gering, ein Hinweis darauf, daß Or. eine Vorliebe für die erstgenannten Texte hat. Aber wenn er bisher das Wort oft mit χάρις assoziierte und gelegentlich durch δῶρον/δωρεά ersetzte[11], so zeigen diese Stellen noch einmal deutlich, daß ihm der Geschenkcharakter bei diesem Wort das Entscheidende ist. Zu Röm 1,11 heißt es (In Rom I 12/PG 14,857 c): „Der Apostel fügt mit Recht ‚geistlich' (spiritale) hinzu, denn es gibt auch andere Gaben (dona), die nicht geistlich sind." Ähnlich: „‚geistlich' muß hinzugefügt werden, denn es gibt auch nichtgeistliche Geschenke (χαρίσματα) wie Reichtum, menschliche Ehre und die Ehe."[12] – Röm 5,15 f: In Jo XX 42/GCS IV 384 (nur Zitat). – Röm 6,23: Während der „Sold geschuldet wird", nennt Paulus das „ewige Leben Geschenk – χάρισμα", was Or. dann durch Eph 2,8 (δῶρον) vertieft. – Röm 11,29: Jer fragm 118/GCS III 278; In Rom VIII 13/PG 14,1199 A (nur Zitat). – Im Zitat von 1 Kor 7,7 steht im griechischen Text (!) δωρεά statt χάρισμα[13]. Auch wenn die Ehe, wie wir oben sahen, nur ein ‚nicht-geistliches' Geschenk Gottes ist, so verteidigt Or. doch, daß Paulus sie ‚Geschenk' Gottes nennt, da die Partner ja von Gott verbunden sind. (Hier merkt man, daß χάρισμα für ihn nicht ohne weiteres ‚Gnaden'-Geschenk heißt!): In Mt XIV 16/GCS X 324; Kat fragm zu Eph 6,23 (JThS 3 [1902] 576). – In einem anderen Fragment zu 1 Kor 7,7 (JThS 9 [1908] 503) möchte Or. nur eine Ehe in gegenseitigem Verstehen als Geschenk – χάρισμα – bezeichnen und die Ehe mit einem Ungläubigen höchstens „Anfang eines Geschenkes". Aber auch hier verteidigt er die Ehe gegen Markion als χάρισμα, und damit als etwas Gutes. – 1 Tim 4,14; nach dem Zitat heißt es: „Es vernachlässigt aber nicht nur derjenige, der das Geschenk nicht beackert und vermehrt (γεοργῶν τὸ χάρισμα καὶ αὐξάνων αὐτό), sondern auch, wer nicht danach lebt" (In Ps 118,43/SC 189,262). In Kat fragm zu 1 Kor 2,15 (!) (JThS 9 [1908] 241) findet sich eine Anspielung: „Wer nicht mehr nach dem Fleische, sondern nach dem Geist lebt und ihn (den Geist) ständig durch sorgfältiges Bemühen vermehrt und das Geschenk Gottes anfacht – τῇ ἐπιμελείᾳ αὔξων αὐτὸ καὶ ἀναζωπυρῶν τὸ χάρισμα τοῦ θεοῦ ἐπὶ πλεῖον –, der verschafft sich das Geistlich-Werden." Der Kontext zeigt, daß es sich eher um eine objektive „Gegebenheit" handelt (= Gabe, Geist) als um eine subjektive Fähigkeit, die man ja wohl nicht gut „beackern" und „vermehren" kann. – Von 2 Tim 1,6 gibt es zwar kein Zitat, aber es ist interessant, daß im Kontext von χάρισμα 2 Tim 1,6 zitiert wird[14]

Eigenständige Verwendungen von χάρισμα: Wo Or. das Wort in anderen Zusammenhängen selbständig verwendet, zeigt sich naturgemäß am deutlichsten, was er mit diesem Wort verbindet. Protrept 15/GCS I 15 spielt er zwar auf 1 Kor 12,31 an, aber versteht unter ζηλῶν τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα den größeren Lohn im Himmel: „Jene Martyrer, die auf Erden reich waren, haben dadurch, daß sie viel verlassen haben, den armen Martyrern = ‚uns Armen' etwas voraus, obgleich auch wir Zeugnis geben

[11] Besonders deutlich de or 16,2/GCS II 337 (s. u.) und fragm Caten in Jo XI/GCS IV 493 (s. o. S. 82). Ferner im Zitat von 1 Kor 1,7 δωρεά statt χάρισμα in: JThS 9 (1908) 233.21.

[12] *K. Staab,* Neue Fragmente aus dem Kommentar des Origenes zum Römerbrief VIII, in: BZ 18 (1929) 78.

[13] Ähnlich wie bei 1 Kor 1,7, vgl. o. Anm. 11.

[14] S. o. S. 81 Hom in Jer VIII 5.

(durch Leid und Tod: μαρτυρεῖν)." – De or 16,2/GCS II 337 geht es darum, daß Gott nicht um kleine = irdisch-leibliche, sondern um große = himmlisch-geistliche Gaben gebeten werden will; „wenn wir also auf die Geschenke achten, die uns vorzüglich von Gott gegeben werden, werden selbstverständliche Folgen der großen und himmlisch-geistlichen Geschenke – ἐπουρανίων πνευματικῶν χαρισμάτων – die leiblichen sein – σωματικά, scil. χαρίσματα –, die einem jeden der Heiligen gegeben werden ‚je nach Nutzen' oder ‚nach dem Verhältnis des Glaubens' oder ‚wie der Geber will'."[15] Die Anspielung auf 1 Kor 12,7.11 und Röm 12,6 kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß Or. den Begriff hier so weit faßt, daß alle geistlichen und alle irdischen Gaben mit diesem Begriff umfaßt sind. Die Pauluszitate verdeutlichen nur die Formalstruktur des göttlichen Gebens. Im Kontext stehen mehrfach χαρίσασθαι, διδόναι, δορεῖσθαι und vor allem als Synonym δωρεαί! – Ähnlich allgemein Katenenfragm 44/GCS IV 519 im Anschluß an das Zitat von Joh 3,27: „Das heißt: nicht vermag ein Mensch irgendein göttliches Gnadengeschenk zu haben – ἔχειν τι χάρισμα θεῖον –, wenn es ihm nicht vom Himmel gegeben ist. Gegeben aber werden die ‚Gnadengeschenke von Gott' – τὰ ἐκ θεοῦ χαρίσματα – denen, die sich durch Glauben und Tugend darauf vorbereiten, sie zu empfangen." – In Jo XXXII 6/GCS IV 441 wird die Fußwaschung als Zeichen des Überflusses bezeichnet. „Denn das Gnadengeschenk Gottes – τὸ γὰρ χάρισμα τοῦ θεοῦ (ganz allgemein) – geht über das Notwendige hinaus; an sich hat der, der gebadet hat, eine Fußwaschung nicht nötig." – Das Gnadengeschenk kann sogar eine Bedrängnis sein! In Ez hom IX 5/GCS VIII 414 (nur lateinisch überliefert): Dantur et charismata ad[16] id quod expedit. „Wem also könnten sie dann nicht nützen? Da die Sattheit oft zur Arroganz und geistliche Gaben (spiritalia dona – was stand im Urtext?) zu Hochmut führen, hatte ein so großer Mann wie Paulus den Faustschlag des Satansengels nötig." Dieser wird Jer hom XII 8/GCS III 95 regelrecht χάρισμα genannt: „Wie der gütige Vater dem Apostel Gesichte und Offenbarungen geschenkt hatte, so gab er ihm wie ein Geschenk[17] einen Boten Satans, damit er ihn mit Fäusten schlage" (2 Kor 12,7). – In Lk hom I/GCS IX 4 heißt es von der Schriftinspiration, daß andere von sich aus „ihre Hand daran gelegt haben" und „ohne Gnadengabe an das Schreiben der Evangelien herangegangen sind – χωρὶς χαρίσματος –", während „Matthäus es vom Heiligen Geist her geschrieben habe – ἀπὸ ἁγίου πνεύματος". – Schließlich überträgt Or. das Wort χάρισμα auch auf Eph 4,11: Der Hirte, der mit Verständnis weiden will, muß ein „Geschenk haben zu weiden" – χρὴ χάρισμα ἔχοντα ποιμαίνειν. Parallel zum „Lehrer-Sein" (JThS 3 [1902] 414; vgl. das Zitat In Jo I 3/GCS IV 7). Und In Jo VI 56/GCS IV 165 heißt es: „Nach dem Aufsteigen zur Höhe, nachdem er die Gefangenschaft gefangen abgeführt hatte, stieg er herab, indem er die vielfältigen Geschenke brachte (φέρων τὰ ποικίλα χαρίσματα – statt δόματα im Urtext!): die über die Apostel verteilten Zungen wie von Feuer und die heiligenEngel, die ihnen in jeder Handlung zur Seite stehen sollten." Hier sind nicht wie in Eph 4,11 die Apostel selbst die Geschenke, sondern die Pfingstgaben wie ‚Apostel- und Prophetengeist' und die Hel-

---

[15] Hier ein klarer Beleg für πρὸς τὸ συμφέρον = je nach dem Nutzen, gemäß oder entsprechend dem Nutzen, s. *Baumert*, Charisma und Amt 220. – Weitere Belege dafür: In Jo VI 36 (20)/GCS IV 145 (s.o. S. 81f.); In Ez hom IX 5/GCS VIII 414/ (s. im folgenden, wobei die lateinische Übersetzung „ad id quod expedit" bereits eine Verschiebung darstellt); In Rom IX 3/PG 14,1213 C – 1214 A (vgl. o. S. 82). Formal ähnlich πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν – Paulus redet ‚gemessen an' = entsprechend unserer Hartherzigkeit und Schwäche: In Mt XIV 23/GCS X 340.
Auch In 2 Tim, hom 2/PG 62,612 (nicht: 614) ist so zu lesen: πρὸς τὴν πίστιν τὴν σὴν τὸ πᾶν ἐνεργεῖται – im Verhältnis zu deinem Glauben wird alles vollzogen (nicht: „auf deinen Glauben ist sein (des Priesters) ganzes Wirken ausgerichtet", wie *Ritter* es interpretiert, aaO (s.u. Anm. 44) 105 mit Anm. 24. – Zu ἐνεργεῖσθαι s.o. Anm. 8.

[16] Hier stand im Griechischen πρός, vgl. die vorige Anm. – Die lateinische Übersetzung geht vom Maßstab zum Ziel über, aber meint noch das Ziel Gottes, nicht des Menschen, s.u. Anm. 40,58 und 61.

[17] Ἐν χαρίσματις μοῖρα = wie/als ein Geschenk, s. *Menge-Güthling*, Griechisches Wörterbuch s.v. μοῖρα 1b.

fer-Engel. Die Entwicklung in Richtung ‚Befähigung' kündigt sich zwar an, ist aber noch keineswegs fest im Begriff enthalten. Interessant ist, daß die lateinischen Übersetzungen der Texte, die ja lange nach Tertullian liegen, gewöhnlich χάρισμα mit gratia (spiritalis) oder donum (coeleste, spiritale) übersetzen[18]. Der ‚terminus technicus' läßt also im Lateinischen noch auf sich warten! Zwar zeigt Or. eine Vorliebe für die Verwendung dieses Wortes im Blick auf die 1 Kor 12 genannten Gaben, aber zugleich weitet er „Weisheit, Erkenntnis, Glaube" so sehr aus, daß nicht das Besondere, Wunderhafte im Vordergrund steht.

Damit sind Grau's „Ergebnisse" gegenstandslos[19], Origenes werde „dem neutestamentlichen Sprachgebrauch nur dort gerecht, wo er als Exeget im Rückblick auf die Charismen spricht"; wo er ihn jedoch „für seine theologischen Erörterungen fruchtbar machen wolle", würde er ihn „mißverstehen", und zwar „im Sinn einer intellektualistisch-spekulativen Qualifikation des Gnostikers: dadurch wird der Charisma-Begriff intellektualisiert und für die organische Entfaltung des Gemeindelebens unfruchtbar." – Or. trifft zwar für 1 Kor 12 nicht immer die nach unserer Deutung von Paulus gemeinte Sache (den einzelnen Inhalt); andererseits gehen aber seine Akzentverschiebungen in keiner Weise in den Begriff ein. Ebensowenig ist die Betonung der ersten drei „logischen Charismata" (12,8) eine „intellektualistische" Veränderung *des Begriffs!* Dann müßten ja auch die folgenden 6 Gaben (12,9: von Heilmitteln bis Auslegung der Sprachen), die weiterhin χαρίσματα genannt werden, gnostisierend umgedeutet werden. Am Wort hängt das sicher nicht, wie man an seiner eigenen weitgesteckten Verwendung sieht! Wieso aber die „organische (sc. charismatische) Entfaltung des Gemeindelebens" behindert werden sollte – wo doch Or. den Geschenken von 1 Kor 12,8–10 so große Bedeutung beimißt –, ist schlechthin unerfindlich. Dies alles macht den Leser skeptisch, wenn Grau dann auch für Eusebius behauptet, er „gebrauche den Charisma-Begriff im hellenistischen Sinn" und verwende ihn „lediglich als Berichterstatter" in neutestamentlichem Sinn. Näher liegt die Vermutung, daß der neutestamentliche Sinn ein anderer ist, als Grau voraussetzt.

2. Eusebius und andere Zeugen bis um 400

Haben wir uns bisher um Vollständigkeit der Belege bemüht, so werden wir zwar für die nächste Zeit noch alles Greifbare heranziehen, uns aber angesichts der Fülle der Literatur der Lücken bewußt bleiben. Nun genügen ja auch einige markante Zeugen. Die Ansätze zu einer Terminologisierung (gelegentliche Einengung auf die ‚sogenannten Geschenke' von 1 Kor 12/Jes 11 und Eintragung des Elementes der ‚Befähigung') sind noch keineswegs Allgemeingut. Zum Beginn des 4. Jahrhunderts heißt es (PLS I 179) in einer Sammlung von „Prophetien" nach dem Zitat von 1 Tim 3,1: „Nostris quoque temporibus haec (!) prophetia manifestius daclarata est (also ihr Inhalt!). Ad Romanos autem dixit: (Zitat Röm 12,6b). Nam et in charismatibus primam posuit prophetiam." Noch nicht ‚Prophetengabe' und ‚Dienstfähigkeit', sondern ‚eine Prophetie' oder auch ein Vollzug, also die Prophetentätigkeit (wie Dienstleistung).

Eusebius, In Jes 94/GCS IX 186: In der Erklärung von Jes 28,24ff wird 1 Kor 12,4 zitiert und auf das Bild vom Boden und den verschiedenen Samenkörnern angewendet: Jeder Boden bekommt den passenden Samen, und bei der Ernte erwartet man die entsprechende Frucht. Ebenso erwartet Gott von den Menschen, die „größerer Samen und vollkommenerer Geschenke gewürdigt wurden (τελειοτέρων χαρισμάτων)", eine größere Frucht. – Ebd II 36/315 zu Jes 49,18: Die Kirche ist geschmückt wie eine Braut „durch die Fülle der Tugenden und der ihr vom Heiligen Geist gewährten (Gnaden-)Geschenke – χαρισμάτων." Kurz darauf, ebd II 39/322 zu Jes 51,3: In der Kirche, dem „Paradies Gottes, das mit den Geschenken (χαρισμάτων) des Heiligen Geistes erfüllt ist, findet man Jubel und Freude usw." Schwerlich ist an diesen drei Stellen bei dem bloßen Wort an eine besondere Gruppe von Geschenken gedacht, auch wenn sie neben

[18] Ausnahme: In Ez hom IX 5/GCS IV 414, s.o. S. 85.

[19] *F. Grau,* Der neutestamentliche Begriff χάρισμα, Tübingen 1946 (Ms), 115–119 (vgl. in *Baumert,* Charisma und Amt 204–208,222).

den Tugenden genannt werden. Das Zitat von 1 Kor 12,4 im ersten Beispiel und der Zusatz „vom Heiligen Geist" an den beiden anderen Stellen zeigen wohl, daß Eusebius die Geschenke von 1 Kor 12 assoziiert, darunter sicher auch Apostolat und Liebe von 12,28–31 und die Gaben von 12,8–10 mit Blick auf Jes 11,1 f. Aber das Wort ist noch weiter und meint sicher nicht nur „Wundertaten" oder gar „Wunderkräfte". Eher ist es den „Geschenken des göttlichen Geistes" – (τὰ τοῦ θείου πνεύματος δωρήματα) verwandt, die jetzt auf den heiligen Seelen sich niederlassen „wie einst die Feuerzungen an Pfingsten" (Hist eccl X 4,66/GCS II 881). Χάρισμα ist also eher der Geist selbst! Wie überall der Kontext zeigt, denkt Eusebius niemals nur an Wundertaten. In Jes 29, zu 3,1–11/GCS IX 23 fügt er sogar „leuchtende" hinzu und meint doch ein breites Spektrum von ‚Geschenken'. Dem Volk Israel „wurden die einst leuchtenden Geschenke Gottes weggenommen" – τὰ πάλαι διαλάμποντα τοῦ θεοῦ χαρίσματα (Anklänge an Röm 11,29?). – In Jes 54, zu Jes 63,7 f/GCS IX 388 wird zu den vielen Dingen seiner Güte als größtes das Geschenk bezeichnet, „seine Kinder zu sein" (ἐν οἷς καὶ τοῦτο μέγιστον ἐδωρήσατο χάρισμα καταξιώσας τέκνα αὐτοῦ ὀνομάσαι), „wenn wir nicht seine Gnade (χάριν) beiseite schieben." Insgesamt ist hier kaum ein Ansatz zu einer Terminologisierung zu spüren, zumal Eusebius das Wort mehrfach in einem völlig profanen Sinn gebraucht: Häuser, die entweder dem Fiskus verfallen oder jemandem als „Geschenk" gegeben werden – εἰς χάρισμα δέδοταί τινι (Hist eccl VIII 10,11/GCS II 844); Geschenke, die Konstantin den Bischöfen (Vita Konst II Einl./GCS I 72) oder die er bei der Hochzeit seines Sohnes Gemeinden und Städten gibt (διαδόσεις πλουσίαι χαρισμάτων ἐδωροῦντο), reiche Übergaben von Geschenken (synonym: δῶρα, ebd IV 49/137) und von geraubten Gütern, die jemand „mit größten Geschenken im Überfluß zurückgab – ἀπεδίδου πλείστοις ἐπιδαψιλευόμενος χαρίσμασιν."

Für *Athanasius* gibt G. Müller in seinem Lexicon Athanasianum (Berlin 1952) die Bedeutung mit „donum benevolum tributum" wieder und weist 6 Stellen nach für „donum supernaturale gratuito a deo collatum, praesertim redemptionis gratia" und 7 Stellen „specialiter: donum gratuitum et insigne", z. B. PG 25, 540 A: Die uns gegebenen Geschenke (χαρίσματα): „Das Vorbild himmlischen Lebenswandels, Macht über Dämonen, die Sohnschaft und das über jedes Geschenk erhabene: die Erkenntnis des Vaters und des Sohnes und die Gabe (δωρεά) des Geistes"; ferner das Geschenk, von falschen Propheten nicht getäuscht zu werden, sondern sie durch die Gnade des Geistes zu beurteilen – διακρίνειν τῇ τοῦ πνεύματος χάριτι (ebd B). PG 26,936 C: „visiones caelestes": Antonius εἶχε δὲ καὶ τοῦτο πάλιν χάρισμα, neben dem Geschenk, sehr geduldig und demütig zu sein, aber auch von Fremden manchmal sofort erkannt zu werden (ebd 940 A). – In Anlehnung an Mt 13,8 bekommt der Ehelose „hundertfachen" Lohn, der Verheiratete aber nur dreißigfachen – τοσαῦτα δὲ χαρίσματα οὐ λήψεται –, während jener χαρίσματα θαυμασιωτέρα ἔχει. – Und PG 26,1276 B bedeutet χάρισμα „feste Speise" (in Anspielung auf 1 Kor 3,1): „Wenn alle in der Lage wären, die göttlichen Worte geistlich – πνευματικῶς – zu erfassen, hätte er dann nicht Sehnsucht, ihnen das geistliche Geschenk mitzuteilen – τὸ πνευματικὸν χάρισμα? Er würde sie nicht mit Milch tränken, wenn alle die feste Speise empfangen könnten." – Auch der Zusatz „geistlich" weist also bisher nicht auf unseren gesuchten spezifischen Charisma-Begriff hin. An drei Stellen schreibt Athanasius, daß man viel beten müsse, um ein (!) Geschenk von (!) Beurteilung von Geistern zu empfangen – λαμβάνεσθαι χάρισμα διακρίσεως πνευμάτων (PG 25,548 A; 26,876 B und 900 A). Der Singular statt des Plural In 1 Kor 12,10 und damit die Verschiebung von einzelnen Urteilen zu dem nomen actionis ‚Beurteilen' bahnt gewiß den Weg zu dem späteren ‚Begabung des die Geister Unterscheidens', aber man beachte, daß bei Athanasius konstant alle Artikel fehlen! Er denkt noch ganz von dem aktuellen Beschenktwerden her. – Auch in dem Athanasius zugeschriebenen de virg 17 (TU 29, Heft 2 a 52.11) weist der Artikel nicht etwa auf die sog. „Gabe der Tränen" hin, sondern ist anaphorisch zu verstehen: „Die Tränen des Petrus reinigten ihn ... Nicht viele haben das Geschenk der Tränen (= dieses – τὸ χάρισμα δακρύων), sondern nur, die ihren Sinn nach oben richten." Gewiß führt das irgendwann zu der Bedeutung „Gabe der Tränen = Fähigkeit, Tränen zu vergießen", aber hier sind noch die Tränen selbst das χάρισμα. Athanasius gebraucht selbst weitaus häufiger für diese konkreten Geschenke das Wort χάρις! Fast zwei lange Spalten bei G.

Müller, VI 2: „objektive = donum ipsum..., dona"; besonders ebd. c) „spec = χάρισμα." Im Unterschied zu χάρισμα erscheint bei χάρις schon gelegentlich ein abhängiger Infinitiv, etwa χάρις τοῦ διακρίνειν – τὸ ἐκβάλλειν τοὺς δαίμονας χάρις ἐστιν – ἡ (!) τῆς (!) προφητείας χάρις. Diese Redeweise wird später auch auf χάρισμα übergehen. Aber zunächst steht sie hier parallel zu ἡ (!) τῆς ἐπισκοπῆς χάρις – ὁ πρεσβεύων ... χάριν λαμβάνει.

Ephräm der Syrer († 373) schreibt für χάρις/χάρισμα mawhabtâ, was eigentlich δωρεά entspricht[20]. – *Amphilochus* († 394) (ctr haer 14 [535]/CCSG 3, 199) spricht von den ἔχοντες τοῦτο τὸ χάρισμα τοῖς δαίμοσιν ἐπιτιμῶντας. Das Partizip bildet vielleicht einen Übergang zu dem abhängigen Infinitiv; im Vordergrund steht aber noch das rezeptive Moment, nicht die Begabung.

Für die *Kappadokier* sei hingewiesen auf Lampe, A Patristik Greek Lexicon s. v. unter C: „baptism as χάρισμα" – als etwas, das schuldig geschenkt wird (drei Belege). – Unter E: *Basilius*, ep 188 can 1/PG 32, 669 A: Die Ketzer verlieren durch die Trennung von der Kirche die Gnade (χάριν) des Heiligen Geistes ..., denn vorher hatten sie die Weihen (χειροτονίας) und durch die Handauflegung das geistliche Geschenk – τὸ χάρισμα τὸ πνευματικόν. Damit ist die Amtsvollmacht gemeint, denn nach der Trennung „werden sie Laien und können weder taufen, noch haben sie die Vollmacht zur Handauflegung und können anderen nicht mehr Gnade (χάριν) des Heiligen Geistes vermitteln." – *Gregor Naz.*, or 41/PG 36, 449 C über den Wert der Sprachen an Pfingsten: „καὶ ἔστι διαφορὰ χαρισμάτων, ἄλλου δεομένη χαρίσματος πρὸς διάκρισιν τοῦ βελτίονος – es gibt zwischen Geschenken einen Unterschied, der eines weiteren Geschenkes bedarf, zur Beurteilung des Besseren." Denn auch die „alte Aufteilung der Sprachen" beim Turmbau war eine Gnade, nämlich „um ihre Bosheit einzudämmen; aber die Pfingstgabe ist größer." – *Ders.*, or 39, 18/PG 26, 356 C: Dem David hat seine Reue das prophetische Geschenk erhalten – τὸ προφητικὸν χάρισμα. Was wir oben bei Athanasius gegen Ende betreffs χάρις sahen, beginnt hier nun mit χάρισμα – ein Schritt zu unserem ‚die Prophetengabe'. Und von seiner Schwester rühmt Gregor bei der Grabrede (or 8, 16/PG 25, 808 A), daß sie sich mit den Gnadengeschenken nicht hervorgetan habe (μὴ καλλωπίζεσθαι τοῖς χαρίσμασιν), womit hier sicher keine Wunderkräfte gemeint sind. Vielmehr will Gregor hier „den Lohn der Frömmigkeit anfügen". – Epist 111/GCS 53, 86: An Eugenius. „Du liebst (φιλοσοφεῖς) die Einsamkeit und dementsprechend das unbegrenzte Fasten, ich das Schweigen. Geben wir einander Anteil an dem Geschenk – μεταδῶμεν ἀλλήλοις τοῦ χαρίσματος. Wenn wir eins geworden sind, laß uns gemeinsam Gott singen." – *Gregor Nyss.*, de virg 1/PG 46, 320 C: „An dem Beinamen ‚die unsterbliche' (Jungfräulichkeit) erkennt man die Überlegenheit des derartigen Gnadengeschenkes (τοῦ τοιούτου χαρίσματος), denn unter den vielen Dingen, die mit Tugend getan werden, erhält nur dieses diesen Beinamen." – *Ders.*, In Cant 3, 10/W. Jaeger VI 210: Trotz gewisser Anklänge an 1 Kor 12, 4 spricht er von δωρεαί des Heiligen Geistes, während er ebd. 4, 11/270 sagt, daß „die bunten Zuteilungen der geistlichen Gnadengeschenke dem Eifer entsprechend denen früher geschehen, die sich gemüht haben – αἱ ποικίλαι τῶν πνευματικῶν χαρισμάτων διαιρέσεις κατὰ τὴν τῆς σπουδῆς ἀναλογίαν τοῖς πεπονηκόσι προγίνονται."

Apostolische Konstitutionen (um 380 in Syrien oder Konstantinopel, Ausgabe: Funk, Didaskalia et Const. Apost. I, 460–470). Kapitel I bis VII haben im wesentlichen Hippolyts Kirchenordnung zur Grundlage; für das VIII. Kapitel περὶ χαρισμάτων (1–2) καὶ χειροτονίων (3–46) καὶ κανόνων ἐκκλησιαστικῶν (47) dagegen findet sich dort keine Vorlage[21]. – Der absolute Gebrauch in der Überschrift und gelegentlich im Text (I 1. 22 und III 1) weist in der Tat auf eine Entwicklung zu einer ‚technischen' Verwendung des Wortes hin; denn die χαρίσματα ἐξ αὐτοῦ (Χριστοῦ) διὰ τοῦ πνεύματος διδόμενα sind die „Zeichen" von Mk 16, 17 f! Diese χαρίσματα wurden zunächst den Aposteln, dann denen, die durch sie zum Glauben kommen, gegeben, nicht für ihren eigenen Nutzen, sondern um die Glaubenszustimmung der Ungläubigen zu erreichen.

[20] *E. Beck*, Dorea und Charis – Die Taufe. 2 Beiträge zur Theologie Ephräms des Syrers, CSCO 457, Subsidia 72, Leuven 1984, S. 1 u. 5.

[21] *Altaner-Stuiber*, Patrologie, Freiburg [8]1978, 255 f.

Aber es stehen nicht, wie man vermuten möchte, die Inhaber von Ämtern und freie (sogenannte charismatische) Dienste nebeneinander, sondern vor der Beschreibung der ordinationes (Auswahl und Weihen), welche durch Menschen vorgenommen werden, wird auf „Geschenke" hingewiesen, die der Geist unmittelbar gibt (1.1). Dazu ebd XXVI (Funk 528): Ein Exorzist wird nicht ordiniert, denn es ist „der Kampfpreis eines freien Wohlwollens und einer Gnadenzuwendung (χάριτος) Gottes in Christus durch ein Überkommen des Heiligen Geistes. Denn wer ein Geschenk von Heilkräften empfangen hat (ὁ λαβὼν χάρισμα ἰαμάτων), wird durch eine Offenbarung von Gott ausgewiesen, wobei allen die in ihm wohnende Gnade (χάρις) offenbar ist. Wenn man ihn aber als Bischof, Priester oder Diakon benötigt, soll er ordiniert werden." – Man beachte den Singular, im Unterschied zu 1 Kor 12,9! Aber ist damit schon eine allgemeine ‚Gabe des Heilens' gemeint, oder ist bei ἰάματα noch wie bei Paulus an die ‚Heilmittel' gedacht? Freilich ist nicht nur ein einzelner Exorzismus gemeint, sondern eine Art Dauerfunktion: es sind viele ‚Heilmittel', die jemand als ‚Geschenk' bekommt. Der Sache nach führt das allmählich zu ‚Fähigkeit haben', aber dieses Element ist noch nicht im Begriff enthalten, denn auch das spezielle ‚Charisma' meint bei diesem Autor sonst den Inhalt und Effekt des göttlichen Wirkens, das Zeichen. Denn wie wir eben sahen, sind die χαρίσματα von I 1 die σημεῖα von Mk 16,15. „Denen, die an ihn glauben", folgen aber nicht etwa die ‚Fähigkeiten, Dämonen auszutreiben' usw., sondern die Geschehnisse selbst: die Austreibung usw. Diese Ereignisse sind die χαρίσματα. Auch „wirken" sie nicht etwa die Sprachengabe oder Prophetengabe, sondern die „Zeichen und Machttaten", etwa „eine Prophetie". – Ebd. 4: „Es ist nicht notwendig, daß jeder Gläubige Dämonen austreibt oder Tote auferweckt oder in Sprachen redet, sondern derjenige, der aus irgendeinem nützlichen Grund eines Geschenkes gewürdigt wurde (τὸν ἀξιωθέντα χαρίσματος) zur Rettung der Ungläubigen", die oft nicht durch Worte, sondern durch Zeichen überzeugt werden. Ebd. 8: „Dies sagen wir, damit sich diejenigen, die solche (!) Geschenke empfangen haben (λαβόντες χαρίσματα τοιάδε), sich nicht über die erheben, die (solche) nicht empfangen haben. 9. Χαρίσματα δὲ λέγομεν τὰ διὰ τῶν σημείων – wir meinen aber diejenigen Geschenke auf die Weise der Zeichen" (nicht instrumental: vermittels der Zeichen!), „denn es gibt keinen Menschen, der durch Christus an Gott glaubt, der nicht empfangen hätte ein geistliches Geschenk – χάρισμα πνευματικόν." Also kennt der Verfasser zugleich einen weiteren Gebrauch des Wortes! 10. „Denn das Glauben χάρισμά ἐστι θεοῦ ..." und 11. „Wer dies glaubt, χάρισμα εἴληφεν ἐκ θεοῦ. 12. Es möge also keiner von denen, die Zeichen und Wunder tun, einen von den Gläubigen verachten, der nicht (solches) zu tun gewürdigt wurde; διάφορα γάρ ἐστιν τὰ τοῦ θεοῦ χαρίσματα – verschieden nämlich sind die (Gnaden-)Geschenke Gottes, die von ihm durch Christus gegeben werden, und du hast dieses bekommen, jener aber ein anderes, etwa ein Wort der Weisheit oder Erkenntnis oder Unterscheidung von Geistern (διακρίσεως πνευμάτων) oder Geduld oder angemessene Enthaltung." – Zunächst ist der Effekt gemeint, das Ereignis oder das Zeichen, nicht die Fähigkeit, es zu vollbringen. Nur bei den letzten drei Beispielen ist der Sache nach eine Fähigkeit gemeint; aber dies sind dann keine typischen Charismen im heutigen Sinn des Wortes, sondern sie sind eher dem Geschenk des Glaubens verwandt. So wird in 17 unterschieden: „Der Prophet oder Wundertäter soll sich nicht über den Bruder erheben; denn wenn es gegeben ist, nicht mehr ungläubig zu sein, ist alles Wirken von Zeichen überflüssig (die ja für den Ungläubigen gegeben sind). 18. Denn gottesfürchtig zu sein hängt von der Bereitwilligkeit (εὔνοια) der Betreffenden ab, das Wundertun aber von der Macht dessen, der es wirkt; davon trifft das erste für uns selbst zu, das zweite aber für Gott, der aus den Gründen wirkt, die wir oben genannt haben ... 21. Denn das Christsein liegt bei uns, das Apostel- oder Bischof-Sein oder etwas anderes Sein aber nicht bei uns, sondern bei Gott, der die Geschenke gibt – ἐπὶ τῷ δίδοντι θεῷ τὰ χαρίσματα. 22. Soweit nun über die, die (irgendwelcher) Geschenke oder Würden gewürdigt wurden – χαρισμάτων ἢ ἀξιωμάτων." Der Verfasser kennt also χάρισμα in einem sehr weiten Sinn, so daß auch Geduld und das allen verliehene Gläubigsein dazugehören (I 9–12; vgl. 17.18.21), faßt aber dann Weihen und individuell zugeteilte Geschenke als eigene Gruppe zusammen (21) und kann davon noch einmal in einem engeren Sinn die Wunderzeichen abheben (vgl. I 1.2 4.22 und die

Überschrift über das Kapitel!), was er gelegentlich durch weitere spezifizierende Worte anzeigt („diese" o. ä. I 2.8.9; III 1): „Den ersten Teil der Rede haben wir über diejenigen Geschenke ausgeführt, welche Gott nach seinem eigenen Willen Menschen gewährt (περὶ τῶν χαρισμάτων, ὁσάπερ), nämlich Prophetie und Zeichenwirken." Also gibt es auch noch andere „Geschenke". Und obwohl diese „durch den Geist gegeben werden" (I 1), ist doch der Begriff χάρισμα πνευματικόν weiter gefaßt (I 9)!

Cyrill v. Jerusalem († 386), PG 33, 517 f, spricht von zwei Arten von Glauben; eine „dogmatische" und die „in der Eigenschaft einer Gabe gegebene – τὸ ἐν χάριτος (!) μέρει δωρούμενον." Es folgt als Zitat 1 Kor 12, 8 f, aber der Begriff χάρισμα aus 12, 4 und 9 wird nicht aufgegriffen, sondern es steht nochmals χάρις. „αὕτη τοίνυν ἡ κατὰ χάριν δωρουμένη πίστις ἐκ τοῦ πνεύματος, οὐ δογματικὴ μόνον ἐστίν." – PG 33, 948: „Der Heilige Geist ist allmächtig an Geschenken (παντοδυνάμενον ἐν χαρίσμασιν) hier, indem er die Martyrer befähigt, ihr Leben hinzugeben." – PG 33, 1012 A: προφητικὸν χάρισμα und ebd. B: „Der Heilige Geist gibt dir eine vielfältige Spende von Geschenken – παντοίας χαρισμάτων δόσις." Die Doppelung könnte auf den Beginn eines terminus technicus hinweisen; aber es genügt, wenn man darin die Betonung der Konkretion sieht. Anschließend wird dann zweimal dasselbe durch χάρις ausgedrückt.

Gelasius v. Caesarea († 395), Hist eccl II 24, 5/GCS 28, 97: „Adam und Eva wurden durch Übertretung des Gebotes des göttlichen Gnadengeschenkes entkleidet (τοῦ θείου χαρίσματος ἐγυμνώθησαν)", also der Gnade schlechthin!

Vita Polycarpi 13, 2 (Funk-Diekamp II 420) zeigt, wie unspezifisch das Wort noch um 400 gebraucht wird: „περὶ δὲ πνεύματος ἁγίου καὶ δωρεᾶς παρακλήτου καὶ τῶν λοιπῶν χαρισμάτων – über Heiligen Geist und Gabe des Trösters (= den Tröster als Gabe) und die übrigen Geschenke (also gehört der ‚Tröster' auch dazu!) zeigte er uns, daß es nicht zulässig ist, sie außerhalb der katholischen Kirche zu haben, wie auch ein Glied, das vom Leib abgetrennt ist, keine Kraft hat." – Ebd. 20, 2 (Funk-Diekamp 428): Boukolos führt auf dem Sterbebett die Hand seines Nachfolgers Polykarp zuerst an seine Brust, dann zu seinem Gesicht, was darauf hinweist, „daß alle Geschenke, die in diesen Sinnesorganen verwaltet werden (ὅσα χαρίσματα ἐν τοῖσδε τοῖς αἰσθητηρίοις διακονεῖται) – in verstehendem Herzen, sehenden Augen und hörenden Ohren und in Nasen, die Christus atmen, und einem Mund, der durch Rede Gott den Vater und den Sohn Jesus Christus verkündet – alle auf ihn übertragen (ihm eingehändigt – ἐγχειρισθέντα) sein werden". Die ‚Geschenke' sind also die Erkenntnisse des Herzens, Bilder der Augen, gehörte und gesprochene Worte. Wie 1 Kor 12, 4 und 8–10 sind hier nicht Be-gabungen oder Aktivitäten, sondern Inhalte gemeint, ähnlich den „Prophetien und Urteilen". Diese werden „verwaltet/vermittelt/dargereicht"[22] durch die Sinnesorgane.

Bei *Epiphanius* († 403) scheint sich eine Entwicklung zu einem terminus technicus anzudeuten, weil τὰ χαρίσματα ohne weiteren Zusatz ganz offensichtlich für eine bestimmte Gruppe von Gaben steht, unter denen die προφητικὰ χαρίσματα besonders herausragen. Die Formulierungen klingen hier noch absoluter als in den Apost. Konst. (s. o.). Panarion haer 1, 5 und 2, 1–3/GCS II 220 f: „Wenn die Markioniten behaupten, man müsse die ‚Gnadengeschenke' anerkennen, dann erkennt sie die heilige Kirche ebenso an, aber jene, die wirklich χαρίσματα sind." Und wenn es bei ihnen keine Propheten mehr gibt, dann haben sie sich wohl getäuscht! Ähnlich wohl ebd. 5, 35, 1–3/310: Jene Häretiker „kennen nicht die in der Kirche vorhandenen Gnadengeschenke – οὐκ εἰδότες τὰ ἐν τῇ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ χαρίσματα –, welche der Heilige Geist wahrhaft und fest ... beschrieben/verkündigt hat". Aber das Wort ist zugleich so weit, daß nicht nur die Schriftinspiration, sondern die gesamte geistliche Erkenntnis eines Evangelisten damit umfaßt werden kann: „Unter den Propheten hat Johannes durch sein Evangelium, die Briefe und die Offenbarung aus seinem heiligen Gnadengeschenk mitgeteilt – ἐκ τοῦ αὐτοῦ χαρίσματος τοῦ ἁγίου."

Katenen: Schließlich finden sich in den Pauluskatenen für die zweite Hälfte des

[22] Grammatisch dieselbe Konstruktion wie 1 Petr 4, 7, aber im Aktiv; formal und inhaltlich liegt jedoch keine Anspielung darauf vor, s. o. Anm. 8.

4. Jahrhunderts lediglich Andeutungen für eine Entwicklung zu einer Spezifizierung[23].

Didymus v. A. († 398) zu 2 Kor 1,11/16: χάρισμα wird auf die Errettung gedeutet; synonym: δωρήματα, δωρεά.

Apollinaris († 390) nennt bei Röm 12,6 und 7b die „προφητεία (= Prophetengabe) ein nach dem Apostolat am meisten geehrtes Gnadengeschenk (χάρισμα τιμιώτατον). Aber auch das Mitteilen, die Fürsorge (προστασίαι) und die Almosen, die sich um das leibliche Wohl bemühen (περὶ σωματικά), sind Gnadengeschenke (χαρίσματα), in Kraft des Geistes vollzogen." – Das Wort ist praktisch Zitat von Röm 12,6, könnte aber schon eine Spezifizierung einschließen.

Diodor v. T. (394): Röm 5,15f/84 im Sinn des Zitats; ebenso zu Röm 12,6/106.

Severian v. Gabala (408): Zu Röm 12,4–8/223: Man möge sich nicht betrüben, wenn einer ein geringeres Geschenk hat – εἴ τις ἔλαττον ἔχοι τὸ χάρισμα; eigentlich: „wer das ihm zugeteilte = sein Geschenk als geringeres hat". Dies setzt zumindest voraus, daß jeder so etwas bekommt! Vielleicht der Anfang einer Spezifizierung. Zu 1 Kor 12,28–31/264 spricht er von „den anderen Gnadengeschenken" und nennt als höchstes Gnadengeschenk die Liebe (und danach προφητεία, zu 14,1); wer liebt, λαμβάνει χάρισμα πνευματικόν (vgl. dazu 14,12/268). In der späteren Fassung scheint S. zunächst zu unterscheiden zwischen dem ‚Gnadengeschenk-Haben' und der Liebe, sagt aber am Schluß: χάρισμα τῆς ἀγάπης. Man sieht, wie vorsichtig man sein muß! Auch wenn er χάρισμα γλωσσῶν (zu 12,29), τὸ τῆς διερμηνείας χάρισμα (zu 14,1) und τὸ χάρισμα τῆς διακρίσεως sagt – gewiß eine terminologische Verschiebung –, sind wohl kaum schon die Fähigkeiten gemeint, sondern eher die einzelnen Impulse und ihre Wirkung. So heißt es zu 14,32: „Hab keine Furcht, als ob du durch dein Schweigen den Geist beiseite schiebst. Denn er (Paulus) weiß, daß die Gnadengeschenke (χαρίσματα) einander untergeordnet sind, damit die Versammlung aufgebaut wird." Nicht die „Fähigkeiten" sind einander untergeordnet, sondern *das, was* in die Gemeinde hineingegeben wird, ist einander vor- und nachgeordnet, damit keine Verwirrung entsteht. Darum kann *ein einzelnes prophetisches Wort* ohne weiteres zurücktreten.

3. Chrysostomus, Theodoret, Theodor v. M. und Cyrill v. A.

Waren wir bei den letztgenannten Autoren auf gelegentliche Zitate und kurze Ausschnitte angewiesen, bieten die Homilien des Chrysostomus zu 1 Kor 12–14 zu unserer Frage reiches Material. A. M. Ritter hat es neben anderen zeitgenössischen Texten in einer Studie aufgearbeitet[24]. Daher werden sie hier als eigene Gruppe vorgestellt. Ritter vermerkt zwar Verschiebungen im Charisma-Begriff, bleibt aber doch dem modernen Begriff insoweit verhaftet, als er mit χάρισμα immer ‚Fähigkeit/Begabung' verbindet[25], den Dienstcharakter ‚zum Heil anderer/zum Aufbau der Gemeinde' nicht klar von dem Begriff trennt[26], bei „dem Charismatischen" selbstverständlich (nur) an

[23] Hier zitiert nach *K. Staab,* Pauluskommentare aus der griechischen Kirche, Münster 1933, mit Seitenangabe hinter dem Schrägstrich.

[24] *A. M. Ritter,* Die Charismen im Verständnis des Joannes Chrysostomus und seiner Zeit. Ein Beitrag zur Erforschung der griechisch-orientalischen Ekklesiologie in der Frühzeit der Reichskirche, Göttingen 1972.

[25] Ebd. 25.31f.35–39.62.78f.

[26] Ebd. 32.39.63.77.122. – S. 54: „Erst der transitive Charakter, die Ausrüstung zur Einwirkung auf andere vollendet den Begriff." Dieses Zitat von *Lauterburg* enthält eine typisch moderne Begriffskonstruktion. Ritter bemängelt denn an *J. Korbacher,* Außerhalb der Kirche kein Heil? (München 1963), daß er „die chrysostomischen Charisma-Aussagen" nicht berücksichtige. Aber die Tatsache, daß Korbacher S. 43–52 sein Kapitel über den „Heiligen Geist als Lebensprinzip der Kirche und ihrer Glieder" ohne den Begriff χάρισμα darstellen kann, weist eher darauf hin, daß dieser (noch) kein terminus technicus ist. Seine Aussagen über den Geist betreffen zunächst Taufe und Eucharistie, Teilnahme an Jesu Tod und sei-

die *frei vom Geist* zugeteilten Befähigungen denkt[27] und dies alles – mit den meisten Exegeten – für „paulinische Charismenlehre" hält. Das Hauptgewicht der Monographie liegt freilich nicht auf einer Klärung der Begriffsgeschichte, sondern darauf, welche Bedeutung in der damaligen Kirche jene Wirklichkeiten hatten, die wir heute aufgrund unserer Auslegung von 1 Kor 12 mit dem Begriff ‚Charisma' verbinden (einschließlich des Amtes und der Liebe). Da uns hier allein der Wortgebrauch interessiert, müssen wir streng darauf achten, welche Inhalte Chrysostomus mit diesem Wort verbindet. Das Wort hat bei ihm eine große Anwendungsbreite; lediglich an einigen Stellen gibt es Hinweise auf eine allmähliche Terminologisierung.

Zunächst ist festzustellen, daß Chr. das Wort im gleichen weiten Sinn gebraucht wie Paulus etwa in Röm 5 und 6, nämlich für „die eine, allen Glaubenden zuteil werdende Gnade; die Sündenvergebung in der Taufe, die Rechtfertigung, die Versöhnung, die Heiligung und Gotteskindschaft", alles, „was in der Taufe für den Glaubenden beschlossen liegt, aber auch die Vollmacht zur Sündenvergebung". Daß solcher Wortgebrauch Chr. „zu einer stillschweigenden Revision seines Urteils" nötige (daß nämlich ‚Charismen' = wunderhafte Gaben nur für die Urkirche gegeben seien), würde voraussetzen, daß er in dem Wort χάρισμα immer das Wunderhafte mitdenke, es also in so eingeengtem Sinn verstünde, daß die beiden Aussagen sich widersprächen[28]. Aber eben dies wäre zu beweisen! Der näherliegende Schluß ist doch: Weil er das Wort problemlos auch in weitem Sinn verwendet, hat es bei ihm noch keine ausgeprägt ‚technische' Bedeutung, auch dort nicht, wo er es auf wunderhafte Geschenke anwendet. Auch Ehelosigkeit und Ehe (!) sind für ihn χαρίσματα, und immer wieder spricht er in den Pfingstpredigten von der Gnade (χάρις /PG 50, 457–464), die der Geist selbst ist! Dadurch wird der Geschenkcharakter betont, wobei Chr. damit die Frage nach der Freiheit des Menschen verbindet. Wir müssen also klar trennen: Die Sachaussage, daß die wunderhaften Zeichen der Urkirche (*eine* Art von χαρίσματα) jetzt erstorben sind, ist wohl vereinbar damit, daß es viele andere Arten von Gnadengeschenken (ebenfalls χαρίσματα genannt) gibt. Der Begriff ist von vornherein weiter gefaßt.

Bei der Auslegung von Röm 12 und 1 Kor 12–14 sind – entsprechend dem Gegenstand dieser Kapitel – mit χαρίσματα (selbstverständlich!) die *dort* behandelten Geschenke gemeint. Chr. unterscheidet dabei ausdrücklich zwischen den „großen und geringen Charismen" (1 Kor 12, 15–25!), zwischen den πνευματικά (wozu auch die Versöhnung gehört!) und anderen Gaben, zwischen den χαρίσματα τῶν σημείων, die ἁπλῶς, nach dem „Maße der Gabe Christi gegeben werden" (und zwar sogar Unwürdigen), und anderen χαρίσματα wie den Tugenden (κατορθώματα ἀρεταί), die sozusagen mit Mühe und Schweiß verbunden sind. Auch letztere sind also χαρίσματα; insbesondere gehört zu ihnen die Liebe und der Glaube. Dabei taucht verschärft die Frage auf: wenn es ‚Geschenke' sind, wie können sie dann noch Tat des Menschen sein? Mit dieser Fragestellung zeigt Chr. zumindest, daß für ihn der Begriff χάρισμα nicht das Element der Fähigkeit/Begabung enthält, sonst wäre das kein Problem[29]. Man sieht, wie weit der Begriff sein kann. In der Auslegung von 1 Kor 12, 28 meint χαρίσματα neben den Wundercharismen auch die Dienste des Apostels und Lehrers, und Chr. bemüht sich, die Verschiedenartigkeit dieser „Geschenke" klarzumachen. Das „Wort der Lehre" sei nicht ein Geschenk wie die bisher genannten, bei denen allein Gott wirke und der Mensch nur Empfänger sei, sondern eine mühsame Tätigkeit des Menschen; es würde aber gleichwohl von Paulus auch χάρισμα – Geschenk genannt (1 Tim 4, 14; 5, 17), da man ja auch dazu die Gnade Gottes brauche[30]. Und so wird generell das, was wir heute ‚Amt' nen-

---

nem Auferstehungsleben und Eingliederung in seinen Leib. Aber „in allen Funktionen der Kirche ist es der Geist, der das Leben schafft" (50). Gewiß sind hier die besonderen Gaben von 1 Kor 12, 8–10 nicht ausdrücklich angesprochen, aber wie wir sehen werden, umfaßt Chrysostomus mit χάρισμα (unspezifisch) alles, was der Geist schenkt!

[27] *Ritter*, z. B. 37–39.53 f.62.99.122–124.197 f.

[28] Ebd., 39–43.49. – Zur Ehe ebd. 64–70.

[29] Ebd. 24.39.55–62.75; PG 60, 602; 61, 267 ff; 62, 80 ff.

[30] PG 61, 45 f; 265; vgl. *Ritter* 37 und 98–124. Speziell S. 111 f und 115 mit Anm. 20

nen, etwa Episkopat und Priestertum, als Geschenk Gottes verstanden[31]. Andererseits weitet Chr. das Sprachengebet in der Urkirche so weit aus, als ob dort jeder Getaufte es empfangen habe (entgegen 1 Kor 12, 30), und sucht dann zu erklären, warum es in seiner Zeit nicht mehr vorhanden sei. Es ist allerdings auffallend, daß in dem Abschnitt „Charisma und Amt" Ritter nur wenige Belegstellen bringen kann, wo Chr. das Amt χάρισμα nennt, während der Begriff häufig bei den in 1 Kor 12, 8–10 genannten Gaben auftaucht. Bei Röm 12 unterscheidet Chr. ausdrücklich unter den χαρίσματα πνευματικά zwischen ἀόρατα und solchen, die ein αἰσθητον σημεῖον aufweisen. Die letzteren seien zur Überzeugung Ungläubiger bestimmt und darum jetzt nicht mehr so nötig[32]. Eben diese Unterscheidung zeigt, daß der Begriff selbst weiter ist als nur ‚Wundergaben'. Da Chr. hier oft einfachhin von τὰ χαρίσματα spricht, führt dies ähnlich wie bei Origenes allmählich dazu, daß das Wort weitere Bedeutungselemente in sich aufnimmt, die sich aber hier immer noch aus dem Kontext ergeben (vor allem: wunderhafte [Geschenke] des Geistes, z. B. PG 61, 251 B.265–270.276.295.310). Wie weit aber dringt bereits das Element der ‚Befähigung' ein? Eine Formulierung wie θησαυρὸς ἰαμάτων (PG 50, 456) zeigt, daß hier nicht an einen Schatz von ‚Heilungsgaben', sondern von ‚Heilmitteln' gedacht ist, also ganz im Sinne der objektiven Inhalte, wie wir sie bei Paulus gesehen haben. Ähnlich war χάρισμα durch θαῦμα/σημεῖον interpretiert[33]. Dennoch melden sich Akzentverschiebungen an: Chr. kann den subjektiven Handlungsaspekt eines geistlichen Impulses χάρισμα nennen: „τὸ χάρισμα τὸ δοθέν μοι καὶ κινοῦν τὴν γλῶτταν (PG 61, 300) oder αὐτὸ τὸ χάρισμα δείκνυσι ὑποτασσόμενον· πνεῦμα γὰρ ἐνταῦθα τὴν ἐνέργειαν λέγει. Wenn aber der Geist sich unterordnet, wieviel mehr dann du, der du ihn innehast" (PG 61, 312)? Und auch wenn προφητεία häufig noch eine konkrete Prophetie oder den konkreten Inhalt eines Impulses meint (s. z. B. den Plural: PG 61, 245; ferner 265 A etc), so kann es nun doch auch für das Phänomen der Prophetie schlechthin, also praktisch für die ‚Prophetengabe' stehen, ähnlich wie τὸ τῶν γλωσσῶν χάρισμα (PG 61, 239.269 A). Der nun zum erstenmal belegte abhängige substantivierte Infinitiv χάρισμα τοῦ ἑρμηνεύειν besagt zwar noch nicht ‚Fähigkeit', sondern den Vorgang selbst (PG 61, 298), ähnlich wie τὸ ἰάσασθαι, κολάσαι, προφητεύειν, λαλεῖν γλώσσαις (PG 61, 245); aber er bereitet doch den Weg für ‚Fähigkeit/Begabung'. Die Übersicht zeigt aber, daß Chr. die verschiedenen Bedeutungen noch alle unter χάρισμα subsumieren kann, so daß sich eine Einengung des Begriffs in Richtung auf wunderhafte Befähigungen, die der Geist je eigens zuteilt, höchstens andeutungsweise findet. Das Motiv ‚zum Aufbau der Gemeinde' taucht bei ihm als Ausrichtung des mönchischen Lebens und des Verkündigungsauftrags aller Christen auf sowie bei der Ausübung des Amtes[34]. Das Problem von Ritters Darlegungen liegt darin, daß er sachliche Unterscheidun-

---

bringt er die Sachunterscheidung zwischen einer Lehre aus unmittelbarer Eingebung des Geistes, vergleichbar der Prophetie, und dem – ebenfalls von Gott – übertragenen Amt des Lehrers. Chr. nannte beides χάρισμα, setzte aber dabei einen weiteren Charisma-Begriff voraus als Ritter.

[31] PG 50, 459; vgl. *Ritter* 56. – Ritter unterscheidet nicht zwischen der eigentlichen Ordination und dem, was wir im katholischen Bereich heute ‚Amtsgnade' nennen: die jeweilige aktuelle Gnade zur *Ausübung* des ‚Amtes'. Damit wäre der „scheinbare Widerspruch" zu lösen, den er bei Chr. findet: einerseits „wirke" Gott auch durch die Unwürdigen (wir würden sagen: das vom Geist gewirkte Amt bleibt erhalten), aber er „weihe" sie nicht (gemeint ist: er schenkt ihnen persönlich nicht das Leben des Geistes). Wenn Ritter interpretiert, daß sich auf einen Unwürdigen nicht „unweigerlich das göttliche Charisma herabsenke" (113 f), so steht dieses Wort nicht im Urtext. Aber gemeint ist das, was wir heute ‚Amtsgnade' nennen würden, die der Mensch je neu von Gott erbitten und erwarten soll, während ihm das ‚Amt selbst' wie ein ‚unauslöschliches Siegel' ein für allemal aufgeprägt ist. – Vgl. jedoch u. Anm. 47.

[32] PG 50, 459; vgl. *Ritter* 56.

[33] Ebd. 24; man merkt den Bruch, wenn er nach dieser richtigen Analyse χάρισμα durch „Befähigung zu wunderhaftem Auftreten und Wirken" erklärt. Zeichen und Wunder bezeichnen gerade nicht die „Befähigung", sondern das Geschehen selbst! Vgl. ebd. 26–28.

[34] Ebd. 84.90–97.112. – Daß Chr. die Wendung πάντα πρὸς τὸ συμφέρον im Sinn von

gen, die Chr. anführt, in den Begriff selbst hineinverlegt und dann etwa von einem „enthusiastischen Mißverständnis der (!) Charismen" sprechen kann oder von der „Schranke zwischen institutionellem Amt und freien Charismen", wobei Paulus nur letzteres kenne – Formulierungen, die weder Paulus noch Chr. gerecht werden[35].

Theodor v. Mopsvestia: Auch hier arbeitet Ritter – unreflektiert – mit einem modernen Charisma-Begriff, so daß er die verschiedenen Gegenstände, die Th. unter diesem Wort subsumiert, nicht mit einem *(diesem!)* Begriff zu fassen vermag. Der Tatbestand: Th. kann mit χάρισμα die Taufe oder Taufgnade, die Kindschaft oder die Erstlingsgabe des Geistes, die Versöhnung (Röm 5,15) und das an die Handauflegung gebundene Amt des Priesters und Bischofs bezeichnen, aber ebenso die „Tugenden" – κατορθώματα τῆς ἀρετῆς –, unter ihnen besonders die Jungfräulichkeit, da ja auch die Tugenden des Beistandes des Heiligen Geistes bedürfen[36]. Bei der Auslegung von Röm 1,11 spricht er von den wunderhaften, vom Geist zugeteilten χαρίσματα, und ebenso (selbstverständlich) bei der Auslegung von 1 Kor 12–14, aber bei 7 von den insgesamt 12 Belegen fügt er πνευματικά hinzu (was so in 1 Kor 12–14 nicht zu finden ist!), offenbar um die Eigenart dieser „Geschenke" zu kennzeichnen[37]. Das ergibt sich u. a. aus der Erklärung zu 1 Kor 14,5, über das Sprachengebet: καὶ γὰρ τοῦτο πνευματικὸν τὸ χάρισμα – denn auch dieses Geschenk ist „pneumatisch". Wenn er im Anschluß dann bei der Prophetie dieses Epitheton wegläßt, dann ergibt sich dies hier bei 14,19.31 aus dem Kontext, bei der Erklärung von 1 Kor 12,27 und 14,25 aber auch daraus, daß das „Geschenk der Psalmen" und die „Unterschiede der Geschenke", zu denen auch Apostel und Lehrer gehören, von ihm nicht ohne weiteres als πνευματικά verstanden sind. Der Beginn einer Terminologisierung liegt also in der Abhebung der „pneumatischen Geschenke", die er auch θαύματα nennt[38], von den übrigen χαρίσματα. Bezeichnenderweise interpretiert er den Ausdruck χάρισμα πνευματικόν in Röm 1,11 durch 1 Kor 12,8–10! Bei Röm 12,3 dagegen führt er dieses Beiwort nicht an – wie auch Paulus selbst nicht. Außer der Prophetie geht es ja dort auch nicht um „wunderhafte Gaben". – So bietet sich hier lediglich wieder der Ansatzpunkt, von dem aus sich später die Spezialbedeutung „wunderhafte Geschenke des Geistes" entwickeln konnte, nicht mehr. Weder sind diese Elemente schon in den Begriff selbst eingedrungen, noch ist

---

„alles zum gemeinsamen Nutzen" interpretiere (90) und auf diese Frage anwende, hat Ritter freilich nicht belegt. – Vgl. dazu o. Anm. 15.

[35] *Ritter* 35.121–124. – Eher wäre mit *v. Lips* zu sagen, „daß für Paulus die Charismen" (richtiger: das Wort Charisma) „amtliche und nichtamtliche Funktionen umfasse", nur sehe ich nicht, daß dies heute „ein weitgehender Konsens" sei (*H. v. Lips,* Der Apostolat des Paulus – ein Charisma? in: Bib. 66 [1985] 305). Sachlich zutreffend ist das nur, wenn der Begriff ‚Charisma' in unserem Sinn gesprengt wird. Weder hängt eine spätere Einschränkung auf „wunderwirkende Geistesgaben" am Begriff, noch die Meinung, daß solche Wunderkräfte nur der Urkirche vorbehalten sind, noch daß „die Charismen allmählich vom Amt verschlungen" worden wären *(Ritter* 11 und 38 sowie den S. 17, Anm. 18. zitierten Beitrag; ferner S. 82). Die Dinge liegen erheblich anders; aber das bekommt man erst zu Gesicht, wenn man den Begriff χάρισμα in seiner Weite (immer: Geschenk) beläßt und nicht ständig weitere Seme in den Begriff hineinpreßt.

[36] *Ritter* 131f.134; zum Amt 135–147. Es fällt auf, daß Ritter nur *ein* Zitat vorstellt, in dem das Amt als χάρισμα bezeichnet wird; aber wenn dies der Fall ist, dann ist der Begriff ähnlich zu verstehen wie bei Taufe und Eucharistie. – Zu Röm 5,15 s. *Staab,* Pauluskommentare 119.

[37] *Ritter* 128ff, dort auch die Belege für das Folgende; *Staab,* Pauluskommentare, 114 und 190ff.

[38] *Staab,* Pauluskommentare 190, zu 1 Kor 12,10 und S. 114 zu Röm 1,11. – *Ritter* (139, Anm. 88) führt ein Zitat aus In Ps 44,16b an, nach dem das Priestertum das „wichtigste unter den Charismen des Geistes" sei. Aber das sagt nur, daß Th. – wie Paulus – πνεῦμα auch in einem weiteren Sinn gebrauchen kann als πνευματικά in 1 Kor 12,1 und 14,1. Theodor kann aber bei 1 Kor 5,5 *(Staab,* Pauluskommentare 178) auch die Gnade der Wiedergeburt als πνευματικόν χάρισμα bezeichnen. Also Vorsicht mit der Annahme einer Spezifizierung!

das Wort auf solche Geschenke eingeengt. Das Moment des „gemeinsamen Nutzens" wird von Ritter zwar mit Berufung auf 1 Kor 12,7 postuliert, aber zugleich bemerkt, daß Th. es weder für die ‚Tugendlehre' noch für die Ekklesiologie fruchtbar mache – abgesehen von den Ämtern[39]. Ob das nicht eher darauf hinweist, daß Th. 1 Kor 12,7 – ähnlich wie Origenes – in (unserem) Sinn von ‚je nach dem Nutzen'[40] versteht? Warum fügt er an dieser Stelle hinzu, daß die geistlichen Geschenke auf die vielen ausgebreitet wurden πρὸς τὸ συμφέρον τῇ οἰκοδομῇ καὶ αὐξήσει τῆς ἐκκλησίας – nämlich: „je nach dem Nutzen für die Auferbauung und das Wachstum" und nicht etwa die merkwürdige inhaltliche Verdoppelung: „*zum* Nutzen *für* die Auferbauung" etc.? Sie wurden ja *vom Geist* ausgebreitet und haben *nun* „nach der Ausbreitung des Glaubens über die ganze Erde – μετὰ τὸ ἁπλωθῆναι τὴν πίστιν ἐπὶ πάσης γῆς – aufgehört", während Glaube, Hoffnung und Liebe bleiben[41]. Th. betont den Aspekt der Auferbauung schon recht kräftig, und zwar nicht nur beim Amt, sondern auch bei den „geistlichen Geschenken" von 1 Kor 12,8–10 – was Ritter zu sehr herunterspielt[42]. Ein Ansatzpunkt für „Befähigung" könnte darin liegen, daß Th. χάρισμα auch auf die Tugenden anwendet. Aber wie wir schon sahen, betont das Wort dann den Geschenkcharakter, nicht die Befähigung. Deutlicher wird das bei Röm 1,11: „Durch das ‚Verlangen, sie zu sehen', zeigte er die Echtheit seiner Äußerung und durch das ‚Bedrängtwerden, mitzuteilen', daß er ihnen ein göttliches Gnadengeschenk – χάρισμα θεῖον – mitteilt, nicht ein eigenes, sondern eines, das er auch selbst glücklich erlangt hatte"[43]. Die dann folgende Aufzählung von 1 Kor 12,8–10 zeigt: Er teilt ihnen ‚ein Wort' mit, das er empfangen hat – nicht etwa ‚die Fähigkeit, Weisheitsworte zu reden', auch nicht die Heilungsgabe etc. Th. denkt also bei den Geschenken, die Paulus empfängt, an bestimmte *Inhalte*, die er *weitergibt*,[44], nicht an ‚Begabungen'. An den Vollzug ist gedacht, wenn Th. die Infinitive γλώσσαις λαλεῖν, προφητεύειν mit χάρυσμα bezeichnet. Aber auch hier geht dieses Element noch nicht in den Begriff ein[45]. Die Formulierungen Theodors bieten also lediglich eine Basis, auf der sich allmählich eine Begriffsverengung oder Spezialisierung entwickeln konnte. Ritter gelingt es nicht, eine überzeugende, in sich geschlossene Darlegung dessen zu geben, was Th. mit χάρισμα verbindet, da er von vornherein von einem modernen Charismabegriff ausgeht (ereignishaft vom Geist je individuell zugeteilte, oft wunderbare Befähigung). So paßt es nicht zusammen, daß „die Charismen im Sinn Theodors als der besondere Schmuck der Kirche der Apostelzeit zu gelten haben" und es „dennoch auch für Theodor in bestimmter Hinsicht ein Fortwirken des Charismatischen in der Kirche" gibt, womit er aber dann Taufgnade, Tugenden und Ämter meint. Oder wenn Ritter von einer „qualitativen Veränderung" des „ursprünglichen, apostolisch-paulinischen Charismas", von einem „charismatischen Charakter des priesterlichen Amtes" spricht und sich darüber wundert, daß dieses Charisma ‚Dienst' „dem freien Walten des Geistes überlassen" sei und „dies segmentär vermittelte Charisma im Vergleich zum paulinischen Charisma seinen dynamischen Charakter eingebüßt hat und eine in sich ruhende Potenz bezeichnet." [46] Der Schlüssel liegt darin, daß Th. noch nichts von unserem Begriff wußte und ganz schlicht immer von (Gnaden-) *Geschenk* her denkt.

Theodoret v. Cyrus: Nach Ritter ergibt sich hier das gleiche Bild: τὸ τῆς υἱοθεσίας

---

[39] Dazu *Ritter* 134–146. Auch hier unterscheidet er aber nicht zwischen Amt und Amtscharisma, s. ebd. 143f.

[40] Vgl. o. Anm. 15f.

[41] *Staab*, Pauluskommentare 191f zu 1 Kor 12,8–13. – *Ritter* 128–130.

[42] Ebd. 132f. 140f.

[43] *Staab*, Pauluskommentare 114; vgl. *Ritter* 28.

[44] Gennadius, s. *Staab*, Pauluskommentare 354, betont aus diesem Grund, daß Paulus nicht δῶ, sondern μεταδῶ sage.

[45] S. die Erklärung zu 1 Kor 14,5, *Staab*, Pauluskommentare 192. Wir sahen gleichzeitig eine ähnliche Entwicklung bei Chrysostomus, s. o. gegen Ende des vorigen Abschnitts. Vorher findet sich in unseren Belegen ein solcher Infinitiv nur bei Athanasius, aber in Verbindung mit χάρις, s. o. 2.

[46] *Ritter* 130.131.132.141.145.

χάρισμα, das ewige Leben als Charisma (Zitat von Röm 6,23); die Leiden für Christus (Phil 1,29) als das χάρισμα μέγιστον; Ehelosigkeit und Ehe sowie das Charisma der Tränen stehen sprachlich neben dem „Charisma" des Mönchtums und des Priesteramtes[47]. Bei der Auslegung von 1 Kor 12,31 ist man zunächst im Zweifel, ob er die Liebe als Charisma bezeichnet. Sicher legt er die Zielrichtung dieses Verses auf die Liebe hin aus, so daß sie sachlich unter den Begriff fallen müßte (PG 82,332 B u. D). Dennoch vermeidet er es, die Liebe selbst in diesem Zusammenhang mit χάρισμα zu bezeichnen. Vielmehr spricht er mehrfach so absolut von τὰ χαρίσματα, daß man eher den Eindruck hat, er meine damit nur die in 12,28–30 aufgezählten Geschenke (PG 82,325 B; 337 B. D; 344 D; 433 C). Und wenn dazu auch Apostel und Lehrer gehören, so scheint er bei πνευματικὰ χαρίσματα nur die auffallenden Geschenke von 1 Kor 12,8–10 im Auge zu haben (PG 82,345 B; 348 C). Thdt bringt auch Formulierungen wie τὸ χάρισμα τῶν γλωττῶν und ἡ προφητικὴ δωρεά (PG 82,320 C; 332 C; 320 B). Wie letzteres den Geschenkcharakter von χάρισμα betont (auch PG 82,324 C; 325 B; PG 83,456 B.C), spricht er in diesem Zusammenhang auch gern von χάρις (PG 82,320 B.C; 324 C; 348 A.B; 690 B.C) und fügt zu beidem gelegentlich θεῖος hinzu (PG 82,320 C; 325 B; 329 C; 345 B). So scheint sich nur sehr langsam – neben dem allgemeinen weiten Sinn des Wortes – ein engerer Gebrauch im Sinne der Geschenke von 1 Kor 12,8–10 anzubahnen. Diese letzteren „Charismen" oder θαύματα sind auch für Thdt „das besondere Kennzeichen der apostolischen Urzeit der Kirche", aber er ist überzeugt, daß sie – zwar vermindert – auch jetzt noch, besonders im Mönchtum vorhanden sind[48]. Das Problem beginnt, wenn Ritter auch hier wieder den modernen Charismenbegriff unterschwellig einführt, so etwa wenn er von einer „Ausweitung des Charismabegriffs auf den Bereich der κατορθώματα" (Tugenden), von einem „charismatisch verstandenen mönchischen Vollkommenheitsstreben" oder dem „charismatischen Charakter des Priesteramtes" spricht und schließlich sogar die Unterscheidung von „Amt und ‚freiem' Charisma" bringt[49]. So könnte Thdt nie sprechen, weil er bei χάρισμα immer ‚Geschenk' denkt und der Aspekt des ‚je-vom-Geist-zugeteilt-Seins' bei ihm noch nicht in den Begriff eingegangen ist. Es werden also auch hier wieder spätere Fragestellungen in ältere Texte hineingelesen.

Cyrill v. Alexandrien: Dieser letzte der von Ritter bearbeiteten Väter ist nun kein Antiochener und hatte mit diesen auch wenig Kontakt. Bei seinen „Charisma-Aussagen" stellt Ritter neben der „Häufigkeit" das „oftmals Unbestimmte und Fließende seines Gebrauches des Charisma-Begriffs" fest[50]. Aber die Tatsache, daß er praktisch alle Heilsgaben mit diesem Namen bezeichnen kann, ist gerade ein Zeichen dafür, daß er die ganze Anwendungsbreite des Wortes ‚Geschenk' voll ausnutzt – womit noch einmal erwiesen ist, daß dieser Geschenkcharakter der Schwerpunkt des Wortes ist. Wo aber eine Unterscheidung getroffen wird zwischen Gaben, die Zeichen sind und damit Dienstcharakter haben, und solchen, die den Empfänger selbst betreffen, steht χάρισμα gerade auf der Seite der zweiten Gruppe, welche die Scholastik später als gratia sanctificans bezeichnen wird[51]. Und bei 1 Kor 12,8–10 unterscheidet C. die χαρίσματα παράδοξα, d. h. die wunderhaften Gaben, von den „Wortcharismen" einschließlich der Prophetie, deren Wundercharakter er stark einebnet. Aber beide Gruppen sind χαρίσματα[52], ebenso aber auch das Priester- und Bischofsamt. Den Begriff χάρισμα πνευματικόν finden wir bei der Auslegung des Gleichnisses von den Talenten, also in so weitem Sinn, daß die jedem einzelnen persönlich anvertraute Gnade damit bezeichnet wird[53]. Hier könnte höchsten ein Ansatz vorliegen für den Aspekt ‚je eigens zugeteilt', der später in den Begriff eindringt. Bei der Auslegung von 1 Kor 12,4–10 (PG

[47] Ebd. 151f.158.161f. – S. 166 bringt R. diesmal die Unterscheidung von Amt und Amtscharisma, ohne ihn bei Thdt eindeutig festmachen zu können.
[48] Ebd. 149–153.
[49] Ebd. 157.158.163.165 und 169.
[50] Ebd. 170–178.
[51] Ebd. 177 Anm. 36.
[52] Ebd. 179-182.
[53] Ebd. 187-192; πνευματικόν 185.

74, 885 f) ist bei der διανομὴ τῶν χαρισμάτων selbstverständlich an die Geschenke gedacht, von denen im Zusammenhang die Rede ist. Bei 1 Kor 14, 2 ff (PG 74, 889) dagegen scheint er χαρίσματα ohne Zusatz in einem engeren Sinn zu gebrauchen: Das Sprachenreden ist mehr zum Ruhm als das Auslegen der Worte der Propheten. Nachdem in uns Glaube, Hoffnung und besonders die Liebe grundgelegt worden sind, „soll auch das übrige hinzugefügt werden – προσεπαγέσθω τὰ ἕτερα. Dann nämlich, dann werden wir in der Tat allerdings auch mit den von Gott (kommenden) Geschenken selbst (αὐτῶν τῶν χαρισμάτων) erfüllt sein und werden die ‚Geschenke durch den Geist' (τὰς διὰ τοῦ πνεύματος δωρεάς!) reich machen (anreichern, fruchtbar machen, zum Wachsen kommen lassen)." Gemeint aber ist damit nicht die Gabe der Prophetie, sondern die Fähigkeit, prophetische Worte = die Schrift *auszulegen!* Das absolut gebrauchte χαρίσματα bezeichnet also nicht irgendwelche Wundergaben, sondern ‚Exegese' (ἐξηγηταί) als etwas, das zu Glauben, Hoffnung und Liebe hinzukommt! – Alles in allem ist bei Cyrill kaum eine Spur eines Ansatzes zu einer Terminologisierung zu finden[54] – im Unterschied zu den Antiochenern. Wenn Ritter in diesem Kontext neben „Gaben aller Art endlich" von einer „im besonderen charismatischen Begabung und Befähigung" spricht, trägt er eben einen modernen Begriff ein; nur darum machen auf ihn Cyrills „Charismen-Aussagen einen so unfertigen Eindruck" und „stecken so voller Widersprüche"[55].

Daran aber liegt es auch, wenn Ritter abschließend über diese vier Kirchenväter schreibt, daß das, was sie „zum Thema Charismatik zu sagen hatten ..., sich kaum auf einen Nenner bringen läßt." Seine Frage nach dem „Charismaverständnis" (Überschrift) ist eben eine Frage nach den Inhalten, die wir heute mit diesem Wort verbinden, und dafür findet er reiches Material. Aber zugleich entdeckt er dabei, daß die Väter das *Wort* praktisch auf alle ‚Geschenke' Gottes anwenden, so daß sich dieser Begriff fast bei allen Fragen der Gnadenlehre und ihrer Konkretion findet. Zuzustimmen ist Ritter darin, daß diese Väter weder einem „enthusiastischen Mißverständnis" der Geistesgaben erlegen sind noch die „Charismen nur als privilegium ecclesiae primitivae bzw. als die ‚übergängliche Mitte' zwischen der ‚Prophetik des Alten Bundes' und der ‚Mystik der Kirchengeschichte' angesehen haben, was H. U. v. Balthasar als für das altkirchliche Charismaverständnis charakteristisch vermerkt hatte". Und wie sich diese These Balthasars „nicht bestätigt" habe, so auch nicht die von Lauterburg-Grau, da sie „Charisma durchweg als Amtscharisma" bei Cyrill verstanden hätten[56].

4. Die weitere Entwicklung im griechischen Sprachraum

Die geradezu erdrückende Fülle von Zeugnissen hat eines klargemacht: Die hier und da sich anbahnende Tendenz zu einer Spezifizierung des Begriffes bleibt in den Anfängen stecken und wird begleitet von einer ständigen weiten Verwendung des Wortes. Dieser Vorrang der Grundbedeutung bleibt bis ins Neugriechische erhalten, auch wenn die Sonderbedeutung sich allmählich stärker profiliert. Hier nur noch beispielhaft einige Zeugnisse, die zu finden waren.

Gennadius v. K. († 470), zu Röm 12, 3–9[57]: Einige haben sich über die Brüder erhoben „aufgrund der ihnen zum Wunderwirken geschenkten geistlichen Geschenke" (πνευματικὰ χαρίσματα, anschließend synonym δωρεά). Der Kontext und sein Kommentar zu Röm 1, 11 und 12, 6–8 selbst zeigen deutlich, daß nach ihm nicht alle „geistlichen Gaben" Wunderkräfte sind: „Mancher ist eines geringeren Geschenkes gewürdigt worden." Allerdings scheint hier nun ‚Befähigung' im Begriff enthalten zu sein, wie auch aus dem folgenden hervorgeht. So besteht das „Geschenk eines Dienstes" in der „Geschicklichkeit zum Dienen – ἐπιτηδειότης". Ferner scheint nun im Begriff zu liegen, daß es ‚je eigens zugeteilte' Gaben sind, wovon z. B. die Liebe unterschieden wird:

[54] Trotz seiner guten Kenntnis des Origenes, für dessen Verbreitung er sich sogar einsetzte, vgl. ebd. 172.

[55] Ebd. 173 und 194.

[56] Ebd. 197 f.

[57] S. *Staab*, Pauluskommentare 403 f; zu Röm 1, 11 nur Zitat, s. ebd. 353 f.

„Wenn ihr lautere Liebe habt, werdet ihr auch die Gnadengeschenke gebrauchen, wie es sich ziemt – χρήσεσθε δεόντως καὶ τοῖς χαρίσμασιν." Auch das Element des gemeinsamen Nutzens taucht nun auf, zwar noch nicht im Begriff, aber bei Röm 12,4 (nicht 1 Kor 12,7!) heißt es, jeder solle das ihm gegebene Geschenk ‚je nach Nutzen der Gemeinschaft' gebrauchen[58]. Dieser Aspekt ergibt sich aus der Gliedfunktion im Leib, nicht aus dem Begriff χάρισμα als solchem!

Von *Philoxenos* (um 500) stammt ein syrischer Text[59], in dem 1 Kor 12,8–10 so ausgelegt wird: Diese wunderbaren, sichtbaren Gaben (frz. dons) waren zwar der Urkirche gegeben, aber heute wirkt der Geist mehr die unsichtbare Wirklichkeit der Vergebung und Gnade. Der Text wendet sich gegen Wundersucht, aber schießt wohl über das Ziel hinaus. Er legt jedenfalls großen Wert auf den Geschenkcharakter solcher Gaben. Interessant in der Sachaussage – er steht den griechischen Vätern nahe –, ist er für die griechische Begriffsgeschichte nicht ergiebig.

Ammonius v. A. (um 500) zu Joh 20,22f, PG 85,1517 D: πνευματικὸν αὐτοῖς δέδωκε χάρισμα, τοῦ λύειν ἁμαρτίας, und: εἰς τὸ ἀφεῖναι ἁμαρτίας ἔλαβον τὸ χάρισμα. Wir würden heute sagen: Amtsvollmacht; das Element der Befähigung wird deutlicher.

Bei *Olympiodor v. Al.* (um 550) scheint zwar διδασκαλικὸν χάρισμα fast so etwas wie eine lehrmäßige ‚Begabung' des Ijob zu sein, aber er nennt später die Geistseele (πνεῦμα) des Menschen im Unterschied zur Tierseele (ψυχή) ein πνευματικὸν χάρισμα[60], das ihm in der Schöpfung gegeben worden sei (zu Ijob 12,9–10). Und bei der Auslegung von Ijob 40,23 bezeichnet τὸ θεῖον χάρισμα das steigende Nilwasser! Das Wort ist immer noch völlig offen.

Wie geht die Entwicklung weiter? Bei *Ökumenius* (gesammelte Texte aus dem 6.–10. Jahrhundert) finden wir nur bei Röm 5,15 ein Zitat, in der Auslegung aber χάρισμα nur bei 1 Kor 14,32 (Staab 441): Im Unterschied zu den heidnischen Sehern ist „das Charisma den Propheten untergeordnet", womit eindeutig der einzelne Impuls gemeint ist. Denn die Prophetengabe als solche, d. h. ob sie überhaupt Propheten sind, ist ihnen selbstverständlich nicht untergeordnet.

Joannes Damascenus (um 750) gebraucht τὰ χαρίσματα mehrfach so absolut, ohne weiteren Zusatz, daß man den Eindruck von einer speziellen Bedeutung hat (PG 95,509 A; 512 A; im Unterschied zur υἱοθεσία 540 B; 665 C; 673 C; 676 B.C; 680 B; 681 A.D; 683 A; 685 B). Als zusätzliches Bedeutungselement (Sem) scheint vor allem hinzuzukommen: ‚je individuell vom Geist zugeteilte Befähigung' (PG 95,672 A.B; vgl. PG 40,664 C); es bezeichnet nicht nur die Geschenke von 1 Kor 12,8–10, sondern auch eine besondere Gabe des Gebetes (PG 95,539 B.C). Also sind nicht nur Wundergaben gemeint (die Wortcharismen werden eher nivelliert), sondern auch „geringe" χαρίσματα (PG 95,664 C; 665 B); jedes Glied im Leib hat eines (PG 95,665 B; 672 A). Andererseits werden auch das Apostel- und Bischofsamt dazu gerechnet (PG 95,673 C, zu 1 Kor 12,28f): Κατάλογον ποιεῖται τῶν χαρισμάτων, καὶ πρώτους γε τάττει τοὺς ἀποστόλους, οἱ καὶ πανταχοῦ ἐν ἑαυτοῖς εἶχον τὰ χαρίσματα ... τρίτον διδασκάλους ἐπισκόπους φησίν. – Doch kann Joh in Auslegung von Röm 8,16 auch den dem einzelnen Christen gegebenen Geist, also τὸ πνεῦμα ἡμῶν mit τὸ χάρισμα bezeichnen (PG 95,504 B)! Das Wort behält also selbstverständlich auch seine breite Bedeutung! Man merkt diese Spannung deutlich bei der Auslegung von 1 Kor 12,31 (PG 95,676): Da Paulus vorher „betont hatte, daß man nicht fragen solle: ‚Warum sind wir nicht alle Apostel geworden?', beginnt er mit 12,31 das neue Thema, in welchem Sinn man sich dennoch auf das Größere ausrichten solle und könne:" (Zusammenhängendes Zitat 12,31–13,3) „Mit diesen Worten deutet er (Paulus) an, daß sie dafür, daß sie Geringes empfangen, verantwortlich sind und wenn sie wollten, das Empfangen von

---

[58] Πρὸς ὄφελος τοῦ κοινοῦ, also gemessen an dem Maßstab, was dem Ganzen nützt, vgl. o. Anm. 15f und 40.

[59] *R. Lavenant,* La lettre a Patricius de Philoxéne de Mabboug, in: *F. Graffin,* PO XXX fasc. 5, Paris 1963.

[60] Das Element des „Könnens" liegt also eher im Adjektiv διδασκαλικόν. Texte bei *U. u. D. Hagedorn,* Olympiodor v. Al., Kommentar zu Hiob, Berlin 1984, 52,121 und 365.

Größerem in der Hand hätten – τὰ μείζονα. Es ist aber die Liebe weitaus größer als alle Gnadengeschenke – πολὺ μείζων ἡ ἀγάπη πάντων τῶν χαρισμάτων. (Nicht: das größte von allen Geschenken; das hätte μεῖζον heißen müssen, oder μέγιστον.) Er (Paulus) macht aber dies klar, nachdem er den Vergleich vorgeführt hat, daß (ὡς – wie) alle anderen Gnadengeschenke (πάντα τὰ ἄλλα χαρίσματα) nichts sind, wenn die Liebe fehlt. Schau nun, wie er es zustande bringt. Er sagt nämlich nicht, ‚wenn ich Sprachen kenne', sondern ‚wenn ich in den Sprachen der Engel redete'; und nicht einfach ‚wenn ich prophezeite', sondern ‚wenn ich alle Geheimnisse wüßte und alle Erkenntnis hätte', mit einer Steigerung. Dadurch, daß er nun alles mit Steigerung aufgezeigt hat, zeigt er, daß es geringer ist als die Liebe. Also sagt er: Wenn ihr größere Geschenke liebt (begehrt) – εἰ μεγάλων χαρισμάτων ἐρᾶτε, τὴν ἀγάπην ἐπιτηδεύετε. Selbstverständlich: Größer als die Gnadengeschenke ist die Liebe – εἰκότως μείζων τῶν χαρισμάτων ἡ ἀγάπη. Wenn diese (ταῦτα = die Geschenke) Spaltung brächten, reinigt diese (αὕτη = die Liebe) die Getrennten." Am Anfang und zweimal am Ende wird die Liebe eindeutig den χαρίσματα gegenübergestellt und nicht zu ihnen gerechnet. Aber wenn diese dann „die anderen" Gnadengeschenke genannt werden, gehört sie mit unter den Oberbegriff, und ebenso, wenn einer, der die größeren Geschenke hochschätzt, die Liebe üben soll. Hier ist die Liebe sicher nicht Mittel zur Aneignung größerer Gnadengaben (!), sondern ist sie selbst „das Größere". Darauf lief ja der ganze Vergleich hinaus! Kurz danach nennt Joh die Liebe κατόρθωμα (PG 95,677 A) – Tugend. Und insofern kann der Mensch etwas tun, „um Größeres zu empfangen", sei es Wachstum in der Liebe (δρόμου σφόδρα εἰς αὐτὴν – ἀγάπην – χρεία PG 95,679 B), sei es auch Wachstum in anderen Gaben. Joh kennt also einen mehr spezifischen Gebrauch von χάρισμα (synonym mit πνεύματα, πνευματικά – PG 95,509 A; 664 A; 680 B; 681 D), und seine Formulierungen klingen anders als die des 4./5. Jahrhunderts; aber er kann das Wort selbstverständlich auch in dem allgemeinen Sinn ‚Geschenk' gebrauchen. Er tut sich freilich schwer mit 1 Kor 12,31 und vermeidet es, die Liebe direkt als χάρισμα zu bezeichnen. – Mehrfach hebt Joh. D. hervor, daß mit diesem Wort der Geschenkcharakter betont werde (PG 95,509 B.C; 510 C; 540 B; 664 D; 668 C), und wenn er bei 1 Kor 12,9 den Plural beiläufig in einen Singular umformt (PG 95,673 C), mehrfach vom χάρισμα γλώσσης, προφητείας κτλ. spricht (509 B; 664 A; 681 A.C; 684 B) und mit dem πνεῦμα/χάρισμα die ἐνέργεια bezeichnet (etwa: Impuls, 664 D), so dürfte das darauf hinweisen, daß nun ‚Befähigung' stärker mitschwingt. Da Charisma Gliedfunktion am Leibe ist, hat es selbstverständlich etwas mit dem gemeinsamen Nutzen zu tun (672 A), aber dieser Inhalt steckt vorläufig noch nicht im Begriff. Πρὸς τὸ συμφέρον von 1 Kor 12,7 liest er jedenfalls so, daß Gott zuteilt, wie er es für nützlich hält[61]. Beim Katalog von 1 Kor 12,28–30 (673 C) ordnet Paulus als erste die Apostel an, „die in der Tat in jeder Beziehung in sich die Gnadengeschenke hatten – οἱ καὶ πανταχοῦ ἐν ἑαυτοῖς εἶχον τὰ χαρίσματα." Man merkt eine gewisse Spannung zu einem terminus technicus, weil die Apostel einerseits das erste der χαρίσματα bilden, andererseits aber τὰ (!) χαρίσματα in sich haben – ähnlich wie bei 1 Kor 12,31 wieder ein Konflikt von einem weiteren Gebrauch mit einem engeren. Aber damit werden die Apostel nicht die alleinigen Inhaber! Gefährlich ist die lateinische Übersetzung bei Migne: „apostolos, qui quidem omnibus undique donis et gratiis instructi erant." Von „allen" Gaben ist im Urtext nicht die Rede. Aber es ist aufschlußreich, daß im Lateinischen hier nicht das Fremdwort charisma auftaucht.

Photius v. K.: Im 10. Jahrhundert ist nun der abhängige, substantivierte Infinitiv häufiger anzutreffen, den wir bisher nur einmal bei Chrysostomus und bei Theodor v. M. gesehen haben: τὸ χάρισμα τοῦ γλώσσαις λαλεῖν – das Gnadengeschenk des ‚in Sprachen Redens'[62]. Photius scheint in der Tat einen speziellen Charismabegriff zu kennen, den er nun auch bei 2 Kor 1,11 anwendet (Staab 584): Zwar ist hier nicht eine Fähig-

[61] Nicht: ‚damit wir es zum Nutzen gebrauchen', vgl. o. Anm. 9.15f.40 und 58.

[62] Vgl. o. S. 93 und 95. – Hier: *Staab,* Pauluskommentare 577, zu 1 Kor 14,6. Die bisher häufig belegte Zwischenstufe war: χάρισμα mit einem Adjektiv (προφητικόν) oder einem Substantiv (τῆς γλώσσης). Wir fanden außerdem in der lateinischen Übersetzung von Ps-Clem de vir I 12,5: charisma sanandi, s.o. Anm. 2 und *Baumert,* Zur Semantik 76.

keit, sondern die Rettung gemeint, aber eine „wunderbare"! Der Apostel sage „nicht ‚Gnade' oder ‚Hilfe', sondern ‚charisma', was wir gewohnt sind zu sagen von hohen und außerordentlichen und die menschliche Natur übersteigenden Dingen – τὸ χάρισμα, ὅπερ εἰώθαμεν λέγειν ἐπὶ τῶν ὑψηλῶν καὶ παραδόξων καὶ τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν ὑπερκειμένων." Ähnlich sieht er in Röm 1,11 (Staab 472) die Vermittlung eines von Gott gegebenen Geschenkes (δωρεά); es ist also nicht ‚sein' (des Paulus) Geschenk! Der wunderbare Charakter wird hier nicht so deutlich; eher sind es Geschenke wie Verkündigung des Wortes, Wachstum im Glauben, Gehorsam. Bei Röm 5,15 kommt das Wort nur in einer kurzen Zitation vor (vermeidet Ph. also den ganz weiten, umfassenden Gebrauch?), aber es wird reichlich verwendet im Kommentar zu Röm 12,3–8 und 1 Kor 12–14. Wenn auch bei 1 Kor 12,8–10 die außerordentlichen Geschenke vorherrschen, so weiß er doch um einen etwas weiteren Gebrauch des Wortes, da er bei 1 Kor 12,22–25 auch von den „geringeren" Geschenken und bei Röm 12,6–8 selbstverständlich von Mitteilen und Barmherzigkeit Üben spricht; und er unterscheidet bei 1 Kor 14,6 die verschiedenen ‚Wortcharismen' – χαρίσματα ἐν λόγῳ. Selbstverständlich ist er sich bei all dem immer noch bewußt, daß χάρισμα ‚Geschenk' besagt; denn das Wort „weist auf den Geber" (1 Kor 12,4/Staab 570), wird mehrfach durch δωρεά erklärt und (bei 1 Kor 1,7) sogar durch die aus Röm 5,15.17 bekannte Formel χάρις καὶ δωρεά.

Langsam verfestigt sich der Begriff, vor allem in dem entsprechenden Kontext, zu der ‚besonderen = je individuell von Gott geschenkten Be-gabung'. Aber das Wort behält zugleich seine ursprüngliche, weite Bedeutung bei, die bis ins frühe byzantinische Griechisch allein das Feld bestimmte. Dies hätte ein Blick in die einschlägigen Lexika eigentlich immer sagen können: Hesychius, Suicer, Stefanus, Passow, Sophokles, Liddell-Scott und Lampe. Das große Lexikon der gesamten griechischen Sprache von Dimitrakos (Athen 1953–1964) gibt an: „1. μτγν. (später = Koine, byz.), μσν. (mittelgriech.), νεωτ. (neugr.), κ. (hochsprachlich), δημ. (volkssprachlich): πᾶν ἀγαθόν δωρεὰν διδόμενον ὑπὸ τοῦ θεοῦ, ἰδίᾳ τοῦ ἁγίου Πνεύματος τοῖς ἀνθρώποις. 2. μσν. νεωτ. κ. δημ. γεν. τὸ χαριζόμενον, τὸ χαριστικῶς διδόμενον, τὸ δῶρον, ἡ δωρεά. 3. νεωτ. κ. δημ. χάρις, ἰδίᾳ τὸ ὑπὸ τῆς φύσεως δωρηθέν, ἀλλὰ καὶ διὰ κοπῶν κτηθέν. οἱ χάρες· ἔχει πολλὰ χαρίσματα αὐτὸ τὸ κορίτσι" – etwa: das Mädchen hat viele anmutige Züge oder schöne Anlagen; „ἔχει τὸ χάρισμα τῆς εὐγλωττίας" – er hat die Gabe der Beredsamkeit. „4. μτγν. κ. μσν. ἐκκλ. (also: Kirchengriechisch in Spätantike und Mittelalter) τὸ βάπτισμα." Interessant ist hier nur, daß die Lexikographen annehmen, χάρισμα habe in der Koine zunächst Geschenk ‚von Gott', besonders ‚vom Heiligen Geist' geheißen und sei erst im Mittelalter ein Synonym für δῶρον/δωρεά geworden. Aber das übernehmen sie von den Theologen. Richtig daran ist, daß χ. in der Spätantike profan kaum belegt ist. Unsere Belege zeigten aber, daß das Wort aus der Volkssprache stammt[63], auch wenn es bald ein Lieblingswort der Theologen wurde und dann bald ‚von Gott', später ‚vom Heiligen Geist' konnotierte. Wie weit es von ‚Fähigkeit' und ‚wunderhaft' entfernt sein konnte, zeigt Ziffer 4! Das Element der (natürlichen, auch erworbenen) Be-gabung erscheint bei diesem Lexikon erst in der Neuzeit. – Das kleine neugriechische Handwörterbuch von Mitsotakis (Langenscheidt) schreibt: „1. Geschenk, Gabe, Präsent; 2. Talent, Gabe, Fähigkeit." Ähnlich wie das Wort ‚Talent' – ursprüngliche Bezeichnung für eine Geldsumme – durch die häufige Erzählung des Gleichnisses Mt 25,14ff allmählich die Bedeutung ‚Begabung' annahm, kommt χάρισμα durch häufige Verwendung im Sinne von 1 Kor 12,4–10 (weniger im Sinne von Röm 12,6–8) allmählich zu seiner Sonderbedeutung. Dies ist aber in der heutigen griechischen Theologie nicht so weit getrieben wie in der westlichen[64], da man es zugleich (!) immer noch als ‚Geschenk' gebraucht.

---

[63] Vgl. die oben in der Einleitung genannten Elemente sowie *Baumert*, Charisma und Amt 206.

[64] Dazu ebd. 203–206 und der bald in dieser Zeitschrift folgende Beitrag: Charisma – Versuch einer Sprachregelung.

Buchbesprechungen

I. Philosophiegeschichte

Richard, Marie-Dominique, *L'enseignement oral de Platon.* Une nouvelle interpretation de platonisme. Préface de *Pierre Hadot.* Paris: Cerf 1986. 413 S.

Das Buch will dem französischen Leser das Platonbild der Tübinger Schule vermitteln. R. hat es während eines vierjährigen Aufenthalts in Tübingen in Kontakt mit Konrad Gaiser und Hans Joachim Krämer geschrieben. Es umfaßt eine Darstellung (21–242), eine Sammlung der Testimonia (griechischer Text mit französischer Übersetzung) (248–381), einen Index locorum zu dieser Sammlung und eine Bibliographie (393–405). R. referiert zunächst die Kontroverse, beginnend mit Schleiermacher, über Robin und Cherniss bis hin zu Stellungnahmen von W. Wieland, G. Patzig, J. Annas, H.-G. Gadamer und J. N. Findlay (21–47). Er geht dann auf die Zeugnisse für Platons esoterische Lehre ein: Er rekonstruiert die Überlieferungsgeschichte; er charakterisiert und bewertet die einschlägigen antiken Autoren; die z. T. nicht erhaltenen Werke, in denen die Berichte sich finden, werden beschrieben; die vorhandenen Zeugnisse werden interpretiert (49–170). Schließlich wird der Inhalt der esoterischen Lehre dargestellt: die Suche nach den Prinzipien und die Platonische Hierarchie des Seienden; die Theorie der Idealzahlen; das Eine und die Unbegrenzte Zweiheit. – Durch seine große Übersichtlichkeit und dadurch, daß R. sich beständig auf die verschiedenen Interpretationen in der Sekundärliteratur bezieht, ist das Buch eine Orientierungshilfe in einer schwierigen Rekonstruktion und einer umfangreichen Kontroverse. F. Ricken S. J.

Schriften zur aristotelischen Ethik. Hrsg. von *Christian Mueller-Goldingen* (Olms Studien 7). Hildesheim/Zürich/New York: Olms 1988. XVII/482 S.

Der Band enthält nach einer Einleitung des Hrsg. 25 photomechanisch nachgedruckte Aufsätze aus den Jahren 1928 bis 1980. Er will einen repräsentativen Überblick über die Forschungsliteratur dieser Zeit geben. Die Auswahl ist auch durch zwei äußere Kriterien bestimmt: erstens die Entlegenheit des Orts, an dem die Beiträge ursprünglich veröffentlicht wurden; zweitens sollten Überschneidungen mit bereits erschienenen Sammelbänden zur aristotelischen Ethik vermieden werden.

Eine erste Gruppe ist Echtheits- und Datierungsfragen gewidmet. Die Kontroverse über die Magna Moralia ist dokumentiert durch: *F. Dirlmeier,* Die Zeit der ‚Großen Ethik' (Rheinisches Museum 88, 1939); *I. Düring,* Rezension zu Dirlmeiers Übersetzung der Magna Moralia (Gnomon 33, 1961); einen Text über das Verhältnis der MM zu Met. Λ aus *Ph. Merlan,* Studies in Epicurus and Aristotle, 1960; *J. M. Cooper,* The Magna Moralia and Aristotle's Moral Philosophy (American Journal of Philology 94, 1973); *C. J. Rowe,* A reply to John Cooper on the Magna Moralia (American Journal of Philology 96, 1975). – Die relative Datierung der Nikomachischen und der Eudemischen Ethik ist Thema von: *D. J. Allan,* Quasi mathematical method in the Eudemian Ethics (Symposium Aristotelicum, 1961); *ders.,* Rezension zu Dirlmeiers Übersetzung der Eudemischen Ethik (Gnomon 38, 1966); *C. J. Rowe,* The meaning of ΦΡΟΝΗΣΙΣ in the Eudemian Ethics (5. Symposium Aristotelicum, 1971); *Ph. Webb,* The relativ dating of the accounts of pleasure in Aristotle's Ethics (Phronesis 22, 1977). Wie Webb befaßt sich auch *G. E. L. Owen,* Aristotelian pleasures (Proceedings of the Aristotelian Society N. S. 72, 1972) mit dem Verhältnis der Lustdefinitionen in EN VII und EN X. Mit Werner Jaeger entwicklungsgeschichtlicher Hypothese setzen sich auseinander: *H.-G. Gadamer,* Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik (Hermes 63, 1928); *H. Flashar,* Die Kritik der Platonischen Ideenlehre in der Ethik des Aristoteles (Synusia, Festschrift Schadewaldt 1965).

Bei einer zweiten Gruppe liegt der Akzent auf inhaltlichen Fragen. Den aristoteli-

schen Glücksbegriff und das Verhältnis von theoretischem und praktischem Leben diskutieren: *J. Ritter,* Das bürgerliche Leben. Zur aristotelischen Theorie des Glücks (Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik 32, 1956); *J. L. Ackrill,* Aristotle on Eudaimonia (Proceedings of the British Academy 60, 1974); *A. W. H. Adkins,* Theoria versus praxis in the Nicomachean Ethics and the Republic (Classical Philology 73, 1978); *A. O. Rorty,* The Place of contemplation in Aristotle's Nicomachean Ethics (Mind N. S. 87, 1978). – Ein weiteres Thema ist die Mesotes, wobei auch die Beziehungen zwischen Ethik und Medizin untersucht werden: *E. H. Olmsted,* The ‚Moral sense' aspect of Aristotle's Ethical Theory (American Journal of Philology 69, 1948); *F. Wehrli,* Ethik und Medizin (Museum Helveticum 8, 1951); *W. Jaeger,* Medizin als methodisches Vorbild in der Ethik des Aristoteles (Zeitschrift für philosophische Forschung 13, 1959); *G. E. R. Lloyd,* The role of medical and biological analogies in Aristotle's ethics (Phronesis 13, 1968). – Verschiedenes: Über die Natur als normsetzende Instanz handelt *C. J. de Vogel,* On the character of Aristotle's ethics (Philomathes, Gedenkschrift Merlan 1971); über den Erwerb der sittlichen Tugend und die Zurechnung *G. Verbeke,* Moral behavior and time in Aristotle's Nicomachean Ethics (Kephalaion, Festschrift de Vogel 1975). Eine Hypothese, wie die Liste der fünf dianoetischen Tugenden in EN VI entstanden sei, entwickelt *O. Gigon,* Phronesis and sophia in der Nicomach. Ethik des Aristoteles (Kephalaion, Festschrift de Vogel 1975). *E. Dönt,* Die Schlußkapitel der Nikomachischen Ethik (Antidosis, Festschrift Kraus 1972) interpretiert EN X 7–10 auf dem Hintergrund des Platonischen Politikos und der Nomoi. Die Methodenreflexion in EN VII 1, 1145b2–7 diskutiert *J. Barnes,* Aristotle and the methods of ethics (Rev. intern. de philosophie 34, 1980).

Zusammen mit häufig zitierten, aber schwer erreichbaren Texten macht der Band neuere, noch weniger bekannte Aufsätze zugänglich. Die Arbeiten sind so ausgewählt, daß sie einen Einblick in Diskussionszusammenhänge vermitteln. So ist diese Auswahl eine willkommene Ergänzung zu den bereits vorliegenden Aufsatzsammlungen zur Aristotelischen Ethik. F. Ricken S.J.

Liske, Michael-Thomas, *Aristoteles und der aristotelische Essentialismus.* Individuum, Art, Gattung (Symposion 75). Freiburg – München: Alber 1985. 464 S.

Diese Freiburger Dissertation gliedert sich in zwei einander ergänzende, aber in sich selbständige Teile. Teil I „‚Aristotelischer Essentialismus'" ist ein systematischer Beitrag zur Idealismus-Realismus-Diskussion in der gegenwärtigen analytischen Philosophie; L. setzt sich hier vor allem mit Quine, Putnam, Kripke und Wiggins auseinander. Teil II „Die Usia-Theorie des Aristoteles" bringt Interpretationen zu den Substanzbüchern der ‚Metaphysik' des Aristoteles. – Hier kann es nur darum gehen, die Grundlinien dieser reichen Arbeit anzudeuten.

L. geht aus von Quines Kritik am aristotelischen Essentialismus. Für Quine gibt es nur eine relative Notwendigkeit: Ob ein Prädikat einer Sache notwendig oder nur akzidentell zukommt, hängt ab von der Beschreibung, unter der die Sache gegeben ist. Die Rede von Eigenschaften, die der Sache selbst, unabhängig von der jeweiligen Beschreibung notwendig sind, ist nach Quine sinnlos. Eine erste Kritik L.s an Quine besteht in der Unterscheidung zwischen einem grundlegenden und einem abgeleiteten Verstehen. Diejenigen Zusammenhänge könnten als die grundlegenden gelten, die zur Erklärung anderer Zusammenhänge dienlich seien; diejenige Bestimmung sei grundlegend und damit wesentlich, welche in der Begriffserklärung von anderen mit vorausgesetzt sei, ohne in ihrer Definition andere mit vorauszusetzen. L. vollzieht dann den Schritt von der erkenntnistheoretischen zur ontologischen Ebene. Der Essentialist behaupte, unter den vielen Begriffen, unter denen wir ein Individuum betrachten können, müsse es einen Begriff geben, der mehr sei als eine Perspektive, unter der das Denken die Realität angehe; dieser Begriff erfasse vielmehr die Artnatur, in der die Existenz des betreffenden Individuums begründet sei. Dabei versteht L. unter ‚Existenz' mit Thomas von Aquin den *actus essendi.* Im Unterschied zum Existenzbegriff von Frege und Russell kann ‚existiert' in dieser Bedeutung auch von Eigennamen ausgesagt werden. Ein nächster Schritt klärt die Unterscheidung zwischen der *necessitas de re* und der *necessitas de*

dicto. L. wendet sich gegen die Auffassung, bei der *de re*-Lesart qualifiziere der Modaloperator das Prädikat für sich genommen, und dieses modalisierte Prädikat gelte vom Subjekt, welches die *res* bezeichne. Er zeigt, daß es bei der Rede von notwendigen Eigenschaften nicht um Begriffe geht, zu deren Merkmalbestand die Notwendigkeit gehört; es gehe vielmehr um Eigenschaften, die einer Sache notwendig *zukommen*. Die Notwendigkeit beziehe sich also auf die Verknüpfung der Eigenschaft mit der Sache. Dagegen beruhe die *necessitas de dicto* auf dem Satz, und zwar entweder auf seiner logischen Form (‚Sokrates ist entweder sterblich oder nicht sterblich') oder auf seinem Sinn (‚Alle Junggesellen sind unverheiratet'). Es handle sich bei der Unterscheidung *de re – de dicto* nicht um zwei Lesarten derselben Aussage, sondern um zwei grundverschiedene Arten der Notwendigkeit. Im Fall des *de re* bedeute ‚notwendig' soviel wie ‚wesentlich', im Falle des *de dicto* dagegen soviel wie ‚notwendig wahr'. Der Begriff der *de dicto*-Notwendigkeit sei logischer oder eventuell epistemologischer, wogegen es sich bei der *de re*-Notwendigkeit um einen ontologischen Begriff handle. Aussagen über die Realessenz einer natürlichen Art blieben grundsätzlich revidierbar, weil wissenschaftliche Neuentdeckungen über die wirkliche Welt nicht auszuschließen seien. L. kritisiert deshalb Kripkes Annahme, es gebe notwendige Wahrheiten *a posteriori*. Mit ‚notwendige Wahrheiten' kann nach L.s Auffassung nur eine *de dicto*-Notwendigkeit gemeint sein.

Diese Ergebnisse führen zu einer „Grundspannung des Realismus" (135). Einerseits nehme der Realist an, daß wir mit unseren Begriffen grundsätzlich die Sache selbst erreichen können. Damit hänge zusammen, daß er eine Parallelität von Denk- und Seinsstrukturen voraussetze. Wenn unser Erkennen die Realität einholte, dann wäre (bei allquantifizierten Aussagen) jede *de re*-Notwendigkeit auch eine *de dicto*-Notwendigkeit und jede Definition einer Realessenz eo ipso die Nominaldefinition. (Das Umgekehrte gilt nicht.) Die andere Seite sei, daß wir stets mit der Möglichkeit des Irrtums rechnen müssen. Wenn wir sagen, eine Eigenschaft komme einer Sache notwendig zu, so stehe diese Behauptung immer unter dem Vorbehalt, daß wir uns nicht darin geirrt haben, daß es sich um eine Wesenseigenschaft der betreffenden Sache handelt. Für unsere Aussage selbst dürfen wir keine Notwendigkeit beanspruchen. – Es scheint mir wichtig zu sein, in der Idealismus-Realismus-Debatte diesen von L. so genannten „realistischen Irrtumsvorbehalt" zu beachten. Mit ihm wird die Realessenz zu einem platonischen Fluchtpunkt, der immer angestrebt wird, aber niemals erreicht werden kann. Es wird deutlich, wie eng die Idealismus-Realismus-Problematik mit der Frage nach dem Wahrheitsbegriff, auf die L. nicht näher eingeht, verknüpft ist. Geht man von einer Kohärenztheorie aus, dann macht auch die Rede von der Realessenz als platonischem Fluchtpunkt keinen Sinn mehr, weil dann eben so etwas wie ein ‚wahres Abbild der Wirklichkeit' ex supposito unerreichbar ist; man kann dann nur noch von grundlegenden und abgeleiteten Begriffen sprechen. Die Realessenz wird dann zu einer ausschließlich ontologischen Größe, die erkenntnistheoretisch bedeutungslos ist, d. h., sie wird zu einem kantischen Ding an sich.

Nach der Diskussion über die Unterscheidung *de re – de dicto* geht L. den Essentialismus von einem anderen Ansatzpunkt aus, nämlich dem Individuationsproblem, an. In der Auseinandersetzung mit gegenwärtigen Positionen soll die These begründet werden, „daß die immanente Artform das Individuationsprinzip ist" (155). Gegner ist hier die Tradition des scholastischen Aristotelismus, für den die Materie das *principium individuationis* war. Die entscheidenden Schritte in L.s Argument sind folgende: Wenn wir uns auf den räumlichen Aspekt beschränken, lassen sich zwei Bedingungen der Individualität formulieren. „Als Individuum zu existieren bedeutet: 1) zu einem bestimmten Zeitpunkt nur einen einzigen Ort einnehmen, 2) räumlich von anderen Individuen abgegrenzt sein." (172). Diese Bedingungen berücksichtigten nicht die diachronische Dimension; deswegen seien sie notwendig, aber nicht hinreichend. Die erste Bedingung sei aufgrund der Materie, die zweite aufgrund der Form erfüllt. Weder die völlige Gleichheit noch die raumzeitliche Kontinuität der Materie könne aber hinreichende Bedingung „für die Identität eines Individuums" sein. „Um die materielle Kontinuität sinnvoll als Element in einem Identitätskriterium für lebendige Individuen einzusetzen, müßte man dieses etwa folgendermaßen formulieren: Eine Identität liegt vor, wenn die

Materie ganz allmählich und unter Wahrung der raumzeitlichen Kontinuität ausgetauscht worden ist, indem der Rahmen des möglichen Materieaustausches abgesteckt ist durch feste Regeln, welche diesen Stoffwechsel so gestalten, daß er ein Leben eines bestimmten Typs ermöglicht [...] Diese Regeln aber machen die Form und nicht die Materie aus. Damit können wir die materieimmanente Form sowohl als Individuationsprinzip (Was macht etwas zu einem Individuum?) als auch als Prinzip der Identität (Was macht, daß es sich um dasselbe Individuum handelt?) ansehen." (173). Freilich sei die Materie zum „Individuieren" raumzeitlicher Wesen notwendig. Sie erfülle dabei jedoch „nur eine negative Funktion, nämlich Artgleiche voneinander abzusondern". Die eigentliche, positive Individuation, „das Schaffen einer unteilbaren Ganzheit", könne sie aber niemals leisten (381). – Gegen all das ist nichts einzuwenden. Ist damit aber die These von der Materie als dem *principium individuationis* widerlegt? L.s Ausführungen machen deutlich, daß drei Fragen zu unterscheiden sind: 1) Was bewirkt die unteilbare Einheit eines Einzelnen (einer Substanz)? 2) Was gewährleistet die Identität und Kontinuität eines Einzelnen (einer Substanz) durch die Zeit? 3) Worauf beruht der in Allgemeinbegriffen nicht mehr faßbare Unterschied zwischen den Individuen Peter und Paul? Die scholastische These von der (heute als Raum-Zeit-Stelle zu verstehenden) Materie als dem *principium individuationis* gibt eine Antwort auf die dritte Frage; sie bezieht sich also, in L.s Terminologie, auf die „negative Funktion". Dagegen gibt L. eine Antwort auf die Fragen 1) und 2).

Im Mittelpunkt der Aristotelesinterpretation (Teil II) steht die Identität des Einzelnen oder Individuums mit der „wesentlichen Seinsweise" (τί ἦν εἶναι). Sie wird vor allem durch eine Interpretation von Met. Z 4–6 und Met. Z 17 aufgewiesen. Hinführend und ergänzend sind die Ausführungen über das καθ' αὐτό und die ἕξις. Ein Kapitel über die ὕλη geht dem Zusammenhang zwischen der wahrnehmbaren und der denkbaren Materie und der Gattung als Materie nach. Abschließend wird die Einheit des Wesens durch eine Interpretation von Met. Θ 10 erläutert. – Auch hier muß ich mich wiederum auf wenige Hinweise beschränken. – Das absolut und ohne Zusatz gebrauchte ὄν (z. B. Met. 1028 a31) bzw. εἶναι bedeutet nach L.s Interpretation „existieren(d)". Dieser Existenzbegriff ist von De an. 415 b13 her zu verstehen: „Das Leben ist für die lebenden Wesen das Sein." Die für die Individuen der jeweiligen Art typische Existenzweise ist ihre „Seinsaktivität", und diese ist das Wesen dieser Individuen. Die Form ist „Seinscharakter" im aktiven Sinn, eine Tätigkeit. Nur „indem sie zuerst aktiv als etwas Formendes und Prägendes wirkt, erweist sie sich dann auch sekundär als die entsprechende Geformtheit" (239). Existenz und Prädikation gehen jedoch ineinander über; das Prädikatsnomen, z. B. ‚Mensch' (in ‚Sokrates ist ein Mensch'), läßt sich „als innere Qualifikation auffassen, die den Inhalt des Existierens bestimmt zu einem Existieren als Mensch, einem Sein in der für den Menschen typischen Weise" (368). – Für die sprachliche Erklärung des Ausdrucks τηε geht L. von der durch einen Dativ ergänzten Form aus: τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ. Er versteht ἑκάστῳ als possessiven Dativ. Der Ausdruck bedeute: „was es für ein Einzelnes der jeweiligen Art bedeutet, in der für diese Art typischen Weise zu existieren" (266). Was mit dem Individuum identisch ist, sei nicht die abstrakte, sondern die dem Individuum immanente substantiale Form, die als Verwirklichung der in einem geeigneten Körper angelegten Möglichkeiten unmittelbar mit diesem eins sei und so unmittelbar das Individuum selbst sei.

Auf L.s differenzierte Ausführungen zu Met. Z 4–6, die diese These beweisen sollen, kann hier nicht eingegangen werden. Ich beschränke mich auf seine Interpretation von Met. Z 17, die ebenfalls dem Beweis seiner Identitätsthese dienen soll (354–370). Aristoteles bezieht sich in diesem Kapitel auf seine Lehre vom begründenden oder wissenschaftlichen Syllogismus in Anal. Post. B. Unter Berufung auf Anal. Post. B argumentiert L. folgendermaßen: „Die Ursache dafür, daß die Materie (Unterbegriff) zu einem formbestimmten Individuum (Oberbegriff) wird, ist aber das τηε (Mittelbegriff) [...] Ober- und Mittelbegriff eines begründenden Syllogismus stellen nun aber als Definitionsaussage eine Identität dar, somit sind wir wieder zur Identität des τηε mit dem Einzelnen gelangt." (365). Die Folgerung scheint sich zwingend aus Anal. Post. B zu ergeben. Liest man dagegen Met. Z 17, so erscheint sie als kontraintuitiv. Das Einzelne ist dort nicht mit dem τηε identisch, sondern es ist das konkrete Ganze

aus der Materie und dem τηε. Das τηε des Hauses ist sein Zweck (1041 a29); das einzelne Haus sind die Steine, die so angeordnet sind, daß sie diesen Zweck erfüllen. Die einzelne Silbe sind die Buchstaben (als materielle Bestandteile) in der richtigen Abfolge. Syntaktisch wird das Einzelne ‚ein Haus' durch einen quantifizierten konkreten generellen Terminus dargestellt, daß τηε dagegen durch einen substantivierten Infinitiv, d. h. durch einen singulären abstrakten Terminus. Wie ist der Widerspruch aufzulösen? Aristoteles zieht in Met. Z 17 das Beispiel des Donners heran. Es läßt sich anhand von Anal. Post. B 8, 93 b7–14 folgendermaßen rekonstruieren:

(1) Donner ist Verlöschen des Feuers in den Wolken (Dem B kommt A zu).

Dieser Satz ist eine Definition; die beiden Terme werden gleichgesetzt.

(2) Den Wolken kommt das Erlöschen des Feuers zu (Dem C kommt B zu).

Das Beispiel zeigt, daß B uns in (1) in anderer Form begegnet als in (2). In (1) ist die Materie (die Wolken) mitgenannt. (Dem entspricht die in 93 b8 angeführte Definition.) Nur unter dieser Voraussetzung können die Terme gleichgesetzt werden; das bloße Erlöschen des Feuers ist kein Donner. Dagegen enthält B in seiner Verwendung in (2) das materielle Substrat nicht. (So wird B in 93 b10 eingeführt.) Diese Zusammenhänge hat L. offensichtlich im Auge, wenn er schreibt, der Oberbegriff (A) könne „nicht isoliert erklärt werden", sondern „nur in bezug auf das Zugrundeliegende" (366). D. h. A und B können nur unter der Voraussetzung gleichgesetzt werden, daß in B das materielle Substrat erwähnt wird. Aber auch wenn wir das materielle Substrat in diesem Sinn in das τηε hineinnehmen, ist damit L.s These von der „Identität des τηε mit dem Einzelnen" nicht bewiesen. Die entscheidende Frage ist m. E., durch welchen Ausdruck des beweisenden Syllogismus das Einzelne dargestellt wird. Hier läßt Z 17 nur eine Antwort zu: durch die Konklusion und nicht, wie L. annimmt, durch den Terminus B in (1). Die Konklusion enthält die Verbindung oder den Sachverhalt, der erklärt werden soll: daß diese Ziegel und Steine ein Haus sind (1041 a27). Diese Verbindung besteht darin, daß einem Substrat eine Bestimmung zukommt. Das Einzelne kann syntaktisch also nur dargestellt werden durch einen quantifizierten *konkreten* generellen Terminus. Dagegen wird das τηε auch dann, wenn das Substrat, wie in (1), in seine Definition einbezogen wird, durch einen singulären abstrakten Terminus dargestellt. An diesem syntaktischen Unterschied scheitert die These von der Identität des τηε mit dem Einzelnen.

Zum Schluß möchte ich noch auf einen Punkt hinweisen, der mir für den Stellenwert des Aristotelischen Essentialismus in der gegenwärtigen Diskussion wichtig erscheint. Es geht um die Erkenntnistheorie des Aristoteles. L. weist mit Recht darauf hin, daß Aristoteles von der „Präformationsannahme" ausgeht, daß wer die Gesetze der Sprache bzw. des Denkens entdeckt habe, behaupten könne, „zugleich Seinsstrukturen entdeckt zu haben" (51). Andererseits ist er der Ansicht, auch Aristoteles teile den „realistischen Irrtumsvorbehalt" (z. B. 438). Meine Frage ist, ob der Irrtumsvorbehalt mit der Aristotelischen Lehre vom Nus vereinbar ist. Eine Interpretation, die von der Präformationsannahme ausgeht, scheint mir auf festerem Boden zu stehen. Ist das Ideal der Wissenschaft, an dem die ‚Analytiken' sich orientieren, nicht doch vor allem die Mathematik? Wird damit das Problem der Realessenz nicht aus der Perspektive einer Wissenschaft angegangen, die, wie L. mit Recht hervorhebt, nur Nominalessenzen kennt?

L.s Buch verbindet eine Aristoteles-Interpretation von hohem Niveau mit einem wichtigen systematischen Beitrag zur gegenwärtigen ontologischen Diskussion. Sie beeindruckt durch ihren sprachlichen und philosophischen Stil. Klar und differenziert werden in Teil I die Probleme dargestellt und das Für und Wider einer Position entwickelt und abgewogen. Immer wieder werden Beispiele herangezogen. Eine große Hilfe für den Leser ist es, daß das Ergebnis der einzelnen Paragraphen jeweils am Anfang in Thesenform zusammengefaßt ist. L.s Aristoteles-Interpretationen eröffnen eine Fülle von Perspektiven und Zusammenhängen.

F. Ricken S. J.

Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker. Neue Sammlung der Texte mit deutscher Übersetzung und Kommentaren von *Karlheinz Hülser.* Band 2–4. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog Bd. 2 und 3 1987; Bd. 4 1988. S. 406–1919.

Über die Gesichtspunkte, die den Aufbau dieser Edition bestimmen, den textkritischen Apparat und die Kommentare wurde in der Rezension von Bd. 1 (ThPh 63 [1988] 398–400) berichtet. Die folgende Besprechung informiert (1.) über die Indizes in Band 4; sie vergleicht (2.) das Material bei Hülser mit dem bei v. Arnim; sie gibt (3.) einen Überblick über den Inhalt der vier Bände; sie wirft (4.) einen Blick auf die Übersetzung.

1. *Index I* ist eine Konkordanz der Fragmentsammlungen von v. Arnim (SVF) und Hülser (FDS). Eine solche Konkordanz steht vor folgenden Schwierigkeiten: In beiden Ausgaben finden sich zahlreiche Fragmentnummern, unter denen mehrere Texte zusammengestellt sind; der Umfang der ausgehobenen Abschnitte ist häufig ein anderer; viele Quellentexte werden in der einen Sammlung als ein Fragment behandelt, während sie in der anderen Sammlung in mehrere Fragmente zerlegt sind. H. begnügt sich deshalb nicht damit, die Fragmentnummern der beiden Sammlungen einander zuzuordnen. Vielmehr erfährt der Leser durch ein minuziöses System von Symbolen, ob ein Fragment mehrere Texte enthält und wo diese verschiedenen Texte in der anderen Edition zu finden sind; ob beide Sammlungen eine Quelle in demselben oder in einem unterschiedlichen Umfang ausschreiben; ob der unterschiedliche Umfang auf Auslassungen innerhalb des Textes beruht oder darauf, daß Anfang oder/und Ende des ausgeschriebenen Textes sich unterscheiden; falls ein Text in der einen Sammlung als ein Fragment, in der anderen dagegen unter mehreren Fragmentnummern erscheint: unter welchen Nummern die anderen Abschnitte zu finden sind und ob sie zusammen denselben Umfang haben wie der eine korrespondierende Text. – *Index II* ist ein Namenregister. Es beschränkt sich auf die innerhalb der Quellen vorkommenden Namen. Nicht aufgenommen sind also die Autoren der Texte und die in H.s Kommentaren vorkommenden Namen. Die Namen von Stoikern sind durch einen Asteriskus gekennzeichnet. – Aus Gründen, über die in der Besprechung von Bd. 1 berichtet wurde, hat H. seine Sammlung nicht wie v. Arnim nach Personen, sondern systematisch geordnet. Um dennoch auch eine entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der stoischen Dialektik zu ermöglichen, verzeichnet *Index III* die persönlich zuschreibbaren Fragmente. Von Ausnahmen abgesehen, wurden nur die Fragmente aufgenommen, in denen ein Stoiker namentlich genannt ist und die eine sachhaltige (also nicht lediglich eine biographische) Information enthalten. Die Namen sind chronologisch angeordnet; innerhalb der Abschnitte folgt die Liste der Reihenfolge der Fragmente. Den Namen sind Angaben über die absolute oder relative Chronologie (also z. B. ‚Schüler des ...') beigefügt. Auf sechs Spalten verteilt findet der Leser nähere Angaben zu den Fragmenten. Die erste Spalte enthält die Nummer des persönlich zuschreibbaren Fragments, die zweite eine kurze Inhaltsangabe, die dritte informiert darüber, ob man das Fragment einer bestimmten Schrift des betreffenden Stoikers zuschreiben kann. In der vierten Spalte wird anhand von sieben Kategorien (z. B. wörtliche Zitate, Paraphrasen, Referate, Kommentare usw.) die literarische Form der Texte eingeschätzt. Die fünfte Spalte beurteilt mit Hilfe von drei Prädikaten die Verläßlichkeit der Information, die das Fragment enthält. Die sechste Spalte informiert darüber, ob und in welchem Ausmaß die dem betreffenden Stoiker zugeschriebene Lehre auch von anderen Stoikern vertreten wurde. H. gebraucht eine Skala von 0 (die These wurde von keinem anderen Stoiker vertreten) bis 3 (sie wurde in der Stoa praktisch allgemein vertreten). *Index IV* ist der Stellenindex (index fontium). Die Editionen, denen die Fragmente entnommen wurden, sind in *Index V,* der Bibliographie der zitierten Quellen, beschrieben. Die im textkritischen Apparat der Fragmentsammlung verwendeten Siglen werden in *Index VI,* der Liste der Handschriften und ihrer Siglen, aufgeschlüsselt. *Index VII* ist die Bibliographie der häufiger zitierten textkritischen Sekundärliteratur. Über die Autoren und Schriften, denen die Fragmente entnommen sind, informiert, basierend vor allem auf dem ‚Kleinen Pauly', *Index VIII.* (NB: Tertullian war nicht „Montanarier", sondern Montanist.) – Unter diesen mit großer Sorgfalt gearbeiteten Indizes wird der Be-

nutzer schmerzlich den für die philosophische Arbeit unerläßlichen Index terminorum vermissen. Dazu hätten, schreibt H. im Vorwort, „weder die Zeit noch die zur Verfügung gestellten Mittel" gereicht (Bd. 1, S. XXI). Das ist bei einer Ausgabe, an der zehn Jahre gearbeitet wurde und die großzügig ausgestattet ist, sehr zu bedauern. So bleibt dem Leser nur ein Behelf: Er muß mit dem Index von Adler (SVF Bd. 4) die Stellen in den SVF suchen und dann die Konkordanz SVF – FDS benutzen. Die Texte, die sich nur in den FDS finden, können auf diesem Umweg freilich nicht erschlossen werden.

2. Vergleicht man H.s Stellenindex mit dem Index fontium der SVF, so ergeben sich deutlich zwei Akzente. *Erstens* findet sich bei H. erheblich mehr Material aus den Kommentaren zum Organon des Aristoteles und aus Schriften, die in diesen Umkreis einzuordnen sind. Neu gegenüber v. Arnim wurden herangezogen: David (Proleg. philos.; In Porph. Isagog.) und Elias (In Porph. Isagog.; In Arist. Categ.) aus der alexandrinischen Schule des Neuplatonismus und der 1978 von L. Tarán edierte anonyme Kommentar zu De int. Erheblich ausführlicher benutzt sind Alexander Aphrod., In Arist. Anal. pr.; Ammonius Herm., In Arist. De int., In Arist. Anal. pr.; Ps. Apuleius, De int.; Boethius, In Aristot. De int.; Dexippus, In Aristot. Cat.; Simplicius, In Aristot. Cat. *Zweitens* hatte v. Arnim die antiken Grammatiker kaum ausgewertet. Wer sich mit der Grammatik der Stoiker beschäftigen wollte, war bisher angewiesen auf R. T. Schmidt, Stoicorum grammatica, Halle 1839 (Dt.: Die Grammatik der Stoiker. Einführung, Übersetzung und Bearbeitung von K. Hülser. Mit einer kommentierten Bibliographie zur stoischen Sprachwissenschaft [Dialektik] von U. Egli, Braunschweig – Wiesbaden 1979). H. hat diese Zeugnisse, soweit sie sich in den thematischen Rahmen der stoischen Dialektik einfügen, in seine Sammlung aufgenommen. v. Arnim bringt Stellen aus verschiedenen Etymologica, aus den Scholia in Dionys. Thr. und aus Varro, De ling. lat. Diese Schriften werden von H. erheblich ausführlicher herangezogen. Neu gegenüber v. Arnim finden sich die (unterschiedlich bekannten) Grammatiker Apollonius Dyscolus, Ammonius, Audax, Charisius, Choeroboscus, Diomedes, Donatus, Dositheus, Herodianus, Ps. Herodianus, Marius Victorinus, Priscianus.

3. Die Gliederung der Sammlung entnimmt H. dem Diokles-Fragment bei Diogenes Laertius (DL) VII 38–83. (Im folgenden bezieht die Dezimalklassifikation sich auf die Gliederung; die einzelnen Fragmente werden mit ‚FDS' und ihrer Nummer zitiert.) Die Stoiker teilen die Philosophie ein in Physik, Ethik und Logik (DL VII 39) (1.1). Besonderes Interesse verdient hier die Kontroverse zwischen Stoikern und Peripatetikern, ob die Logik Organon oder Teil der Philosophie sei (FDS 27–32 A). Die Logik gliedert sich in Rhetorik und Dialektik; nach einigen umfaßt sie außerdem die Erkenntnistheorie (DL VII 41). Die Dialektik umfaßt die Lehre vom sprachlichen Zeichen (φωνή) und die Lehre vom Bezeichneten (τὰ σημαινόμενα) (DL VII 43). Ergänzend zu den Zeugnissen über die nähere Bestimmung und die Einteilung der Dialektik (1.2) bringt H. einen Abschnitt (1.3) mit Texten zur Biographie der Stoiker von Zenon bis zur Generation des Poseidonios, Bücherverzeichnisse zur Dialektik und Zeugnisse, wie die stoische Dialektik eingeschätzt wurde. Als Themen der Erkenntnistheorie (2.) nennt DL VII 48–54: Vorstellung, Wahrnehmung, Erkenntnis (κατάληψις), Denken, Wahrheitskriterium. Darüber hinaus befassen sich die Texte dieses Abschnitts mit der Unterscheidung der Begriffe (2.2.2), antiskeptischen Argumenten (2.3.3) und der Unterscheidung zwischen Erkenntnis, Wissen und Wissenschaft (2.4). Ein Exkurs über das Zentralorgan und die Seelenvermögen (2.5) bringt für die Erkenntnistheorie unerläßliche Hintergrundinformationen.

Die Lehre vom sprachlichen Zeichen (3.) handelt nach DL VII 44 über den aufschreibbaren Laut, die Wortarten, Soloikismus, Barbarismus, Poetik, Mehrdeutigkeiten und Definitionen. Hier finden sich für die Geschichte der Linguistik wichtige Begriffe: Element (στοιχεῖον), Buchstabe (γράμμα), Phonemreihe (λέξις), Rede (λόγος); die Unterscheidung der Laute in artikulierte und unartikulierte, aufschreibbare und nicht aufschreibbare, Leute mit Bedeutung und ohne Bedeutung; die von der patristischen Theologie aufgenommene Unterscheidung zwischen dem ἐνδιάθετος und dem προφορικός λόγος (3.1). Die Unterscheidung zwischen den fünf Teilen der Rede, nämlich Eigenname, Appellativ, Verb, Konjunktion und Artikel, zeigt, daß in diesem Kapitel der Dialektik der Ursprung der stoischen Grammatik zu suchen ist (3.2). In sei-

nem Abriß der Definitionslehre unterscheidet Diokles (DL VII 60 f.) zwischen Einteilung (διαίρεσις), Gegensatzeinteilung (ἀντιδιαίρεσις) und Aufteilung (μερισμός). Aufmerksamkeit verdienen auch die Texte über die Etymologie (3.4).

Der Teil ‚Über das Bezeichnete' gliedert sich nach DL VII 43 in die Lehre von den Vorstellungen und in die Lehre von den auf diesen beruhenden Lekta, die wiederum (DL VII 63) in vollständige und unvollständige unterschieden werden. Nach der Definition bei Sextus, Math. VIII 70 (FDS 699) ist ein Lekton der Inhalt einer sprachlich formulierbaren Vorstellung. Eine schwierige Frage ist, was die Stoiker trotz ihrer materialistischen Ontologie dazu gebracht hat, unkörperliche Lekta anzunehmen. Die Tatsache, daß die Lekta unkörperlich sind, ist der Anlaß, auf Themen der stoischen Physik einzugehen: das Leere, den Ort, den Raum, den Körper, die Bewegung, die Ursache und deren Unterscheidung in die vorausgehende, die zusammenhaltende, die helfende und die Mitursache (4.2.1). Der Abschnitt über die unvollständigen Lekta (4.2.2) geht auf die Kasus, die Prädikate und die Tempuslehre ein. Auch von ontologischem Interesse ist hier die Unterscheidung zwischen persönlichen Prädikaten (κατηγόρημα), die von einem Nomen im Nominativ prädiziert werden, und unpersönlichen Prädikaten (παρακατηγόρημα), die von einem Nomen in einem obliquen Kasus prädiziert werden. (Beispiele: ‚Sokrates bereut'; ‚Es gereut den Sokrates'.) Beide Arten von Prädikaten sind wiederum entweder vollständig oder unvollständig. In seiner Einleitung zu den Fragmenten über die Kategorienlehre (4.2.3) weist H. auf die Kontroverse hin, ob diese zur Dialektik oder zur Physik gehört. Die Kategorien konfrontieren uns mit dem Problem des Verhältnisses von Grammatik und Ontologie. Nach welcher Methode oder aus welchem Prinzip leiten die Stoiker ihre vier Kategorien (es sind zwei verschiedene Listen überliefert) ab? Ist ihr Ursprung in der Grammatik zu suchen, d. h., sind sie auf die fünf Teile der Rede zurückzuführen? Oder ist die Kategorienlehre eine Entfaltung der nicht an der Sprache, sondern an Anschauungsgegebenheiten gewonnenen Ontologie der zwei Prinzipien, der passiven Materie und des aktiven Pneuma?

Die Fragmente über die vollständigen Lekta (4.3) beginnen mit DL VII 65–68, wo zwischen der Aussage (ἀξίωμα) und den anderen Redeformen, die im Unterschied zur Aussage nicht wahr oder falsch sein können (z. B. Befehl, Schwur, Wunsch), unterschieden wird. Interesse verdient dabei die Bestimmungsfrage (‚Wo wohnt Sokrates?'), die, anders als die Entscheidungsfrage, nicht mit Ja oder Nein, sondern nur mit einem vollständigen Satz beantwortet werden kann. Sie widersetzt sich der in der heutigen Sprechakttheorie üblichen Analyse in Performator und Proposition. Durch das Fragepronomen ist der performative Bestandteil vielmehr unlöslich mit der Proposition verbunden. Wie Aristoteles (Cat. 4 a23–26) sind die Stoiker der Ansicht, daß Aussagen ihren Wahrheitswert ändern können. Die dafür einschlägigen Texte (siehe M. Frede, Die stoische Logik, Göttingen 1974, 44) hat H. in den Abschnitt über die Aussage nicht aufgenommen, wohl deshalb nicht, weil sie jeweils nur einen kurzen Hinweis auf die mögliche Änderung des Wahrheitswertes enthalten.

Die erste Unterteilung der Aussagen ist die in einfache und nicht einfache (DL VII 68). Das Kapitel über die einfache Aussage beginnt mit der Unterscheidung zwischen definiten, mittleren und indefiniten Aussagen (4.4.1). Definit sind Aussagen, die es erlauben, ihren Gegenstand eindeutig zu identifizieren. Das sind nach Sextus, Math. VIII 96 f. nur solche, die ein Demonstrativpronomen gebrauchen; Aussagen mit einem Eigennamen (‚Sokrates geht spazieren') erfüllen diese Bedingung dagegen nicht (FDS 916). Nach FDS 919 (Priscianus) scheint auch der Eigenname ein, wenn auch in hohem Grad spezifischer, Allgemeinbegriff zu sein; eindeutig referiere er auf die Person erst durch den Gebrauch des Demonstrativums, z. B. ‚Dieser ist Vergil'. Von den Texten, die über die Negation handeln (4.4.2), sei Alex. Aphr., In Arist. anal. pr. p. 402, 1 ff. Wallies (FDS 921; nicht in SVF) hervorgehoben, der von der Stellung der Negation handelt. Ein kontradiktorischer Gegensatz liege nur dann vor, wenn die Negation jeweils vor der ganzen Aussage stehe, nicht dagegen, wenn sie vor dem Prädikat stehe. In diesem Fall könnten beide Aussagen falsch sein, z. B. ‚Der Grammatiker Kallias geht spazieren' und ‚Der Grammatiker Kallias geht nicht spazieren'. Beide Aussagen seien falsch, wenn Kallias nicht existiert, oder wenn er existiert, aber kein Grammatiker ist. Alexander analysiert diese Sätze als zusammengesetzte Aussagen: ‚Es existiert ein ge-

wisser Kallias, und diesem kommt es zu, Grammatiker zu sein, und diesem kommt es zu, spazierenzugehen'.

Ein wichtiger Beitrag der Stoiker zur Entwicklung der Logik ist das Kapitel über die zusammengesetzten Aussagen: Implikation, Konjunktion, Disjunktion und Subdisjunktion (4.4.3). Interesse verdient hier nicht zuletzt die Kontroverse zwischen Philon, Diodor und den Stoikern über die Wahrheitsbedingungen der Implikation (FDS 957 f.). Hingewiesen sei auf vier wichtige Ergänzungen gegenüber v. Arnim. FDS 948 (Alex. Aphr., In Arist. Topic. p. 93,6–10 Wallies) definiert die für das gesamte Lehrstück wichtigen Begriffe des Folgens und der Unverträglichkeit. FDS 950 (Galen, Inst. log. III 1–5) zeigt, daß etwas der sprachlichen Form nach eine Implikation, der logischen Form nach aber Disjunktion sein kann. (SVF II 217 schreibt diese Stelle weniger umfangreich aus.) FDS 973 (Sextus, P. H. II 191) bringt die Wahrheitsbedingungen der Disjunktion. FDS 978 und 978 A sind zwei für die Unterscheidung von Disjunktion und Subdisjunktion wichtige Texte aus den Digesten. „Mit der Subdisjunktion", so H.s Anmerkung, „werden der Sache nach auch zugleich die DeMorganschen Gesetze ein unabweisbares Thema".

Grundlegend für die stoische Definition der Modalbegriffe (4.4.4) ist DL VII 75. Hilfreich für das Verständnis dieses schwierigen Textes sind vor allem die Ausführungen des Boethius in seinem Kommentar zu Arist. De int. Boethius vergleicht hier die stoischen Definitionen mit denen der Peripatetiker, Philons und Diodors. Auch hier hat H. den Textbestand gegenüber v. Arnim um Wesentliches erweitert. Die Stelle Boethius, In Arist. De int. III 9 p. 197, 10–26 Meiser (FDS 985), wo die Stoiker mit den Peripatetikern verglichen werden, findet sich in den SVF nicht. Aus Boethius, In Arist. De int. III 9 p. 234, 1–235, 11 (FDS 988) hatte v. Arnim (SVF II 201) nur den Satz ausgeschrieben, der von den Stoikern handelt; H. bringt auch die Definitionen Philons und Diodors. Sie finden sich auch in Alexander Aphr., In Arist. Anal. pr. p. 183,34–184,12 (FDS 992), ein Text, den H. ebenfalls neu aufgenommen hat. Diodor hat seine Modaldefinitionen durch das berühmte Meisterargument verteidigt, mit dem sich unter den Stoikern vor allem Chrysipp auseinandergesetzt hat (FDS 993–997). Um die Modaltheorie in einen größeren Zusammenhang zu stellen, folgen Zeugnisse zur Fatumlehre, wobei H. den wichtigsten Text zu diesem Thema (er ist nicht nur „ergänzend" [1286] heranzuziehen), nämlich Cicero, De fato 17,39–19,44, nicht an dieser Stelle, sondern in dem Abschnitt über die Zustimmung bringt (FDS 367).

Aus der Fülle der Begriffe und Unterscheidungen, die DL VII 76–81 zur stoischen Argumentenlehre bringt und die in den folgenden Fragmenten (4.5) erläutert werden, seien genannt: Die Unterscheidung zwischen Argument (λόγος) und Beweis (ἀπόδειξις); die Begriffe der Modusformel (τρόπος) und des Themas; die fünf Grundsyllogismen. Beispiel einer Modusformel (die des ersten Grundsyllogismus) ist: „Wenn das Erste, dann das Zweite; nun aber das Erste; also das Zweite". Es handelt sich also um Schlußschemata, in denen die Zahlzeichen für Aussagen stehen; die beste Erläuterung findet sich bei Galen, Inst. log. VI 6 (FDS 1130). Im Unterschied zu v. Arnim hat H. auch die Listen aufgenommen, die den fünf Grundsyllogismen des Chrysipp zwei weitere hinzufügen; die älteste unter ihnen ist Cicero, Top. 12,53 – 14,57 (FDS 1138). Die Themata sind Regeln, mit deren Hilfe sich die abgeleiteten Syllogismen auf die unbeweisbaren Grundsyllogismen zurückführen lassen. Sie sind schlecht überliefert. H. hat deshalb außer den Stoikerfragmenten auch Texte aufgenommen, die zur Rekonstruktion der stoischen Lehre nützlich sein können, obwohl sie nur peripatetische Lehren enthalten. – Die Sammlung schließt mit Fragmenten zu den Trugschlüssen (4.6), von denen die Lügner-Antinomie am bekanntesten sein dürfte.

4. Der hervorstechendste Zug der Übersetzung ist ihre Sachnähe und Sachlichkeit. Mit ihr können auch Leser arbeiten, die keine griechischen Sprachkenntnisse haben. Wenn es für das Verständnis hilfreich ist, gebraucht H. auch Termini der gegenwärtigen Linguistik und Philosophie. Ein griechischer Terminus wird konstant durch ein und denselben deutschen Terminus wiedergegeben. Die Diktion ist klar, der Satzbau übersichtlich. Immer wieder sind in Klammern kurze Erläuterungen beigefügt. Oft wird die Entscheidung für einen Terminus im Kommentar begründet, wobei auch auf

die Grenzen und Nachteile des gewählten deutschen Wortes hingewiesen wird. Wie überlegt diese Entscheidungen sind, wird vor allem dort deutlich, wo man zunächst zögert, die gewählte Übersetzung zu akzeptieren. Wer vom fünften Buch der ‚Nikomachischen Ethik' herkommt, wehrt sich beim ersten Lesen spontan gegen die Übersetzung von τέχνη durch „Wissenschaft" (FDS 392–419). Das Studium der Texte läßt dann klar werden, daß ἐπιστήμη nicht durch ‚Wissenschaft', sondern nur durch ‚Wissen' wiedergegeben werden kann und daß die stoischen Definitionen von τέχνη weitgehend dem entsprechen, was wir heute unter ‚Wissenschaft' verstehen. Weniger leicht fällt es zu verstehen, weshalb H. in der Definition der kataleptischen Vorstellung (FDS 255; 329) τὸ ὕπαρχον mit „das Bestehende" übersetzt. In einem erkenntnistheoretischen Kontext, und um einen solchen geht es hier, dürfte dieses Wort in der heutigen philosophischen Sprache kaum gebraucht werden. Es handelt sich um den Gegenbegriff zu dem bloß Vorgestellten. Die Übersetzung ‚das Wirkliche' erscheint mir daher näherliegend. Dabei ist allerdings zu bedenken, daß H. ‚wirken' für das aristotelische ποιεῖν reserviert hat.

Einige Einzelheiten: *FDS 322 Zeile 4:* Für ἀνυπόστατον legt sich, zumal es sich nur um ein anderes Wort für das vorhergehende ἀνύπαρκτος handelt, die Übersetzung ‚keine Subsistenz' (statt „keine Substanz") nahe. *FDS 329 Zeile 6:* Die Übersetzung von ἐκ γιγνωσκομένων durch „aufgrund von Bestehendem" ist offensichtlich ein Versehen. *FDS 364 Zeile 2:* Die Übersetzung von impetus, das für das griechische ὁρμή steht, durch „Entschluß" ist zu stark. Wenn man gereizt ist, erfährt man zunächst einen Trieb, ein Streben oder ein Verlangen. – adsensio (Z. 3) und adprobavi (Z. 4f.) sind beide mit „Zustimmung" übersetzt. Das ebnet in einem so dichten Text wichtige Unterschiede ein. *FDS 715 Zeile 14:* ‚In rerum' inquiunt ‚natura *quaedam sunt,* quaedam non sunt ...' Das (von mir) hervorgehobene Glied fehlt in der deutschen Übersetzung. *FDS 760 Zeile 30–32:* Hier geht es nicht, wie es die Übersetzung versteht, um eine Unterteilung des Sich-bewegens in Wirken und Leiden. Der Gedankengang ist vielmehr: Die Stoiker widersprechen sich. Sie machen auf der einen Seite das Sich-bewegen zur Gattung des Bewegens, indem sie behaupten, das Sich-bewegen umfasse das Bewegen. Auf der anderen Seite fassen sie Sich-bewegen und Bewegen nicht als über- und untergeordnet, sondern als (innerhalb derselben Gattung) einander entgegengesetzt auf, weil das Bewegen ein Tun, das Sich-bewegen ein Erleiden ist. Das zweimalige αὐτό in Z. 31 bezieht sich auf jedesmal auf κινεῖν. ἀντιδιαιρεῖσθαι ist ein terminus technicus für die Unterteilung einer Gattung; vgl. Aristoteles, Cat. 14b34; Top. 143a36; DL VII 61. In Zeile 22 der Übersetzung ist zu lesen: ‚zerlegen' (statt „erzelgen"). *SVF 1052 Zeile 33:* H. übersetzt οὐ γὰρ ἀντιστρέφεται mit „Das Begründungsgefälle in der Tatsachenfeststellung kehrt sich nämlich nicht um". Das ist sehr kompliziert und deshalb schwer verständlich. Gemeint ist, daß die Terme ‚notwendig folgen' und ‚syllogistisch notwendig folgen' nicht konvertibel sind, weil der Begriff der Notwendigkeit weiter ist als der der syllogistischen Notwendigkeit. Zu ἀντιστρέφεσθαι in dieser Verwendung vgl. Bonitz, Index Aristotelicus 66a55.

Bei einer Neuauflage wäre zu überlegen, ob das Inhaltsverzeichnis (IX–XVII) nicht jedem Band beigegeben werden könnte. Der Leser muß immer wieder nachschauen, in welchem größeren thematischen Zusammenhang ein Fragment steht, und da wäre es eine Erleichterung, wenn man dazu mit dem Band, den man gerade zur Hand hat, auskäme und nicht erst nach dem ersten Band zu suchen brauchte.

Ein abschließendes Urteil kann nur lauten: Ein mit großer Sachkenntnis und Sorgfalt gearbeitetes Werk, das seinen Platz über Jahrzehnte hin behaupten wird.

F. Ricken S.J.

Radl, Albert, *Der Magnetstein in der Antike.* Quellen und Zusammenhänge (Boethius 19). Stuttgart: Steiner Verlag Wiesbaden 1988. XI/238 S.

Was den Mikro- und Mesokosmos zusammenhält, sind vor allem elektrische und davon abgeleitete magnetische Kräfte. Diese treten in der Natur nirgends als solche in Erscheinung derart, daß man sie in Ruhe betrachten könnte, von zwei Fällen abgesehen. Der Magnetstein (Magnetit) zieht Eisen an, der (geriebene) Bernstein Spreu. Sie bewe-

gen, ohne selbst bewegt zu werden. Beide Phänomene sind schon im Altertum bekannt. Als eine Art „actio in distans" scheinen sie der Alltagserfahrung über bewegte unbelebte Gegenstände ebenso zu widersprechen wie den herrschenden theoretischen Vorstellungen darüber. Es muß daher reizvoll sein zu untersuchen, wie die alten Naturphilosophen sich mit diesem einmaligen und außerordentlichen Phänomen auseinandergesetzt haben. Albert Radl hat sich im Rahmen seiner Studien über Wissenschaftstheorie und -geschichte dieser mühevollen Aufgabe mit größter Sorgfalt unterzogen.

In der Einleitung (1–7) beschreibt er die fördernde, aber auch bremsende Wirkung von Beispielen in der Wissenschaftsgeschichte, expliziert die methodischen Grundsätze, denen seine Untersuchung folgt und skizziert die Geschichte des Magnetismus. Im Teil 1 (8–20) wird die Sekundärliteratur besprochen. In allgemeinen Werken zur Wissenschaftsgeschichte interessiert für gewöhnlich nur die Frage, was die Alten über den Magnetismus de facto wußten. Dazu ist nichts Neues zu berichten. In speziellen Abhandlungen findet der Autor nicht selten Ungenauigkeiten, offensichtliche Fehlinterpretationen und „Überinterpretationen". Dies gilt es zu korrigieren, zu ergänzen und, wenn möglich, zu systematisieren nach Kriterien, die der antiken Rede vom Magnetstein angemessen sind. – In Teil 2 (21–127) werden die Texte der Antike über den Magnetstein in eigener Übersetzung präsentiert. Das ist keineswegs eine überflüssige Fleißaufgabe, denn das Übersetzen bietet, wie der Autor mit Recht betont, eine wichtige Kontrollmöglichkeit für das richtige Verstehen. Die Übersetzung hält sich in Wortlaut und Syntax eng an das griechische oder lateinische Original, vermeidet also Glättungen. Das führt gelegentlich zu ungewohnten Wortbildungen wie „Rundherum-Platzaustausch" (für „antiperistasis", 31). Wichtige Wörter, die in einem längeren Text mehrmals vorkommen, werden stets mit dem gleichen deutschen Wort wiedergegeben. Die Wortwahl wird, wenn möglich, so getroffen, daß unberechtigte Assoziationen mit modernen physikalischen Vorstellungen vermieden werden. – R. will die antiken Autoren zwischen dem 6. Jh. vor Chr. und dem Ende des 6. Jh. nach Chr. vollständig erfassen. Er trifft also keine Auswahl. So kommen 69 Autoren zusammen (miteingeschlossen jene, die nur aus zweiter Hand bekannt sind). Jeder Text wird im Zusammenhang situiert, in dem er steht, und kurz kommentiert, vor allem um die Aussageabsicht festzulegen (handelt es sich um eine Aussage *über* den Magnetstein oder über etwas anderes *mit Hilfe* des Magnetsteins. – Im Teil 3 (128–202) geht es um die Auswertung der besprochenen Quellen. In vielen Texten dienen die magnetischen Phänomene als Mittel, um andere Zusammenhänge philosophischer, theologischer oder lebenskundlicher Art zu illustrieren oder plausibel zu machen. Interessanter sind die Texte über den Magnetstein selber. – Beschreibung der magnetischen Erscheinungen (Anziehung, auch durch Materie hindurch; Magnetisierung von Eisen; Abstoßung, die aber nicht als konstitutiv für den Magnetismus durchschaut wird; Vorkommen des Magnetits; Verwendung des Magnetsteins in Medizin und Magie). – Die Rolle magnetischer Phänomene für die Erklärung der Wurfbewegung und für die Entstehung der Impetustheorie (142–168). – Die Versuche, die magnetische Anziehung zu erklären (171–202). Der Naturphilosoph wird sich vor allem für die beiden letzten Punkte interessieren.

Aristoteles ist mit der Erklärung der erzwungenen Bewegung eines Geschosses nicht wirklich zu Rande gekommen. Das Geschoß, das als unbelebter Gegenstand sich nicht selber bewegen kann, bewegt sich, ohne offensichtlich von einem anderen bewegt zu werden. Denn die Hand des Werfers hat den Kontakt mit dem Geschoß verloren und ist bereits wieder in Ruhe. Wo ist das Zwischenstück, das ein anderes stößt, aber nur insofern und so lange, als es selber gestoßen wird? Aristoteles glaubt, das Medium in der Luft entdecken zu können, muß aber postulieren, daß der Werfende der Luft eine (unnatürliche und darum vergängliche) Fähigkeit mitgeteilt habe, zu bewegen, während er, der ursprüngliche Beweger, schon zur Ruhe gekommen sei, genauso wie der Magnetstein dem Eisen, das er eben bewegt habe, die Fähigkeit mitteile, seinerseits zu bewegen, d.h. Eisen anzuziehen (hier, 146, ein sinnentstellender Druckfehler!). Aristoteles notiert auch einen Unterschied: Eisen kann nur bewegen, solange es selber bewegt (angezogen) wird; die Luft dagegen bewegt, auch wenn der Werfer den Kontakt verloren hat. – R. zeigt sodann, wie die späteren Kommentatoren versuchen, die Übertragung einer solchen Fähigkeit plausibel zu machen durch weitere Beobachtungen

(z. B. erwärmtes Wasser, das seinerseits erwärmt) und wie Philoponos schließlich dazu kommt, das Medium Luft zu streichen und diese Fähigkeit direkt auf das Geschoß zu übertragen. Diese Fähigkeit (sehr viel später „Impetus" genannt) soll begründen, warum das Geschoß im Zustand einer ihm unnatürlichen und darum zeitlich begrenzten Bewegung bleibt, ohne bloß passiv bewegt zu werden, noch sich selber bewegen zu können wie ein Lebendiges (Beseeltes). – Was aber ist nun die Ursache der magnetischen Anziehung oder der Magnetisierung des Eisens (die zweite Frage wird aber in keinem antiken Text ausdrücklich gestellt)? Es gibt mehrere Erklärungstypen, die sich durch Jahrhunderte verfolgen lassen. Der häufigste ist mechanistisch-atomistischer Art (z. B. bei Lukrez): Etwas strömt aus dem Eisen, und dieses folgt der Emanation wie das Wasser in einem Saugrohr. Anscheinend frägt niemand, was denn das Ausströmen selber verursache. R. versucht zu zeigen, wie es zu diesem für uns nicht gerade einsichtigen Erklärungsversuch kommt und warum er für die antiken Hörer plausibel erscheinen konnte. Andere Erklärungsversuche sind von „vitalistischer" Art. Sie greifen zurück auf die Zielursächlichkeit: Der unbewegte Magnetstein bewegt, indem er lockt wie ein Ziel (Alexander von Aphrodisias). Aristoteles selbst macht keinen Erklärungsversuch. – Teil 4 (203–209) faßt das Ergebnis der Arbeit zusammen. Der Autor betont, daß für das Verständnis der Geschichte von Ideen Beispiele und damit verbundene typische Formulierungen ebenso bedeutsam werden können wie allgemeine Prinzipien. Es folgen das Literaturverzeichnis (210–221), eine Auswahl von griechischen und lateinischen Originaltexten (222–236) und ein Verzeichnis der antiken Autoren (237 f.).

Die Untersuchung R.s ist eine sehr sorgfältige, gründliche, allen möglichen Wurzeln nachgrabende, wegen der Vielfalt der Rücksichten und der Subtilität der Unterschiede nicht leicht zu lesende Arbeit. Sie bleibt aber insgesamt klar und durchsichtig, nicht zuletzt wegen der immer wieder eingestreuten zusammenfassenden Abschnitte.

P. Erbrich S. J.

The Philosophy of Science of Ruder Bošković. Proceedings of the Symposium of the Institute of Philosophy and Theology. Croatian Province of the Society of Jesus (Philosophy series 2). Zagreb 1987. 252 S.

1987 jährte sich zum 200sten Mal der Todestag eines zu seiner Zeit weltberühmten, hochgeehrten, aber auch von mancher Seite angefeindeten Jesuiten, Mathematiker, Physiker, Astronomen und Naturphilosophen: Ruder Joseph Bošković. Er wurde 1711 im heutigen Dubrovnik (damals Ragusa) geboren, trat in Rom in den Jesuitenorden ein und wurde Professor für Mathematik, zuerst am Römischen Kolleg, der heutigen Gregoriana (ab 1740), später in Pavia (ab 1764). Er arbeitete am Ausbau der Brera-Sternwarte der Jesuiten bei Mailand (ab 1686). Ausgedehnte Reisen führten ihn u. a. nach Wien, Konstantinopel, Cambridge und London, wo er Fellow der Royal Academy wurde. Nach der Aufhebung seines Ordens 1773 folgte er einem Ruf Ludwig XV. als Mitarbeiter am optischen Institut der Marine in Paris. Die Feindschaft der Enzyklopädisten bewog ihn 1783, Paris wieder zu verlassen und ein Angebot Kaiser Josephs II. als Direktor der Brera-Sternwarte und Leiter der Kartographie der Lombardei anzunehmen. Er starb anfangs 1787. Zwei besondere Verdienste seien genannt: B. war einer der ersten, der die Werke Newtons auf dem Kontinent bekannt machte und in Vorlesungen interpretierte, und er war nicht ganz unschuldig daran, daß die Bücher, die das heliozentrische System vertraten, 1757 vom Index der verbotenen Bücher gestrichen wurden. – B. ist heute eine unbekannte Gestalt der europäischen Geistesgeschichte. Das war nicht immer so. Noch 1801 widmete die Encyclopedia Britannica der Naturphilosophie dieses Jesuiten 14 Seiten. Im 19. Jh. kannte vermutlich jeder Physiker, der sich ernsthaft mit der Atomhypothese auseinandersetze, den sog. dynamischen Atomismus B.s Erst als dieser anfangs unseres Jahrhunderts aufgrund theoretischer Überlegungen Einsteins und der Röntgendiffraktion an Kristallen durch von Laue von einer bloßen Hypothese zu einer gut begründeten Theorie avancierte, erlosch das Interesse an B. Es erwachte wieder aus wissenschaftshistorischen Gründen nach dem Kriege, vor allem in England und Jugoslawien. Ein Beleg dafür ist der vorliegende Bericht über ein Sympo-

sion, das vom 11.–13. Dezember 1986 in Zagreb durch die Initiative der kroatischen Jesuiten stattfand.

B. hatte seine naturphilosophische Konzeption im Verlauf von etwa 15 Jahren entwickelt. Er veröffentlichte sie 1758 erstmals in Wien unter dem Titel „Philosophiae naturalis Theoria". Die zweite, verbesserte Auflage folgte 1763 in Venedig unter dem „invertierten" Titel „Theoria Philosophiae naturalis". – Zwei Beiträge des Symposions beschäftigen sich mit dieser Theorie, der eine mit ihrer Entstehung und ihrem Inhalt (51–64), der andere mit ihrem philosophischen, d.h. denknotwendigen Charakter (179–198). Die entscheidenden Voraussetzungen lauten: Die Natur ist (1.) einfach und homogen, und alle Veränderung in ihr ist Geschwindigkeitsänderung, erzeugt von einer einzigen Kraft; B. befindet sich in guter Gesellschaft mit Galilei, Newton und den Cartesianern. Aber im Gegensatz zu den Cartesianern gibt es (2.) nirgends sprunghafte Veränderung (Prinzip der Kontinuität). Wenn das stimmt, muß die plötzliche Geschwindigkeitsänderung beim Zusammenstoß zweier Billardkugeln eine Illusion sein. Das hat u.a. zur Folge, daß B. die primären Sinnesqualitäten ebenso relativieren muß wie Galilei die sekundären. – Die einzige mögliche Welt, in der diese Voraussetzungen erfüllt sind, ist eine Welt von ausdehnungslosen Atomen, zwischen denen eine einzige Kraft, eine newtonsche Actio in distans wirksam wird. Allerdings muß diese Wechselwirkungskraft zwischen den Atomen ihren Charakter in Abhängigkeit zum Abstand ändern. Wäre sie nur Attraktion wie Newtons Gravitation, müßte die Atomwelt in sich zusammenstürzen. Die Attraktion muß daher bei hinreichender Annäherung zweier Atome in eine Repulsion umschlagen, die unendlich groß werden muß, wenn der Abstand unendlich klein wird (auf die Idee der Repulsion scheint B. beim Studium von Newtons „Opticks", query 31, gekommen zu sein). Damit ist gesorgt, daß die Welt der Atome doch nicht zusammenstürzt. Allerdings tritt nun eine neue Art von Diskontinuität auf, der Umschlag von Attraktion in Repulsion und umgekehrt. Diese scheint aber B. nicht gestört zu haben, da sie unabdingbar ist, alle anderen Arten von Diskontinuitäten zu eliminieren gestattet und der Verlauf der Kraftkurve selber kontinuierlich bleibt. – Die ursprüngliche Kraftkurve B.s sieht qualitativ genauso aus wie die heutige Kurve der potentiellen Energie für zwei Wasserstoffatome, die sich einander nähern: das eine Atom sitzt im Ursprung des Koordinatensystems, das andere nähert sich auf der Abszisse. Der negative Ast der Ordinate liefert die Stärke der Anziehung, der positive die Stärke der Abstoßung. Dort, wo die Kraftkurve die Abszisse schneidet, um sich dann asymptotisch der Ordinate zu nähern, liegt der neutrale Punkt, wo das sich nähernde Atom zur Ruhe kommt, da es weder Attraktion noch Repulsion „verspürt" (im Gegensatz zur modernen Kurve der potentiellen Energie; dort kommt das Wasserstoffatom an der tiefsten Stelle der Kurve zur Ruhe, dem Energieminimum). – Wie verläuft nun die Kraftkurve auf der rechten Seite mit zunehmendem Abstand zwischen den Atomen? Nach B. kann dieser Verlauf nicht mehr deduziert werden, sondern muß mit Hilfe der Phänomene (durch Induktion, wie er sagt) rekonstruiert werden. Er erhält mehrere sinusartige Schwingungen. Die Kraftkurve schneidet also mehrmals die Abszisse, schlägt mehrmals um von Attraktion in Repulsion und umgekehrt, bis sie sich schließlich asymptotisch von unten der Abszisse nähert. Dieser äußerste Teil der Kraftkurve entspricht Newtons Gravitation zwischen Himmelskörpern. Mit Hilfe dieser Kurve erklärt B. nun eine große Zahl von physikalischen Tatsachen, z.B. die Inkompressibilität von Flüssigkeiten, die Änderung des Aggregatszustandes, das Verhalten von elastischen und plastischen Körpern, das Reißen einer Schnur, die Bildung sehr fester großer Aggregate und so weiter.

Die elf Beiträge des Symposions werden auf drei Sektionen aufgeteilt. Sektion 1 (29–100) behandelt die erkenntnistheoretischen Auffassungen unseres Autors, sein Prinzip der Induktion und der Kontinuität, und die Genesis und Struktur seiner „Theoria". Sektion 2 (101–162) beleuchtet die Wirkungsgeschichte des dynamischen Atomismus, die Entwicklung von B.s Auffassungen zum heliozentrischen System und seine Leistungen auf optischem und astronomischem Gebiet. B.s Einfluß scheint von dem Moment an abzunehmen, als klar wurde, daß seine extreme Homogenitätsforderung nicht länger zu halten war; es gibt mehr als eine Art von Ladung (Quelle von Kräften). In der Sektion 3 (163–235) kommen metaphysische Aspekte zur Darstellung: Die

Kritik B.s an Leibnizens Prinzip vom zureichenden Grund (B. sieht die Freiheit Gottes wie des Menschen in Frage gestellt), die moderne, „technogene" Struktur seiner Ontologie und seine Stellung zur Finalität. Nirgends wird deutlicher als in den beiden letzten Beiträgen, wie radikal die Abkehr vom Aristotelismus war. Finalität gibt es nur in bewußten Wesen. Im außermenschlichen Bereich reduziert sie sich auf Ordnung und Determiniertheit im Gegensatz zu Unordnung und Unbestimmtheit. Ersteres ist unwahrscheinlich (auch) in einem mathematischen Sinne und verlangt daher einen göttlichen Autor. Man versteht, warum in B.s Naturphilosophie Lebewesen überhaupt nicht vorzukommen scheinen, es sei denn als Illustrationsobjekte. Das Symposion zeigt eindrücklich, daß B. ein nicht zu vernachlässigender Meilenstein auf dem Weg zur modernen Wissenschaft ist. P. Erbrich S. J.

Novalis' Schriften: Fünfter Band. Materialien und Register. Hrsg. von *Hans-Joachim Mähl* und *Richard Samuel* (†). Bearbeitung der Register von *Hermann Knebel.* (Historisch-kritische Ausgabe in vier Bänden, einem Materialienband und einem Ergänzungsband.) Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz: Kohlhammer 1988. XX/954 S., dazu 8 Tafeln und 1 Faltkarte.

Der langerwartete Zusatzband beginnt nun mit einem Nachruf auf Prof. Samuel, der, in Münster von P. Kluckhohn als Mitarbeiter für die Novalis-Ausgabe von 1929 gewonnen, 1934 nach England fliehen konnte und seit 1947 die Germanistische Abteilung an der University of Melbourne leitete. Von dort aus begann er 1953, zuerst noch mit Kluckhohn, der 1957 verstarb, die Neuausgabe, die er aus Pietät und Treue als 2. Auflage bezeichnet wissen wollte. Im Oktober 1983 ist er, 83 Jahre alt, in Melbourne gestorben. – Als zweites kann das Vorwort mitteilen, daß 1983 die Novalis-Bestände der ehemaligen Preußischen Staatsbibliothek in Berlin wieder aufgefunden werden konnten: in der Bibliothek der Universität Krakau. (Siehe schon im Vorwort zur dritten Aufl. von Bd. III; andererseits sind zum Reisejournal in Bd. IV Echtheits-Zweifel zu notieren.) Der Fund hat zur Planung eines sechsten Werke-Bandes geführt, der vor allem den vollständigen Jugendnachlaß enthalten soll. Im vorliegenden Band daraus (als Abt. II) ein ausführlich kommentiertes Verzeichnis der sogenannten Salinenschriften von 1798–1800 mit Einzel-Auszügen (15–187). Dem als Abt. I vorangestellt ist der Abdruck von „Des Dichters Reich" nach einer neugefundenen Handschrift aus dem Besitz des Frankfurter Hochstifts, jetzt nicht mehr (wie III 555) in die Ofterdingen-Zeit, sondern auf das Frühjahr 1796 datiert, zu den Fichte-Studien (im Kernstück geht es um die Abgrenzung zwischen Dichter und Philosoph). Die Abteilungen III–V gehen noch auf die Bearbeitung R. Samuels zurück, auch wenn sie vielfach zu ergänzen waren. Zunächst stehen die Fragmente-Editionen von 1802 bzw. 1846 an. Abt. III dokumentiert die Entstehungsgeschichte der Sammlung und ihrer Wandlungen bis zur 5. Auflage sowie der Ergänzungsausgabe am teils recht lebhaften Hin und Her im Briefwechsel der Herausgeber F. Schlegel, L. Tieck, E. v. Bülow und anderer Beteiligter, eingereiht die Vorreden Tiecks von 1802 und 1837 sowie seine und Bülows zum 3. Theil 1846. Abt. IV gibt dann die Sammlungen von 1802 und 1846 wieder; so allein waren die Texte dem vorigen Jahrhundert zugänglich. Der Verweis jeweils auf den Fundort in der HKA erlaubt den Nachvollzug von Art und Ausmaß der Bearbeitung. Eine ausführliche Zeittafel zu Leben und Werk bildet Abt. V; dazu (Abt. VI) eine Landkarte von Kursachsen und Thüringen nach dem Stand von 1789.

Das Kernstück des Bandes aber stellt die VII. Abteilung dar: die Register. Sie sind für die zweite Auflage erarbeitet. Die geringen Verschiebungen in Bd. I seien durch I^3 gekennzeichnet. Eine kleine Stichprobe anhand meines I^3 (I^2 war mir nicht zugänglich) fiel nicht befriedigend aus. Die Novellenentwürfe S. 370 (Novellen, dann: Dienstmädchen, Gärtnerleben, Gelehrter, Geliebte) habe ich nicht gefunden. Früher 430 f.? Dafür schlug ich Paracelsus (^{3}431) nach: außer I 347 (identisch) wird 434 angeführt: das jetzige 431? und I^3 765 (korrekt). Die I^3-Hinweise scheinen sich durchgängig auf den zusätzlichen Erläuterungsanhang zu beziehen; es wäre wohl doch gut, in Bd. VI für die Abweichungen auf den Seiten 1–585 zwischen 1960 und 1977 eine Konkordanz zu bieten. – Das Vorwort spricht den äußerst mühevollen Werdegang dieser wichtigen und

höchst dankenswerten Arbeit an. Eine reflektierte Einführung gibt dann der Redakteur: u. a. zur Abgrenzung von Orts-, Namen- und Sachregister und zu den Problementscheidungen besonders bei dem letzten (im Druck dem ersten, er kehrt gemäß ihrer Bedeutung die Reihenfolge um). Es will gerade mit seinen Unterlemmata Novalis selbst zu Wort kommen lassen, ohne „reformulierende Eingriffe", bedient sich also des Kontextzusammenzugs. Natürlich war zwischen „textnaher Vollständigkeit" und ökonomischer Kontexterfassung ein Mittelweg zu suchen, für den exakte Regeln fehlen. Immerhin hat das Sachregister, von a, a ist a, a = a bis Zypressenzweig, einen Umfang von S. 420 bis 819, zweispaltig und 44zeilig. Eine Konkordanz der wichtigsten früheren Novalis-Ausgaben erübrigt sich damit in der Tat. – Dem Dank des Herausgebers an Informanten, Mitarbeiter, Helfer und unterstützende Institutionen kann sich nur anschließen, wem an Novalis und dem Beitrag seines „esprit systématique" liegt.

J. Splett

Malter, Rudolf, *Der eine Gedanke.* Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers. Darmstadt: Wiss. Buchges. 1988. 149 S.

Mit seinem Werk will M. den von Schopenhauer (S.) in seinem Hauptwerk entfalteten Grundgedanken „Die Welt ist die Selbsterkenntnis des Willens" (IX) und seine Vorgeschichte im Denken S.s darstellen. Unter dem Stichwort „Frühphilosophie" informiert uns M. über das Thema „besseres Bewußtsein" im Nachlaß und über die Lehre der Dissertation. Im Hauptwerk werde S.s „originaler Gedanke" darin bestehen, daß „das Wesen des Menschen ganz vom erkennenden Subjekt wegverlegt wird in das Wollen und daß dieses als *Wesen* identifizierte Wollen zugleich als Nichtseinsollendes durchschaut wird." (21) Die Annahme eines außerzeitlichen Willensaktes in der Diss. stelle den ersten Schritt auf dem Weg dahin dar. Entscheidend werde die 1814 vollzogene Identifikation von Platons Idee und Kants Ding an sich mit dem Willen (4 u. ö.). Dies habe sich in der Diss. bereits „zum einen in dem Hinweis auf die metaphysische Dimension des Willensaktes, zum anderen [...] in der Entdeckung des ‚Wunders' der Identität von Subjekt des Wollens und Subjekt des Erkennens" angekündigt (28). S.s Philosophie handle ständig von einem Prozeß, „dessen Struktur im Hauptwerk explizit als Prozeß zwischen Erkenntnis- und Willenssubjekt abläuft". Wie in der Frühphilosophie das Bewußtsein auf Überwindung seiner empirischen Gestalt dränge, so werde jetzt das Wollen durch seine eigene Erscheinung, das Erkennen, überwunden, so daß S.s Philosophie von Anfang an „Befreiungs-(Erlösungs-)Philosophie" sei (29). Das Hauptwerk sei systematisch durchgegliedert. Wenn S. von einem Widerspruch zwischen Form und Stoff seines Buches spreche, so meine er die prinzipielle Schwierigkeit, seinen *einen* Gedanken schriftlich darzustellen. Vorstellung und Wille sind für M. zwei Betrachtungsarten der Welt: zum einen, „insofern sie für das erkennende Subjekt ist", zum anderen „insofern, als demselben Subjekt des Erkennens die Welt [...] in ihrem Charakter als Wollen aufgeht" (32 f.). Nehme man hinzu, „daß die Schopenhauersche Philosophie zwei Hauptprinzipien kennt, durch die der Prozeß zwischen Erkenntnis- und Willenssubjekt überhaupt in Bewegung kommt – das Prinzip Wille und den Satz vom zureichenden Grund –, so wird klar, daß diese beiden Prinzipien bei der Weltbetrachtung in ihrer gegenseitigen Verschränkung mit der Welt als Vorstellung zu berücksichtigen sind." (33) Man könne den Gedankengang des Hauptwerks so formulieren: „Von der Unfreiheit des Subjekts des Wollens zur Freiheit des Subjekts des Erkennens" (34). Die zusammen mit dem Verstand im 1. Buch (Transzendentalphilosophie) erörterte Vernunft gerate in ihre erste Krise, wenn sie das Wesen der Welt in deren Vorstellungscharakter suche, wie dies nach S. in der abendländischen Metaphysik durchgängig geschehen sei (48 f.). Erst wenn sie entdecke, daß das erkennende Subjekt zugleich Leib sei, finde sie das „Wesen" (2. Buch: Metaphysik). Wesen und Leib seien *ein* Ereignis, das sich in zweifacher Weise darstelle, insofern „im Horizont des Vorstellens ein Nichtvorstellungshaftes auf unmittelbar erlebte Weise auftaucht. Das Leiberleben ist zwar auch ein Vorstellen, es unterscheidet sich jedoch von allem anderen Vorstellen dadurch, daß sich in ihm das gänzlich von der Vorstellung Geschiedene, das Lust- und Unlusthafte, das sich qualitativ nicht auf Erkennen reduzieren läßt, kund

gibt." (53) Dies habe sich schon in der Diss. in der Identität des Erkenntnis- mit dem Willenssubjekt angedeutet. Eine solche „Metaphysik, die sich auf die erlebte Identität von Erkenntnis- und Willenssubjekt gründet, braucht die gegebene Welt nicht zu verlassen." (54) Mit der Entschlüsselung des Leibes als objektivierten Wesens sei zugleich der Willenscharakter der ganzen Welt offenbar. Während die Individuen alle unter dem Satz vom Grund (den M. „Welt-Gesetz" nennt) stünden, ließen sich die verschiedenen Stufen der Natur nur aus dem „Welt-Wesen", dem Willen, erklären. S. nenne diese „ohne Satz vom Grund bestehenden Formen, in denen der Wille, sich ursprünglich erkennend, gegenwärtig ist", Platonische Ideen (56). Direkt trete auf diesen Stufen der „Wille dadurch zutage, daß die einzelnen Erscheinungen im Streit miteinander liegen." (57) Da der noch nicht Objekt gewordene Wille Ding an sich, der Wille als Objekt im allgemeinsten Sinn jedoch Idee sei (63), schwanke S.s Sprachgebrauch bezüglich des Willens. Eine Loslösung des Erkennens vom Willen sei nur möglich, wenn man das Subjekt „in seiner Satz-vom-Grund-Bestimmtheit" (60) beiseite setze, d.h. von seiner Individualität löse und so zum reinen Subjekt des Erkennens mache (3. Buch: Ästhetik). Die Möglichkeit dieses plötzlichen Sich-Losreißens des Subjekts sei nicht zum voraus zu erklären. Die ephemere Kontemplation könne durch die Kunst fixiert werden, wobei M. ausführlich auf die Sonderstellung der Musik eingeht. Im 4. Buch gehe es um die Erlösung vom Leiden (Ethik), denn: „Mit der Erkenntnis, daß das Wesen der Welt der Wille ist und daß das Erkennen selbst im Dienst dieses Wesens steht, ist die philosophische Reflexion in eine *zweite Krise* geraten." (77) Anschließend referiert M. mit ausführlichen Zitaten die Entfaltungen der Bejahung des Willens im einzelnen: Sexualität, Egoismus, Staatslehre, Moralität, Mitleid. Letzteres führe zwar an die Erlösung heran, es fehle aber noch das „Durchschauen des Individuationsprinzips" (93), die Erkenntnis des Ganzen, die zur Askese führe. Dann wird die „Wendung des Willens gegen sich selbst (in der Leidensannahme)" dargelegt (97). Der „Widerspruch zwischen der intakten Leibgegebenheit und dem Abbruch der Triebbefriedigung" (99), in dem sich die Freiheit des Willens zeige, sei für S. unerklärlich. Wir könnten diesen Zustand nicht herbeiführen. Wie S.s Verständnis des „Nichts" zeige, sei seine Philosophie kein Nihilismus, könne aber Pessimismus genannt werden, wenn man diesen Begriff im rechten Sinn verstehe: „die Welt und insbesondere das menschliche Dasein [...] als etwas beurteilen, was die Tendenz zum Nichtsein in sich trägt." (103) Dieser Pessimismus habe eine kritische Funktion als „Eudämonismuskritik" und als „Kritik des Optimismus" (105), welche eine Kritik des Theismus einschließe. Es folgen noch knappe Hinweise auf die weiteren Schriften. In seiner Schlußbetrachtung meint M., S. verwirkliche Kants Grenzziehung radikal, indem er nichts über das Transzendente sage, sondern sich in seiner Metaphysik auf „Welt-Weisheit" (129f.) beschränke. Es folgen ein ziemlich ausführlicher biographischer Aufriß, ein Hinweis auf die Quellen, die Bibliographie Hübschers und die laufenden bibliographischen Angaben des S.-Jahrbuchs und ein Sachregister. – Die sehr stark von Kant herkommende Interpretation scheint mir ein wenig dahin zu tendieren, den Willen, das Wesen der Welt, so sehr mit der Vorstellung zu verknüpfen, daß er fast in ihr als seiner „Objektivität" aufgeht. Ferner hätte ich mir gewünscht, daß – bei aller Sympathie für S. – in einer solchen Einführungsschrift die „Aporien, Bruchstellen, Dunkelheiten" in dessen Philosophie (131), deren es doch nicht wenige gibt, an einigen wichtigen Stellen auch konkret benannt worden wären. Bei der Bibliographie fehlen S.s Vorlesungen (Neuausgabe von V. Spierling, 4 Bde., München 1984–86), obwohl im Text einmal Mockrauer als Hrsg. der Erstausgabe erwähnt wird (128). Aber aufs Ganze gesehen gilt: Der Leser spürt, daß M. nicht, wie manche andere, kritisch mäkelnd an S. herangeht, sondern das Grundanliegen und den Gesamtzusammenhang seiner Philosophie von innen heraus positiv verständlich machen möchte. Dies ist sicherlich gelungen: M.s Buch ist eine überaus empfehlenswerte Einführung in die Entstehung und Entfaltung der Zentralgedanken von S.s Hauptwerk.

H. Schöndorf S.J.

Kamata, Yasuo, *Der junge Schopenhauer.* Genese des Grundgedankens der Welt als Wille und Vorstellung. (Symposion 83). Freiburg/München: Alber 1988. 333 S.

In seiner Augsburger Diss. vertritt K. im Gegensatz zur verbreiteten metaphysischen Interpretation der Philosophie Schopenhauers (Sch.) die These, „der Wille" sei bei Sch. „nicht, wie es in der gängigen Interpretation behauptet wird, als die an sich seiende Substanz der Welt, sondern lediglich im Horizont des Vorstellungseins als die transzendentale Bedingung der Möglichkeit des Zusammenhaltens der anschaulichen Vorstellung zu denken" und müsse darum „vom deutschidealistischen dialektischen Willen, der über die anschauliche Vorstellung hinaus das Seinsgefüge eigens bestimmt und verwirklicht, abgegrenzt" werden (46). Die herkömmliche Sch.-Interpretation stehe ganz unter dem Bann einer vom Idealismus herkommenden metaphysischen Denkweise, die den Willen zu einem absoluten Urgrund der Welt machen möchte, damit aber Sch.s Intention verfehle. Seine Philosophie sei „als die Willensmetaphysik gedeutet" worden, „die den Willen als den der Erscheinungsform (Idealität) der Welt fremden, realen Kern derselben versteht. Demnach ist sie der Willensrealismus und die idealistische All-Eins-Lehre zugleich, die aber einander unvermittelt gegenüberstehen. Diese Deutung ist durch die damals herrschende, spätidealistische Frage nach dem Erscheinen des absoluten Geistes bestimmt, ob nämlich seine Erscheinungsform entweder von der Einheit des sich selbst bestimmend-verwirklichenden Subjekts her oder von dem über das Subjekt hinausgehenden, transzendenten, Realseienden her gedacht werden solle. Die Philosophie Schopenhauers übernahm eine diesen Gegensatz in sich veranschaulichende Rolle." (15) Diese Sicht der zeitgenössischen Rezensionen von Sch.s Philosophie sei zu Unrecht für die gesamte Folgezeit bis heute maßgeblich geworden.

Zunächst bringt K. eine Darstellung der phil. Problemlage nach Kant. Sch. habe Reinholds Position konsequent weitergeführt. Von Schulze habe er die Skepsis gegenüber dem Idealismus Fichtes (39), von diesem hinwiederum die Kritik an einer substantialen, Subjekt und Objekt zerreißenden Kantdeutung übernommen. Das Willensverständnis möchte K. bis auf Augustinus zurückverfolgen. Im I. Teil erwähnt K. zuerst die frühesten Sch.-Rezensionen, um sodann ausführlicher die Autoren zu behandeln, die sich zu Beginn des Bekanntwerdens Sch.s mit seiner Philosophie auseinandersetzten: I. H. Fichte und Erdmann, dann Frauenstädt, Ulrici und Michelet. K. schildert I. H. Fichtes und Erdmanns Diskussion um die rechte Beurteilung Sch.s und Herbarts, bei der aber nicht Sch.s Vermittlung von Welt als Vorstellung und Welt als Wille durch die Idee gesehen werde (70). Dies habe dazu geführt, daß man seither Sch.s Philosophie „als eine Willensmetaphysik auffaßte, die aus den zwei einander widersprechenden Elementen, dem Willensrealismus und der idealistischen All-Eins-Lehre, bestehe." (50) Aber auch der Sch.-Anhänger Frauenstädt habe „den der Schopenhauerschen Philosophie zugrundeliegenden Gedanken der Durchdringung von Wille und Vorstellung nicht zur Geltung bringen" können (76), sondern Sch. zu realistisch interpretiert. Ulrici kritisiere den durch Frauenstädts Brille gelesenen Sch. und sehe im Willen die reale Substanz-Ursache der Welt. Michelets sehr positiv gewürdigte Sch.-Interpretation hingegen sei leider praktisch untergegangen. Dagegen hätten Seydels spekulativ-theistische Kritik und Hayms massive Abwertung Sch.s gegenüber Hegel nachhaltige Wirkung gezeigt.

Von dieser bis heute herrschenden spätidealistischen Sch.interpretation aus, nach der der Wille der substantiale reale Kern der von ihm unterschiedenen Welt als Vorstellung ist, werfe man Sch.s Philosophie Widersprüche vor. Um dieses Fehlurteil zu überwinden, müsse man auf den nachkantisch-deutschidealistischen Problemzusammenhang zurückgehen, um Sch. von daher zu verstehen. Dies ist die Absicht des wesentlich umfangreicheren II. Teils, wo K. an Hand der Nachlaßaufzeichnungen die Entwicklung Sch.s von der Dissertation bis zum 1. Band des Hauptwerks nachzeichnet. Er teilt diese Entwicklung in 5 Phasen ein. In der ersten Phase (1809–13) steht die Frage nach dem Vorstellungsein im Vordergrund. Es folgt die Konzeption und Abfassung der Dissertation (1813), wobei die Willensproblematik hervortritt; doch der „Gedanke der Durchdringung von Wille und Vorstellung wächst zuerst in der 3. Phase auf der Ebene des einzelnen Vorstellungseins, d. h. des Bewußtseins am Problem des Leibes." (112f.)

In dieser 3. Phase (1813–14) komme Sch. auch zu einem neuen Verständnis der Platonischen Idee, um in der 4. und letzten Phase (1814) vor der Abfassung des 1. Bandes der „Welt als Wille und Vorstellung" (5. Phase: 1815–18) die Durchdringung von Wille und Vorstellung im individuellen wie im allgemeinen durchzukonzipieren. Für die 1. Phase arbeitet K. den Leitgedanken des „besseren Bewußtseins" im Verhältnis zur Vorstellung heraus. Dann analysiert er die Aussagen der Dissertation über die Verstandeserkenntnis und den Willen und weist darauf hin, daß bereits hier die Verschränkung beider beginne. Durch den „Satz des Bewußtseins" der Dissertation sei die Aufhebung der Trennung von empirischem und besserem Bewußtsein angelegt: in der Konsequenz dieses Satzes liege, daß es nur ein einheitliches Bewußtsein gibt. Dies führe in der 3. Phase dazu, daß das bessere Bewußtsein und mit ihm der „metaphysische Differenzgedanke" immer mehr zurücktrete, um in der 4. Phase ganz zu verschwinden. Außerdem gelinge es jetzt Sch., durch das Verständnis der Platonischen Idee als Normalvorstellung nicht nur individuelle, sondern auch allgemeinverbindliche Erkenntnis zu erklären, wozu er in der Dissertation noch nicht imstande gewesen sei. Damit sind alle Grundbausteine für K.s These gelegt: Sch. gehe es, wie die Entwicklung seiner Gedanken zeige, um eine nichtmetaphysische, transzendentalkritische Erklärung der Welt durch eine innere Durchdringung von Wille und Vorstellung. Die Abkehr von der Metaphysik der Substanz-Ursache findet K. in Sch.s Kritik an Begriffen wie „Seiendes", „an sich seiende Substanz" oder „Ding an sich" bestätigt. Wenn Sch. später den Willen „Ding an sich" nenne, so meine er die Einheit und Allgemeinverbindlichkeit der Dinge, aber nicht mehr eine von der Erscheinung verschiedene und ihr zugrundeliegende Substanz, wie dies irrigerweise zumeist angenommen werde. K. unterscheidet zwei Momente des Willens: Insofern sich der Wille in der Vorstellung objektiviert, wird er transzendental genannt, insofern er über sich hinausstrebt, dialektisch. Nur wenn der allgemeine Wille mit seiner individuellen Objektität in der Vorstellung, dem Leib, gegenseitig verschränkt ist, könne man den scheinbaren Widerspruch auflösen, daß weder die Verneinung des Leibes automatisch die des Willens nach sich zieht noch umgekehrt. Die gegenseitige Durchdringung von Wille und Vorstellung zeige sich beim Verhältnis von Wille und Begriff. All dies wird von K. im einzelnen dargelegt und mit Zitaten bekräftigt. Zudem betone Sch. ausdrücklich, daß er nicht irgend etwas Verborgenes hinter der Welt suche, sondern daß diese sich zeige, wie sie sei. Seine Philosophie sei also nicht eine metaphysisch-idealistische Willenslehre, sondern müsse als transzendental-kritisches Verständnis der Welt interpretiert werden. Bei der Erörterung der 4. Phase weist K. auf Ähnlichkeiten von Sch.s Philosophie mit den großen Konzeptionen des deutschen Idealismus hin. Schließlich gibt K. noch eine kurze Zusammenfassung des Inhalts des 1. Bandes der „Welt als Wille und Vorstellung" und gesteht zum Abschluß seines Werkes zu, daß es ihm um eine in sich stimmige Interpretation der Philosophie Sch.s gehe, wobei sich auch Äußerungen Sch.s finden ließen, die die gängige und von K. abgelehnte Sch.-Interpretation stützten. Eine Bibliographie sowie ein Personen- und ein Sachregister beschließen das Werk.

Diese Arbeit ist ohne Zweifel eine sehr wichtige, kenntnisreiche und scharfsinnige Interpretation von Sch.s Philosophie, mit der sich die Sch.-Forschung eingehend auseinandersetzen sollte. Dennoch vermag mich K.s These nicht so recht zu überzeugen. Mir scheint, daß K. (von Heidegger beeinflußt) von vornherein Metaphysik mit einem System gleichsetzt, das die Welt auf eine absolute transzendente Substanz-Ursache zurückführt, und darum Sch. – der doch Metaphysik treiben wollte und den Menschen als animal metaphysicum bezeichnete – zum Nichtmetaphysiker machen will. Zwar ist der Wille für Sch. kein absoluter transzendenter Grund der Welt, aber als Kern und Wesen der Welt kommt ihm doch offensichtlich die metaphysische Priorität gegenüber seinen Erscheinungen zu. Wie läßt sich sonst erklären, daß Sch. die Erscheinungen in ihrer individuellen Vielheit zum bloßen Schein gegenüber der wahren All-Einheit des Willens deklariert oder daß nur der Wille als solcher frei ist, nicht aber seine Erscheinungen? War Sch. nicht trotz allem faktisch immer wieder gezwungen, den Willen in einer Weise zu charakterisieren, die aus ihm doch so etwas wie einen Grund der Welt machte? Auch K. geht es ja ähnlich, wenn er z. B. davon spricht, daß der Wille „auf die Welt als Vorstellung Wirkung [!] ausübt" (258). Sch.s Polemik gegen das „Ding an

sich" richtet sich m.E. nur gegen ein als Objekt, d.h. als Vorstellung verstandenes „Ding an sich": darum sein Versuch, im Leib einen nicht-vorstellungsmäßigen Zugang zu diesem „Ding an sich" zu gewinnen. Und wenn auch Sch.s Dissertation mit ihrem „Satz des Bewußtseins" sehr idealistisch klingt, so scheinen mir doch die realistischen Momente (die die nachkantische Diskussion ebenso kennt, z.B. in bezug auf das Problem der Affektion) auch bei Sch. nach wie vor weiterzuwirken, so daß ich große Bedenken hätte, ihn rein „transzendentalkritisch" zu interpretieren, zumal er doch Metaphysik treiben wollte. Werden nicht doch der Wille und die durch ihn der Welt aufgeprägte Nichtigkeit zu sehr heruntergespielt zugunsten einer Theorie der Konstitution der Welt durch Wille und Vorstellung?

Es sei mir noch erlaubt, auf einige Punkte einzugehen, wo K. meine Sch.interpretation kritisch beleuchtet. Sch.s Formulierung „durch Vermittlung des unmittelbaren Objekts unmittelbar gegenwärtig" (147) scheint mir ein Argument für meine These zu sein, daß es in der Dissertation eine ursprüngliche und eine vermittelte Unmittelbarkeit der Objekte gebe. An der von K. zitierten Stelle, wo ich den Willen als metaphysischen Seinsgrund bezeichne (211 ff.), erörtere ich die These Sch.s, daß mein eigener Leib die Realität meiner Vorstellungen garantiert. Sch.s Begründung hierfür impliziert m.E., daß meinem Willen ein grundlegender metaphysischer Vorrang vor den Objekten meiner Erkenntnis zukommt. Auf diesen Kontext geht K. leider nicht ein. – Der Terminus „unmittelbares Objekt" für den Leib stammt übrigens nicht von Fichte (144, Anm. 109), sondern aus Schellings „Bruno". H. Schöndorf S.J.

Schmidt, Alfred, *Idee und Weltwille.* Schopenhauer als Kritiker Hegels (Edition Akzente). München/Wien: Hanser 1988. 175 S.

Schmidt (Schm.) beginnt seine elegant und flüssig geschriebene Schrift mit einem kurzen Aufriß der Gegenposition Schopenhauers (Scho.) zu Hegel, um dann eine allgemeine Schilderung der Philosophie Scho.s zu bieten. Nach dieser kurzen Überschau über die Charakteristika Scho.schen Philosophierens geht Schm. daran, die verschiedenen Aspekte von Scho.s Hegelkritik aufzufächern. Er streift kurz Scho.s globale Beschimpfungen der Hegelschen Philosophie, um sodann die seriösen Einwände Scho.s gegen Hegel darzulegen. An erster Stelle steht die Ablehnung von Hegels Deduktion der Welt vom Absoluten her. Es folgt Scho.s Kritik an Hegels Begriffsdenken und an seinem daraus resultierenden „Panlogismus", der alles dialektisch begreifen will. Dieses Thema veranlaßt Schm. zu einem Seitenblick auf Marx, der ähnlich wie Scho. den Mangel an sinnlicher Konkretheit bei Hegel tadelt. Anschließend untersucht Schm. das generelle Verständnis von Vernunft, Intellekt und Seele bei Scho. und Hegel, wobei er Scho.s Unterordnung des Intellekts unter den Willen herausstellt, der seinerseits fast mit der Materie identifiziert wird. Im Zusammenhang mit dieser materialistischen Tendenz Scho.s fänden sich Sätze, die „die schärfste Absage an Hegel" enthielten, „die sich denken läßt." (93) Im nächsten Kap. geht es um das gegensätzliche Geschichtsverständnis Scho.s und Hegels. Schm. beginnt dieses Kap. mit der massiven Kritik Scho.s an Hegels Staatsauffassung (wobei Lukács in diesem Punkte Scho. zustimme), um sodann die „negative Historik" (102, hervorgehoben) Scho.s zu behandeln, die zweifellos einen der zentralen Dissenspunkte zwischen Scho. und Hegel ausmacht. Aber obwohl Scho. „die Hegelsche Einheit von Philosophie und Geschichte" auflöse (107), schreibe er doch der Geschichte einen gewissen pädagogischen Wert zu und versuche schließlich, „Geschichte und Vernunft zu vereinen", wenn auch „nicht im emphatischen Sinn Hegels" (110). Das 10. und letzte Kap. des Buches ist der „Bedeutung der Schopenhauerschen Hegel-Kritik für den ‚revolutionären Bruch' im Denken des neunzehnten Jahrhunderts" (111, Überschrift) gewidmet. Hier stellt Schm. noch eine Reihe zusammenfassender Betrachtungen über die Philosophie Scho.s an, wobei er sie auch mit Hegel vergleicht und schließlich als eine „*Metaphysik des Übergangs* ins materialistische und positivistische Zeitalter" charakterisiert. Der von Scho. geprägte Nietzsche erweise sich dadurch, daß er „eine Art *positivistischer Metaphysik*" vorgelegt habe, auch in diesem Punkt, „bei allen Differenzen, als Erbe Schopenhauers" (138).

Schm. will zeigen, daß Scho. trotz seiner geringen Kenntnis des Hegelschen Werkes

in seiner Hegelkritik entscheidende Punkte treffe. Aufs Ganze gesehen, ist der Ertrag der Scho.schen Hegelkritik freilich nicht so groß, wie die Ankündigung des 2. Kap. erwarten lassen könnte. Scho.s philosophische Auseinandersetzung mit Hegel hält sich eben doch in Grenzen. Schm. beschränkt sich darum nicht auf Scho.s Hegelkritik, sondern hat in sein Werk viele generelle Bemerkungen zu Scho.s Philosophie und zu seiner Bewertung durch Autoren wie Horkheimer, Lukács, Marx, Nietzsche eingefügt. Ferner liefert er eine kritische Würdigung des Scho.schen Materialismus und zeigt, daß der Hauptgrund für Scho.s Atheismus in seiner pessimistischen Weltauffassung liege, weshalb Scho. auch den Pantheismus noch schärfer angreife als den Theismus. Beim Vergleich zwischen Scho. und Hegel verweist Schm. an einigen Stellen auf Ähnlichkeiten zwischen beiden Philosophien, wie etwa auf den Systemcharakter, der alles auf ein letztes Prinzip zurückführt. Relativ großen Raum nimmt eine allgemeine Hegelkritik ein, die in Gestalt von Zitaten philosophischer Kritiker breit vorgeführt wird und vor allem den Mangel an Empirie rügt. Schm. verteidigt aber Hegel, dessen Philosophie er übrigens keineswegs für orthodox christlich hält, immer wieder gegen überzogene und falsche Kritik, komme sie von Scho. oder von anderen Autoren. So liefert dieser Bd. über die Kritik Scho.s an Hegel hinaus eine Reihe interessanter Erwägungen zum Philosophieren beider Denker und zu den Echos, die ihr Denken bei einigen Philosophen marxistischer Tendenz und bei Nietzsche hervorgerufen hat. H. Schöndorf S.J.

„Entweder – Oder": Herausgefordert durch Kierkegaard. Hrsg. *Jörg Splett / Herbert Frohnhofen.* Frankfurt a.M.: Knecht 1988. 154 S.

Nicht K.s reiche Wirkungsgeschichte in der Vergangenheit, sondern K.s „bleibend anstößige Aktualität" zu zeigen ist die Absicht der Herausgeber dieses Buches, dem Vorträge einer Tagung der Rabanus-Maurus-Akademie zugrunde liegen. Abgesehen von der Einführung in K.s Leben und Werk (einem brillanten Kabinettstück aus der Feder von *H. Vetter*), ist der Band so aufgebaut, daß einige der wichtigsten Schriften K.s, entsprechend seinem Entwicklungsgang, vorgestellt werden. *W. Greve* präsentiert die Unterscheidung zwischen einer ästhetischen und einer ethischen Lebensführung, wie sie in „Entweder – Oder", der ersten bedeutenden Schrift K.s, entfaltet wird; er legt dabei den Akzent darauf, daß die ethische Einstellung, wie sie dort präsentiert wird, den Motiven des Ästhetikers nicht gerecht wird; es fehlt eben noch das eigentlich religiöse Element. *F. Hauschildt* gibt eine schlichte Zusammenfassung der „Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift zu den ‚Philosophischen Brocken'", des Dokuments der Wende K.s von der ästhetischen zur religiösen Schriftstellerei. *J. Splett* interpretiert den klarsten, reifsten Essay K.s, „Die Krankheit zum Tode"; in diesem Beitrag ist die ganz auf die Sache bezogene, aktualisierende Tendenz des vorliegenden Sammelbandes am deutlichsten; so kommen auch andere Autoren zu Wort, die in dieselbe Richtung wie K. sprechen; das für den Leser Entscheidende wird nur diskret angedeutet. *H. Deuser* behandelt die „Einübung ins Christentum", wobei er – mit W. James – eine psychologische Optik wählt, von der aus K.s Verständnis des Christlichen stark durch seine Neurose bedingt erscheint; in dieser Position des Ausgleichs geht aber, so scheint mir, auch einiges von der Würze mit verloren. Abschließend gibt *H. Frohnhofen* eine Blütenlese aus den Tagebüchern, die um das Verhältnis von K.s Schwermut und seiner Religiosität kreist; auch hier scheint mir manches Urteil zu hausbacken-vernünftig ausgefallen zu sein. – Der Band eignet sich ausgezeichnet zur Einführung in K.s Schriften.
G. Haeffner S.J.

Die Frankfurter Schule und die Folgen. Herausgegeben von *Axel Honneth* und *Albrecht Wellmer* (Internationale Fachgespräche / Alexander-von-Humboldt-Stiftung). Berlin – New York: de Gruyter 1986. XII/415 S.

Die Beiträge des vorliegenden Sammelbandes gehen auf ein internationales, von der Alexander-von-Humboldt-Stiftung veranstaltetes Symposion zurück, das sich zum Ziel setzte, „die historische Entwicklung, die internationale Wirkung und das theoretische Potential der Frankfurter Schule zu erörtern" (VII). Bei der Auswahl der Beiträge

ließen sich die Herausgeber von folgenden Gesichtspunkten leiten: Berücksichtigt wurden einmal Beiträge, „deren theoretische Qualität und deren sachliches Problembewußtsein außer Frage stand" (ebd.), zum anderen fanden aber auch solche Beiträge Aufnahme, die selbst „wenn sie in der Durcharbeitung nicht ganz überzeugten, so doch durch die Neuartigkeit ihres Interpretationsansatzes von Interesse für die heutige Diskussion sein konnten" (ebd.), und schließlich bemühten sich die Herausgeber aus der Überzeugung heraus, daß nach Möglichkeit alle an dem Symposion beteiligten Länder mit mindestens einem Beitrag vertreten sein sollten, bei ihrer Auswahl auch darum, dem Prinzip der Internationalität Rechnung zu tragen. Von daher ist es nicht verwunderlich, daß das Spektrum der einzelnen Beiträge, die sich schwerpunktmäßig mit Fragen der Philosophie, der Gesellschaftstheorie und der Ästhetik im Bereich der Frankfurter Schule (bzw. der Kritischen Theorie) befassen, einigermaßen breit gestreut ist.

Eine gewisse Konzentration auf die beiden wichtigsten Vertreter der sog. älteren Kritischen Theorie Horkheimer und Adorno ist allerdings unverkennbar. So schreibt *A. Schmidt* über die ursprüngliche Konzeption der Kritischen Theorie im frühen und mittleren Werk Max Horkheimers (89–112), *S. Benhabib* über Horkheimers frühe Moralphilosophie (128–138) und *S. Czerniak* über dessen Ideologielehre (285–298). Was Adorno angeht, so untersucht *I. Fetscher* dessen Konzept einer kritischen Theorie der Sozialwissenschaften in den ‚Minima Moralia' (223–245), *V. Zmegac* geht der Frage nach: Adorno und die Wiener Moderne der Jahrhundertwende (321–338), *M. Jürgensen* erörtert Adornos Literaturkonzept (339–352) und *I. Wohlfahrt* schließlich schreibt über Adornos Pathos am Beispiel der ‚Minima Moralia' (35–58). Daneben enthält der Sammelband aber auch Aufsätze über ‚Franz Neumann in der Emigration' (259–274), über ‚Walter Benjamins Urgeschichte der Moderne' (384–408) sowie über Herbert Marcuses Ästhetik (367–383). – Eine ganze Reihe von Autoren ist um aktuelle Bezüge bemüht. So glaubt *Th. McCarty*, Einsichten der Kritischen Theorie für die aktuelle Diskussion des Verhältnisses von Philosophie und Wissenssoziologie fruchtbar machen zu können (113–127), *D. Howard* untersucht das Verhältnis von hermeneutischem Denken und Kritischer Theorie (167–178) *J. P. Arnason* stellt Überlegungen an über die Dialektik der Aufklärung und die postfunktionalistische Gesellschaftstheorie (207–222), und *A. Corbea-Hoisie* steuert einen Beitrag bei zur Rezeption der Frankfurter Schule in der Konstanzer Schule der Rezeptionsästhetik (353–366). – Ein Teil der Autoren macht kein Hehl aus seiner kritischen Distanz zu einzelnen Theoriemomenten der Frankfurter Schule. Während etwa *A. Arato* in seiner Arbeit ‚Autoritärer Sozialismus und die Frankfurter Schule' (192–206) die Ambivalenz der Frankfurter Schule in der Beurteilung des autoritären Staatssozialismus moniert, befindet *Z. Djindic* in seiner Untersuchung ‚Liberalismuskritik von Marx bis zur Frankfurter Schule': „Die Frankfurter Schule nimmt an dem doppelten Defizit des Marxismus teil: In ihrer Erkenntnisperspektive ist sie durch einen geschichtsphilosophischen Begriff der modernen Gesellschaft, d. h. der europäischen Neuzeit, blockiert. In ihren Kategorien ist weder der soziale Wandel, noch der komplexe Aufbau der modernen Welt erfaßbar. In der Handlungsperspektive zwingt die Theorie der Frankfurter Schule zum Moralismus: In den entwickelten Industriegesellschaften kann sie keine Strategie entwickeln, die die Lage der empirischen Menschen betrifft" (283). Auch *G. Petrovic* zieht in seinem Beitrag ‚Die Bedeutung der Frankfurter Schule heute' (13–24) eine kritische Gesamtbilanz. Im Blick auf die verschiedenen Formen neuerer Marxrezeption betont er, eine schöpferische Weiterentwicklung des Marxismus sei hier nicht gelungen, statt dessen sei es zu verschiedenartigen eklektischen Kombinationen des ererbten Marxismus mit verschiedenen anderen Richtungen gekommen. Da aber auf diese Weise nirgendwo eine theoretisch konsistente Konzeption zustande kam, müsse man von einem Scheitern all dieser Ansätze sprechen, auch wenn sie, wie im Fall der Frankfurter Schule unbestreitbar, eine große Breitenwirkung erzielt hätten. Für Petrovic liegt die Bedeutung der Frankfurter Schule daher nicht etwa „in den fertigen Resultaten ihrer Analysen, sondern in ihren heroischen Versuchen, die gescheitert sind" (24), weil sie auf dem „unkritischen Glauben" basieren, „daß, was sich geschichtlich als der ‚Marxismus' entwickelt hat ... noch irgendwie berichtigt und schöpferisch weiterentwickelt werden

könnte" (16). – In einem gesonderten Beitrag setzt sich *Petrovic* zudem auch kritisch mit dem Verhältnis der Frankfurter Schule zur Zagreber Philosophie der Praxis auseinander (59–85), das er so deutet: Während die Zagreber Philosophen der Praxis sich um ein produktives Gespräch mit den Frankfurtern sehr bemüht haben, ließ man sich auf seiten der Frankfurter Schule auf eine Diskussion über Grundfragen der Marxinterpretation erst gar nicht ein, sondern nahm seine „Zuflucht zur Abstempelung der Praxisphilosophen als ‚Heideggerianer' und Nachfolger (oder Nachahmer) des jungen Marcuse" (85).

Grenzen des (ursprünglichen) Programms der Kritischen Theorie kommen auch in dem Beitrag von *F. Cerutti* zur Sprache, der sich mit dem Verhältnis von Philosophie und Sozialforschung befaßt (246–258). Cerutti schreibt: „Was hätten ... die Frankfurter Theoretiker ... einsehen können und sollen?: Stichwortartig: erstens, daß Planungs- und Sozialpolitik sich, obwohl problematisch, mit einer nicht lediglich residualen Freiheit vertragen können; daß es dabei viel, wenn auch nicht gänzlich, auf Formen der Politik, auf demokratische Institutionen und Aufklärungsprozesse ankommt. Daß zweitens in Massengesellschaften ein postliberales Individuum sich herausbildet, daß sogar im bürokratischen Sozialismus ein kollektives Widerstands- und Emanzipationspotenzial entstehen kann. Drittens, daß die wissenschaftlich-technische Rationalität nicht restlos instrumental und dezisionistisch angelegt ist, daß es so etwas wie eine zwar schwache Dialektik der Rationalisierungsprozesse gibt" (257 f.). – Ein anderer Kritikpunkt kommt in den Überlegungen von *L. Nauta* zum Problem der Dialektik in der Kritischen Theorie (299–311) zur Sprache. Dort heißt es: „Die Art und Weise, wie kulturelle Rückständigkeit und politische Macht ineinander transformiert werden können, wird von Adorno und Horkheimer nicht untersucht. Aber gerade diese Transformationen, für den Spätkapitalismus genauso bezeichnend wie für manche Formen des real existierenden Sozialismus, sollten für diejenigen Sozialwissenschaftler, die das Programm der kritischen Theorie weiterführen möchten, Priorität haben" (311). – Neben einer Reihe von kritischen Stimmen gibt es freilich auch Gesprächsvoten, die sich um eine nüchterne Abwägung des Für und Wider der Kritischen Theorie bemühen. Das ist etwa der Fall bei *P. Petr*, der in seinen Überlegungen zum Dialektikproblem in Frankfurt, Prag und Moskau (151–166) zu dem Ergebnis kommt: „Das Prager Modell entstand auf dem Hintergrund einer als real angenommenen Perspektive praktischer Anwendbarkeit. Daß es sich als vorläufig irreal erwiesen hat, steht ... auf einem anderen Blatt. Das Frankfurter Modell weist ebenfalls einen Praxisbezug auf: einen Praxisbezug per negationem, auf eine Gesellschaft, in der die reale Perspektive der Veränderung im Marxschen Sinne innerhalb des gegebenen Perspektivhorizonts nicht mehr gegeben ist. Es läßt dabei aber, sowohl in seiner resignativen Färbung wie auch an seinen theoretischen Innovationen, die relative Freiheit von Bindungen ablesen, der Mangel an Zwang zum Zielgerichtetsein, als dessen Folge sich Möglichkeiten eröffnen, welche den praxisabhängigen Modellen von Moskau und Prag verschlossen blieben. Damit ist nicht nur eine gewisse suchende Verlorenheit verknüpft, sondern zugleich der Raum für eine entscheidende Freiheit zum Verlassen festgefahrener methodischer Ansätze, zum schöpferischen kritischen Denken" (166).

I. Fetscher macht in seinen kurzen Bemerkungen zur aktuellen politischen Bedeutung der Frankfurter Schule (3–7) „Historizität und Aktualität der Arbeiten von Horkheimer, Benjamin, Adorno und Marcuse" (3) daran fest, wie die genannten Autoren Marx gleichzeitig modifizierten und korrigierten, und belegt das im einzelnen wie folgt: „Erstens wird", wie er schreibt, bei den genannten Autoren „die Marxsche ‚Kritik der politischen Ökonomie' rezipiert, aber von ihrem sozialen Substrat ... dem Proletariat, abgelöst". Zweitens wird „der Fokus der Kritik am Industriekapitalismus von einer Kritik an dessen voraussagbarer Stagnation ... auf eine Kritik an dessen ungebrochener expansiver Dynamik ... verlagert". Drittens werden „die Instrumente einer Ideologiekritik der bürgerlichen Kultur und Moral durch produktive Anleihen bei einer psychoanalytischen Theorie verfeinert und differenziert". Viertens werden „durch die Einbeziehung sozialpsychologischer Überlegungen die Mängel vulgärmarxistischer (soziologistischer) Faschismusdeutungen korrigiert und das ‚Rätsel des Massenanhangs' einer auf Autodestruktion ausgerichteten Bewegung damit der Lösung näherge-

bracht" (3f.). – *Wellmer* spricht in seiner Würdigung der Bedeutung der Frankfurter Schule (25–34) von der befreienden Wirkung, die das Werk Adornos und Horkheimers im Nachkriegsdeutschland hatte. Die Kritische Theorie, so schreibt er, sei „die einzige nach dem Krieg in Deutschland vertretene theoretische Position" gewesen, „die einen radikalen Bruch mit dem Faschismus ohne einen ebenso radikalen Bruch mit der deutschen kulturellen Tradition, und das heißt einen radikalen Bruch mit der eigenen kulturellen Identität denk-möglich machte" (27). Auf der anderen Seite gibt es nach W. auch gute Gründe für eine kritische Fortführung der Frankfurter Schule, die vor allem mit dem Namen Jürgen Habermas verbunden ist. Habermas' Theorie, so betont er, bedeute einerseits „eine Anknüpfung an das gesellschaftstheoretische Programm des frühen Horkheimer und seiner Mitarbeiter", andererseits habe Habermas jedoch „durch seine Rezeption der sprachanalytischen Philosophie, der funktionalistischen Soziologie und der Weberschen Theorie der Rationalisierung kategoriale Unterscheidungen gegenüber der früheren Kritischen Theorie wie gegenüber der marxistischen Tradition insgesamt zur Geltung gebracht, durch welche der Kritischen Theorie ein Ausweg aus der Sackgasse des dialektischen Negativismus – ohne die Nötigung zur Rückkehr in die Sackgasse eines pseudodialektischen Positivismus – eröffnet wurde" (29). Interessanterweise beläßt es W. aber nicht bei dieser Würdigung von Habermas' Fortentwicklung der Kritischen Theorie, sondern hält es immerhin für „denkbar, daß Adornos Philosophie noch ungehobene Schätze enthält, nämlich Beiträge zu einer Sprach- und Rationalitätstheorie, die sich als notwendiges Komplement einer kommunikationstheoretischen Sprach- und Rationalitätstheorie verstehen ließe" (33). Was W. konkret vorschwebt, ist dabei folgendes: Er sieht in der Sprach- und Systemkritik Adornos und Wittgensteins und vielleicht auch Heideggers Ansatzpunkte für eine Metaphysikkritik und möchte „diese Kritiken der Metaphysik verstehen als das Bewußtsein einer bodenlosen, und doch nicht hilflosen Vernunft; einer Vernunft ohne letztes Fundament und ohne die Aussicht auf endgültige Versöhnung, und doch genau darin auch einer Vernunft, die dem, was Adorno ‚Identitätszwang' nannte, entronnen wäre" (34).

Was *Habermas* selbst angeht, so räumt er in seinen Thesen zur Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule (8–12) selbstkritisch ein: „Der Versuch, das interdisziplinäre Programm einer Gesellschaftstheorie, die verschiedene empirische Ansätze (der Soziologie, Kulturanthropologie, Sozial- und Entwicklungspsychologie) zusammenführt und integriert, ist zwar in Starnberg noch einmal unternommen worden, aber gescheitert" (12). Woran er freilich festhält, ist das am Ende der ‚Theorie kommunikativen Handelns' skizzierte Forschungsprogramm, das er immer noch für realistisch hält. Im übrigen streicht H. vor allem die große wirkungsgeschichtliche Bedeutung der Kritischen Theorie heraus und nennt vier Gesichtspunkte, die hier zu beachten sind. Erstens spiele die Kritische Theorie eine wichtige Rolle in der Geschichte des westlichen Marxismus, zweitens habe sie, vor allem in ihrer Adornoschen Version, als philosophische Modeströmung gewirkt, drittens habe sie über Marcuses Theorie vom eindimensionalen Menschen auch zeitgeschichtlich Bedeutung erlangt, und schließlich spricht H. auch noch von einer beträchtlichen innerakademischen Wirkung der Kritischen Theorie, wobei allerdings ironischerweise die Ansätze zu einer Weiterführung der kritischen Gesellschaftstheorie „heute ... am schwächsten ausgebildet" (11) seien. – Bezüglich der Nomenklatur meldet er allerdings Zweifel an. Kennzeichnungen wie ‚Frankfurter Schule' oder ‚Kritische Theorie', schreibt er, suggerierten „die Einheit eines Schulzusammenhangs, der, mit Ausnahme weniger Jahre in New York, nie bestanden hat" (9). Auch *Wellmer* betont: „Die Frankfurter Schule war keine Schule, sondern ein kollektives und kooperatives Projekt ... einer kritischen Gesellschaftstheorie" (25), allerdings hält er den Ausdruck insofern für gerechtfertigt, als nach der Rückkehr Adornos und Horkheimers aus dem amerikanischen Exil, vor allem aufgrund von deren Lehrtätigkeit in Frankfurt, so etwas wie eine Schule entstand. *Petrovic* hingegen setzt bei der Habermasschen Formulierung von der „weitgehend fiktive(n) Einheit" (8) an, welche diese Forschungstradition darstelle, und meint, eine völlig fiktive Einheit sei es gleichwohl nicht, es gebe also ein Stück reale Einheit in allen Bemühungen derer, die sich dieser Forschungstradition verpflichtet fühlten, und zwar macht er diese Einheit fest an dem konkreten Projekt, das ihnen allen vorschwebte, nämlich „den Marxismus in

neuen geschichtlichen Bedingungen schöpferisch weiterzuentwickeln und für die Gesellschaftswissenschaft ... und die geschichtliche Praxis fruchtbar zu machen" (15). Im übrigen möchte er unterscheiden zwischen einem ‚harten Kern' der Schule (Horkheimer und Adorno) und sog. Dissidenten, die sich von einem gewissen Zeitpunkt an gegenüber dem harten Kern verselbständigt hätten (Fromm und Marcuse). Allerdings ist er sich selbst „des nur relativen Wertes dieser Unterscheidung bewußt" (60), da W. Benjamin weder zum harten Kern noch zu den Dissidenten gerechnet werden könne. Problemloser ist hingegen die Unterscheidung zwischen einer Vorkriegsgeneration und einer Nachkriegsgeneration der Schule, zu welch letzterer Petrovic neben Habermas und A. Schmidt Wellmer rechnet.

Diese Differenzierungen machen immerhin soviel deutlich: Die Frankfurter Schule ist nicht der monolithische Block, als der sie von ihren Gegnern oft hingestellt wird. Gerade wenn man ihre internationale Wirkungsgeschichte bedenkt, die ja vorrangig Gegenstand des vorliegenden Sammelbandes ist, kann man sich dieser Einsicht schwerlich entziehen. Sicher ist, daß sie den Charakter einer Modeströmung mittlerweile eingebüßt hat. Das erleichtert eine sachliche Würdigung ihrer Verdienste, läßt aber auch die Grenzen dieser Theorieformation deutlicher in den Blick treten. In beiderlei Hinsicht liefert der vorliegende Sammelband eine Reihe von bedenkenswerten Gesichtspunkten. Eine Durchsicht der einzelnen Beiträge, deren sprachliches und inhaltliches Niveau teilweise beträchtlich divergiert, führt freilich auch die Gefahren vor Augen, die mit einer „ideengeschichtlichen Selbstthematisierung" (11) der Frankfurter Schule gegeben sind. Nach Habermas ist ihnen nur so zu begegnen, daß wir „uns den Problemen selbst zuwenden, um auszuprobieren, wie weit man mit der rücksichtslos revisionistischen Ausschöpfung des Anregungspotentials einer derart weitverzweigten Forschungstradition kommt" (ebd.). Man darf gespannt sein, was solche Ausschöpfung des Anregungspotentials der Kritischen Theorie (auch über das von der sog. jüngeren Kritischen Theorie bereits Geleistete hinaus) in Zukunft erbringt. Wichtiger ist freilich noch die Auseinandersetzung mit zentralen fundamentalphilosophischen Prämissen der Frankfurter Schule, die in dem vorliegenden Sammelband aufgrund von dessen spezifischer Zielsetzung ausgespart blieb, besteht dessen Intention doch laut Vorwort im wesentlichen darin, „die Antworten" zu präsentieren, „die die Frankfurter Schule in ihren verschiedenen Phasen und Disziplinen zu dem Problem der gesellschaftlichen Rationalität gegeben hat" (VI). H.-L. Ollig S.J.

Hottinger, Stephan, *Nelson Goodmans Nominalismus und Methodologie* (Berner Reihe philosophischer Studien 7). Bern – Stuttgart: Haupt 1988. 94 S.

Der Verfasser (= V.) beabsichtigt, „in einen Teil von Goodmans Gedankengut" einzuführen, dessen „nominalistische, relativistische und pluralistische Auffassungen" darzustellen und „Ausblicke" zu geben auf im Sinne Goodmans weiterführende Arbeiten (vgl. 1!). Im 1. Kap. macht V. zunächst allgemeine Bemerkungen zu Methodologie überhaupt: Normalerweise sei es schwierig, die methodischen Grundsätze eines Autors aus seinem Werk herauszupräparieren und zu formulieren, ohne in Trivialitäten abzugleiten. Dennoch lohne sich die Mühe, weil erst das gegenseitige Wissen um die jeweiligen Grundvoraussetzungen sinnvolles Gespräch ermögliche (2f.). Ein kurzer Abriß der Geschichte des Nominalismus und eine Klassifizierung heutiger Varianten dieser Position bilden den zweiten Teil des Einleitungskapitels (4–12). Vor diesem Hintergrund skizziert dann das 2. Kap. Goodmans Nominalismus: Sein Individuumsbegriff und Individuenkalkül werden dargestellt sowie deren phänomenalistische (und finitistische) Interpretation erläutert (13–23). Weitere Untersuchungen verdeutlichen, daß Goodmans Kalkül auch ein unendliches atomares bzw. nichtatomares Universum zugeordnet werden kann und daß er sich auch eignet für eine nominalistische Interpretation von z.B. Prädikaten oder mathematischen Entitäten (24–38). Überschrieben mit „Konstruktionismus, Pluralismus, Relativismus" geht das 3. Kap. der Frage nach, von welcher „Warte" aus und mit welchen „methodologischen" Voraussetzungen Goodman Philosophie treibt (39–59). Die „Schlußbemerkungen" des 4. Kap. gelten weiterführenden nominalistischen Ansätzen: Hauptsächlich orientiert an H. Fields Werk

„Science without numbers", untersucht V. zunächst die Möglichkeit einer „Nominalisierung der Naturwissenschaften" (60–69). Dann diskutiert er – geleitet von H. Laueners Methode eines „offenen Transzendentalismus" – die Möglichkeiten nominalistischen Sprechens über fiktive Entitäten (70–76). Drei Anhänge fassen das formale Instrumentarium der behandelten Kalküle zusammen (77–83). Eine ausführliche Bibliographie (84–90) sowie ein Personen- und Sachregister (91–94) schließen das Werk ab.

Dieses Bändchen leidet etwas darunter, daß V. auf begrenztem Raum zu vieles leisten will: Der historische Abriß gerät ausgesprochen kursorisch. Einzelne formale Passagen – insbesondere im Nominalismus-Kapitel – könnten mehr an Erläuterung vertragen. Gezielte Hinweise auf die Anhänge und häufigere Querverweise würden dem Leser die Orientierung erleichtern. Sofern die „Ausblicke" des Schlußkapitels sich mit der „Nominalisierung" der Naturwissenschaften beschäftigen, setzen sie eine solide Kenntnis der Grundlagendiskussion in der Mathematik voraus und bieten oft nur summarische Darstellungen der Überlegungen von H. Field. Am leserfreundlichsten gestaltet ist das Kap. über Goodmans „Relativismus". Allerdings steht es nicht, wie V. selber andeutet (39 u. 58), in einem systematischen Zusammenhang mit der Nominalismus-Diskussion und behandelt weitgehend isoliert von diesem Thema andere philosophische Grundhaltungen Goodmans. „Kunst" und „Ästhetik" fallen mehrmals als Stichwörter. Ferner betont V., es sei ein wichtiges Anliegen Goodmans, „die Wissenschaften und die Künste unter der gleichen methodologischen Verfahrensweise zu betrachten" (39). Unklar bleibt jedoch, ob V. auf dieses Thema nun näher eingehen will oder nicht (vgl. 1, 39, 50, 70!). Zu rigorose Knappheit in den Darstellungen, ein zu breites Spektrum an Themen und zu lockere (oder vielleicht gar nicht intendierte?) Verknüpfung der Titelthemen „Nominalismus" und „Methodologie" sind der Absicht dieses Bändchens, eine „Einführung" zu geben, zumindest abträglich. – Unbeschadet der oben genannten Unzuträglichkeiten werden zwei Hauptlinien in Goodmans Philosophie deutlich: der Versuch, systematisch eine nominalistische Sprache aufzubauen, die nur Individuenvariablen enthält und auf abstrakte Entitäten verzichtet, sowie die relativistische Idee verschiedener „Welt-Versionen" – jeweils in Abhängigkeit von einem bestimmten Beschreibungssystem. Nach Goodman habe es keinen Sinn, eine „vollständige Beschreibung der Wirklichkeit" zu suchen; denn es gebe viele wirkliche Welten, die durch richtige, in verschiedenartigen Symbolsystemen formulierte Versionen beschrieben werden". Sinnvollerweise sei Bezug auf „die Welt" – und damit auch „prüfbare Hypothesen und aufweisbare Resultate" – nur möglich auf der Basis eines „bestimmten Beschreibungssystems" (vgl. 40!). A. Radl S.J.

Life and meaning. A Reader. Edited by *Oswald Hanfling* at the Open University. Oxford: Basil Blackwell in association with The Open University 1987. VII/255 S.

Der Reader umfaßt vier Abschnitte: I. Hat das Leben einen Sinn?; II. Tod, Leid und der Wert des Lebens; III. Natur und Gesellschaft; IV. Lust, Glück und Selbstverwirklichung. Er bringt Texte von der Bibel über Platon, Aristoteles, Lukrez, Hobbes, Rousseau, Schopenhauer, J. St. Mill, Tolstoi, Schlick, Huizinga, G. E. Moore bis zu zeitgenössischen Philosophen. Für die kritische Einstellung, welche die Auswahl bestimmt, ist es bezeichnend, daß die Sammlung mit dem alttestamentlichen Pessimisten Kohelet beginnt. Dennoch kommt eine Vielzahl von Gesichtspunkten zur Sprache. So steht z. B. Tolstois fideistischer Antwort auf die Sinnfrage die Auffassung von Kurt Baier gegenüber, das Christentum raube dem Menschen den Sinn seines Lebens; die essentialistische Sicht des Menschen und seiner Selbstverwirklichung bei Aristoteles und Bradley wird konfrontiert mit der existentialistischen Auffassung Sartres. Interesse verdient der Band weniger wegen der klassischen Texte als vielmehr deswegen, weil hier bekannte zeitgenössische Philosophen, vor allem aus dem englischsprachigen Raum, sozusagen Bekenntnisse zu Grundfragen des menschlichen Daseins abgeben, z. B. Kurt Baier, Thomas Nagel und Moritz Schlick zur Frage nach dem Sinn des Lebens. Die Beiträge von G. E. Moore, J. Glover, R. E. Ewin und P. Singer in Teil II vermitteln zudem einen Einblick in die utilitaristische Diskussion über den Wert des Lebens. Hilf-

reich sind die kurzen Einführungen, die den einzelnen Texten vorangestellt sind.

F. Ricken S. J.

Lexikon der philosophischen Werke. Hrsg. *Franco Volpi* und *Julian Nida-Rümelin*. Redaktionell verantw. Mithrsg. *Maria Koettnitz* und *Harry Olechnowitz*. (Kröners Taschenausg. 486). Stuttgart: Kröner 1988. XVI/863 S.

Dieses Werk ist das erste mir bekannte phil. Lexikon, das nicht historisch oder nach den Namen der Philosophen, sondern alphabetisch nach den Titeln der phil. Werke geordnet ist. Dabei gilt immer die ursprüngliche Fassung in der Originalsprache als maßgebend. Sehr zu begrüßen ist, daß bei Werken, bei denen eine andere Fassung des Titels bekannt und verbreitet ist, auch diese Variante mit einem Verweis auf den Originaltitel mit aufgenommen wurde. Außerdem haben die Hrsg. am Ende ein Register eingefügt, das nach den Namen der Philosophen geordnet ist und jeweils die besprochenen Werke anführt sowie ggf. auf den Titel verweist, unter dem ein Werk zu finden ist. Dieses vorzüglich gearbeitete Register erspart dem normalen Benutzer viel Sucharbeit: Wer hat schon immer den genauen Titel eines Werkes im Kopf, noch dazu auf Griechisch oder Latein, ganz zu schweigen von den Originaltiteln arabischer, russischer, dänischer ... Werke? Da zudem manchmal mehrere Philosophen denselben Titel verwendet haben, wäre es vielleicht insgesamt besser gewesen, es umgekehrt zu machen wie jetzt, nämlich dem Lexikon die alphabetische Reihenfolge der behandelten Philosophen zugrunde zu legen und am Ende ein rein an den Titeln orientiertes alphabetisches Werkregister anzufügen. Es ließen sich auch offenbar einige Inkonsequenzen bezüglich der Originalsprache nicht vermeiden (z. B. ist bei Aristoteles alles griechisch betitelt außer „Parva naturalia", und im Register stehen unter „Aristoteles" auch „Commentaria in Aristotelem Graeca"). Der Rahmen der berücksichtigten Autoren ist erstaunlich weit gespannt und umfaßt das ganze Spektrum der abendländischen Philosophie bis in angrenzende Gebiete. Somit ergibt sich die beeindruckende Zahl von 1147 aufgenommenen phil. Werken, die zeigt, wieviel Mühe und Sorgfalt die Hrsg. aufgewandt haben. Natürlich kann man bei einem solchen Lexikon immer streiten, welches Werk oder welcher Autor zuviel oder zuwenig behandelt wird. Aber ich habe nur wenige Namen vermißt, wie etwa Newman oder Solowjew. Wenn man die gr. Aristoteleskommentare anführt, so hätte man vielleicht auch einige der wichtigsten Kommentare zu Thomas erwähnen können (z. B. die Cajetans, dessen Werk über die Analogie aufgenommen wurde). Fehl am Platz in einem phil. Lexikon sind hingegen die „Nachfolge Christi" und das Exerzitienbuch des Ignatius. Problematisch scheint mir die Lösung, die man bei Fichte und Schelling für die verschiedenen Fassungen ihrer zentralen Vorlesungen gewählt hat. So hätte z. B. die „Wissenschaftslehre nova methodo" einen eigenen Art. verdient gehabt. Dasselbe gilt für die „Tatsachen des Bewußtseins". Daß man bei Wolff unter vier Werkstiteln jeweils mehrere Werke ähnlicher Thematik abgehandelt hat, steht im Widerspruch zum sonstigen Aufbau des Lexikons. Die Art. sind so aufgebaut, daß zuerst, wenn nötig, etwas über die Entstehung des Werks gesagt, dann sein Inhalt referiert und am Ende noch kurz auf seine Wirkungsgeschichte hingewiesen wird. Es wäre m. E. gut, wenn – wie oft geschehen – grundsätzlich auch immer die Einteilungsweise des betr. Werks (soundso viele Bücher, Teile, Kap. u. dgl.) angegeben würde. Soweit ich sehen konnte, sind die Art. durchgängig sehr informativ und von hoher Qualität, weshalb es schwierig ist, einzelne Art. herauszugreifen und speziell zu loben. Welche Leistung hier zu erbringen war, zeigt sich etwa bei der Darstellung der umfangreichen und schwierigen Hauptwerke von Philosophen wie Fichte, Hegel oder auch Heidegger. Wenn darum im folgenden einige kritische Bemerkungen fallen, so sind sie auf dem Hintergrund dessen zu lesen, daß dieses Lexikon ein empfehlenswertes Nachschlagewerk für jeden ist, der kurze und doch prägnante Übersichten über wichtige Werke der gesamten abendländischen Philosophiegeschichte sucht. Nur ganz selten (wie bei der Summa theologica des Thomas v. Aquin) fällt die Inhaltsangabe (trotz einer ziemlichen Länge des Art.) so dünn aus, daß man nicht mehr von einer „Wiedergabe der wichtigsten Gedankengänge des Werks" (X f.) sprechen kann. Bei Descartes' „Discours" vermisse ich die Titel der diesem Werk ursprünglich beigegebe-

nen Anhänge und bei den „Meditationen" die Titeländerung der 2. Aufl. sowie die Namen der Verfasser der Einwände und ein paar Hinweise auf den Inhalt der Erwiderungen: Diese Angaben scheinen mir zur wesentlichen Charakterisierung der betr. Werke dazuzugehören. Nicht immer ganz zufriedenstellend sind die den Art. folgenden Angaben der Werkausgaben (die leider teilweise einfach fehlen) und der Literatur, deren Auswahl notwendigerweise sehr knapp sein mußte (so gehört z. B. „Paton, Der kategorische Imperativ" zu Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", nicht aber zur „Kritik der prakt. Vernunft"). Mein Vorschlag wäre, in diesem Lexikon auch kanonisch gewordene Zitationsweisen anzugeben bzw. zu erklären (wie die Zählung nach Stephanus und Bekker bei Platon und Aristoteles, die doppelte Zählung bei Plotin und die Zitationsweise der STh von Thomas). H. Schöndorf S.J.

2. Metaphysik, Anthropologie, Naturphilosophie

Tod des Subjekts? Herausgegeben von *Herta Nagl-Docekal* und *Helmuth Vetter* (Wiener Reihe 2). München-Wien: Oldenbourg 1987. 234 S.

Der vorliegende Sammelband enthält die Referate einer Wiener Tagung, die sich mit den Problemen der vor allem im Umfeld des französischen Strukturalismus und Poststrukturalismus geäußerten Subjektkritik befaßt. Neben einer Einleitung der Mitherausgeberin *H. Nagl-Docekal* (7–21) enthält der Band drei Beiträge französischer und sieben Beiträge deutscher Autoren. Was die deutschen Autoren angeht, so kommen hier Vertreter der Subjektphilosophie zu Wort wie *M. Frank*, der eine Differenzierung vornimmt zwischen Subjektbegriff, Personbegriff und Begriff des Individuums (54–77), *H. Ebeling*, der auf ein Subjekt des Widerstands rekurriert (190–200) und *V. Gerhardt*, der über die Stellung des Subjekts in der Politik schreibt (201–229). Aber auch Kritiker der Subjektphilosophie erheben ihre Stimme wie *B. Waldenfels*, dessen Beitrag den Titel trägt: Jenseits des Subjektprinzips (78–85) sowie Vertreter einer Transformation der Subjektphilosophie wie *W. Kuhlmann*, der Gedanken zu einer transzendentalpragmatischen Verteidigung des Vernunftsubjekts vorträgt (120–165). Ergänzt werden die deutschen Beiträge durch den Versuch einer Rekonstruktion der Vorgeschichte der aktuellen Subjektkritik aus der Feder von *H. Vetter* (22–42) sowie durch Überlegungen zur Subjektivität des Subjekts aus psychoanalytischer Sicht von *W. Blankenburg* (164–189). – Von den französischen Autoren dürfte *J. F. Lyotard* im deutschen Sprachraum am bekanntesten sein, gilt er hier doch mittlerweile als einer der Klassiker der französischen Subjektkritik. L. schreibt über ‚Le nom et l'exception' (43–53). Die beiden anderen französischen Beiträge stammen von *J. Rogozinski*, der die Frage aufwirft: Wer bin ich, der ich gewiß bin, daß ich bin? (86–120) sowie von *L. Ferry / A. Renault*, deren Thema lautet: Le sujet en progrès (108–119).

Besonders hilfreich ist die Einführung von *H. Nagl-Docekal*, nicht nur wegen der Hinweise auf weitere Literatur, sondern auch wegen der kritischen Würdigung der einzelnen Beiträge. Dabei ist sie durchaus bemüht, die klassische Subjektphilosophie gegen eine unsachgemäße und überzogene Kritik zu verteidigen. Gegen die Subjektkritik von Waldenfels etwa wendet sie ein, die praktische Vernunft verweise bei Kant selbst „keineswegs auf ein totales Handlungssubjekt, welches ohne Bezug auf die Lebenswelt wäre", vielmehr beschreibe der kategorische Imperativ „eine kritische Instanz, welche die jeweils vorgegebenen (also lebensweltlich) bedingten Maximen auf ihre moralische Legitimierbarkeit überprüft" (14). Desgleichen richtet sie an die Adresse von Lyotard die Frage: „Läßt sich der philosophische Universalismus in der Tat mit dem Jakobinischen Terror identifizieren oder mit den nivellierenden Tendenzen der kapitalistischen Weltwirtschaft?" und gibt in diesem Zusammenhang zu bedenken, „daß etwa bei Kant die universalistische Ethik und das darin fundierte Emanzipationsprogramm gerade nicht auf Homogenisierung hinausläuft, sondern im Gegenteil auf die Absicherung der freien Entfaltung von Pluralität" (12). Bei M. Frank, der „die Konstitution selbstbewußter Individualität als eine Folge kontinuierlicher Transformationen zu denken

sucht, die einer Person zu einer Zeit zukommen", stellt sie die Frage, ob der Individualität damit nicht der Zerfall droht, und meint im übrigen, man komme nicht darum herum, „den Weg von Hume zu Kant zumindest insoweit zu rekonstruieren, als es gilt, ein Subjekt als allgemeine Bedingung der Möglichkeit der je und je besonderen Individualität zu konzipieren" (13). Zu Kuhlmann merkt sie an, daß es durchaus zweifelhaft sei, ob der an das Subjekt der Transzendentalphilosophie gerichtete Vorwurf des Solipsismus und der Sprachlosigkeit legitim sei. Ebelings Rekurs äuf ein immer schon vorausgesetztes Subjekt des Widerstands, das als Zugrundeliegendes 1. das sterbliche Leben, 2. das sittlich rechtliche Leben und 3. das moralische Leben produziert, möchte sie weiterführen, da ihr dessen Unterscheidung von Existenzsubjekt und Sprachsubjekt „mit jener Zweideutigkeit belastet erscheint, die schon Schillers geschichtsphilosophischen Entwurf kennzeichnete". Positiv hingegen vermerkt sie, was Gerhardt als Quintessenz seiner Überlegungen herausstellt: „Subjekte gibt es zumindest so lange noch, wie es politische Ansprüche gibt" (21). Wenn schließlich Ferry und Renault als ‚neues Projekt' die Forderung aufstellen, „das Subjekt ‚nach den diversen Entdeckungen des Unbewußten, nicht gegen dieselben' zu bestimmen" (17), dann bemerkt sie zu einem solchen Projekt: „Es würde ... interessieren, in welchen Umrissen das postulierte neue Subjekt gedacht ist" (ebd).

Im ganzen, so ihr abschließendes Resümee, vermittelten die vorliegenden Beiträge bei aller Kontroversialität nicht den Eindruck, die Frage nach dem Subjekt sei obsolet geworden. Vielmehr ließen sie deutlich werden, „daß die radikale Subjektkritik an simplifizierenden Einschätzungen orientiert ist und daher zu einem ihr Ziel nicht vollends trifft" und „zum anderen nicht gewahr wird, daß für eine konsistente Reflexion ihrer eigenen Voraussetzungen Theorieelemente erforderlich wären, wie sie in der Tradition der Subjektphilosophie entwickelt wurden" (21).

Trotzdem kommt für sie eine schlichte Rückkehr zum Ich nicht in Frage. Denn die mannigfache Subjektkritik erwies sich ihres Erachtens soweit als treffsicher, daß sie die Subjektkonzeptionen der Tradition zersprengte (ebd.). Was an Neuansätzen bisher vorliege, seien Versuche, einzelne Elemente der klassischen Subjektphilosophie zu rekonstruieren und zu transformieren. Was aber noch fehle, sei eine Sichtung dieser Teilrezeptionen und darüber hinaus das Zusammendenken der verschiedenen Neuansätze zu einer konsistenten Konzeption. H.-L. Ollig S. J.

Rohls, Jan, *Theologie und Metaphysik.* Der ontologische Gottesbeweis und seine Kritiker. Gütersloh: Mohn 1987. 654 S.

Vorbemerkung: Unbestritten gehört eine Auseinandersetzung mit dem (den) sogenannten ontologischen Gottesbeweis(en) des hl. Anselm zum Repertoire jeder philosophischen Theologie und sicherlich auch jeder Religionsphilosophie westlicher Prägung. Zahlreiche Interpretations- und Widerlegungsvorschläge zeugen von überaus lebhaften Diskussionen. Ja, es scheint sogar, daß die Entwicklung neuer Interpretationsmethoden (cf. G. Bucher: Zur Entwicklung des Ontologischen Gottesbeweises nach 1960, in: J. Möller: Der Streit um den Gott der Philosophen. Düsseldorf 1985, 113–139) zu noch intensiveren Interpretationsbemühungen und Kontroversen geführt hat. Im Sog dieser Kontroversen ist auch die Diskussion um den Aufbau und die Aufgaben einer Metaphysik im Hinblick auf eine philosophisch fundierte Gotteslehre neu entflammt. Die Zusammenschau dieser beiden Problemkomplexe mag R. im Vorwort zu seiner überarbeiteten Münchner Habilitationsschrift ‚Theologie und Metaphysik. Der ontologische Gottesbeweis und seine Kritiker' dazu bewogen haben, resignativ von einer „Wanderung durch das Labyrinth des metaphysischen Wolkenkuckucksheims" (9) zu sprechen.

Inhaltsübersicht: R's Studie ist in fünf Hauptkapitel gegliedert. Im Anschluß an das Vorwort (9) und die Einleitung (10–12) befaßt er sich im ersten der fünf Hauptkap. (13–34) mit antiken und patristischen Vorläufern des ontologischen Gottesbeweises. Hierbei berücksichtigt er auch kosmologische Argumentationen. Im zweiten Hauptkap. (35–172) interpretiert er Anselm und die sich anschließende mittelalterliche Diskussion bis hin zum Nominalismus. Das dritte Hauptkap. (173–300) ist der

neuzeitlichen Metaphysik gewidmet. Es beginnt mit Meister Eckhart und endet mit Kants Kritik aller spekulativen Gottesbeweise. Thema des vierten Hauptkap. (301–458) sind die entsprechenden Diskussionen im dt. Idealismus. Im fünften Hauptkap. (459–638) schließlich werden Entwürfe der Moderne dargestellt und interpretiert. Dort findet der interessierte Leser u. a. ein Referat neuerer Diskussionen (547–611) aus dem anglo-amerikanischen Sprachraum. Dies ist insofern ein Novum und sicherlich auch ein Verdienst, als bislang noch keine zusammenhängende Darstellung dieser Diskussionen in deutscher Sprache vorlag.

Rohls' Intention: R. umreißt seine Intention mit zahlreichen Thesen. Die vier – vermutlich – wichtigsten sind bereits in der Einleitung (10–12) nachlesbar. Die beiden ersten sollen frei, die Thesen (3) und (4) wörtlich wiedergegeben werden: (I) Barths Interpretation verstößt gegen „die genuine Intention" (II) des ontologischen Gottesbeweises. – (2) Die Unterscheidung der Argumentationen für die Existenz des ens perfectissimum und des ens necessarium reicht bis in die Scholastik zurück. – (3) „Insofern der ontologische Gottesbeweis der klassische Ausdruck der rationalistischen Metaphysik ist, entscheidet sich in der Stellung zu ihm die Stellung von Theologie und Philosophie zur rationalistischen Metaphysik insgesamt." (10) – (4) „... das ontologische Argument beschäftigt implizit oder explizit jede Theologie und Metaphysik, insofern sich an der Stellung zu ihm die Frage nach ihrer Konstitution entscheidet." (12)

(1) und (2) sind historische Thesen. Mit (2) wendet sich R. gegen Henrichs Behauptung, die genannte Unterscheidung sei eine Schöpfung der Neuzeit. Die Thesen (3) und (4) haben systematischen Charakter. Da sie mit einer gewissen Unschärfe behaftet sind, habe ich sie wörtlich zitiert.

Kritik: Erstens ist zu bemängeln, daß eine klare Gesamtthese nicht ausmachbar ist. Zweitens muß angemerkt werden, daß der in (I) behauptete Sachverhalt weder in der Einleitung noch im Kapitel über Barths Anselm-Interpretation (510–527) bewiesen wird. Drittens ist es angesichts der Mehrdeutigkeit der Anselmschen Texte und der bestehenden Interpretationsvielfalt höchst fragwürdig, von ‚der' genuinen Intention Anselms zu sprechen. Was in diesem Zusammenhang wünschenswert und auch machbar ist, ist die Erstellung eines Kriterienkataloges, der es gestattet, abwegige Interpretationen auszusondern. Viertens fehlt es den Thesen (3) und (4) an Schärfe. Nichtsdestoweniger scheinen sie mir ein bis dato nur selten klar formuliertes Problem zu thematisieren. In Frageform: Welche Rolle kommt der von Skeptikern und Atheisten – meist aufgrund der Übel in der Welt (cf. J. L. Mackie: The Miracle of Theism. Oxford 1982, 150–176) – bezweifelten oder gar als falsch bezeichneten Aussage ‚Gott existiert' beim Aufbau einer wissenschaftlichen Metaphysik (cf. R. O. Messner: Zur Schlüsselfrage der Theodizeeproblematik. Könnten wir mit entsprechender Macht und Kenntnis ausgestattet das Weltgeschehen sittlich verantworten?, in: Wissenschaft und Weisheit 30 [1967] 121 p.) zu?

Rohls' Interpretation von Proslogion II und III: Der außergewöhnliche Umfang der zu besprechenden Studie erfordert eine gewisse Auswahl. Ich werde mich deshalb auf die wesentlichen Punkte zu Proslogion II und III und zum Liber pro insipiente beschränken. R. beginnt seine Proslogion-Interpretation mit einführenden Informationen zur Entstehung, zum Programm und zur Methode. Dem folgt die Beweiszielfeststellung für Proslogion II. Hierzu biete der Text mehrere Formulierungen. Zusätzliche Schwierigkeiten ergäben sich aus der Mehrdeutigkeit der Aussage ‚Gott existiert' (cf. hierzu G. Siegwart: Die Mehrdeutigkeit der Aussage ‚Gott existiert', in: Theologie und Philosophie 61 [1986] 396–403). Schließlich kommt R. zu dem Ergebnis, daß die zu beweisende Aussage die Form einer singulären Existenzaussage hat, wobei der Ausdruck ‚deus' als Individuenname und ‚existit in re' bzw. ‚esse in re' als Prädikat erster Stufe zu lesen ist (cf. 38). Die im einleitenden Glaubenssatz enthaltene Aussage ‚te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit' wird überzeugend im Sinne von ‚deus est id quo nihil maius cogitari potest' interpretiert. Diese Definition mittels Kennzeichnung klassifiziert R. zu Recht als Prämisse. Die Interpretation des zweiten Abschnittes aus Proslogion II zeigt, daß der Einwand des Tors ebenfalls mehrdeutig ist. Je nachdem, ob man den Ausdruck ‚deus' als Nominator oder als Prädikat liest, ergeben sich verschiedene Interpretationen. Im ersten Fall bestreitet der Tor eine singuläre Existenzaussage, im

zweiten eine partikularquantifizierte Formel. R. favorisiert – durchaus konsequent – die erste Lesart. In seiner Hauptbegründung wolle Anselm dem Tor mit einer Reductio ad absurdum zeigen, daß die Annahme, Gott existiere nur im Verstand, d. h. im Verstand und nicht in Wirklichkeit, inkonsistent und somit ihr Gegenteil wahr sei (cf. 41). Schließlich übersetzt R. Anselms Hauptbegründung ins Deutsche und weist auf jenen Problemknoten hin, der bei einer genaueren Betrachtung des Zusatzes ‚quod maius est' (cf. F. S. Schmitt [Ed.]: Opera Omnia S. Anselmi I/I, 101, 17) sichtbar wird. In seiner Interpretation von Proslogion III befaßt sich R. zunächst mit der dort vorfindbaren Argumentation. Demnach behaupte Anselm, daß nicht gedacht werden kann, daß Gott nicht existiert. Auf die Beweiszielfeststellung folgt die sprechaktexplizite Interpretation. Diese lautet:

(1) Definition: Gott ist das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann.
(2) Prämisse: Es kann etwas gedacht werden, von dem nicht gedacht werden kann, daß es nicht existiert.
(3) Prämisse: Etwas, von dem nicht gedacht werden kann, daß es nicht existiert, ist größer als etwas, von dem gedacht werden kann, daß es nicht existiert.
(4) Annahme: Es kann gedacht werden, daß das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, nicht existiert.
(5) Folgerung: Das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, ist das, worüber hinaus Größeres gedacht werden kann.
(6) Folgerung: Es kann nicht gedacht werden, daß Gott nicht existiert (cf. 42).

Satz (1) übernimmt R. aus der Interpretation von Proslogion II. Die Sätze (2) bis (6) entnimmt er dem ersten Teil von Proslogion III. Unter Voraussetzung von (2) und (3) soll (4) mit Hilfe von (1) zu dem in (5) angezeigten Widerspruch geführt werden. Damit wäre das Gegenteil von (4) wahr und somit das Beweisziel erreicht. Im zweiten Teil von Proslogion III gehe es Anselm um eine Unterscheidung Gottes von allen anderen Gegenständen. R. behauptet, Anselm erblicke ein angemessenes Unterscheidungskriterium in der Undenkbarkeit der Nicht-Existenz Gottes, sprich in der Notwendigkeit der Realexistenz Gottes. Es wird ferner behauptet, Anselm gehe hierbei von der Vorstellung einer Seinspyramide platonischer Herkunft aus, an deren Spitze ein Gegenstand stehe, der im höchsten Maße Sein bzw. Existenz besitze (cf. 43).

Kritik: R.' Interpretation von Proslogion II soll an drei Punkten kritisch betrachtet werden. (i) Da ist zunächst die Behauptung, aus einer gelungenen Widerlegung der Aussage ‚Gott existiert nicht wirklich' ließe sich „die weitergehende Behauptung, daß gar kein Gott existiert" (39) widerlegen. Nach einem Beweis oder wenigstens einem Beweisversuch sucht der Leser jedoch vergeblich. Ferner stößt man beim Versuch, die Aussage ‚es existiert gar kein Gott' verstehen zu wollen, wiederum auf das Mehrdeutigkeitsproblem. Diese Aussage bleibt in syntaktischer und semantischer Hinsicht völlig ungeklärt. (ii) Die zweite Kritik zielt auf die Interpretation der Nebenbegründung, in der die Aussage ‚Gott existiert im Verstand' bewiesen werden soll. Für diesen Beweis benötige Anselm die beiden folgenden Prämissen:

(7) Wenn der Tor den Ausdruck ‚das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann' hört, dann versteht er ihn.
(8) Alles, was jemand hört, existiert in dessen Verstand.

Satz (7) hält R. für unproblematisch, (8) aber nicht. In (8) wechsele Anselm von der Zeichen- in die Gegenstandsebene (cf. 42). Dies, ein in der Anselm-Literatur oft erhobener Vorwurf, bleibt auch bei R. ungeklärt. (iii) Die dritte Kritik betrifft die Interpretation des Zusatzes ‚quod maius est' aus Anselms Hauptbegründung. Hierzu wird folgender Vorschlag unterbreitet: „Gemeint ist damit offenbar, daß das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, größer ist, wenn es auch in Wirklichkeit existiert, als dann, wenn es nur im Verstand existiert." (41) Eine allquantifizierte Interpretation dieses Zusatzes lehnt R. ab. Bei der Zusammenschau dieses Vorschlags mit den weiter oben dargestellten Interpretationsresultaten ergeben sich wichtige Eckdaten für eine mögliche Interpretation. Dennoch muß gesagt werden, daß viele Fragen offen bleiben. Das beginnt damit, daß R. keine exakte Einordnung seines Vorschlags in den Argumentationsduktus vornimmt. Es wird weder der illokutionäre Status der vorgeschlagenen Aussage noch ihr genauer Ort in der Argumentation geklärt. Folg-

lich gelangt R. auch nicht zu einer Interpretation, aus der man zweifelsfrei ablesen könnte, wie und aufgrund welcher Prämissen Anselm den gewünschten Widerspruch herleitet. Eine mehr oder weniger wörtliche Übersetzung bzw. eine Textparaphrase kann nicht genügen, zumal hierzu bereits präzise Interpretationsvorschläge vorliegen (cf. P. Hinst: Rezension zu W. L. Gombocz: Über E! Zur Semantik des Existenzprädikats und des ontologischen Argumentes für Gottes Existenz von Anselm von Canterbury, Wien 1974, in: Conceptus XVI 1982 97–102). Betrachten wir nun die Interpretation der Argumentation aus Proslogion III. Dazu möchte ich folgende Präzisierungen vorschlagen: Zunächst läßt sich problemlos eine Vereinfachung erzielen, indem – in konsequenter Anwendung von bereits Erarbeitetem – der Ausdruck ‚etwas, ...' durch ‚das, ...' bzw. durch ‚Gott' ersetzt wird. Eine sorgfältige Überprüfung der Argumentation zeigt ferner, daß man an den lax interpretierten Sätzen (2) und (5) Präzisierungen vornehmen muß, damit das angestrebte Ziel erreichbar wird. Die präzisierte Argumentation lautet dann:

(9) D: Gott ist das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann.
(10) P: Wenn es denkbar ist, daß Gott nicht wirklich existiert, dann kann ein y gedacht werden, das sich von Gott durch die Eigenschaft der Realexistenz unterscheidet.
(11) P: Wenn ein y gedacht werden kann, das sich von Gott durch die Eigenschaft der Realexistenz unterscheidet, dann kann etwas gedacht werden, was größer ist als Gott.
(12) A: Es ist denkbar, daß Gott nicht wirklich existiert.
(13) F: Es kann etwas gedacht werden, was größer ist als Gott.
(14) F: Wenn es denkbar ist, daß Gott nicht wirklich existiert, dann kann etwas gedacht werden, was größer ist als Gott.
(15) F: Es kann nichts Größeres als Gott gedacht werden.
(16) F: Es ist undenkbar, daß Gott nicht wirklich existiert.
(17) F: Gottes Realexistenz ist notwendig.

Zwecks größerer Klarheit habe ich Satz (5) durch die Sätze (14) und (15) in eine explizitere Form gebracht. (13) folgt aus (10), (11) und (12) durch zweimalige Anwendung des Modus ponendo ponens. (14) folgt aus (12) und (13) mit der Regel der Konditionaleinführung, (15) folgt direkt aus Anselms Gottesdefinition, d. h. aus (9). (16) folgt aus (14) und (15) nach dem Modus tollendo tollens. (17) ist offensichtlich äquivalent mit (16). Damit ist gezeigt, daß Anselm korrekt argumentiert. Die Diskussion über die Dignität der verwendeten Prämissen steht allerdings noch aus. Die Behauptung, Anselm gehe bei seiner Unterscheidung Gottes von allen anderen Gegenständen von der Vorstellung einer platonischen Seinspyramide aus, an deren Spitze Gott stehe, scheint mir sehr fragwürdig. Grund: R. müßte Anselm einen krassen Verstoß gegen das Verbot, Gott an die Spitze einer *kontinuierlichen* Vollkommenheitsskala zu setzen, unterstellen. Gottes Transzendenz wäre damit hinfällig.

Rohls Interpretation des Liber pro insipiente: Den Liber pro insipiente interpretiert R. in zwei Schritten. (i) Treffend wird bemerkt, daß mit Gaunilos Referat von Proslogion II bereits eine Interpretation vorliegt. Zwei Hinweise sollen diese These stützen. Im ersten, der Gaunilos Kennzeichnung ‚maius omnibus' zum Thema hat, zeigt R. unter welchen Bedingungen sie mit der Anselmschen äquivalent ist. Der zweite Hinweis betrifft den bereits erwähnten Zusatz ‚quod maius est' aus Poslogion II. R. lehnt Gaunilos diesbezügliche Interpretation als inadäquat ab. Im Gegensatz zu Anselm gehe es Gaunilo um einen generellen Vergleich zweier Existenzweisen (cf. 46). Dennoch gelinge es Gaunilo, den gewünschten Widerspruch herzuleiten. Daraus zieht R. den Schluß, daß Gaunilos Kritik nicht deswegen scheitern muß, weil seine Interpretation inadäquat ist (cf. 47). (ii) Sodann betrachtet er Gaunilos Gedankenexperiment. Demnach müsse Anselm auf den Ausschluß fiktiver Gegenstände bedacht sein. Dies sei nur dann möglich, wenn Anselm das Prädikat ‚verstehen' im Sinne von ‚begreifen, daß der Gegenstand, der durch den verstandenen Ausdruck bezeichnet wird, wirklich existiert' definierte (cf. ibd.). Damit gelange Gaunilo zu den folgenden fünf Einwänden:

(E1) „Einmal kann man dann nicht mehr wie Anselm erklären, daß ‚x' verstehen sowie x im Verstand haben auf der einen und verstehen, daß x wirklich existiert, auf der anderen Seite zwei verschiedene Dinge seien." (48)

(E2) „Soll das Argument in Proslogion II richtig sein, d. h., soll die Existenz dessen, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, aus dem Verstehen des Ausdrucks ‚das, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann' abgeleitet werden können, dann müßte das Verstehen des Ausdrucks das Wissen implizieren, daß der durch jenen Ausdruck bezeichnete Gegenstand wirklich existiert und nicht nur fiktiv ist. Daß dies der Fall sei, setze Anselm voraus, ohne es zu beweisen." (ibid.)

(E3) „Doch anders als Anselm ist er [Gaunilo] der Meinung, daß Gott bzw. das, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, nur secundum vocem, nicht aber secundum rem denken könne." (ibd.)

(E4) „Gaunilo bestreitet auch den Schluß des Arguments, wonach das, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, notwendigerweise wirklich existiert." (49)

(E5) „Gaunilo wirft Anselm also vor, daß er sich einer petitio principii schuldig mache." (50)

Kritik: Zunächst wäre es interessant zu erfahren, warum Gaunilos Interpretation des Zusatzes ‚quod maius est' abgelehnt wird. Darüber hinaus stellt sich die Frage, wie es Gaunilo – en détail – gelingt, den für die Reductio ad absurdum maßgeblichen Widerspruch herzuleiten. Drittens scheint mir die ausschließliche Gleichsetzung von ‚falsa', ‚dubia', ‚incerta' und ‚nullo modo in seipsis existentia' mit ‚ficta' aus wenigstens zwei Gründen zweifelhaft. Einmal, weil dieser Term von Gaunilo an keiner Stelle des Liber pro insipiente verwendet wird. Zweitens, weil dieser primär metaphysisch unmögliche Gegenstände – wie z. B. runde Quadrate – im Auge gehabt haben dürfte. Zu den von R. referierten Einwänden bleibt folgendes zu sagen: In ihnen geht es hauptsächlich um die Bedeutung verschiedener Existenzbegriffe. Hierzu findet man bei R. keine konstruktiven Interpretationsvorschläge.

Würdigung: Bei R.' Studie zum ontologischen Gottesbeweis und zu seinen Kritikern dürfte es sich um die bis dato wohl umfangreichste Arbeit zu diesem Thema handeln. Die im Titel abgesteckten Grenzen werden oft überschritten. Es werden Querverbindungen zu zahlreichen anderen Themen – z. B. zu kosmologischen Gottesbeweisen – hergestellt. Die genommenen Stichproben dokumentieren, daß es dieser Studie trotz vieler positiver Ansätze in etlichen Punkten an Tiefenschärfe mangelt. Zum Thema ‚Metaphysik' findet der Leser allenfalls Anregungen. Er findet weder eine Begriffsanalyse noch eine klare Aufgabenbeschreibung, noch Vorschläge für einen wohlgeordneten Aufbau (cf. hierzu R. O. Messner: Die zwei Grundbereiche der Metaphysik im wohlgeordneten Aufbau der Wissenschaften, Wien 1962). Positiv zu Buche schlägt R.s umfassende Auseinandersetzung mit den neueren anglo-amerikanischen Interpretationsvorschlägen. In der diesbezüglich zu erwartenden Diskussion wird sie ein wichtiger Bezugspunkt sein. J. Scherb

Fuchs, Ina, *„Homo apostata". Die Entfremdung des Menschen.* Philosophische Analysen zur Geistmetaphysik F. M. Dostojevskijs (Slavistische Beiträge 222). München: Sagner 1988. 802 S.

Die vorliegende Dissertation, 1987 an der Hochschule für Philosophie in München angenommen, beschäftigt sich in vier konzentrischen Kreisen (vgl. 40) mit dem Phänomen der „Entfremdung" (d. h. der inneren Spaltung, vgl. 38) des Menschen, die sich nach dem Gottesmord (vgl. Nietzsche u. a.) in dem „theurgischen Bedürfnis" (37) äußert, selber die Stelle Gottes einzunehmen. Dostojewskijs „apostatische" Gestalten (Kellerlochmann, Raskolnikov, Stavrogin, Kirilov, Schatov, Pjotr Verchovenskij, Hippolyt, Ivan Karamasov, Smerdjakov) werden vor dem Hintergrund dieses epochalen Ereignisses in Kunst und Philosophie des 19. Jahrhunderts gedeutet, wobei Verf. für ihre Arbeit besonders das „geistige Dreieck" (23) Nietzsche–Dostojevskij–Platon in den Blick nehmen will.

„Unsere auf Jörg Splett aufbauende These lautet ..., daß bei D. die seelische Selbstentfremdung, obgleich sie viele Gesichter besitzt, ihre Wurzeln ganz im Problem der Freiheit hat" (351). Diese These wird v. a. in *Teil I* entfaltet. Nach einer philosophischen Skizze des Sinnbegriffes, des Leib-Seele-Verhältnisses und der Freiheitsproblematik mit Blick auf D. folgt P 4 das Psychogramm des neuzeitlichen Apostaten in der

Gestalt des Mannes aus den „Aufzeichnungen aus einem Kellerloch". Schon hier wird der Motivzusammenhang zu Platons Höhlengleichnis gesehen (vgl. 143), wobei D. im Kellerlochmann den Chorismos zwischen Denken und Sein um den Aspekt erweitert, daß in der „Höhle" nun die apostatische *Vernunft* sitzt, weil und indem sie den Chorismos von Denken und Sein selber will (146): Die Lust an der eigenen und der Opfer Qual, die Einsicht in die Bosheit der Lust und die Unfähigkeit, dieser Lust den guten Willen erfolgreich entgegenzusetzen, Aggressivität, Neid, kompensatorischer Omnipotenzwahn – all dies entfaltet D. im „intelligiblen Forum" (157) seines im Kellerloch sich vereinzelnden apostatischen Subjekts. „An dieser Gestalt wird deutlich, daß das Denken für sich allein nicht bestehen kann, sondern aus der inneren Kraft der Seele gestützt werden muß" (197).

Teil II zieht die Linie von D. zu Platon in einem „anonymen Dialog" (309), einem „verschwiegenen dialektischen Gedankenaustausch" (341), den D. nur ganz selten ausdrücklich macht (am deutlichsten vgl. 325, 326 ff, 341). Die Entfremdungsgestalten par excellence (Kellerlochmann, Stavrogin) bilden die Negativfolie, vor der sich D.'s christozentrischer Platonismus abhebt. Um ihre „dezidierte Arbeitshypothese" (223) über D.'s Rekurs auf Platon zu belegen, greift Verf. auf die geistesgeschichtlichen Zusammenhänge der Platonrezeption im 19. Jahrhundert und in der Ostkirche zurück. Sachliche Parallelen sieht sie im Tod des Sokrates und im Kreuz Christi („Bei Christus wiederholt sich dieses Beispiel ... [!?]", 243), in der zentralen Bedeutung des Unsterblichkeitsglaubens für eine jede Moral (wobei auch für D. das eigentliche Problem in der Auferstehung des Leibes liegt [vgl. 253], wie IF überhaupt bei D. ein „Ressentiment gegenüber dem Leib" [88] konstatiert) und in „der Weisheit der platonischen Lehre ..., die Grenze zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen ... niemals aufheben zu wollen ... Denn gerade im Hinblick auf das Absolute liegt in der Differenz und nicht in der Identität das Glück" (656 f). Hauptsächlich an den Themen der drei Platondialoge *Laches* (Tugend, Tapferkeit und Vernunft), *Charmenides* (Sophrosyne, die Entsprechung von äußerer und innerer Schönheit – Stavrogin, die „voluntativ gesteuerte Wollust" [345] als modernes Exemplar des Sophisten Kallikles), *Theaitetos,* dessen viergliedriges Stufenmodell der Erkenntnis Entsprechungen im Personenkosmos D.'s findet. IF versäumt nicht, die Differenzen zwischen D. und Platon hervorzuheben: Bei D. stellt sich das Entfremdungssyndrom radikaler dar. Nicht nur die Triebe pervertieren die Vernunft, sondern die apostatische Vernunft pervertiert die (unschuldigen) Triebe (335 f); zwar ist die Tugend vernunftentsprechend, aber in der apostatischen Selbstzersetzung der Vernunft können sich „Tugend" und Unvernunft paaren – weswegen D. auch skeptisch gegenüber der platonischen These ist, daß Vernunft lehrbares Wissen sei (352 ff); zwar ist die Vernunft göttlicher Herkunft, aber wie die Freiheit möglicherweise auch Subjekt des unsittlichen Handelns (388 f); zwar entsprechen sich äußere und innere Schönheit, aber unter dem Diktat der apostatischen Vernunft kann – vgl. Stavrogin – die Diastase zwischen äußerer Schönheit und innerer Leere zum Ausdruck der inneren Spaltung der apostatischen Vernunft werden (365).

In *Teil III* wird der Versuch einer „Ästhetik der Entfremdung" unternommen. Sie soll nachweisen, daß sich die Entfremdung mit dem „Fortschreiten des ästhetischen Bewußtseins (Schasler)" (642) von der Antike bis zum deutschen Idealismus steigert. D.' Ästhetik der Entfremdung wird an den Gestalten der Sanften (566 ff), Kirilovs (Selbstmord als Akt der Selbstvergöttlichung – 576 ff), Stavrogins (der reine, nicht einmal mehr antitheologische Ästhetizismus der Unsittlichkeit – 581 ff) nachgezeichnet. In P 23 wird dann der Vatermord aus „Die Brüder Karamasov" als getarnter Gottesmord gedeutet. Ausführlich setzt sich IF mit H. J. Geriks These auseinander, D. entwickle in den vier Brüdern eine Phasenlehre der bösen Tat, deren entscheidende Stufe die „offene Bejahung" des Mordes, deren Schlüsselgestalt also Dimitrij sei: „Ohne Dimitrij kein Mord!" (602). Der Phase des „bösen Wunsches" (= Iwan) gelte vielmehr D.'s Augenmerk, in ihr liege die eigentliche Verantwortung für den Vatermord, während Dimitrij, bereit zur stellvertretenden Sühne, geradezu eine Christusfigur sei, dessen hellsichtiges Gespür die theologische Komponente des Vatermordwunsches bei dem Bruder Iwan bezeugt. – Nach einer Tour d'horizon über die Rolle des Doppelgängermotivs in der frühromantischen und in der englischen Literatur des 19. Jahrhunderts

bis hin zu Nietzsche und Kafka kommt *Teil IV* nochmals auf die Figur Stavrogins zu sprechen, diesmal unter dem Aspekt des Doppelgängermotivs, das schon im Vorwort (vgl. 39) als der äußerste Ausdruck des Identitätsverlustes der apostatischen Vernunft angekündigt wurde: Stavrogin als Schatten seiner selbst, die bleiche „Sonne" der selbstgeschaffenen „Dämonen" (Kirilov, Schatov, Pjotr Verchovjenskij), die um die „schöne Maske" (736) des Bösen kreisen.

IF hat eine Fülle von Materialien zusammengetragen, um den geistesgeschichtlichen Kontext der Figuren D.'s zu belegen. Besonders gelungene Höhepunkte der Arbeit sind die Darstellung des Kellerlochmannes (P 4) und die überzeugende These vom Vatermord als Gottesmord in „Die Brüder Karamasow" (P 23) – überhaupt wird es immer besonders interessant, wenn IF ihre umfassende Kenntnis der Welt D.'s zu Deutungen und zusammenhangstiftenden Querverweisen ausnützt. Das Problem der Arbeit liegt in der unübersehbaren Fülle von geistesgeschichtlichen Bemerkungen und Verweisen (von Nietzsche bis Popper, von Schelling bis Skinner usw.), Anspielungen, Exkursen (P 5, P 16, P 25–26), Ausflügen, Ankündigungen und Zusatzreflexionen. Es würde den Stärken der Arbeit zugute kommen, wenn man sich zu ihnen nicht durch einen Berg von Bildungsspeck durchfressen müßte, der manch einem ungeübten Magen den Appetit verderben kann, bevor es an die Delikatessen geht. Im aufschlußreichen Epilog (P 29) steht, was man sich für die ganze Arbeit wünscht: „Rückbezüge auf Fremdquellen ... sollen dabei auf ein Minimum beschränkt werden" (759). K. Mertes S. J.

Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag. Hrsg. von *Annemarie Gethmann-Siefert* (Spekulation und Erfahrung. Abt. II: Untersuchungen, Bd. 7). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1988. XIII/452 u. 374 S.

Aktualität und Breite von Wirken und Wirkung des Geehrten sind außergewöhnlich. Die Bibliographie – Bücher, Edition und Herausgeberschaft, Aufsätze, exemplarische Rezensionen – ist nicht einfach chronologisch, sondern nach Arbeitsgebieten geordnet: I. Geschichte und Wirkung des deutschen Idealismus, II. Hermeneutik und Phänomenologie (hier bes. zu Heidegger), III. Philosophie und Kunst, IV. Grundlagen und Perspektiven der Geisteswissenschaften, V. Probleme geisteswissenschaftlicher Editionen, VI. Philosophie und Gesellschaft. Entsprechend breit und vielfältig, obwohl auf I–III (bzw. IV) beschränkt, ist die eindrucksvolle Festschrift ausgefallen. Naturgemäß ist hier nicht mehr als eine knappe Anzeige möglich (mit gelegentlichen Anmerkungen aus theologisch-philosophischem Interesse).

Die 36 Beiträge sind in vier Gruppen gebündelt, je zwei pro Band. I. Funktion und Gestalt der Philosophie (7). *Gadamer* repliziert auf Derrida (S. 11 die Bemerkung: „Wo es sich um Philosophie handelt, verrät Lust am Definieren den Dilettanten."); gegen die Postmodernen, ihre „totale Vernunftkritik", dann auch *Apel. C. F. Gethmann* stellt sich dem „Skandal" (SuZ § 43) des Realitätsproblems mit einer siebenstufigen Näherung an die Situation definitiver Einführung von „real". *E. W. Orth* geht wieder auf den Zeitgeist ein: zur Kritik der beleidigten Vernunft (der die Natur zum Sozialpartner, die kulturelle Welt entsubjektiviert wird). *Riedel* schreibt über die akroamatische Dimension der Hermeneutik nach Gadamer; *Perpeet* über Platons Dialogik; schließlich erinnert *F. Hogemann* an Lipps (demzufolge eine zeitlose Copula auf die Realität gelebten Umgangs, auf das Ich-bin und Du-bist hin zu hinterfragen wäre).

II. Ästhetik und Politik im Deutschen Idealismus (14). An den in Schillers Schatten stehenden „Ästhetischen Versuchen" W. v. Humboldts untersucht *C. Menze* Eigenheit und Wirkung des Kunstwerks; *K. Düsing* stellt Schellings Genieästhetik (im System des transzendentalen Idealismus) vor, die Bedeutung auch für moderne Reflexionen behalte; *Tilliette* geht der „intellektualen Anschauung" bei Hölderlin nach, dem Schelling sie verdanke – so wie er der spiritus rector des Systemprogramms sei (für dessen Autor T. bei Schelling bleibt). *V. Verra:* Tragische und küstlerische Ironie bei Solger („Der Untergang der wirklichen Welt selbst ist Offenbarung des Ewigen; es bedarf keiner Offenbarung außer derselben" – 242). New light on mastery and servitude findet *M. J. Petry* vom „Gott und der Bajadere" her. Im Unterschied zum soziopolitischen Kontext der Thematik in den frühen Jenaer Schriften erscheint sie seit der Phänomenologie nur

als Illustration des Selbstbewußtseins (das in der Selbstaufgabe liebenden Gehorsams sich im anderen weiß); P. bezieht sich vor allem auf die Philosophie des subjektiven Geistes in Berlin, mit eindrücklichen Zitaten aus einer Nachschrift von 1827/28. *H. Schneider* verfolgt, von einem Nebentext Hegels aus, das Thema von Achills Lethe-Tauchbad im Frankfurter Freundeskreis (die umständlichen Modalüberlegungen führen m. E. zu der einfachen Feststellung, daß Hegels Grundbestimmung die Notwendigkeit ist). Mit Hegel befaßt sich auch *D'Hondt;* er kommt rechtens zu dem Resultat, nicht Analogie, nach der er fragt, sondern das dialektische Werden sei die letzte Macht; aber er unterscheidet zu wenig zwischen metaphysisch „innerer" Analogie und bloßen Bildvergleichen, ganz zu schweigen vom Analogie-Begriff der Entsprechung (bei Versichtbarung von Unsichtbarem). 316: „Un portrait bien réussi n'est pas analogue à son modèle: c'est lui!"? Gegen Hegels verkürztes Bild von ihm verteidigt *J. Garewicz* den Heilssucher Böhme. – Zu einem „nicht nur Hegelschen Problem" äußert sich *L. Siep:* Über „Gesinnung" und „Verfassung". Mit einem seltsamen Einstieg: er fürchtet die Rückkehr des Hobbes'schen status belli, „wenn gesellschaftliche Gruppen straffrei gelassene medizinische Eingriffe als ‚Mord' betrachten". Abgesehen davon, daß dies eher drohte, als man „die Zähler rennen und die Bögen brennen" sehen wollte, und bei voller Zustimmung dazu, das Wort ‚Mord' korrekt zu verwenden (§ 211 StGB), lese ich bei einem Philosophen mit Befremden für ‚Abtreibung': „medizinischer Eingriff" (oder soll ab jetzt z. B. Gattentötung ‚Scheidung' heißen – à la divorzio all'italiana?), und was die Straffreiheit angeht, so bestand sie etwa auch (um die Differenz von Recht und Moral in aller Schärfe klar zu machen) nach den Nürnberger Gesetzen für so manches. Hegel sah in den Ständen eine wichtige Vermittlung, und hier liegen heute tatsächlich neue Aufgaben. Ob allerdings eine Lösung überhaupt denkbar ist und wir nicht in der Tat wieder bei Hobbes stehen, wenn man die Selbsterhaltung des Individuums nicht mehr prinzipiell der Verfassungstreue nachstellen will (zumal bei einem sich „dynamisch" ausweitenden Verständnis von Selbsterhaltung, wie dies gerade die Diskussion um den § 218 zeigt)? *Bonsiepen* erinnert an Hegels Naturphilosophie: als bleibenden Anstoß auch für heutige Probleme (nicht bloß die Ökologie). Besonders reizvoll *Nicolins* Analyse von Hegels letzter Tübinger Predigt (die kantianisierend die „Losung – Reich Gottes" verschlüsselt habe). *N. Tertulian* widmet sich apologetisch der Lukácsschen Ästhetik; und schließlich geht es noch einmal um Hegeldeutungen: bei *Kimmerle* um Derrida. Dessen Wendung zur Kunst bleibt unbesprochen, wirft aber vielleicht doch Licht auf den früheren Ge- oder Verbrauch (?) philosophischer Texte. Er ist vom Namen Maria bei Hegel, ja, von dessen – und Genets „Besessenheit" davon fasziniert (wieder einmal wird dabei ‚immaculata conceptio' mißverstanden). K. bemängelt, daß die Entwicklungsgeschichte der Arbeit zu wenig Beachtung findet (ob Kinder freilich bloß als *Re*produktion der gesellschaftlichen Totalität zu sehen sind?); aber auch ihm bleibt die Zentralrolle der Schwester (Antigone) ein Problem. Schlüssel: Hegels Schwester Christiane. Dialektik: der Sohn muß die Rolle des Vaters übernehmen. So auch in der „heiligen Familie" der Trinität. Zunächst gehört hier noch Maria, als Natürlichkeit (wie die irdische Gemeinde), dazu; in der Enzyklopädie ist sie dann eliminiert; die Vermittlung verläuft durch die drei Schlüsse gewissermaßen störungsfrei. Der letzte Rest von Natur verschwindet durch die Tilgung der Zeit. Und damit ist der Holocaust erreicht, der dann in Auschwitz sichtbar wird. Wenn dies seinerseits nicht nur ein Vorspiel sein soll, muß das Denken sich ändern, wofür „durch das Grab von Jesus hindurch die Zusammenschau von Dionysos und Christus den wichtigsten Orientierungspunkt bildet" (431 f.). Rez. versagt sich jeden Kommentar. – Bei P. de Man geht es auf andere Weise dekonstruktiv zu, Hegels Gedanken verfehlend, wie Ö. *Sözer* dankenswert klar macht. Aus Enz § 20, daß man nicht (allgemein) sagen könne, was man nur (individuell) meint, wird bei ihm „I cannot say I".

Mit III. Zur Einheit von Denken und Dichten bei Heidegger (9) beginnt der zweite Band. *A. Schwan* zeigt das erschreckende Fehlen von Freiheit bei ihm (z. T. liest sich's wie Raskolnikow-Paraphrasen); *H. Ott* führt bzgl. der Lehrstuhl.-Nachfolge hinter die Freiburger Kulissen; *Th. Kisiel* fragt nach der Christlichkeit des frühen Heidegger (*eindeutige* Distanzierung, seit 1921, augenscheinlich von Overbeck her; 1922 Prokla-

mation des prinzipiellen Atheismus der Philosophie). Ganz Heidegger-immanent dann *J. J. Kockmans* über den „Brauch" in H. s Anaximander-Spruch. Riedel gleichsam fortsetzend, handelt *S. IJsseling* über Sprache und Schrift, auf der Suche nach Texten, die – bei aller Bevorzugung jener – Schreiben und Lesen aufwerten. *W. Marx*, zu Philosophie und Dichtung bei Schelling und H., schließt mit der Frage, wie alle Menschen in die rettend dichterische Sprache finden sollen. Als ein erstes Stück Antwort darauf liest sich der Beitrag der Herausgeberin, die H. s Bestimmung des Kunstwerks auf SuZ zurückbezieht, um der Überbetonung des Geworfenseins durch den Entwurf zu begegnen (S. 165, Z. 7 v. u.: H. s. Abwehr „verbietet oder verunmöglicht nicht"). *H. Ch. Lucas* geht auf die Verwerfung der Metapher als metaphysisch ein. Sei das Ähnliche im Unähnlichen zu finden (so korr. 189, Z. 2) nicht gerade Amt der von H. geliebten Lyrik? Daß dann aber zu Derrida (wieder *glas!*) Arno Schmidt mit seinen Etyms berufen wird! Und wenn er schließlich nochmals Auschwitz nennt, dann frage ich den Verf., was er sich unter jenem „traditionellen" Humanismus denkt, der hier offene Perspektiven erhoffe, und warum Derrida konsterniert sei, wenn nun jemand ihn dekonstruiert. Was soll sein Reden von Verantwortung, die nicht mehr klassisch zu definieren sei? (Zur Metaphorisierung des Holocaust siehe auch S. 301!) Hier ziehe ich die „Banalität" etwa eines H. Broch vor: „Du magst glauben, was du willst ..., aber verrate darob nie und nimmer deinen Bruder. Und wenn du ihm gar hilfst in seiner Not, so hast du dein Menschsein erfüllt" (Komm. Werkausg. 9/2, 261). Treffend so der Folgebeitrag *Peperzaks* über Levinas (zur Absage an die Analogie s. o.; und muß man ‚Dialog' immer gleichrangig denken?). Verantwortung besagt hier – nicht leicht, doch umkompliziert – antworten sollen auf einen Notruf (statt Menschenschicksale ästhetisch zu verbrauchen). Und die Antwort hat zu lauten: me voici.

Damit ist die letzte Gruppe der Beiträge erreicht: Philosophische Dimension der Poesie (6). Einer Metapher Herders – Meer bzw. Strom und Fels – im Blick auf Leben, Souveränität, Gefühl, Vernunft geht *I. Strohschneider-Kohrs* nach; *G. Böschenstein* führt seine Untersuchungen zur Hölderlin-Rezeption bei George, Rilke, Trakl und Celan fort, und mit Celan befassen sich auch die beiden folgenden Arbeiten. *J. Bollack* diskutiert die Interpretationen zu *Stehen* (II 23) und *Treckschutenzeit* (II 326), recht scharf auch Pöggeler gegenüber. Er hat wohl Celan für sich (obzwar nicht die beiden entzogene Wahrheit), wenn er schreibt: Le sens d'une délivrance théologique n'a plus de lieu quand la promesse est hors de son sens, devenue non-sens, et vécue comme telle. Cela, il faut être clair, ne devrait pas pouvoir être ‚récupéré' par les interprètes" (279). *C. Jamme* bewertet die Diskussion um den „Meridian"; er bemängelt eine Verengung auf das Gottesproblem unter Aushöhlung der politisch historischen Dimension, doch auch die Vereinnahmung Celans für die Holocaust-poetry in den USA. Der informative Rückblick auf Literatur und Existenzialismus zwischen 1945 und 1947/48 von *G. Kurz* könnte statt „Nullpunkt, Kahlschlag, tabula rasa" auch „Der Ruf" heißen. Abschließend tritt noch die Musik in den Kreis; *W. Biemel* stellt das Zeit-Motiv („kugelgestaltig") bei B. A. Zimmermann dar. Sein Schlußzitat ist ein passendes Schlußwort für den Band überhaupt (der mit der Jaspers-Notiz eröffnet wird: „Heidegger weiß nicht, was Freiheit ist"), ja, in seinen verschiedenen Deutungsmöglichkeiten, für die ganze Festschrift, von ihrem Beginn mit Derrida an: „Der König Oedipus hat ein Auge zuviel vielleicht."

Doch um den Tiefsinn nicht zu übertreiben: die Herausgeberin baut ihr Vorwort zu der wohlkomponierten Sammlung um das Grundwort Gespräch (statt etwa Fazit). Es entspricht in der Tat dem Lebenswerk des anregenden Lehrers. Demgemäß schließt sie „mit dem Wesentlichen, dem philosophischen Gespräch: Möge es erfreuen und anregen" (XIII).

J. Splett

Entwicklung zur Menschlichkeit durch Begegnung westlicher und östlicher Kultur. Akten des IV. Interkontinentalen Kolloquiums zur philosophischen In-sistenz-anthropologie. 1.–6. September 1986 an der Universität Bamberg. Hrsg. von *H. Beck* und *I. Quiles* (Schriften zur Triadik und Ontodynamik 1). Frankfurt/M., Bern, New York, Paris: Lang 1988. 391 S.

Nach seinem Vorwort – und vor vier Grußworten, vom Generaldirektor der UNESCO bis zum Bamberger Universitätspräsidenten – gibt *H. Beck* eine ausführliche Einleitung in die Arbeitstagung bzw. deren Dokumentation (wie beim Vorwort auch in spanischer und englischer Übersetzung). Einerseits wird die zunehmende Egozentrik von Individuen, Gruppen, Machtblöcken zur Gefahr für den physischen und geistigen Fortbestand der Menschheit als ganzer, andererseits gibt es Neuaufbrüche und wachsende Bereitschaft zu integraler Kommunikation. Wäre sie, ähnlich wie etwa zwischen den Geschlechtern, nicht auch zwischen jenen Ausprägungen des Menschseins in Gang zu bringen, welche die europäisch-okzidentelle, die asiatisch-orientale wie die afrikanische Kultur darstellen? Demgemäß hat das Kolloquium zwei Themenschwerpunkte: einmal die Explikation der onto-anthropologischen Grundstrukturen, sodann die Untersuchung der gegensätzlichen Kulturausprägungen. Als heuristische Arbeitshypothese oder „hermeneutischer Schlüssel" dient hierbei „die onto-dynamische Auffassung der Wirklichkeit im Sinne einer in-ek-insistentiellen Bewegung" (21). Gemeint ist damit, daß alles Seiende, auch Mensch und Kultur, zunächst in sich steht (Insistenz); aus dieser heraus bezieht es sich auf anderes (Ek-sistenz), um – im Fall geglückter Begegnung – in sich zu tieferer Insistenz zurückzukehren. In diesem Dreischritt sieht B. einen Hinweis auf die „triadische Grundstruktur alles Seienden im Sinne einer vielfältigen Analogia Trinitatis" (22). Diese These wurde in langjähriger Zusammenarbeit von den beiden Herausgebern entwickelt. (Aus den 22 f. genannten einschlägigen Arbeiten sei hier von Quiles, Buenos Aires, sein Aufsatz in unserer Zeitschr. genannt: Scholastik 36 [1961] 373–399: Das Wesen des Menschen.) Und die 17 Referate der Tagung (die Einführung stellt sie kurz nacheinander vor) sollen ihre Fruchtbarkeit erweisen.

Die acht Beiträge zum ersten Schwerpunkt eröffnet eine Skizze von *Quiles:* In-ec-insistencia, el hombre y el humano. Der „Actus humanus" sei nicht bloß als bewußt und frei, sondern auch als moralisch-integrativ zu bestimmen. So ist der Mensch auf dem Weg zur Menschlichkeit als einem unerreichbaren Ideal. Ähnlich *A. Basave Fernández del Valle* mittels der Unterscheidung von hominización und humanización. Eine biologische Anthropologie bedarf der Ergänzung durch die Analyse unseres Theotropismus und unserer Weltoffenheit (habencia). „La metafísica es ciencia de la habencia en cuanto habencia" (74). Zwischen Angst und Hoffnung findet sich der Mensch auf dem Weg von der Hominisation zur Humanisierung. *A. Rieber* stellt dem strukturalistischen Menschenbild die Ganzheitstheorie *O. Spanns* gegenüber. Von *W. Böhm* folgen pointierte „kritische Reflexionen zum Begriff der Selbstverwirklichung", deren „Gespenst ... in der Gegenwartspädagogik mächtig herumgeister[e]" (106). Er plädiert für die Reziprozität der Gewissen (Nédoncelle [nicht: Néo ...] – was im Blick auf Kinder, gar Ungeborene, noch zu vertiefen wäre). *J. Terán Dutari* (bei K. Rahner über Przywara promoviert) behandelt el carácter anlógico del ser humano histórico. Analogiekern ist die Freiheit; zu entfalten hätte man sie auch durch die kulturellen Typen. Deren erfüllende Integration ist letztlich eine übermenschliche Aufgabe („sobrehumana" 139): die Analogie verweist auf Inkarnation. *M. Delia Terrén de Ferro* interpretiert die autorealización des Menschen nach Qu.s In-sistentialphilosophie, mit Bezügen zu K. Wojtyłas ‚Person und Tat'. *J. L. Pallarés* betont „es desarollo etico" als „parámetro humanizante" (157). Schließlich *A. J. Bucher:* Ek-sistent ist das Dasein insistent, ein Beitrag ganz von Heidegger her über das Nihilismus-Geschick des Abendlands mit einem Hoffnungsblick auf „not-wendige Bedeutungs- und damit Sinnzusagen" durch eigenständige Dialogbeiträge aus „südamerikanischer Ursprünglichkeit" (169).

Damit beginnt der zweite Teil, in Ausführungen *Becks* über das ek-insistentielle Verhältnis von Natur- und Geisteswissenschaften in der abendländischen Kultur. Zielthese: die „re-in-sistentielle Aufgabe der Geisteswissenschaften und der Philosophie" (179 ff.). *A. Prins:* La mujer, ihre Sendung und Spiritualität in europäischer und lateinamerikanischer Perspektive. *J. Vila Selma,* zur ontonomía americana, kontraponiert dem selbstverlorenen Westler den ursprungsbewußten Südamerikaner. Statt Neben- oder gar Gegeneinander sei „co-sistencia" (211) geboten. *R. Panikkar* wendet sich Antinomien der modernen und tradierten Weltsichten zu. Nur der Rückgang auf den Mythos in seiner Vielfarbigkeit bietet hier Versöhnungs-Chancen („Tunica polymitica era la túnica de José que excitó la envidia des sus hermanos ... " 219). *E. Schadel* exemplifi-

ziert die neuzeitlich europäische Rationalität und deren Subjektzentriertheit an der Zwölftontechnik und -theorie mit ihrer „systematischen" Verdrängung des Dreiklangs. (Stirners „Ich hab' mein Sach' ..." übrigens dürfte zunächst Goethe-Zitat sein: „Vanitas ..." in den geselligen Liedern.) Dabei ist der senarische Dreiklang „weder ein rationales noch ein rein naturales Phänomen, sondern stellt die lebendige ‚Mitte' von Verstand und Natur dar" (238). *W. E. Biernatziki* untersucht „root paradigms" (V. Turner) der chinesischen Kultur, die eine volle Integration des aus Indien kommenden Buddhismus verhindert haben. Aus der Hindu-Theologie referiert *M. Dhavamony* die Anthropologie, das Ideal von Menschlichkeit und eigens die geistigen Werte. Als dritte Sicht kommt durch *J. Pliya* die Spiritualität der afrikanischen Kultur zur Sprache; er beklagt die Zerstörung des afrikanischen Humanismus, „fait d'accueil, de don gratuit, de solidarité" (275). Der Text des Tschechen *K. Floss* konnte nur verlesen werden; er beruft gegen Dichotomien die Triadistik und akzentuiert den Ost-West-Gegensatz am „Filioque", wonach der Westen stärker logos-bestimmt sei, der Osten kosmisch mystisch.

Im Anhang gibt zunächst *D. Brünn* einen so dichten wie durchsichtigen Diskussionsbericht, Referat für Referat. Nachdem hier jeweils ein Kürzestresümee der Vorträge am Anfang stand, stellen die folgenden Zusammenfassungen/Resumenes/Summaries eine (mit Becks Einführung) dritte Hilfe für jene dar, denen die Originalfassungen nicht oder nur mit Beschwer zugänglich sind. Die bio-bibliographischen Angaben zu den 18 Autoren werden dafür jeweils nur in einer der vier vertretenen Sprachen geboten. Ebenso gemischt mehrsprachig nach dem Index nominum der Index rerum.

J. Splett

Linke, D. B. & Kurten, M., *Parallelität von Gehirn und Seele.* Neurowissenschaft und Leib-Seele-Problem. Stuttgart: Enke 1988. 108 S.

Die Autoren beabsichtigen mit diesem Buch, das Gespräch zwischen Philosophen und Hirnforschern in Gang zu bringen. Die Neurowissenschaften erreichen in ihrem rasanten Fortschritt einen Punkt, wo sie mit Fragen der Philosophie und der Erkenntnistheorie in Berührung kommen. So sei die Frage, *wie* realisiert das Gehirn mentale Phänomene, kein spekulativer Luxus mehr, sondern ein Erfordernis des aktuellen Standes der Hirntheorie (VI). Das psychocerebrale Problem ist der Punkt, an dem Philosophie und Neurowissenschaften sich treffen!

In *Teil 1,* „Empirische und theoretische Explikation des Korrelationistischen Psychocerebralen Parallelismus" (1–52), versucht *Linke,* die Überlegenheit der parallelistischen Konzeption des Leib-Seele-Problems (L-S-P) gegenüber dem verbreiteten Interaktionismus herauszuarbeiten. Mit großem Nachdruck tritt er in „Parallelität und Interaktion" (1–10) für eine saubere Trennung der Beobachtungsebenen ein und betont vor allem die Unterscheidung zwischen der Beziehung Hirn–Seele einerseits, und der Beziehung Hirn–extracerebrales Soma andererseits! Kausale Beziehungen konnten bisher nur zwischen Hirn und extracerebralem Körper nachgewiesen werden, jedoch nicht zwischen Hirn und Seele! Die Beziehung zwischen Hirn und Seele kann nur als Korrelation beschrieben werden, da Interaktionen zwischen beiden bisher nicht beobachtet wurden. Der viel vertretene Interaktionismus begeht einen Kategorienfehler, wenn er die Rosselenker-Metapher auf die Hirn-Seele-Beziehung anwendet. Auch die Psychosomatik wird einer sauberen Trennung der Beobachtungsebenen nicht gerecht, denn sie überspringt das entscheidende vermittelnde Organ, das Gehirn. L. nennt folgende Thesen des Parallelismus: (1) Jedem seelischen Vorgang ist (in diesem Leben) ein Hirnvorgang zugeordnet. (2) Jedem Hirnvorgang – sofern er nicht nur reflektorisch oder efferente oder andere niedrige Systeme betrifft – ist ein seelischer Vorgang zugeordnet. (3) Die Zuordnung (Korrelation) ist zeitlich exakt (parallel). (4) Die Zuordnung ist nicht einfach-bijunktiv, sondern komplex. (5) Interaktionen zwischen Hirn und Seele sind bisher nicht beobachtet worden (4–5). – In „Parallelität und Anschauung" (11–23) vertritt er die These, das Parallelitätskonzept führe zu einer Erweiterung der Anschauung im Sinne Kants. Er spricht von einer Ausweitung der Metaphysik, die dadurch geschieht, „daß dem Erkennen und sogar dem Erkennen des

Erkennens Anschauung durch Darstellung der zugehörigen Hirnprozesse gegeben werden kann" (18). Der Weg über die sinnliche Anschauung, der durch brain mapping sichtbar gemachten Hirnprozesse öffnet das Tor zu neuen Ländern der Erkenntnis. – In „Parallelität und Bewußtsein" (23–31) setzt er sich mit dem noch ungelösten Problem eines angemessenen Bewußtseinskonzepts auseinander. Mit welchem Bewußtseinskonzept sollte die Neurobiologie arbeiten? L. kritisiert das Bild vom Lichtkegel (Ausgerichtetheit des Bewußtseins, Intentionalität) und stellt es der Konzeption des Bewußtseins als Lichtraum im Sinne Heideggers gegenüber. – „Parallelität und Zirkularität" (31–37) gilt die Diskussion von Zirkularitätsphänomenen in Neurologie, Psychiatrie und Neurophysiologie. Hier betont er, daß die Vernachlässigung der Unterscheidung zwischen Korrelation und Kausalität beträchtlichen Anteil an der Entstehung der vielen Mißverständnisse zwischen Psychiatrie und Antipsychiatrie hat. Kausalitäten können nur innerhalb einer Ebene, der psychischen oder der cerebralen, sich abspielen. – In „Parallelität und Unendlichkeit" (37–46) stellt er sich die Frage nach möglichen Wechselbeziehungen zwischen einer parallelistisch verstandenen Hirnforschung und philosophischen Fragen der Unendlichkeit, der Subjekt-Objekt-Dichotomie und des Geistes. Hier greift er auf die Philosophie Hegels zurück. – Am Schluß, „Heraklit im Labor" (46–48), geht er kurz auf die Frage des Zusammenhangs zwischen Gehirnforschung als Naturwissenschaft und der Dimension des Religiösen, des Göttlichen, ein. Das Gehirn birgt vielleicht mehr Unendlichkeit, als wir ahnen.

In *Teil 2*, „Ein heuristisches Prinzip für die Neurowissenschaften" (53–99), setzt *Kurthen* sich mit dem für die Neurowissenschaften relevanten Gebiet der Wissenschaftstheorie auseinander.

In „Philosophische Prämissen der Wissenschaftspraxis" (53–58) geht er davon aus, daß das Verhältnis von Wissenschaft und Philosophie zunehmend an der Wissenschaft vom Gehirn expliziert wird. Er unterscheidet zwischen *offener* und *verborgener* Wissenschaftsphilosophie, wobei erstere alle Prämissen, welche die Wissenschaftstheorie normativ aus philosophischen Erwägungen favorisiert, umfaßt, und letztere alle impliziten philosophischen Prämissen, die dem faktischen Wissenschaftsbetrieb zugrunde liegen, einschließt. Für den Verlauf seiner Abhandlung stellt er sich folgende Fragen: (1) Was ist die Standardversion der verborgenen Wissenschaftsphilosophie? (2) Welche Version der offenen Wissenschaftsphilosophie sollten wir ernst nehmen? (3) Ist die dominierende Version der verborgenen Wissenschaftsphilosophie mit der zu favorisierenden Version der offenen Wissenschaftsphilosophie identisch? (4) *Sollten* diese beiden identisch sein? (54). K. will diese vier Fragen für die Neurowissenschaften (Neuropsychologie, -physiologie, -chemie und -pharmakologie) beantworten. Begründung und Heuristik treffen sich im Falle der Neurowissenschaften im L-S-P. Das heuristische Prinzip für die Neurowissenschaften wäre die adäquate Position bezüglich der Leib-Seele-Frage. – In „Der psychocerebrale Zusammenhang in den Neurowissenschaften" (58–63) stellt K. die Lösungsvorschläge zum psychocerebralen Problem (Interaktionismus, Identitätstheorie, Emergentismus, Supervenienztheorie, Parallelismus und Funktionalismus) vor. Der Interaktionismus sollte aus heuristischen Gründen in den Neurowissenschaften aufgegeben werden. Er verwechselt nicht bloß Kausalität und zeitliche Abfolge, sondern auch das Leib-Seele- und Hirn-Seele-Problem. Als die aktuell günstigste Lösung bezeichnet K. den Parallelismus. – In „Drei Beiträge der sprachanalytischen Philosophie" (63–85) erörtert er die Leib-Seele-Theorie von *Wittgenstein*, *Rorty* (eliminativer Materialismus, Pragmatismus) und *Sellars* (psychologischer Nominalismus), und zwar die Teile, die für die neurowissenschaftliche Fragestellung fruchtbar gemacht werden können. – In „Rekategorisierung des Mentalen in den Neurowissenschaften" (85–90) plädiert er dafür, den korrelationistischen psychocerebralen Parallelismus zumindest vorläufig als heuristisches Prinzip für die Neurowissenschaften zu favorisieren. Bezüglich der vier Fragen nach der *offenen* und *verborgenen* Wissenschaftsphilosophie bemerkt er, daß der heutige Stand der Neurowissenschaften und Wissenschaftstheorie es nicht erlaubt, eine Synthese beider zu versuchen. Er erlaubt nicht einmal, die Prämissen beider zur Deckung zu bringen. Während noch vor wenigen Jahrzehnten Naturwissenschaftler den Philosophen vorwarfen, sie würden in ihren Analysen den Forschungsstand der empirischen Wissen-

schaften nicht berücksichtigen, seien heute die meisten „Gehirnphilosophien" hoffnungslos utopistisch! „... während sich die Hirnforscher noch um das Verständnis elementarer Funktionszusammenhänge im menschlichen Gehirn bemühen, sind die Wissenschaftsphilosophen „schon viel weiter" und streiten sich darüber, ob wir noch über Mentales sprechen würden, wenn wir einen Neuro-Diskurs hätten, der unserem heutigen Common-Sense-mentalistischen Diskurs an Ausdruckskraft und Praktikabilität gleichkäme" (85). So gibt K. den Hirnforschern die wissenschaftstheoretische Empfehlung, sich eine „gehörige Portion Pragmatismus" anzueignen. Den „korrelationistischen psychophysischen Parallelismus" wünscht er sich als Standardversion der verborgenen Wissenschaftsphilosophie. Eine weitere Empfehlung lautet, nicht reduzieren, sondern adäquater begreifen! Der Neurowissenschaftler sollte vorläufig Korrelationist und Parallelist sein! Das impliziert die Annahme eines strengen Parallellaufens mentaler und physischer/cerebraler Prozesse, ohne eine Wechselwirkung beider zu postulieren. Der Parallelismus entspreche dem Stand der empirischen Forschung, lasse Freiräume für eine zukünftige Modifikation zu und werde der Common-Sense-Intuition in hohem Maße gerecht.

In *Teil 3,* „Parallelität als ontologisches Prinzip", zeichnet *Linke* ein dualistisches Bild der Wirklichkeit. Die seinsmäßige und psychologische Dualität habe ihre Entsprechung, und auch ihre Begründung, in der Dualität der Hirnhemisphären. Ist der Dualismus ein Artefakt unseres Erkenntnisapparates, den die Hirnforscher untersuchen? Am Ende plädiert L. für einen Wahrheitsbegriff, der nicht nur die der Kognition dienenden Hirnareale berücksichtigt, sondern der, wie Platos Idee der Gerechtigkeit, die Harmonie der Komponenten der Seele mit einschließt.

Wegen der oft sehr komprimierten Art der Darstellung einzelner Positionen ist dieses Buch als Einführung in den Problembereich des Leib-Seele-Verhältnisses kaum zu empfehlen. Der mit der Materie Vertraute wird viele interessante Diskussionsanregungen finden und die zahlreichen Hinweise auf weiterführende Literatur zu würdigen wissen. H. Goller S. J.

Dilman, Ilham, *Mind, brain and behaviour.* Discussions of B. F. Skinner and J. R. Searle. London: Routledge 1988. 142 S.

Dilman kritisiert in diesem Buch zwei einflußreiche Theorien des Geistes, Skinners Behaviorismus und Searles materialistische Theorie des Geistes. Er erörtert Fragen nach der Beziehung zwischen Geist und Verhalten, Geist und Körper, Denken und Gehirn.

Teil I (1–81) ist Skinners reduktiver Analyse des Geistes und des Verhaltens gewidmet. D. will die philosophischen Voraussetzungen in Skinners Denken aufdecken. Skinners Auffassung, das Materialobjekt der Psychologie sei das Verhalten, und nicht das mentale Leben, perpetuiert nach D. Descartes' Dualismus von Geist und Körper, den Mythos, wir könnten das eine ohne das andere denken. Der Behaviorismus lehnt Begriffe wie Bewußtsein, Introspektion, Absicht, Zweck, Intention als zum Verständnis menschlichen Verhaltens nicht notwendig ab. Er will die psychologische Sprache von „subjektiven Ausdrücken" und die Psychologie von jeder Teleologie reinigen. So soll die Psychologie zu einer objektiven Wissenschaft im Sinne der Naturwissenschaften werden. – Das operante Konditionieren bildet den Eckpfeiler in Skinners Denken! Alles Verhalten wird durch seine Konsequenzen geformt und aufrechterhalten. Nach D. kastriert Skinner die Sprache der Psychologie und verarmt dadurch unser Verstehen. Für ihn ist die psychologische Alltagssprache „vor-wissenschaftlich" und „animistisch". Im Gegensatz zu Wittgenstein möchte er diese Sprache von ihrem Animismus und Anthropomorphismus reinigen. Skinner lehnt die psychologische Alltagssprache ab, und damit Geist und Geisteszustände, letzte Ursachen, das Selbst und den Willen, die Willensfreiheit und moralische Begriffe. – Es habe keinen Sinn, von Emotionen als inneren Zuständen zu sprechen. Es gebe nur emotionales Verhalten und manipulierbare Bedingungen, von denen das Verhalten eine Funktion ist. D. identifiziert in Skinners Ausführungen Reste von Privatheit und mentalistischem Vokabular, die an Descartes erinnern und mit jeder Form von Behaviorismus unvereinbar sind. Das

Selbst, ein Ausdruck, der gewöhnlich für eine hypothetische Handlungsursache verwendet wird, ist für Skinner eine Fiktion. Am Menschen werde letztlich immer gehandelt. Für ihn sind Ethik, Religion und Erziehung Formen der Verhaltenskontrolle und – Manipulation. Du *sollst* Deinen Nächsten lieben, bedeutet z. B., Deinen-Nächsten-Lieben wird von der Gruppe, deren Mitglied Du bist, gutgeheißen, und dieses Gutheißen ist für Dich eine positive Verstärkung. – „Das gute Leben" kann mit Hilfe von „cultural and behavioral engeneering" geplant und verwirklicht werden. Skinner betrachtet den Menschen als einen Klumpen Ton, der durch operantes Konditionieren geformt werden kann. Die machbare ideale Welt ist eine Welt, in der es unter den Menschen kaum Konflikte gibt, in der sie tüchtig, glücklich und frei von unproduktiven Emotionen sind. Zur Zusammenarbeit werden sie durch positive Verstärkung, und nicht durch Furcht vor Strafe, angehalten. Strafe ist eine altmodische Form der Verhaltenskontrolle. Die ideale Welt produziert „automatische Gutheit", so daß niemand gut zu sein braucht. – D. wirft Skinner vor, er interessiere sich als wissenschaftlicher Psychologe nicht für den Menschen als Menschen, sondern nur als „Organismus". Mit seinem operanten Konditionieren werde er der Sprache des Menschen in keiner Weise gerecht. – Der Behaviorismus wurde seit zwanzig Jahren vom Kognitivismus zwar verdrängt, aber nach D. beeinflußt er die akademische Psychologie immer noch in Richtung größerer Dehumanisierung. Dies treffe allerdings nicht für die klinische Psychologie zu. D. setzt sich mit dem „philosophischen Behavioristen" Skinner auseinander, und nicht so sehr mit dem psychologischen Behavioristen, der die Bedingungen menschlichen und tierischen Verhaltens untersucht. Letztere Form des Behaviorismus ist nach Meinung des Rez. besonders für die klinische Psychologie von Bedeutung.

In Teil II (83–137) setzt D. sich mit Searle, den er einen materialistischen Dualisten nennt, auseinander. Dabei bezieht er sich auf Searles „Reith-Vorlesungen" (1984) über Geist, Gehirn und Wissenschaft. Searle will den wissenschaftlichen Materialismus mit unserem Alltagsverständnis von uns selbst, d. h. mit der Psychologie des gesunden Menschenverstandes, versöhnen. Er glaubt nicht, daß die Wissenschaft unser Alltagsverständnis von uns selbst radikal ändern kann. Als Materialist verteidigt er den speziellen Status des Geistes und meint, eine Psychologie, die dasselbe tue, müsse deshalb nicht unwissenschaftlich sein. – Searle stellt sich folgende Fragen: Wenn das Universum nur aus unbewußten physischen Partikeln besteht, warum kann es dann Bewußtsein enthalten? Wie kann das Gehirn, ein physiologisches Organ, ein rein materielles Ding, Bewußtsein besitzen? Diese Fragen münden in das Problem der Beziehung zwischen Geist und Gehirn, dessen Lösung wegen philosophischer Vorurteile jahrhundertelang verzögert wurde. Für Searle ist die Beseitigung dieses Vorurteils echte philosophische Arbeit. Sein Lösungsvorschlag ist mit seinem materialistischen Standpunkt in Einklang. Im Gegensatz zu anderen materialistischen Konzeptionen des Geistes anerkennt er ausdrücklich die vier Merkmale mentaler Phänomene, Bewußtsein, Intentionalität, Subjektivität und mentale Verursachung. Seine Lösung enthält eine kausale Interaktion zwischen Geist und Körper, ohne diese, im Sinne des erwähnten philosophischen Vorurteils, als „zwei verschiedene Dinge" zu betrachten. Die beiden Kernthesen seines Ansatzes lauten: (1) Alle mentalen Phänomene werden von Gehirnprozessen *verursacht*, und (2) alle mentalen Phänomene sind „Merkmale des Gehirns". – D. geht ausführlicher der Frage nach, wie Searle sich die Verursachung mentaler Phänomene durch Gehirnprozesse vorstellt. Dabei argumentiert er u. a. gegen die Art, wie Searle Schmerz als mentales Phänomen versteht. Dieses Verständnis enthalte eine cartesianische Konzeption, und die entspreche nicht unserem Alltagsverständnis von Schmerz. Searle versteht Schmerz als „mentalen" Effekt einer physischen Ursache, und möchte dann diesen Dualismus mit dem wissenschaftlichen Materialismus versöhnen. Schmerz ist, wie alle mentalen Phänomene, eine Eigenschaft des Gehirns auf der Makroebene, und diese Eigenschaft hat ihren Ursprung in den Mikroprozessen des Gehirns (Mikroebene). Als Modell dient Searle die Verbindung zwischen der Molekularstruktur des Wassers und dessen physikalischen Eigenschaften, die unseren Sinnen zugänglich sind. Diese Eigenschaften kommen dem Wasser auf der Makroebene zu. D. nennt dies einen metaphysischen Taschenspielertrick (95). Im folgenden legt D. seine Sicht der Verursachung von Emotionen dar, die keinen cartesi-

schen Dualismus enthält und sich stark an Wittgenstein orientiert. Es gebe nichts Privates bezüglich der Bedeutung des Wortes Schmerz. Schmerz ist Wort einer öffentlichen Sprache und seine Bedeutung kann, wie die Bedeutung jedes Wortes, anhand seines Gebrauchs gefunden werden. Searles zwei Hauptthesen nennt D. philosophische Fantasie. Wenn Searle seinem Materialismus wirklich treu bleiben wolle, müsse er sich zum Epi-Phänomenalismus bekennen. Für D. ist der Mensch aus Fleisch und Blut Sitz der Kausalität, und nicht eine unkörperliche Psyche (mind). – Nach D. ist die Vorstellung einer Interaktion zwischen Leib und Seele cartesianisch. Damit wolle er nicht sagen, es gäbe kein Leib-Seele-Problem, wohl aber, daß eine ganze Fülle von miteinander zusammenhängenden Problemen existiere wie z. B.: Das Problem der Beziehung zwischen Gedanken und Handlungen, zwischen Gedanken und Äußerungen sowie zwischen Emotionen und Ausdruck.

Im Kapitel „Denken und Gehirn" (109–129) geht es um die Frage, wie Gehirn und Geist beim Denken aufeinander bezogen sind. Hier kritisiert D. den Cartesischen Interaktionismus. Es wäre falsch zu sagen, der Geist (mind) benutze das Gehirn. Vielmehr benutzt der Mensch aus Fleisch und Blut sein Gehirn. Die Computeranalogie ist ebenfalls falsch. Wir bedienen nicht unser Gehirn, wie wir einen Computer bedienen. Die Vorstellung zweier parallel ablaufender Prozesse, die im Geist und im Gehirn sich ereignen, ist irreführend. – Searle bekämpft in seiner Vorlesung „Können Computer denken?" die Auffassung, das Verhältnis von Geist und Gehirn sei wie das Verhältnis von Computerprogramm und Hardware. Computerprogramme sind nur syntaktisch, der Geist aber ist semantisch und besitzt neben einer formalen Struktur auch Inhalte. Der Kognitivismus ist nach Searle in seinem Verständnis des Gehirns als informationsverarbeitendes System von der Computeranalogie geprägt. D. kommt hier zum Schluß, daß Searle nicht in der Lage ist, Descartes' Dualismus aus seinem System zu entfernen. – In „Freiheit und Determinismus" (130–137) steht die Frage zur Debatte, wie wir unser Alltagsverständnis von uns selbst als „freie Wesen" mit einer wissenschaftlich deterministischen Konzeption der Welt vereinbaren können. Im Falle der Beziehung zwischen Geist und Körper, sagt Searle, sei ihm diese Vereinbarung gelungen, bezüglich Freiheit und Determinismus jedoch nicht. Obwohl es so etwas wie mentale Verursachung gibt, sind die mentalen Prozesse, die unser Handeln verursachen, selbst durch die Mikroprozesse des Gehirns verursacht. Das Problem der Willensfreiheit bleibt uns erhalten. Searle spricht vom Geist als „einem Teil der Natur". Dies ist nach D. eine metaphysische Behauptung, die den Materialismus unterstützen soll. Für D. fallen Handeln, Wollen, Intendieren und Entscheiden *nicht* in den Bereich kausaler Untersuchungen, wie wir sie aus der Physik und Chemie kennen. Es habe auch keinen Sinn, von ihnen als Ursachen in einem wissenschaftlichen Sinne zu sprechen. Nur in einer dualistischen Konzeption werden sie als „Geisteszustände" oder „geistige Prozesse" gedacht.

D. erweckt beim Rez. den Eindruck, viele Fragen bezüglich Gehirn und Geist, die gerade durch die Befunde der modernen Gehirnforschung neue Aktualität erhalten, vorschnell als „Scheinprobleme" abzutun, die ohne den perpetuierten Cartesischen Dualismus sich gar nicht stellen würden. Die bloße Analyse der Alltagssprache dürfte schwer in der Lage sein, alle Fragen des Verhältnisses von Geist und Körper zu beantworten, die von der Gehirnforschung und der empirischen Psychologie aufgeworfen werden.

H. Goller S.J.

Mainzer, Klaus, *Symmetrien der Natur.* Ein Handbuch zur Natur- und Wissenschaftsphilosophie. Berlin-New York: de Gruyter 1988. 740 S., 225 Abb.

Der Autor, Philosoph, Wissenschaftshistoriker und -theoretiker an der Universität Konstanz, nimmt den Leser mit auf einen rund 700 Seiten langen Marsch durch die gesamte Naturwissenschaft, ihre Geschichte und ihre vielfältigen Beziehungen zur Naturphilosophie. Der rote Faden, dem er folgt, ist die Idee der Symmetrie.

Im 1. Kap. (15–140) schildert der Autor die Frühgeschichte der Symmetrie bis zum Beginn der neuzeitlichen Naturwissenschaft. – Das 2. Kap. (141–239) behandelt die Symmetrie in der neuzeitlichen *Mathematik,* Voraussetzung dafür, verstehen zu kön-

nen, wie und warum auch die Naturgesetze mit Symmetrien (algebraischer Art) verknüpft sind, nicht nur Körper und ihre Bahnen. Es geht vor allem um die sog. Gruppentheorie, deren Entwicklung Ende des 18. Jh. einsetzt und zu einer sehr allgemeinen mathematischen Präzisierung des Symmertriebegriffs führt. Das Kap. endet mit der Darstellung der gruppentheoretischen Voraussetzungen der Relativitätstheorie und der Quantenmechanik. – Das 3. Kap. (240–367) untersucht die Symmetrien der *klassischen Physik*. Symmetrie erscheint vornehmlich als Invarianz der Naturgesetze und physikalischer Theorien gegenüber Verschiebung, Drehung und Spiegelung des Koordinatensystems. Die Physik wird standpunktunabhängig (objektiv) gemacht. – Im 4. Kap., dem längsten (368–607), werden die zwei Rahmentheorien der modernen Physik besprochen, die Relativitätstheorie und die Quantenmechanik. – Die ursprüngliche *Quantenmechanik* (404 ff.) wurde weiterentwickelt zur universalen, nicht-relativistischen Quantenmechanik. Sie beschreibt die Wirklichkeit als eine ungeteilte Ganzheit von hoher Symmetrie (Holismus). Die aktuelle, konkrete Vielheit entsteht durch Erniedrigung, d. h. Brechung der holistischen Symmetrie. Dazu muß man von bestimmten, sog. EPR-Korrelationen, über die alles mit allem „verschränkt" ist, abstrahieren. Diese Korrelationen sind „instantan" und distanzunabhängig. Sie sind nicht zu verwechseln mit klassischen Wechselwirkungen der vier Grundkräfte. Welche EPR-Korrelationen eliminiert werden sollen, sagt die universale Quantenmechanik nicht. Das hängt ab vom Kontext (Art des Meßapparates), vom Standpunkt des Beobachters und seinen Erkenntnisinteressen. Nach M. kündigt sich hier eine grundlegende Revision der klassischen Realitäts- und Kausalitätsauffassung an. – Der letzte Abschnitt (518 ff.) untersucht, wieweit sich chemische und biologische Systeme als Momente einer Symmetriestruktur auffassen lassen, aus denen sie eventuell durch Symmetriebrechung erzeugt werden können. Der Autor zeigt das an der Rekonstruktion eines kleinen Moleküls aus ersten Prinzipien. Es bedarf mehrerer Schritte der Symmetriebrechung, um von der rein quantenmechanischen Beschreibung des Moleküls zum inhaltsreicheren, schon von anderswoher bekannten Orbitalmodell des Moleküls zu gelangen. – Die Abstraktionskette oder Symmetriebrechungskaskade entspricht in umgekehrter Richtung, so betont der Verf. mehrmals, einer Theoriereduktion. Chemische Begriffe (wie Orbital oder Kerngerüst) werden auf quantenmechanische, also physikalische Prinzipien zurückgeführt. Es handle sich aber wissenschaftstheoretisch um eine schwache Reduktion. Denn bei einer starken Reduktion müsse man die Grundbegriffe einer neuen Theorie (hier der chemischen) durch die Grundbegriffe der alten (hier der quantenphysikalischen) definieren können, was nicht der Fall sei. Erkenntnistheoretisch entspreche die durchgeführte Theoriereduktion einem bestimmten Erkenntnisinteresse des Chemikers an der Natur (Kontext- oder Standpunktabhängigkeit der Symmetriebrechung). Die Wirklichkeit des Moleküls entspreche nicht diesem Resultat (dem Orbitalmodell), sondern bestenfalls der quantenmechanischen Beschreibung mit allen ihren möglichen Verschränkungen in der Quantenwelt. Heißt das nun, daß die Atomkerne und Elektronen im realen Molekül nicht wirklich aktualisiert sind und nur potentiell existieren und vom Chemiker bloß neu eingeführt werden? Die Frage bleibt vorläufig unbeantwortet.

Im 5. und letzten Kap. (608–693) „sollen die philosophischen Grundlagen des Symmetriebegriffs systematisch untersucht werden" (608). – Die Symmetrie wird mit den Kategorien Substanz und Kausalität in Beziehung gesetzt (616 ff.). Die Konstituierung eines physikalischen Objektes als Gegenstand der Erkenntnis verläuft in zwei Schritten: – Vorgegebene Daten werden mit Hilfe einer raumzeitlichen Symmetriegruppe klassifiziert. Man erhält einen Objekttypus mit permanenten Eigenschaften wie Masse und Gestalt. Dem entspricht nach M. die traditionelle Substanzkategorie. – Ein Objekttyp wird mit Hilfe von Kausalgesetzen individualisiert. Man erhält eine Bahnkurve, d. h. Ort und Impuls für jeden Zeitpunkt. Dem entspricht die traditionelle Kausalitätskategorie. – Beide Kategorien werden durch die Brille des neuzeitlichen Verständnisses gesehen: Substanz als Träger permanenter Eigenschaften, Kausalität als gesetzmäßige Abfolge von Zuständen in der Zeit. – In der Quantenmechanik wird die Substanzkategorie durch das sog. Superpositionsprinzip eingeschränkt. In der quantenmechanischen Beschreibung eines Moleküls sind die Atomkerne und Elektronen miteinander

„verschränkt" und nicht trennbar. Sie haben nur eine potentielle Existenz. Individualisierung ist möglich, indem die Superposition durch Symmetriebrechung eingeschränkt wird. Jetzt erscheint das Kerngerüst mit seinen Quasi-Elektronen (Elektronenaufenthaltsräume oder Orbitale). Die sog. Schrödingergleichung bestimmt den quantenmechanischen Zustand eindeutig für jeden Zeitpunkt wie die Differentialgleichungen (das klassische Kausalgesetz) die Bahnkurve eines klassischen Objektes. Die Observablen Ort und Impuls sind aber nicht für jeden Zeitpunkt aktualisiert. Zwar kann man den momentanen Ort eines Quantenobjektes messen, der Impuls bleibt dafür um so unbestimmter. – Der Autor sieht also die alten Kategorien von Substanz und Kausalität (in ihrer neuzeitlichen Auslegung) zurückgeführt auf eine noch allgemeinere Kategorie des Symmetriebegriffs als einer gruppentheoretisch präzisierbaren mathematischen Struktur. Als mathematische ist sie apriori, als physikalische bleibt sie fallibel. Die Konstituierung eines physikalischen Objektes ist in dem Sinn objektiv, als sie unabhängig ist vom Bezugssystem des Beobachters. – Der letzte Abschnitt (628 ff.) stellt endlich jene Frage, auf die nichtprofessionelle Leser schon lange gewartet haben: Sind die Symmetrien und ihre Brechung nur Formen der Erkenntnis, Eigenschaften unserer Theorien, oder sind sie Formen der Natur? – M. stellt zunächst eine Skala möglicher Antworten auf, die er mit dem mittelalterlichen Universalienstreit in Beziehung setzt. Am Anfang der Skala steht ein platonistischer Realismus, am Ende ein nominalistischer Instrumentalismus. Das Problem wird dadurch verschärft, daß man wegen des mathematischen Apparates nicht einfach vom Grundlagenstreit in der Mathematik zwischen Platonisten (Mengentheoretikern) und Nominalisten (Konstruktivisten) absehen kann. – Die Antwort hängt für M. (auch) vom Preis ab, den die Naturwissenschaftler zu zahlen bereit sind. Eine Messung an einem Quantensystem aktualisiert eine der vielen Möglichkeiten (Superposition), die in der quantenmechanischen Zustandsbeschreibung enthalten sind. Was geschieht mit den nicht-realisierten Möglichkeiten? Nach Everett realisieren sie sich auch in ebenso vielen, aber unzugänglichen Welten. Das ist eine Art fundamentalistisch-wörtlicher Interpretation der Quantenmechanik. M. findet den Preis zu hoch: Myriaden von Welten, die sich mit jeder Wechselwirkung fortwährend explosiv vermehren. Am billigsten machen es sich die Nominalisten (Positivisten): Quantenmechanik ist nur ein Prognose-Instrument. Warum das Meßgerät einen bestimmten Wert anzeigt, die Schrödingerfunktion aber nur statistische Erwartungswerte liefert, braucht gar nicht weiter zu interessieren. – Eine Antwort wird durch die universale, algebraische Quantenmechanik nahegelegt: „Danach ist es in bestimmten Kontexten ... logisch konsistent, Elektronen, Atomen und Molekülen eine individuelle und wirkliche Existenz zuzuschreiben. Man darf nur nicht sagen, die Materie bestehe aus Elektronen, Atomen und Molekülen als absoluten Bausteinen. Elektronen, Atome und Moleküle sind Aktualisierungen von Strukturarten, unter denen sich die Materie unter bestimmten theoretischen und experimentellen Voraussetzungen zeigt" (661). Dieser Ansatz wird erweitert auf die ganze Hierarchie der Strukturen vom Elementarteilchen über das Atom, die Zelle, den Organismus bis zur Biosphäre, sogar bis zur menschlichen Gesellschaft, lauter Beispiele von Selbstorganisation durch Symmetriebrechung.

Das Werk macht den Eindruck, einen gewaltigen Methodenmonismus installieren zu wollen. Der Autor wehrt ab. Die alten Grenzen zwischen Physik, Biologie, Psychologie, Sozialwissenschaft werden gewiß nicht abgeschafft, aber doch relativiert. Er hofft, daß (auch) dadurch der Graben zwischen den „two cultures" (C. P. Snow) überbrückt werden könne – ein Anliegen, das im ganzen Buch erkenntnisleitend wirkt. Es gibt aber nicht nur eine fortschreitende Verwissenschaftlichung und Mathematisierung selbst von Psychologie und Soziologie, sondern umgekehrt auch eine Soziologisierung, Psychologisierung und Historisierung der Naturwissenschaften. Denn diese sind auch das Produkt zweckrationalen Handelns konkreter Wissenschaftler, die nach Werten wie Wahrheit, Ansehen, Macht etc. streben. Dabei reicht das wissenschaftliche Wissen nicht aus, dieses Streben zu orientieren, da sich das Sollen nicht aus dem Sein ableiten lasse. An dieser Stelle wird für den Autor eine selbständige geisteswissenschaftliche Perspektive grundlegend (675). Wie das die Geisteswissenschaften leisten können, läßt er als Wissenschaftsphilosoph offen.

M.s Werk ist eine imposante Leistung. Ein enormer Stoff wird mit großer Klarheit und Folgerichtigkeit dargestellt. Der ordnende Gesichtspunkt Symmetrie wird von Anfang bis Ende durchgehalten, auch wenn dieser Gesichtspunkt in historischen Exkursen und jenseits von Physik und Chemie gelegentlich stark strapaziert erscheint. Wer nicht selber ein gewandter Mathematiker und ein sehr guter Kenner der Physik ist, wird dem Autor schwerlich Verbesserungsvorschläge machen können. Er kann allenfalls an philosophischen Folgerungen Fragezeichen setzen. Zum Beispiel: 1. Der traditionelle Substanzbegriff kommt, soweit ich sehe, nirgends zur Sprache: Substanz ist nicht bloß permanenter Träger veränderlicher Eigenschaften, sondern strebendes Subjekt, Zentrum von Spontaneität, nicht bloß von Reaktion auf Wirkungen von außen. In ihm sind Ziele wirksam, insofern es werden „will", was es noch nicht ist, aber sein soll gemäß seiner forma substantialis. M. a. W. Substanz ist ursprüngliche Ganzheit, die nach Selbstentfaltung strebt, was etwas ganz anderes ist als Selbstorganisation. Das „Selbst" im ersten Fall ist ein Genitivus subjectivus, im zweiten Fall ein Genitivus objectivus: die vielen „Selbste" (z. B. Moleküle in der präbiotischen Evolution) organisieren sich durch ihre Wechselwirkungen zu einer neuen Einheit. – Ebensowenig kommt der traditionelle Kausalitätsbegriff zur Sprache. Es geht nicht bloß um eine gesetzmäßige Abfolge in der Zeit, sondern um ein Hervorbringen, Produzieren, Bewirken. Mit Recht kritisierte E. Mach die neuzeitliche Konvention, das naturwissenschaftliche „Kausal"gesetz Kausalgesetz zu nennen. Weil es um Hervorbringen geht, kommt es in der Naturwissenschaft, jedenfalls in der Technik, nicht nur darauf an, die Welt exakt mathematisch zu *beschreiben*, sondern sich die *Mechanismen* zurechtzulegen, die mir sagen, wer wie auf wen wirkt. – Die eben skizzierten Auffassungen könnten zu zusätzlichen Fragen führen, z. B. im Zusammenhang mit der oben zitierten Stelle. Da ist die Rede von „der" Materie, die „sich" zeigt in „Aktualisierungen". Ist das nur eine façon de parler? Wenn nicht, könnte die bloße Materie, der unbelebte Bereich der Wirklichkeit, nicht eine Substanz im besagten Sinne sein, die seit dem vermuteten Big Bang sich selbst entfaltet und ihre eigene Symmetrie bricht? Symmetriebrechung wäre dann nicht bloß ein Vorgang innerhalb der Theorie der Materie noch etwas, was wir in die Natur hineintragen durch den „Kontext" der Sinnesorgane und Meßapparate, sondern ein Tun *der* Materie. – 2. Der Unterschied zwischen tot und lebendig gehört zu den stärksten Unterschieden unserer Erfahrung. Hat er sich wirklich bloß als graduell entpuppt? Um nur einen Unterschied zu nennen: Jedes Lebewesen ist vollgestopft mit zweckmäßigen Strukturen genau wie unsere technischen Schöpfungen. Im Bereich des Unbelebten aber gibt es nicht die Spur davon. Der Mutations-Selektions-Mechanismus (!), der diesen Unterschied einebnen soll, setzt u. a. voraus, daß die Gene letztlich (wie indirekt auch immer) alle invarianten, d. h. vererblichen Eigenschaften eines Organismus restlos bestimmen. Die so kritischen Physiker sollten die Biologen einmal fragen, woher diese das denn wissen. Seitdem es Molekularbiologie gibt, sind Zweifel angebracht. Die DNA-Information bezieht sich auf die Primärstruktur von Proteinen, also auf Bausteine, aber schwerlich auf das, was daraus gebaut werden soll. Wenn die DNA nur eine kleine Teilinformation über das Lebewesen enthielte, wäre es nicht weiter verwunderlich, daß wir 99% unserer Gene mit den Schimpansen gemeinsam haben, der Unterschied zwischen beiden aber gewiß größer ist als nur 1%. Die Preisfrage lautet natürlich, wo denn der andere Teil der Information stecke. Eine Antwort wäre vielleicht möglich, wenn das Lebewesen nicht einfach ein hochkomplexes System aktualisierter Atome und Moleküle ist, sondern eine Substanz im Sinn einer ursprünglichen Ganzheit, die vor den Teilen existiert, aus denen sie später bestehen wird, während Lebewesen als hochkomplexe Systeme nur nachträgliche Ganzheiten sein könnten, Produkte der Selbstorganisation (s. oben). – 3. Immer wieder taucht die „hierarchische" Strukturreihe auf vom Elementarteilchen bis zum Ökosystem. Ist sie so linear-ungebrochen, wie sie dasteht, theoretisch begreifbar oder sogar real entstehend durch eine fortgesetzte Kaskade von Symmetriebrechungen der Theoretiker bzw. der Natur selber, wodurch die ungeteilte Ganzheit der ursprünglichen Wirklichkeit reduziert wird und die empirisch beobachtbare Vielheit entsteht? Sollte z. B. ein Begriff der „zweckmäßigen Struktur" je auf diese Weise erreichbar sein, dann wohl nicht über Symmetriebrechungen, die zuerst zu Atomen und dann zu Molekülen und schließlich zur

besagten Struktur führen, sondern vermutlich „direkt" unter Umgehung der Reihe Atom–Molekül, indem von ganz anderen EPR-Korrelationen abstrahiert werden müßte als im Fall der genannten Reihe. – Ein anderer Grund legt nahe, daß die genannte Reihe ziemlich künstlich ist. Mir scheint, daß es bei M. drei verschiedene Paradigmata für „System" gibt, deren Zusammenhang mir nicht deutlich geworden ist: Das ungeteilte quantenmechanische holistische System, aus dessen potentiellem Strukturreichtum durch Unterdrücken von EPR-Korrelationen die aktuelle Vielheit erzeugt werden kann. – Das Vielteilchensystem fern vom thermodynamischen Gleichgewicht. In ihm können recht eintönige sog. dissipative Systeme prekärer Stabilität entstehen durch zufällige, chaotische Fluktuationen. Hat diese Art von Brechung einer doch recht „leeren" Symmetrie etwas zu tun mit der Brechung der quantenphysikalischen holistischen Symmetrie durch Abstraktion von diesen oder jenen EPR-Korrelationen? – Vernetzte Systeme aus makroskopischen Agenten, die Interessen verfolgen, miteinander konkurrieren oder auch koalieren, weil jeder sich selbst behaupten will, was doch weder Ionen in Kristallen noch Sterne in Galaxien tun. Die Vergleichbarkeit dieser drei Sorten von Systemen scheint mir doch sehr fraglich zu sein.

Noch ein Letztes: Der Autor nennt sein Werk ein Handbuch. Das ist es zwar nicht im herkömmlichen Sinne, läßt sich aber als solches benützen wegen seines hohen Grades an Vollständigkeit, seines detaillierten Inhaltsverzeichnisses, seines ausführlichen Registers und wegen seiner Literaturliste mit mehr als 800 Angaben und vielleicht noch einmal so vielen in den Fußnoten. P. Erbrich S.J.

3. Praktische Philosophie

Bucher, Alexius J., *Ethik – eine Hinführung* (Conscientia. Studien zur Bewußtseinsphilosophie 17). Bonn. Bouvier 1988. 297 S.

‚Hinführung' ist hier weniger pädagogisch als philosophisch-systematisch zu lesen; man könnte auch ‚Grundlegung' sagen. Der Einstieg freilich erfolgt von außen; Kap. I zeigt vor der Krise der modernen Lebenswelt und des anthropologischen Selbstverständnisses die Notwendigkeit von Ethik. Traditionelle Lösungskonzepte genügen nicht mehr, insbesondere scheitert die appellative Verallgemeinerung individualethischer Handlungsnormen angesichts der globalen Konflikte (individuelle Schuld und überindividuelles Unrecht muß man unterscheiden). Als Ort einer entsprechend umgreifenden Ethik sieht B. die Vernunft in ihrer Verpflichtung zur Wahrheit. „Vernunft ist dann Vernunft, wenn sie sich als Vernunft will. Vernunft soll sein! Das ist der ethische Imperativ der Vernunft, der nur dann erfüllt wird, wenn Vernunft auf Wahrheit aus ist" (22). – Bei unserer Frage steht sie vor dem Problem, präskriptive Zielvorgaben und deskriptive Tatsächlichkeiten aufeinander zu beziehen. Ist sie damit angesichts der Naturbestimmtheit des Menschen nicht überfordert? Jedenfalls reichen die Kriterien instrumenteller Vernunft nicht zu, auch nicht Triebstruktur, Unterbewußtsein, Milieu, Sozialstrukturen. Es geht um eine ihrerseits bereits ethische kritische Theorie der lebensweltlichen Situation.

Hierfür sind zunächst (Kap. II) die sittlichen Phänomene zu erschließen, in Erweiterung von Tatsachen- durch Wesenserfahrung und Sachlichkeit, wozu es nichts anderes braucht als „das Vermögen des mit Vernunft qualifizierten Menschen, aus Lauten der Sprache Sinneinheiten zu erfassen bzw. zu konstituieren" (69). B. erhebt drei Phänomene: a) das Sollen. Unverständlich ist mir hier, warum er es seltsam findet, daß die Moralphilosophen nicht von Müssen reden (75f.), sagt Müssen doch: nicht anders können (man muß sterben), Sollen: nicht anders dürfen. Es scheint mir also sprachlich das einzig rechte Wort für ethische Fragen – sosehr es auch andere Bedeutungen des Wortes gibt. (Ich darf bei dieser Gelegenheit gleich weitere, z.T. sprachliche Corrigenda notieren, unter Ausschluß schlichter Druckfehler [und eigens der Zeichensetzung], so S. 5 Anm. 6: MS [AB 26]; S. 12 Abs. 3: unterliegen; S. 14 m: unberücksichtigt?; S. 20, Z. 12 v.u.: ohne nicht; S. 32 Abs. 2: zwischen?; S. 54 Z. 3 v.u.: ohne sich;

S. 92 letzte Z.: Aufnahme [oder: Hinweis auf]; S. 97 Anm. 37: MS; S. 105 Z. 5: ante, Z. 14 v. u.: als jedes; S. 115 Z. 13 v. u.: so wenig läßt sich als selbst ...; S. 124 ist das Kant-Zitat fehlerhaft [die Stelle: 50!]; S. 143 m: wenn sie geboten; S. 147 Abs. 3: gemäß den; S. 162 Anm. 25?; S. 196 Abs. 3; S. 260 Z. 12: Hilfe von; S. 231 Z. 7 v. u.: konstatieren?; S. 271 Abs. 3 ohne den Anfang oder das Ende; schließlich der zunehmend begegnende falsche Dativ nach ‚als' auch hier: SS. 15, 18, 129, 136, 155, 177, während er 167 hingehörte.) Warum nun soll ich? Recht rigoros heißt es: „Die traditionelle Ethik erweist sich als verantwortungslose und darum Nicht-Ethik, weil in ihr die Antwort nach dem Grund ihrer Sollensforderungen abgebrochen wurde" (82). Ob des weiteren die Differenzierung von Norm und Grundsatz nach Schüller wirklich so hilfreich und genügend ist (83)? Abgesehen davon, daß der „ausnahmslosen Gültigkeit" S. 85 die Geschichtlichkeit widerspricht, würde ich vom Wortsinn her Norm als praxisnahe Handlungsregel fassen – gegenüber dem (als solchem) ausnahmslos geltenden Prinzip. Jedenfalls scheint mir „Du sollst nicht töten", weil zu vage formuliert, nicht allgemein verbindlich zu sein – so wenig, wie die Präzisierung „keinen schuldlosen" die Notwehr in erlaubter Kriegsverteidigung ausschließt. – b) Wollen. In der Tat zeigt nicht erst das Reden von Wollen, sondern „das gewollte Reden selbst" das Phänomen (87), wie ähnlich sich das Selbst (88) und der positive Begriff der Freiheit als Organisationsform des Sinnlichen (91); Freiheit ist nicht eingeschränkt, sondern schränkt sich ein (97, Vermittlungsvorschlag: läßt sich beschränken). – Ob man freilich wirklich „zumindest prinzipiell erkennen kann" (100), daß bestimmte Aktionen freie Handlungen sind (statt wie Hoffmann von Olympia getäuscht zu werden)? c) Können. Es erfährt sich gegenüber Widerständen, nicht als Grenzen, sondern als Bedingungen seiner (111), und realisiert sich in der Grundentscheidung zur Freiheit als dem fundamentalen Akt sittlicher Selbstbehauptung des Menschen (119), darin zugleich ein Wahrheitsanspruch erhoben und anerkannt wird. Gegen kirchliche Verkündigung ist hier der Begriff der Autonomie zu verteidigen. Auch gegenüber der Berufung auf Schuld und Sünde, gewiß (obwohl die zwei Seiten zum Thema kaum genügen; es würde die Autonomie der Ethik nicht tangieren, gäbe man deutlich zu, daß Tilgung der Schuld durch Vergebung die ethische Dimension in die der Religion übersteigt).

In Kap. III steht die Beurteilung ethischer Phänomene an, wobei nach kurzen Ausführungen zum Urteil (Ethik als „Weise, die Wirklichkeit zu sehen, so, wie sie ist, unter der Rücksicht, wie sie sein soll" – 142) das Grundwort ‚gut' erörtert wird. Fundamentalaussage der Ethik ist die sittliche Richtigkeit. Der offene Begriff ‚gut' hierfür verlangt nach Präzisierung aus dem geschichtlichen Gebrauch: Eudaimonia, vita beata, guter Wille, hoher Wert; sodann nach grammatischer Klärung: das Adjektiv, attributiv verwendet, will nicht empfehlen, sondern dies begründen (bei unterschiedlich präzisierbaren Kriterien); das Substantiv bezeichnet nach Aristoteles das letzte Worum-willen von Wollen und Handeln. „Das Gute qualifiziert eine moralische Handlung zu einer guten Handlung. Damit erweist sich der Streit zwischen einer deontologischen oder teleologischen Theorie des Guten als vordergründig" (181). Die geschichtliche Realität der Handlung mag ihr teleologisches, ihre intentionale Ausrichtung auf normierendes Gutes ihr deontologisches Prinzip heißen (182). – Jedenfalls gilt, daß moralische Urteile wahr oder falsch sein können und einer Beweisführung hinsichtlich ihrer Rechtfertigung unterliegen.

Damit stehen wir beim Zielkapitel IV: Begründung einer präskriptiven Ethik, in drei Schritten. a) Ethik ist Begründungswissenschaft: theoretisch, philosophisch, postkonventionell; nicht bloß erklärend, sondern auf Rechtfertigung aus. Und diese muß aus Vernunfterweis stammen, da eine ethische Begründung ethischen Sollens zirkulär wäre, während „das Faktum der Vernunft selbst der einzige Grund moralischen (ethischen) Handelns sein kann" (195 – ?). B. diskutiert kritisch zwei andere Begründungsversuche: den teleologisch-rationalen V. Krafts, aus dem Faktum der Artgleichheit und der anthropologischen Sonderstellung, und den dialektisch-materialistischen Horkheimers, ehe er sich – b) – der Kritik am Begründungsanspruch stellt. Das Münchhausentrilemma entspringt aus Alberts rein logischem Begründungsverständnis, das Wahrheit auf Richtigkeit einengt. Ist-Wissenschaften mögen sich beim Fallibilismus beruhigen können, nicht eine Sollens-Wissenschaft. Apels Solipsismusvorwurf,

und sein Ausgang vom transzendentalen Wir, scheint andererseits einem empirischen Mißverständnis des ‚Ich denke' zu entspringen (und bzgl. der Kommunikationsgemeinschaft zwischen transzendentaler und empirischer Erkenntnis nicht klar zu unterscheiden). Kommunikativ, plurilog ist vielmehr Vernunft an ihr selbst. So kann hier – c) – B.s eigener Vorschlag ansetzen. – Letztbegründung ist nötig (gegen M. Weber) wegen des eingangs erinnerten Scheiterns ethikfreier Wissenschaft und Technik; sie muß auch nicht zum Ende hypothetischer Wissenschaften führen, weil diese einerseits gesicherte Gewißheit voraussetzen (sowie Wahrheit im einzelnen, „macht" Verifizierung doch Aussagen nicht etwa wahr, sondern erweist sie nur als solche), andererseits nicht sorgen müssen, arbeitslos zu werden. Und es besagt keinen Einwand, daß die Struktur der Letztbegründung zirkulär ist (195?): „Die Erkenntnis der Unhintergehbarkeit der Vernunft in ihrem Begründungsaufweis bedeutet den begründeten Aufweis der Absolutheit der Vernunft und ihrer Autonomie. Eine aufgewiesene Denknotwendigkeit, die man bei ihrer Leugnung zugleich voraussetzen müßte, kann nie nur eine gedachte Denknotwendigkeit sein, mit der Unterstellung, daß die Wirklichkeit auch ganz anders als in der Weise ihres Gedachtseins sein könnte, sondern ist notwendig in der Weise, wie sie gedacht wird, auch Wirklichkeit" (234). Das Ich-denke stellt kein höheres Begleitwissen dar, sondern Vernunfthandlungen verstehen sich als Vollzüge einer Vernunftperson. Und ihren Gültigkeitsanspruch richtet diese nicht bloß gegen eine Gemeinschaft, sondern an sich selbst. Im Bild: Vernunft ist der Nagel, an dem jeder Aufweis hängt, „aber sie ist nicht der Hammer ... Vernunft ist und entdeckt sich begründet als Datum präpositum, als fixum argumentum, als factum" (242). Die Akzeptation dessen ist selber rational und normativ-ethisch. Sie denkt auch nicht monologisch, sondern vollzieht sich diskursiv in Selbst-Auseinandersetzung. Darum hat nicht die Konsenskommunität das letzte Wort, sondern das Examen ihres Konsenses durch die individuelle Vernunft, die dann „je nach Gelingen sich in Konsens oder Dissens zur Kommunität" (251) befindet. „Das kontrollierende Vernunftsubjekt allein kann und muß begründet entscheiden, ob das angebotene Erkenntnismaterial begründet die eigene Erkenntnisposition als fehlbegründet ausweist" (260). So ist Vernunft prinzipiell und in konkretem Vollzug normativ wie dialogisch intersubjektiv. Und B. hat das vorgesetzte Ziel erreicht. „Die Normstruktur der Vernunft in ihrem Vollzug besagt: Vernunft soll sein. Dies ist nicht nur ein noch einzulösender Vollzug, sondern ist aufweisender Vollzug von Vernunft, weil Vernunft immer schon sich zum sein-Sollen verpflichtet hat" (265).

Ein Ausblick (V) gilt der Handlungsutopie Glück. Im Aufweis erscheint Vernunft selbst als jenes Sinnbestimmte, dem es um die Sinnhaftigkeit der von Vernunft bestimmbaren Weltgegebenheiten geht. Die Konkretheit des zu Tuenden läßt sich nur aus der lebensweltlichen Ausgangssituation bestimmen, und im Austausch mit anderen Vernunftsubjekten. Der Ineinsfall von Wirklichkeit und Bedeutungsbestimmtheit wäre das Glück; unendlich: utopisch, endlich als partielles Ereignis. Damit schließt, oder besser: öffnet sich der eindrückliche Beitrag (mit Rosenzweig gesagt: ins Leben). – Nun werden wieder jene Probleme auftauchen, die Kap. I benannt hat und die diese prinzipielle Klärung kaum verringert haben dürfte. Aber das ist die altbekannte Situation der Philosophie. Rez. möchte dem Autor gerade bzgl. des Grundsätzlichen eine Frage stellen. Er teilt mit ihm die Kantsche Basis der Autonomie und nimmt des weiteren gern die Rede von der Vernunft als präpositum auf (statt daß sie causa sui wäre). Aber er vermißt unter den einbezogenen Stimmen die Ethik von Reinhard Lauth. Ohne für Küng zu plädieren (21 Anm 23): wäre wirklich die *Selbstverpflichtung* der Vernunft zum Seinsollen das letzte, oder antwortet sie nicht auf einen Anruf – der seinerseits mitnichten ir- oder prä-rational ist (und auch nicht bloß oder gleich das Levinas'sche „nackte Antlitz"), aber in einem Sinn als „Licht und Leben" zu bezeichnen wäre, den Lauth mit dem Ausdruck „doxa" (gloria, kabod) einfangen will, so daß die Ethik entsprechender Doxologie heißen würde? Soll denn zuerst oder zuletzt Vernunft sein, und nicht vielmehr sie, um „der Wahrheit die Ehre zu geben" (was mehr ist als „auf sie aus sein")? Das würfe neues Licht (oder eher: tieferen Schatten?) auf das Thema Schuld; aber es ließe vor allem das Gute entsprechender denken, „herrlicher": nicht bloß als Glück (in religiöser Sprache: Heil), sondern als das Heilige. J. Splett

Mohr, Hans, *Natur und Moral.* Ethik in der Biologie (Dimensionen der modernen Biologie 4, hrsg. von *Walter Nagl* und *Franz M. Wuketits*). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1987. X/191 S.

Mit dem vorliegenden Band wird eine neue Reihe begonnen, die nach der Intention der Herausgeber „biologisches Basiswissen vermitteln, ... und vor allem die Relevanz der Biologie für ein modernes Verständnis der Welt und des Menschen in dieser Welt deutlich machen" soll (IX). Im ersten erschienenen Band entwirft der Freiburger Biologe Hans Mohr die Problemkreise der Ethik, die mit der heutigen Biologie zu tun haben: Bioethik, evolutionäre Ethik und epistemologische Ethik. Die Bioethik „formuliert angemessene Verhaltensweisen im Umgang mit Lebewesen in der biologisch-medizinischen Forschung und Praxis. ... welche Eingriffe und Experimente die ‚Ehrfurcht vor dem Leben' und die Sorge um Mensch und Umwelt verbieten" (2). Hierunter fallen die Tierversuche in der pharmazeutischen und zoologischen Forschung, die Gentechnik und auch die In-vitro-Fertilisation sowie die Frage nach den ethischen Implikationen von Experimenten mit frühen menschlichen Embryonen. – Die evolutionäre Ethik versteht sich als „eine erklärende, nicht als begründende oder normative Theorie" (2). Sie will die historische Genese des sittlichen Verhaltens naturwissenschaftlich erklären. Da der Mensch auch ein Evolutionsprodukt ist, sind ebenfalls unsere Verhaltens- und Antriebsstrukturen, unsere Neigung und Fähigkeit zur sozialen Organisation zu einem guten Teil genetisch bestimmt und dementsprechend durch Erziehung nicht beliebig überspielbar. Man führt die Grenzen der Kulturfähigkeit des Menschen darauf zurück, „daß unsere erste Natur ... im wesentlichen eine in unserer Stammesgeschichte entwickelte Anpassung an die Lebensverhältnisse des Pliozäns und Pleistozäns (Jäger und Sammler) und des postglazialen Neolithikums (Anfänge von Ackerbau und Viehzucht) darstellt" (3). Auch wenn diese evolutionäre Ethik die Verhaltensstruktur des modernen Menschen als genetisch verankerte Neigungsstruktur erklären kann, bedeutet das nicht, daß unser kulturelles Fehlverhalten damit legitimiert wäre. „Aus dem Sein folgt nicht das Sollen, wohl aber eine Einsicht in die *Grenzen* des Menschen" (3). Sie bestehen in den Grenzen der Belastbarkeit durch moralische Vorschriften (kulturelle Normen). „Wird der Bogen überspannt, unterläuft der Mensch erfahrungsgemäß die kulturellen Normen durch Korruption" (4). Es gilt für das Bevölkerungswachstum, für die Ausbeutung der Ressourcen und der Umwelt ethische Normen zu finden gegen die egoistische Neigungstruktur des Menschen. In der *epistemologischen Ethik* geht es nach M. um „das Ethos des Erkennens und damit das Ethos wissenschaftlichen Verhaltens" (4) des Menschen. Der Verf. scheint in diesem Zusammenhang, jedenfalls legen das die angeführten Beispiele nahe, unter Wissenschaft immer nur Naturwissenschaft zu verstehen. Das Ziel der Wissenschaft ist Erkenntnis, und diese ist nach M. wertfrei. Jedoch ist „der Vorgang wissenschaftlichen Tuns, das Forschen, ... eine moralische Tätigkeit". Das Forschen ist also ethisch zu legitimieren. Der Forscher trifft gleichsam eine moralische Vorentscheidung: Erkenntnis ist wertvoller als Ignoranz oder Irrtum. Das wissenschaftliche Ethos ist demnach „ein handlungsorientiertes Wertesystem, das den Vorgang wissenschaftlichen Tuns, die Forschung mit der Zielsetzung ‚Erkenntnis', gewährleistet" (5). Der Wissenschaftler habe keinen Freiheitsgrad mehr, sich für oder gegen das wissenschaftliche Ethos zu entscheiden, wenn er sich einmal für Erkenntnis als terminalen Wert entschieden habe. Als Stütze für sein ethisches Tun unterliegt der Wissenschaftler einer strengen sozialen Kontrolle durch die „scientific community". Allerdings wird zugegeben, daß das wissenschaftliche Ethos nur ein Partialethos des Menschen ist. Auch hier wird wiederum versucht, das Streben nach Erkenntnis und damit das wissenschaftliche Ethos evolutionistisch zu begründen. Wenn nämlich Erkenntnis über die Welt die „Fitness" des Menschen steigert, dann müssen im Verlauf der biologischen Evolution jene Verhaltensweisen genetisch kodifiziert worden sein, die „Erkenntnis" gewährleisten. M. a. W. „Das Streben nach objektiver Erkenntnis und die Fähigkeit, objektive Erkenntnis zu erlangen, müssen Teile der Neigungs- und Handlungsstruktur ausmachen, die in unseren Genen verankert sind" (6).

Wie geht der Verf. nun mit diesem Themenkatalog in seinem Buch um? Zunächst

werden jeweils die Fragestellungen dargelegt, und dann wird versucht, ein ethisches Urteil oder zumindest einen moralischen Appell aufzustellen. Dabei fällt allerdings der mehr grundsätzliche Teil mit nur 11 Seiten (6–17) eher etwas dürftig aus. Was über Freiheit, ethischen Minimalkonsens und über das Leib-Seele-Problem als Antinomie gesagt wird, findet sich fundierter in Allgemeinen Ethiken, wie z. B. der von F. Ricken (1983). Wie schon der Name der Evolutionären Erkenntnistheorie eine falsche Begriffsbildung ist, so muß man das ebenfalls von der Evolutionären Ethik sagen. Angeborene Neigungsstrukturen haben überhaupt noch nichts mit Ethik zu tun. Selbst W. Wickler hat in einem neueren Artikel über „Die Irrlehre vom moral-analogen Verhalten der Tiere" (Universitas 7/1989), nachgewiesen, daß es zur Definition moralischen Verhaltens gehört, daß es verantwortet ist und auf freier Entscheidung beruht. „Es gilt als selbstverständlich, daß freie Entscheidung und Verantwortung allein dem Menschen zukommen" (Universitas 7/1989, 644). Die genetisch determinierten Verhaltensstrukturen sind also gar nicht ethisch, sondern sie bilden eher das Material, zu dem der Mensch sich sittlich entscheidend stellen muß. So reicht es auch zu einer sittlichen Handlung nicht aus, wenn ein Naturwissenschaftler allein deshalb eine objektive Erkenntnis in seiner Forschung anstrebt, weil er sonst einen Verlust der Mitgliedschaft in der „scientific community" befürchtet. Notwendig ist vielmehr eine freie Entscheidung für die Wahrheit um der Wahrheit willen nach dem alten Grundsatz: bonum ex integra causa, malum ex quolibet defectu. Hier hätte man sich etwas mehr Differenzierungen gewünscht. Dasselbe trifft auch für Einzelfragen zu, z. B. der extrakorporalen Befruchtung und des Embryotransfers beim Menschen. Hier wird unbesehen der Ausdruck „Präembryonen" aus der englischen Literatur übernommen, ohne kritisch zu erkennen, daß von den Autoren eine Vorentscheidung gegen das Menschsein von Anfang an gesetzt wird, und zwar gerade, um die ethische Erlaubtheit des Experimentierens mit den menschlichen Embryonen in den ersten zwei Wochen zu legitimieren.

Trotz der negativen Punkte gibt es viele positive Ansätze, so z. B. die Meinung des Verf., daß es keine gesonderte Bioethik gibt, daß man symmetrisch argumentieren, d. h. die Gründe dafür und dagegen abwägen müsse. Zur positiven Bilanz gehören auch die Fülle der verarbeiteten und zitierten Literatur und die zahlreichen Beispiele aus Biologie und Medizin. R. Koltermann S. J.

Nagl, Walter, *Gentechnologie und Grenzen der Biologie* (Dimensionen der modernen Biologie 1). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1987. XIV/210 S.

In dieser Reihe, von der auch Bd. 4 (H. Mohr, Natur und Moral 1987) hier besprochen wird, sollen „die modernen Biowissenschaften in ihrer ganzen Breite, in ihrer Tragweite für ein Weltbild kritisch" (XI) dargestellt werden. Der vorliegende Band behandelt die Lehre von der Gentechnik oder die Gentechnologie. Nach einem kurzen „Historischen Überblick" (3–17) über die Biologie werden im 2. Kap. die biologischen Grundlagen der Gentechnik, die Genom- und Chromatinorganisation, erklärt (18–46). Darauf aufbauend, behandelt das 3. Kap. die „Methoden der Gentechnologie"; (hier müßte es eigentlich „Gentechnik" heißen). Sie beruhen auf der Erkenntnis der Struktur der DNA, der Möglichkeit, den Erbfaden zu isolieren und mittels Restriktions-Endonukleasen einen bestimmten Abschnitt der DNA herauszuschneiden und mit Hilfe eines Vektors (Plasmid oder auch Viren) in einen anderen Organismus (z. B. Bakterien) zu übertragen (47–73). Das 4. Kap. gibt einige Beispiele von Arbeitsprotokollen wieder, wie diese Technik in einzelnen Schritten durchzuführen ist (75–86). Im 5. Kap. wird anhand von Beispielen die jetzt oder auch in Zukunft mögliche Anwendung dieser modernen Biotechnik dargelegt. In der Industrie sind z. B. Insulin, Interferon, menschliches Wachstumhormon und andere Stoffe mit diesen Methoden bereits hergestellt worden, und zwar billiger, reiner und schneller, als es z. B. die alten Extraktionsmethoden von Insulin aus dem Pankreas von Kühen und Schweinen erlaubten. In der Landwirtschaft eröffnet die Gentechnik Protoplastenfusion (= Verschmelzen von zwei Zellen artverschiedener Pflanzen zu einem neuen Organismus, z. B. die Tomoffel = Tomate + Kartoffel), das Klonieren von Pflanzen und ganz allgemein transgene Pflanzen, Pflanzen also, in die ein oder mehrere neue Gene eingeführt wurden. In der

zoologischen Forschung hat man z. B. durch Verschmelzen von frühembryonalen Zellen von Schaf und Ziege eine Schafziege hergestellt und ebenfalls transgene Tiere. Beim Menschen ist die DNA-Analyse als klinische Untersuchungsmethode angeführt und die bisher noch in den Kinderschuhen steckende Gen-Therapie am Menschen. Was bei eineiigen Zwillingen natürlicherweise geschieht, nämlich die Trennung eines befruchteten Eies in zwei Individuen mit dem gleichen Genom, kommt dem gentechnischen Klonen gleich, der Herstellung von mehreren Individuen mit demselben Erbsatz. Das Klonen von Menschen aus dem Genom einer Körperzelle dürfte beim Menschen wohl z. Zt. und wahrscheinlich überhaupt nicht möglich sein, da die Differenzierungen in einer Körperzelle bei Säugern nicht mehr rückgängig gemacht werden können. Bei Fröschen ist das Klonen gelungen. Warum in diesem Zusammenhang auch die In-vitro-Befruchtung und der Embryotransfer besprochen werden, ist uneinsichtig, denn diese Biotechniken gehören nicht zur Gentechnik im eigentlichen Sinn. Übrigens sind eineiige Drillinge (115) entgegen der Meinung des Verf. beim Menschen in der Natur bisher nicht nachgewiesen worden (vgl. dazu D. Starck, Embryologie, 1975). Im 6. Kap. (116–156) werden dann die „Grenzen der Wissenschaft" aufgezeigt. Anerkennenswerterweise wird bestätigt, daß naturwissenschaftliche Erkenntnis auf Grund ihrer Methodik nicht das Gesamte der Wirklichkeit erfaßt. Auch ist der Meinung des Verf. zuzustimmen, daß es ein unverständliches Paradox ist, wenn in unserer Zeit dieselben Menschen „vormittags für Abtreibung ungeborener Menschen demonstrieren und nachmittags gegen Tierversuche" (142). Diejenigen, die naiv meinen, es gäbe bei der Gentechnik keine Risiken, finden in diesem Kap. eine Reihe notwendiger Fragen, über die nachzudenken sich wirklich lohnt. Allerdings gibt es gerade hier und in dem kurzen 7. Kap. (Ausblick, 157–160) ungenügend durchdachte Äußerungen. So heißt es S. 136: „Verantwortung läßt sich nicht alleine aus der Naturwissenschaft ableiten." Richtig müßte es heißen: Verantwortung entspringt dem sittlichen (= ethischen) Urteil und nicht dem naturwissenschaftlichen Forschen. S. 139 wäre zu erwähnen, daß nicht nur die Indianer die Natur „Schwester und Bruder" nennen, sondern davon unabhängig auch Franziskus von Assisi in seinem berühmten Sonnengesang. „Macht euch die Erde untertan" (Gen 1, 28) wird zweimal zitiert, jedoch nicht in dem richtigen Zusammenhang, daß der Mensch nämlich in der Art und Weise, wie Gott Herr der Schöpfung ist (d. h. als ihr Erhalter), die übrige Schöpfung behandeln soll und nicht in ausbeuterischer Weise. In dem Satz „... daß auch Wissenschaft einen hohen Anteil an Glaubenssätzen und unbewiesenen Dogmen aufweist, also Philosophie ist" – gehen mehrere Dinge durcheinander. Philosophie ist die vernunftgemäße Reflexion auf die letzten Fragen nach Sein, Wesen und Ursprung der Welt; sie hat also nichts mit Glauben oder Dogmen zu tun. Auch in dem Abschnitt „Philosophische und ethische Aspekte" (132–134) wird übersehen, daß ja Ethik eine philosophische Disziplin ist. Durch das ganze Buch zieht sich ein Mangel in der Zitationsweise. Es werden die Werke von Autoren zwar mit Jahreszahlen, aber ohne Seitenangaben zitiert. Das ist völlig unzureichend. Dankenswerterweise werden im Anhang die „Richtlinien zum Schutz vor Gefahren durch in-vitro neukombinierte Nukleinsäuren" des Bundesministers für Forschung und Technologie vom 28. 5. 1986 in wichtigen Auszügen zitiert. Insgesamt ein lohnendes Buch besonders für Naturwissenschaftler und interessierte Laien, die sich über die Grundlagen und Risiken der Gentechnik informieren möchten.

R. Koltermann S. J.

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Bd. 22: *Der Schutz des menschlichen Lebens.* Hrsg. *Heiner Marré* und *Johannes Stüting.* Münster/W.: Aschendorff 1988. 208 S.

Das gesamte menschliche Leben zu schützen ist „eine der drängendsten Aufgaben unserer Zeit" (7). Darauf haben die katholische Kirche, Bischöfe und u. a. die römische Instruktion „über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben ... vom 10. 3. 1987" und auch die evangelische Kirche, aber auch der Deutsche Juristentag von 1986 in Berlin und die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts in vielfältiger Weise hingewiesen. Gehört die Erhaltung des Lebens doch zu den höchsten Rechten

unseres Grundgesetzes. Das 22. „Essener Gespräch" gliederte sich in drei Hauptreferate mit sich jeweils anschließender ausführlicher Diskussion. Prof. Dr. med. *Markus von Lutterotti*, über 25 Jahre lang Chefarzt der Inneren Abteilung des Loretto-Krankenhauses in Freiburg i. Br., legte die naturwissenschaftlichen und medizinischen Aspekte und Probleme des Schutzes menschlichen Lebens dar (12–33). Dabei ging es um den Schutz am Beginn des Lebens und damit um die gestuften Fragen, wann der Anfang eines menschlichen Lebens anzusetzen ist (mit der Befruchtung?), ab wann er Mensch, ab wann er Person und ab wann mit einer Geist-Seele gerechnet werden kann oder muß. In der Antwort wird deutlich, daß in der ontogenetischen Entwicklung nur fließende Übergänge (d. h. „ein heterogenes Kontinuum") bestehen. Deshalb kann man nach Auffassung des Verf. keinen Zeitpunkt festlegen, „von welchem beim menschlichen Keim bereits von einem Menschen gesprochen werden kann, und vor dem es sich noch nicht um einen richtigen Menschen handelt" (31). Das Problem, das sich in diesem Zusammenhang bei eineiigen Zwillingen stellt, wird ausführlich diskutiert. Die Biologie kann aufgrund ihrer Methodik nur sagen: „Das Leben, das neu entsteht, ist von Anfang an menschliches Leben, der menschliche Keim ist von Anfang an ein potentieller Mensch und eine potentielle Person" (32). Auch in der Endphase des menschlichen Lebens gibt es oft gleitende Übergänge, so daß der Augenblick des Todes Definitionssache sei. Konsensgemäß wird neben dem klinischen Tod (Herzstillstand) als entscheidendes Kriterium der Gehirntod (Erlöschen jeglicher Aktivität von Gehirnströmen) angegeben. Im Unterschied zu dem Schutz des Lebens am Anfang liegt am Ende menschlicher Existenz kein Zweifel vor, daß man es mit einer eindeutig definierten Person zu tun hat. Ärztliche Probleme ergeben sich, „wenn zwischen dem Selbstbestimmungsrecht des Patienten ... und der ärztlichen Garantenpflicht zur Erhaltung des Lebens ... zu entscheiden ist" (32). Trotzdem bleibt im Konfliktfall bestehen, daß der Arzt auch auf ausdrücklichen Wunsch des Patienten nicht den Tod aktiv und bewußt herbeiführen darf. Andererseits ist es nicht Pflicht des Arztes, das Leben des Sterbenskranken um jeden Preis, schon gar nicht um den der Menschenwürde, zu erhalten oder künstlich in die Länge zu ziehen (passive Euthanasie). Die Diskussion im Anschluß an das Referat drehte sich hauptsächlich um die Bestimmung des Zeitpunktes des Beginns und Endes des Lebens. Daraus ergab sich aber auch die Frage, ob naturwissenschaftlich-medizinische Kenntnisse Kriterien für ethische und rechtliche Wertung bieten können. Es wurde klar, daß Naturwissenschaften und Medizin nur wissenschaftliche Grundlagen für ethische Wertung, nicht aber diese selber bieten können. Die Diskussion nach diesem und den anderen Referaten lief auf hohem wissenschaftlichem Niveau. Der zweite Referent war Prof. Dr. *Josef Seifert*, Rektor der Internationalen Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein. Er hatte als Thema gewählt: „Menschenwürde und unbedingte Achtung menschlichen Lebens. Einige Fragen der Bioethik und die Grundlagen der Moral" (56–84). Es werden Abtreibung, In-vitro-Fertilisation und Humanexperimentation auf ihre Widersprüchlichkeit zur Menschenwürde untersucht. Im zweiten Teil des Referats geht es mehr um rechtsphilosophische Probleme, nämlich das Recht auf Leben als Grundrecht und als Bedingung anderer Menschenrechte. Im dritten Teil prüft der Verf. die Thesen des abgestuften Lebens und die Unterscheidung zwischen artspezifischem und personalem Leben auf ihre Begründbarkeit. Muß man von einer Sukzessivbeseelung (Aristoteles, Thomas v. A.) oder von einer einfachen Beseelung zum Zeitpunkt der Befruchtung ausgehen (Albertus Magnus)? Die im vierten Teil genannte Begründung gegen In-vitro-Fertilisation bzw. den intratubulären Gametentransfer scheint mir nicht hinreichend zu sein. Es wird argumentiert, daß durch diese Techniken der Liebesakt der Eltern vom Zeugungsakt getrennt würde. Doch jeder Biologe weiß, daß natürlicherweise die Befruchtung nicht bei der elterlichen Vereinigung stattfindet, sondern erst Stunden später oder sogar am folgenden Tag. In der Diskussion wurde dann auch auf den Schwachpunkt in der Argumentation von Prof. Seifert hingewiesen. Besonders deutlich wurde das von Robert Spaemann formulierte Grundlagenproblem der Ethik herausgearbeitet, daß nämlich der Anfang und das Ende menschlichen Lebens „nicht das Resultat zweckrationalen Machens anderer Menschen seien" (8). Das dritte Referat hielt Prof. Dr. jur. *Adolf Laufs*, Inhaber des Lehrstuhles für Deutsche Rechtsgeschichte und Bür-

gerliches Recht an der Juristischen Fakultät der Universität Tübingen, der besonders auf dem Gebiet des Arztrechtes bekannt geworden ist. Sein Thema: „Der Arzt – Herr über Leben und Tod? Antworten aus der Sicht eines Juristen" (114–134). Hier wurden neben juristischen Grundsatzfragen auch viele konkrete Rechtsfragen des Arztes behandelt. Verfassungsrechtlich besteht der Grundsatz, daß das Leben des Menschen zu schützen sei und demnach auch das Urteil des Bundesverfassungsgerichtes gilt: „Der Schwangerschaftsabbruch ist eine Tötungshandlung" (127). Die Hilfe im Sterben wird als eine Leidhilfe gesehen. Hier werden auch so konkrete Fälle wie der von Dr. Hackethal aus strafrechtlicher Sicht analysiert. Ähnlich wie bei den Beschlüssen des 56. Deutschen Juristentages in Berlin wurde auch in der anschließenden Diskussion die Überzeugung vorgetragen, daß „die im Strafrecht immer noch vertretene These, eine indizierte Abtreibung sei rechtmäßig ... mit der Verfassung nicht vereinbar" (8) sei. Was ist neben den reinen Überlegungen des Rechts politisch zu tun? Dem Staat stehen drei Arten von Maßnahmen zum Schutz des ungeborenen Lebens zur Verfügung: „fördernde und beratende Hilfe, gesetzliche (vor allem Verfahrens-)Sicherungen sowie der Einsatz seiner Strafgewalt" (8). Auf die Anwendung des zuletzt genannten Mittels hat der Staat bei der Reform des § 218 in den Indikationen bis zum dritten Monat verzichtet. Der Diskussionsleiter, Prof. Dr. iur. *Alexander Hollerbach*, sprach zum Schluß der Tagung die Überzeugung aus, daß die Referate und die Diskussionsbeiträge dazu beigetragen haben, das Problembewußtsein um den Schutz des menschlichen Lebens zu schärfen und ein neues Bewußtsein zu schaffen. Sehr wertvoll sind die im Anhang abgedruckten „Beschlüsse des 56. Deutschen Juristentages 1986 in Berlin", die „Richtlinien des Wissenschaftlichen Beirates der Bundesärztekammer zur Forschung an frühen menschlichen Embryonen" (1985), die „Richtlinien der Bundesärztekammer für die Sterbehilfe" (1979), die „Resolution eines Ausschusses der Deutschen Gesellschaft für Chirurgie zur Behandlung Todkranker und Sterbender", schließlich die Beschlüsse der Evangelischen Kirche in Deutschland „Von der Würde werdenden Lebens" (1985) und die „Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre vom 10. März 1987 über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung". Wer sich über den aktuellen Stand der Diskussion um den Schutz des Lebens gründlich informieren will, wird am besten zu diesem Buch greifen.

R. Koltermann S. J.

Alwart, Heiner, *Recht und Handlung.* Die Rechtsphilosophie in ihrer Entwicklung vom Naturrechtsdenken und vom Positivismus zu einer analytischen Hermeneutik des Rechts. Tübingen: Mohr 1987. 178 S.

Diese Habilitationsschrift aus dem Jahre 1985/86 verfolgt ein ehrgeiziges und wertvolles Ziel. A. geht es darum, wie er in einer Art Rückblick am Ende seiner Schrift ausführt, „das rechtsphilosophische Gespräch hic et nunc fortzusetzen, die rechtsphilosophische Tradition lebendig werden zu lassen, die Rechtsphilosophie von der Philosophie her zu erneuern, sie gegen die heutigen Anfechtungen seitens falsch verstandener Rechtssoziologie und Rechtstheorie zu verteidigen und damit zugleich Auffassungen zu widerlegen, die sie sogar als akademisches Fach in Frage stellen." (169) Wer aus diesen Zeilen Selbstbewußtsein des Autors herausliest, irrt sich nicht. Selbstbewußt wird bereits das erste Kap. (A.) betitelt: „Die Gegenwartsaufgabe der Rechtsphilosophie". Mit dem Kap. B. beginnt der Autor „das rechtsphilosophische Gespräch". Auf „Naturrechtliche und vernunftrechtliche Anfänge" (B.) folgt eine Ausführung (C.) zum „Wert-, Existenz-, Grundnorm-Recht". „Empirismus und Positivismus" (D.) werden im Rechtsdenken aufgedeckt. Nach diesem Durchgang durch die Geschichte rechtsphilosophischen Denkens wendet A. sich der Darstellung seines Ansatzes zu. Der Weg, den er einschlägt, führt „Von der dialektischen zur analytischen Hermeneutik" (E.), um schließlich überzugehen „zur Handlungs- und zur Rechtslehre der analytischen Hermeneutik" (E. 27). Von der Wortwahl etwas überraschend ist dann aber im folgenden von den Grundzügen der „hermeneutischen Handlungslehre" die Rede (F.). Dem „Begriff des Rechts" wendet A. sich zum Abschluß (G.) zu. Zu Beginn (A., 1 ff.) skizziert A. seinen Ausgangspunkt: schnell vollzieht er die Abkehr von „jeglicher hoch-

fahrenden Metaphysik" (2), verweigert sich aber zugleich einem „empirischen Reduktionismus" (2). Philosophie habe sich der Parzellierung der Erfahrungswelt zu widersetzen (1) und der geistigen Selbstauflösung entgegenzuwirken (2). Welches also ist ihr Weg? „Somit tritt die Philosophie aus dem Schatten des Empirismus und meidet sie das Licht der Metaphysik und der Religion – denn der eine verdunkelt das Auge, das andere blendet es" (3). Und wohin führt der Weg? Die Antwort lautet: „in den menschlichen Geist zu den verborgenen Voraussetzungen des Sprechens und Handelns" (1). Der Horizont der in der ‚Sonderwelt des Rechts' Denkenden und Handelnden ist zu berücksichtigen, und innerhalb dieses Horizontes ist der Gegenstand der Rechtsphilosophie, nämlich das Recht, erst einmal zu konstituieren: „Das Recht ist ... weder ein factum brutum noch ein objektives Sollen, sondern ein Bedeutungsgehalt, ... der als solcher einer erkenntnistheoretischen Grundlegung bedarf." (8) Die bei Platon beginnenden Entfaltungen einer Geschichte rechtsphilosophischen Denkens führen über Aristoteles, Thomas v. Aquin, Descartes, Kant, Scheler zu G. E. Moore, gehen auf Husserl und Heidegger, Stammler, Kelsen, schließlich auch auf Hume und J. Austin ein. A. distanziert sich ausdrücklich von der möglichen Unterstellung, in dem Darstellungsweg den Prozeß eines Erkenntnisfortschritts angenommen zu haben (10f.). Diese Entfaltungen sind, wie A. offen zugibt, von seinem Anliegen und seiner Sicht bestimmt und durchwegs anregend abgefaßt (vgl. etwa die Ausführungen zu H. Kelsens Reiner Rechtslehre: 49ff.). Ab E. 27 (104f.) tritt A. mit seinem Ansatz der analytischen Handlungslehre oder analytischen Hermeneutik stärker hervor. „Während die dialektische Hermeneutik erfragt, was mit uns geschieht, untersucht die analytische, was wir geschehen machen ... Der analytischen Hermeneutik geht es nicht um die Wahrheit im Sinn, sondern um den Sinn in Wahrheit und Unwahrheit ... Ihr kritischer Vorbehalt gegen die dialektische Hermeneutik ähnelt dem der kantischen Transzendentalphilosophie gegen die vorkritische Metaphysik." (104) Sie solle der Rechtsphilosophie wieder Substanz zuführen und einen „in diesem Sinne besseren Rechtsbegriff" begründen (105). Im folgenden wird – nach vielen zwischengeschalteten Überlegungen – der Handlungsbegriff von den Elementen des handlungskonstitutiven Wollens und der Struktur des subjektiven Handlungssinnes her gefüllt (128f.). Wiederum folgen Zwischenschübe. Kap. G. beginnt sodann mit den Worten: „Die Rechtslehre steht auf dem Boden der Handlungslehre: Recht ist Handlungs-Recht" (138). Die Rechtshandlung wird zur Rechts-Handlung dadurch, daß sie normativ konstituiert ist (146). Ethische Neutralität wird diesem Rechtsbegriff bescheinigt, die Begründungsbedürftigkeit des Rechts von der Moral her aber postuliert (138f.). Dies hindert A. aber nicht, die Trennung von Recht und Moral zu behaupten (147). Sie ist nun für A. das erste Element, das zweite ist die Entlastung des Rechts „von der für Naturrecht und Moral typischen Universalität" (147). Beide Elemente öffnen den Weg zur Übernahme der eingliedrigen Adressatentheorie, welche besagt, daß das Recht sich nur mehr an den Personenkreis des Rechtsstabs (d. h. der Legislative, der Exekutive und Judikative, vgl. 79, Anm. 68) als Adressaten richte, nicht mehr aber an die gesamte Gesellschaft. Die zweigliedrige Adressatentheorie – Rechtshandeln liege im Handeln des Rechtsstabes *und* dem Handeln aller anderen vor – berücksichtige nicht, so A., „die Verselbständigung und damit in gewissem Sinne die Autonomie des Rechts" (149). Mit der Freiheit des einzelnen hat A.'s Position insofern zu tun, als nach seiner Theorie der Rechtsstab als Adressat der Rechtsnorm zugleich ihr ‚Untertan' oder ‚Rechtsunterworfener' sei und somit die Freiheitsräume zu schützen habe (148). Der einzelne, solange er nicht zum Rechtsstab gehört, ist folglich nicht mehr unmittelbar den Rechtsnormen ausgesetzt, sondern den Handlungen des Rechtsstabes (152). „Zusammenfassend ergibt sich, daß ‚abgemessene Deutlichkeit' in der Definition des Rechts nur dann erreicht werden kann, wenn der Schritt vom komplexen zum einfachen Rechtsbegriff gewagt und der Adressatenkreis in der geschilderten Weise begrenzt wird. Darin findet die Abkehr vom Naturrechtsdenken ihre konsequente Fortsetzung." (153f.) Konsequent ist A. darin, nachdem er auch die Legislative zum Rechtsstab gerechnet hat, jeden Bürger, während er sich am demokratischen Willensbildungsprozeß beteiligt, als Angehörigen des Rechtsstabes zu bezeichnen (153). „Der Jedermann" (162) ist aber nach A. wiederum nicht *nur* Objekt des Rechtsstabes, sondern „auch Träger von ‚sub-

jektiven Rechten'" (162), nämlich in dem Sinne, daß er „seinerseits Rechtspersonen sozusagen zum Objekt machen kann ... indem er den Rechtsstab für sich einspannt" (162). Dieser Passus scheint im Widerspruch zu dem vorher Ausgeführten. Das Rechtshandeln des „Jedermann" ist aber wohl als ein Tun zu interpretieren, das der Rechtsstab gleichfalls eröffnet und bestimmt, von ihm also ableitbar ist. Von diesen zwei Ausnahmen abgesehen, gilt aber: „Jedermannshandlungen sind ... keine Rechtshandlungen im Sinne der oben dargelegten Begriffe ... (es) steht der einzelne der Welt des Rechts verhältnismäßig fern" (165). – A., der vom Strafrecht, also dem ausgeprägten Handeln des Rechtsstabes her denkt (und nicht etwa von den Menschen- und Grundrechten), schafft mit seiner Terminologie einen Begriffsraster, der es nicht mehr erlaubt zu sagen: „Ich habe ein Recht!" oder „Der Rechtsstab steht in der Rechtspflicht, den Schutz der Rechte der einzelnen zu besorgen". Eine Terminologie ist zu verantworten. Meine Frage betrifft auch den Rechtsbegriff selbst. Ist er deutlich von A. gefaßt? Recht sei Rechts-Handeln, so wird gesagt; dabei bleibt der Begriff „Recht" ungeklärt. Rechtliches Handeln sei normmotiviertes Handeln, so A.: gibt es aber nicht anderes normmotiviertes Handeln außer dem des Recht-Handelns? Sicherlich. Was also ist das Spezifikum? Daß es das für den Rechtsstab typische Handeln ist. Wiederum tritt der Begriff „Recht", jetzt im Begriff „Rechtsstab" auf. Wenn A. aber von einem vorgängigen, nicht erläuterten Rechtsbegriff zehrt, warum wendet er sich diesem nicht zu? Wird die Absage A.s an die Komplexität bisherigen Rechtsverständnisses durch einen Gewinn an Autonomie, an Schutz und Gerechtigkeit für den Menschen aufgewogen? Führt die Suche nach Einfachheit auch schon zu einem Wahrheitsgewinn, oder ist auch ein Verlust an Wahrheit und ihre Verkürzung denkbar? Von dem Begriff „der normmotivierten Handlung als Schlüsselbegriff der Rechtsphilosophie" und von der Behauptung, daß das Recht sich in realen Handlungen finde (164f.), ist m.E. kein direkt-schlüssiger Weg zu dem Ergebnis vorgezeichnet, daß Rechtshandeln nur noch im Handeln des Rechtsstabes vorliege. Es überrascht geradezu, auf die so grundlegend vorgetragene Handlungslehre die Begrenztheit ihres Auftretens folgen zu sehen. Damit kein Irrtum entsteht: die Lehre vom Rechtsstab und von der Vermitteltheit allen Rechtsdenkens über die Institutionen, die dem Recht seine Form geben und Rechtsansprüche vollziehen, hat zu einem Erkenntnis-(wieder)-gewinn beigetragen. Wäre aber eine Theorie, wonach der Rechtsstab dem normmotivierten Handeln des einzelnen, das als Rechtshandeln zu bezeichnen wäre, erfolgssichernd und garantierend zu Hilfe käme, zu komplex oder verwirrend? § 211 I StGB („Der Mörder wird mit lebenslanger Freiheitsstrafe bestraft") richtet sich an die Judikative. Ist es zu komplex, deswegen auch das Recht des Opfers auf Leben (und auch des Mörders) mitausgesagt und mitgeschützt zu sehen? Sind diese „Rechte" nur Elemente der Sozialmoral (so 150)? Wie steht es mit der Gültigkeit der Rechtsnormen? Die Ausführungen auf S. 149 sind zu knapp. Es bleibt, daß von A. ein interessanter Begründungsversuch des Rechts unternommen wurde. Die Absage an eine Anthropologie und die Beschränkung auf die Handlung, die Ansiedlung des Rechtshandelns schließlich nur beim Rechtsstab stellen Engführungen dar. Sie dürfen allerdings nicht vergessen lassen, daß A. immer wieder – aber auch notgedrungen zwecks Füllung des Rechtsbegriffs – die Öffnung des Rechts auf die Moral und die Begründungsbedürftigkeit von ihr her betont.

N. Brieskorn S.J.

Ordnungspolitik. Herausgegeben von *Dieter Cassel, Bernd Thomas Ramb, Hans Jörg Thieme.* Mit Beiträgen von *Dieter Bender* u.a. München: Vahlen 1988. 342S.

Bis zur Mitte der siebziger Jahre galt das neben der Stabilisierung des Geldwertes wichtigste wirtschaftspolitische Problem, die Verhinderung von Massenarbeitslosigkeit, durch keynesianische Strategien als gelöst. Erst als diese Illusion zerfiel, wurde die Sache der „Ordnungspolitik" wieder wichtig. Aber auch die Faszination der prozeßtheoretischen Modelle, die eine „Ableitung exakter Lösungen" versprachen, verdrängte ordnungstheoretische Fragen weitgehend aus der Makroökonomie. Nachdem sich diese Modelle als wenig hilfreich für die Bewältigung makroökonomischer Probleme erwiesen, besann man sich wieder auf gute alte ordnungstheoretische Ansätze,

die zwar die Nationalökonomie aus der ersehnten Nähe der Naturwissenschaften wieder in die zur Politologie und Sozialphilosophie zurückführten, dafür aber fruchtbare Anregungen über das Verhältnis von Staat und Wirtschaft zu geben versprachen, die keineswegs den keynesianischen Selbstverständlichkeiten entsprachen, sondern die Verteilungs- und Interventionspolitik des Staates eher kritisch bedachten. Damit war keineswegs schon eine Renaissance der Freiburger Schule verbunden. Es entwickelten sich vielmehr eine Mehrzahl ordnungstheoretischer Konzepte (die sich in der Regel selbst von diesem Begriff distanzieren), deren Attraktivität manches, was die Freiburger forderten, eher als hausbacken erscheinen ließen. So ist denn verständlich, daß die Mehrheit der dreizehn Beiträge des vorliegenden Sammelbandes eher dem Neuen Institutionalismus und der Neuen Politischen Ökonomie verpflichtet sind. – Besonders die Modellfigur des „allwissenden und wohlmeinenden Diktators", die den Freiburgern gar nicht fremd ist, fand mancherlei Ablehnung. Einer der Gründe ist die Zurückweisung einer „organischen Staatstheorie", die den Staat als handelndes Subjekt mit einer definierbaren Präferenzordnung versteht. Da nur Personen handeln können, setzt diese Position, wie G. Kirchgässner betont, die Identifikation des Staates mit einer Person (etwa dem wohlmeinenden Diktator) voraus als auch eine definierte und konsistente Präferenzordnung staatlichen Handelns (59). Beides aber ist den Vertretern einer ökonomischen Theorie der Politik nicht akzeptabel. Es sollte sich herumgesprochen haben, daß das Arrowsche Paradoxon, nach dem es in der Regel unmöglich ist, die Wertvorstellungen von vielen über demokratische Prozesse zu einer kollektiven Präferenzordnung zusammenzufügen, nicht widerlegt ist, sondern in den letzten Jahren sowohl theoretisch ausgebaut als auch empirisch bestätigt wurde. – *M. Tietzel* konstruiert in seinem Entwurf die Figur des „erklärenden und beratenden Beobachters", die er den interagierenden Politikern und den Wirtschaftssubjekten beiseite stellt (78). Ob jedoch die realistische Interpretation des rationalen Handelns des Politikers, die schon J. A. Schumpeter 1942 einforderte, so relativiert werden kann, stellt auch der Autor in Frage. So weiß denn auch er sich der ökonomischen Theorie rationalen politischen Handelns verpflichtet, nach der der Politiker nicht anderes sucht als die Mehrung seines Eigenwohls. Sein öffentliches Handeln verfolgt also ausnahmslos private Ziele. Daß dieses Modell sehr viel zutreffender politische Entscheidungen deutet als eines, das dem Politiker eine Gemeinwohlorientierung auch dann zuspricht, wenn er in deren Verfolgung seinem Eigenwohl erheblich schadet, dürfte heute unstreitig sein. Das soll selbstredend nicht heißen, daß allen Politikern jederzeit dieser ihr Handeln leitende Mechanismus bewußt wäre. Aber die Interpretation des Gemeinwohlstrebens als Epiphänomen des Eigenwohlstrebens ist auch Gemeingut der psychoanalytischen Theorie (auf die die Autoren allerdings keinen Bezug nehmen). – Daß Wirtschaftssubjekte versuchen, eigenerzeugte Kosten auf andere abzuwälzen und fremderzeugte Leistungen sich möglichst kostenlos anzueignen, und so bereit sind zur „kollektiven Selbstschädigung durch Verfolgung des eigenen Vorteils" führt zu der an sich trivialen Einsicht, daß politische und ökonomische Rationalität an sich nicht ausreichen, um politische und ökonomische Prozesse zu optimalisieren. Es werden eben keine Null-Summen-Spiele gespielt. Eine Optimalisierung dürfte nur erreichbar sein, wenn neben die ökonomischen Güter auch moralische Güter treten, so daß die positiven Folgen des ökonomischen und politischen Handelns wenigstens teilweise bei einem anderen als dem Handelnden anfallen (an moralischen Gütern orientiertes Handeln als partielles Kollektivgut). – Da jedoch die ökonomische und die moralische Rationalität miteinander durchaus konkurrieren können, selbst wenn man berücksichtigt, daß ein Handeln unterhalb des durch die Grenzmoral gezogenen Levels zu Reibungsverlusten mit der Umwelt führt (und „Interaktionskosten" anfallen), die dazu führen können, die Meßlatte der Grenzmoral höher zu legen, führt zur Problematik des ökonomisch-rationalen Egoismus, zum Problem der Verteilung und Kontingentierung Öffentlicher Güter (etwa Umweltgüter). Sie werden durch die Interventionen des Staates (etwa Kosten für den Verbrauch von Umwelt oder Kosten für die Belastung von Umwelt) zu meritorischen Gütern gewandelt. Hier scheint also staatliche Intervention unvermeidlich zu sein. Insofern jedoch ein Staat seine Existenz und seine Aktivitäten im Rahmen einer ökonomischen Theorie der Politik nur rechtfertigt, wenn er die Kosten für die Wahr-

nehmung von Rechtsansprüchen zwischen verschiedenen Subjekten (Transaktionskosten) senkt, wird selbst die Legitimation dieses Güterwandlungsprozesses einzufordern sein. Staatsinterventionen sind, selbst wenn sie haushaltstechnisch kostenneutral sind, stets mit der Mehrung von Opportunitätskosten für die verbunden, die bislang Öffentliche Güter (kostenlos) verwenden konnten. Sie bedürfen somit der Legitimation (Senkung der Transaktionskosten auch für die betroffenen Wirtschaftssubjekte). – Die staatlichen interventionistischen und umverteilenden Aktivitäten, die Politiker einleiten, nicht etwa – im Sinne der ökonomischen Theorie der Politik – um einem „Gerechtigkeitsprinzip" zu folgen, sondern Wählerstimmen zu erhalten oder politisches Ansehen und politischen Einfluß zu mehren, führen notwendig zu einem Werte- und Verhaltenswandel der Wirtschaftssubjekte. Die Kompensation einer „defizitären Moral" der Wirtschaftssubjekte führt dazu, prinzipiell nur das Eigenwohl zu suchen und dem Staat die Abwehr der Produktion reinen öffentlichen Übels zu überlassen. Die Moral wird damit privatisiert. Daß das nicht unbedingt wünschenswert ist, erscheint unstreitig. Andererseits scheint staatliche Intervention eingefordert, da im Fall negativer externer Effekte des ökonomischen Handelns des einzelnen nur unter völlig abstrakten Bedingungen (etwa fehlender Transaktionskosten) eine gesamtwirtschaftlich-positive Allokation auftreten kann („Theorem von Coase"). – Leider artikulieren die Autoren nicht die Konsequenz der Notwendigkeit einer Wirtschaftsmoral, die den einzelnen auch dann verpflichtet, wenn er dadurch in keiner Weise dem Eigenwohl dient. Dabei ist sich *G. Kirsch* in seinem sehr klugen und lesenswerten Beitrag durchaus darüber im klaren, daß der redistributionspolitische Interventionismus des Staates, der zur Kompensation moralischer Defizite individuell-handelnder Wirtschaftssubjekte gefordert zu sein scheint, früher oder später durch die Organisation von Interessenverbänden den Staat zunächst in eine Situation führt, in der ein Krieg aller gegen alle ausbricht, wenn es um die Verteilung von Geld und Macht geht, es sei denn, daß der „freiheitsverneinende" Leviathan des Hobbes am Horizont auftaucht. Die „Regel des M. Olson" (1982), nach der mit steigendem Organisationsgrad der Interessen das wirtschaftliche Wachstum abnimmt, hat einige Evidenz für sich. Jedenfalls stranguliert der freiheitliche Staat, der dem Organisationsgrad der Interessen keine Grenzen setzt, sich selbst. – Daß der Beitrag *Ingo Böbels* über die soziale Marktwirtschaft vor dem Hintergrund dieser massiven Skepsis gegenüber allen ökonomischen Staatsaktivitäten recht schwach ausfällt, kann nicht wundernehmen. Die Vermutung F. A. von Hayeks, daß die soziale Marktwirtschaft nichts anderes sei als ein lebensunfähiger Zwitter, eine unter dem Pseudonym „Marktwirtschaft" organisierte Planwirtschaft, kann nicht aus der Theorie widerlegt werden. Das ist nun keine Schwäche des Autors, sondern liegt im Versagen aller makroökonomischen Modelle (auch des der sozialen Marktwirtschaft zugrundeliegenden neokeynesianischen) begründet. Wir sollten uns damit abfinden, daß in großen Volkswirtschaften der Markt eine transrationale und überpersonale Ontologie entwickelte, auf die menschliche Rationalität bestenfalls als Störgröße (bis hin zur Vernichtung) einwirken kann. Der Versuch, durch staatliche Eingriffe eine vorhersehbare Marktreaktion erzeugen zu können, sollte als Illusion verstanden und akzeptiert werden. – Die Beiträge über die Ökonomik der Eigentumsrechte *(A. Schüller)*, zur Regulierung der Gewaltenteilung in Unternehmen *(D. Schneider)*, über die Aufgabe des Staates bei gestörten Marktprozessen *(B.-T. Ramb)*, über die weltwirtschaftliche Verflechtung *(D. Bender)*, über Wirtschaftspolitik als Ordnungspolitik *(D. Cassel)* sind lesenswert, gehen aber kaum über die bekannten Inhalte ordnungspolitischer Diskussion hinaus.

Interessant ist dagegen wieder die Lektüre des Beitrags von *H. Leipold* über eine Ökonomische Theorie der Verfassung. Der Autor bedenkt die Konsequenzen der Vereinigung der legislativen und exekutiven Staatsgewalt, auf Grund deren etwa die Parlamente bei wesentlichen politischen Entscheidungen nichts anderes tun als den Willen der Regierung (sei es des Kabinetts, sei es des Regierungschefs) zu exekutieren und formal zu legitimieren. Da aber auch die Exekutive mehr oder minder hilflos den organisierten Interessen von Verbänden, Parteien und der Bürokratie ausgesetzt ist, scheint das Ende einer demokratischen politischen Ordnung vorgegeben. Die Ökonomische Theorie der Verfassung versucht nun nicht nur diesen Sachverhalt als unausweichlich

vorzustellen, sondern sinnt in nicht wenigen ihrer Vertreter auf Abhilfe. Noch immer diskutiert wird der Vorschlag von Hayeks, der den Einfluß dieser Gruppen auf die die Allgemeinheit betreffenden Gesetze bekanntlich durch die Einführung einer Legislativen Versammlung begrenzen will, deren Kandidaten von Altersgenossen auf 15 Jahre gewählt werden. Die Ökonomische Theorie der Verfassung versucht dagegen die Staatsaktivitäten anders zu disziplinieren: Die Steuer- und Ausgabenentscheidungen des Staates bedürfen, wenn sie mit eigentlichen Steigerungen verbunden sind, einer qualifizierten Mehrheit der Abgeordneten (etwa ⅔), wenn sie Gesetz werden sollen. – Sicherlich ist die Gewaltenvereinigung das Problem auch unserer demokratischen Ordnung. Es kann nicht angehen, daß es das Parlament als wesentliche Aufgabe akzeptiert, der Exekutive das Regieren zu erleichtern. Der Fortfall des verfassungswidrigen faktischen Fraktionszwangs, der bei vielen Gesetzen durchaus gegeben ist, könnte etwa mittels einer entsprechend programmierten Anlage durch geheime Abstimmungen, deren Praxis durch die Technik heute erheblich erleichtert werden kann, erreicht werden.

Kritisch soll angemerkt werden, daß keiner der Autoren eine systemtheoretische Analyse ökonomischer und politischer Großsysteme vorstellt. Erst recht fehlt eine Darstellung eines ökonomisch-politischen Hypersystems. Die Analyse selbstreferentieller Prozesse in solchen Systemen, die zum einen vom Zustand informationeller Entropie weit entfernt und zu autopoietischen Prozessen in der Strukturbildung fähig sind, und zum anderen mit begrenzten (ökonomischen, politischen und informationellen) Ressourcen funktionieren müssen, hätte die von den Autoren behandelten Fragen erheblich vertiefen und zu neuen, kreativen Problemlösungsvorschlägen führen können. Irgendwie scheinen die Gleichgewichtstheorien der makroökonomischen Modelle noch Nachwirkungen zu zeitigen. – Da es sich jedoch um das mit Vorsprung aufschlußreichste Buch zum Thema „Ordnungspolitik" auf dem deutschen Markt handelt, kann sein Studium allen empfohlen werden, die an der Problematik der Verflechtung von Staat und Wirtschaft interessiert sind. R. Lay S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Baumann, Rolf, „Gottes Gerechtigkeit" – Verheißung und Herausforderung für diese Welt (Herder-Taschenbuch 1643). Freiburg–Basel–Wien: Herder 1989. 256 S.

Fugel, Adolf, Tauflehre und Taufliturgie bei Huldrych Zwingli. Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde an der theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz. Goldach: Schmid-Fehr 1989. 524 S.

Geist und Natur. Über den Widerspruch zwischen naturwissenschaftlicher Erkenntnis und philosophischer Welterfahrung. Hrsg. Hans-Peter Dürr / Walter Ch. Zimmerli. Bern–München–Wien: Scherz 1989. 415 S.

Gerhardt, Gerd, Kritik des Moralverständnisses. Entwickelt am Leitfaden einer Rekonstruktion von „Selbstverwirklichung" und „Vollkommenheit" (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik 217). Bonn: Bouvier 1989. 343 S.

Giraudo, Cesare, Eucaristia per la chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla „lex orandi" (Aloisiana 22). Rom/Brescia: Editrice Pontificia Università Gregoriana/Morcelliana 1989. XX/679 S.

Gotteserkenntnis in den modernen Wissenschaften. Kann Seele und Körper des Menschen im heute umbrechenden Zeitgeist Gott erkennen – wie und mit welchen Mitteln? Herausgegeben vom Forum für das Christliche Menschenbild (Christliche Meditationswege 3). Freiburg/Schw.: Paulusverlag 1989. 204 S.

Grave, Selwyn Alfred, Conscience in Newman's Thought. Oxford: Clarendon Press 1989. 191 S.

Gruber, Hans-Günter, Christliches Eheverständnis im 15. Jahrhundert. Eine moralgeschichtliche Ehelehre Dionysius' des Kartäusers (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie 29). Regensburg: Pustet 1989. 288 S.

Häring, Bernhard, Auswegslos? Zur Pastoral bei Scheidung und Wiederverheiratung. Ein Plädoyer. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1989. 96 S.

Häring, Bernhard, Meine Erfahrung mit der Kirche. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1989. 240 S.

Hernegger, Rudolf. Anthropologie zwischen Soziobiologie und Kulturwissenschaft. Die Menschwerdung als Prozeß der Selbstbestimmung und der Selbstbefreiung von den Determinismen der Gene und der Umwelt. Bonn: Habelt 1989. 283 S.

Hort, Bernard, Contingence et intériorité. Essai sur la signification théologique de l'Œuvre de Pierre Thévenaz. Préface de Paul Ricœur (Lieux Théologiques 14). Genf: Labor et Fides 1989. 272 S.

Humain a l'Image de Dieu. La théologie et les sciences humaines face au problème de l'anthropologie. Ed. Pierre Bühler (Lieux Théologiques 15). Genf: Labor et Fides 1989. 334 S.

Imbach, Ruedi, Laien in der Philosophie des Mittelalters. Hinweise und Anregungen zu einem vernachlässigten Thema (Bochumer Studien zur Philosophie 14). Amsterdam: Grüner 1989. 171 S.

Kowalski, Aleksander, Perfezione e giustizia di Adamo nel Liber Graduum (Orientalia Christiana Analecta 232). Rom: Pontificium Institutum Orientale 1989. 256 S.

Largier, Niklaus, Bibliographie zu Meister Eckhart (Dokimion 9). Freiburg/Schw.: Universitätsverlag 1989. 168 S.

Lenz, Hubert, Mut zum Nichts als Weg zu Gott. Bernhard Welte s religionsphilosophische Anstöße zur Erneuerung des Glaubens (Freiburger theologische Studien 139). Freiburg–Basel–Wien: Herder 1989. 339 S.

Lohfink, Norbert, Der niemals gekündigte Bund. Exegetische Gedanken zum christlich-jüdischen Dialog. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1989. 120 S.

Losinger, Anton, „Iusta autonomia". Studien zu einem Schlüsselbegriff des Zweiten

Vatikanischen Konzils (Abhandlungen zur Sozialethik 28). Paderborn: Schöningh 1989. 271 S.

MÁCHA, KAREL, Glaube und Vernunft. Die Böhmische Philosophie in geschichtlicher Übersicht. Teil III: 1900–1945. München–New York–London–Paris: Saur 1989. 273 S.

MAESSCHALK, M., Philosophie et révélation dans l'itinéraire de Schelling (Bibliothèque Philosophique de Louvain 33). Paris/Leuven: Vrin/Peeters 1989. XXIV/768 S.

MALUSA, LUCIANO, Neotomismo e intransigentismo cattolica. Testi e documenti per un bilancio del neotomismo. Gli scritti inediti di Giovanni Maria Cornoldi (Ricerche di filosofia e di storia della filosofia 6). Milano: Istituto Propaganda Libraria 1989. XIII/487 S.

MEESEN, FRANK, Unveränderlichkeit und Menschwerdung Gottes. Eine Theologiegeschichtlich-systematische Untersuchung (Freiburger theologische Studien 140). Freiburg/Br.: Herder 1989. 562 S.

MENDELSSOHN, MOSES, Schriften über Religion und Aufklärung. Herausgegeben und eingeleitet von Martina Thom. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1989. 528 S.

PETUCHOWSKI, JAKOB J., THOMAS CLEMENS, Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1989. 256 S.

PIERIS, ALOYSIUS, Liebe und Weisheit. Begegnung von Christentum und Buddhismus. Mainz: Grünewald 1989. 203 S.

SARNOWSKY, JÜRGEN, Die aristotelisch-scholastische Theorie der Bewegung. Studien zum Kommentar Alberts von Sachsen zur Physik des Aristoteles (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters NF 32). Münster: Aschendorff 1989. XI/501 S.

SCHENK, RICHARD, Die Gnade vollendeter Endlichkeit. Zur transzendentaltheologischen Auslegung der thomanischen Anthropologie (Freiburger theologische Studien 135). Freiburg–Basel–Wien: Herder 1989. 638 S.

SCHNEIDER, MANUEL, Das Urteil und die Sinne. Transzendentalphilosophische und ästhesiologische Untersuchungen im Anschluß an Richard Hönigswald und Helmuth Plessner (Janus Wissenschaft 10). Köln: Verlagsgesellschaft Janus 1989. 365 S.

STEINDL, HELMUT, Genugtuung. Biblisches Versöhnungsdenken – eine Quelle für Anselms Satisfactionstheorie? (Studia Friburgensia NF 71). Freiburg/Schw.: Universitätsverlag 1989. XIV/340 S.

STEINMETZ, FRANZ-JOSEF, Wie weit ist es bis Ephesus? Kirche im Prozeß. Salzburg: Müller 1989. 154 S.

STRAHM, HERBERT, Die Bischöfliche Methodistenkirche im Dritten Reich (Münchener Kirchenhistorische Studien 3). Stuttgart–Berlin–Köln: Kohlhammer 1989. XIV/484 S.

TIEFENSEE, EBERHARD, Die religiöse Anlage und ihre Entwicklung. Der religionsphilosophische Ansatz Johann Sebastian Dreys (1777–1853) (Erfurter theologische Studien 56). Leipzig: St. Benno-Verlag 1989. XXV/261 S.

VARIETIES OF POSTMODERN THEOLOGY, Edited by David Ray Griffin, William A. Beardslee, and Joe Holland. Albany/N.Y.: State University of New York Press 1989. 164 S.

VERWEIGERTE MÜNDIGKEIT? Politische Kultur und die Kirche. Hrsg. Józef Niewiadomski (Theologische Trends 2). Thaur/Tirol: Österreichischer Kulturverlag 1989. 256 S.

VIETTA, SILVIO, Heideggers Kritik am Nationalsozialismus und an der Technik. Tübingen: Niemeyer 1989. 105 S.

VOLZ, HEIDEMARIE, Zum Problem einer transzendentalen Begründbarkeit des Theismus (Studien zur Religionsphilosophie und Religionswissenschaft 4). Altenberge: Akademische Bibliothek 1988. 222 S.

ThPh 65 (1990) 161–171

Vertiefte und gelebte Katholizität

Erich Przywara – 100 Jahre[1]

Von Karl H. Neufeld S. J.

In einer Laudatio sagte Karl Rahner 1967: „Przywara ist katholischer Philosoph und Theologe ... das Eigenartige, fast Einmalige des Werkes Przywaras besteht gerade darin, daß er – ‚katholisch' ist im wirklichen, lebenslangen Dialog mit der Vergangenheit und der Gegenwart, mit der ganzen abendländischen Geistesgeschichte von Heraklit bis Nietzsche: er öffnet sich allen und kann so allen geben"[2]. Die sich hier andeutende Breite läßt fragen: Wer ist Przywara? Sie läßt es aber ebenso aussichtslos erscheinen, ihn ganz erfassen und darstellen zu können. Eine bio-bibliographische Skizze der Gestalt seiner Persönlichkeit und seines Werkes, ein erster Durchblick, der ein wenig besser verstehen läßt, mit wem wir es zu tun haben, ist schon viel. Lebens- und Werkgeschichte hängen bei ihm eng zusammen. Mindestens aus dem Rückblick von heute erhält sein denkerisches Werk die ihm eigenen vollen Dimensionen erst durch das Leben Przywaras, vor allem durch die langen Jahre seines Zurückgezogenseins aus jener Öffentlichkeit, die er in den 20er und 30er Jahren unseres Saekulums so tragend und überzeugend mit beeinflußte in einem Sinn, den er am eigenen Leib später auszutragen hatte.

Wer in diesen Tagen an einen Mann erinnert, der im Oktober 1889 in Kattowitz/Oberschlesien geboren wurde, der kann nicht einfach übergehen, daß diese Gegend gleich doppelt im aktuellen Scheinwerferlicht des öffentlichen Interesses steht. Kattowitz liegt nun einmal in jeweils geringer Entfernung zwischen Gleiwitz und Auschwitz, Namen, die für den Ausbruch des II. Weltkriegs und für die menschenvernichtende Wut jenes Regimes stehen, das diesen Krieg auslöste. Zugleich richten diese Namen heute den Blick auf Polen überhaupt und auf die Entwicklungen, die sich in diesen Tagen und Wochen dort tun. Dürfen wir sie als Zeichen neuer Hoffnung nehmen auf gute Möglichkeiten, deren Konturen sich noch nicht präzisieren lassen?

Als Erich Przywara das Licht der Welt erblickte, war von den späteren

[1] Vortrag bei der Akademie zur Eröffnung des Studienjahres 1989/90 der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt am Main, 16. Oktober 1989. Für den Druck wurden die Anmerkungen und Nachweise hinzugesetzt und die mündlichen Ausführungen an einigen Stellen gestrafft. Zum Werk siehe: Erich Przywara. Sein Schrifttum 1912–1962, zusammengestellt von *L. Zimny*, Einsiedeln 1963 und: Erich Przywara, 1889–1969. Eine Festgabe, Düsseldorf (1969) sowie: *B. Gertz*, Erich Przywara (1889–1972), in: Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts, Hg. *E. Coreth / W. M. Neidl / G. Pfligersdorffer*, Bd. 2: Rückgriff auf scholastisches Erbe, Graz/Wien/Köln 1988, 572–589.

[2] *K. Rahner*, Laudatio auf Erich Przywara, in: *ders.*, Gnade als Freiheit. Kleine theologische Beiträge (Herder-Bücherei 322), Freiburg/Br. 1968, 266–273; Zitat 268.

Schrecken und Umwälzungen noch nichts zu ahnen. Und doch ist er von seiner Familie her in besonderer Weise in dieses Geschehen hineingebunden wie all jene, für die sich polnisches und deutsches Erbe gemischt haben. Sein Vater, der Kaufmann Mathias Przywara kam aus einer polnischen Bauernfamilie; seine Mutter Bertha geb. Peiker stammte aus einer deutschen Beamtenfamilie in Neiße. Im kulturellen, historischen und politischen Streit zwischen den beiden Völkern seit 1945 hat diese verbindende Gruppe kaum eine Stimme. Dabei ist sie allein auf deutscher Seite durchaus gewichtig; man bedenke nur – ohne die Bevölkerungsverschiebungen seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs in Betracht zu ziehen –, daß mehr als die Hälfte der Bevölkerung des Ruhrgebietes auch polnische Vorfahren hat und daß in Städten wie Berlin oder Hamburg seit Generationen zahlreiche Menschen dieser Gruppe ansässig sind. Gerade die Katholische Kirche kennt in ihrer Seel- und eben oft auch Leibsorge diese Familien schon seit dem frühen 19. Jahrhundert. Sie hat viel getan, diesen Menschen bei der Orientierung zu helfen, ohne daß ererbte Werte einfach verlorengingen. Die Klammer des Katholischen hat offensichtlich auch für Erich Przywara Seiten zusammengehalten, die sonst auseinandergebrochen wären. Manches von den Spannungen, unter denen er lebte, drückte sich in der Krankheit aus, die ihn seit einem Zusammenbruch im letzten Weltkrieg bis an sein Lebensende 1972 in Hagen bei Murnau begleitete und oft belastete.

Der äußere Lebensgang Przywaras ist rasch skizziert. Seine Jugend verlebte der musisch und poetisch Begabte bis zum Abitur in seiner oberschlesischen Heimat an der Grenze zum damaligen russischen und habsburgischen Reich. 1908 schloß er sich den seit dem Kulturkampf aus dem Deutschen Reich verbannten Jesuiten an und erhielt seine Ausbildung vor allem in Häusern, die der Orden in Holland jenseits der westlichen Grenzen dieses Reiches besaß. Die philosophischen Studien absolvierte er so von 1910–1913 und die theologischen von 1917–1921 an der Ordensfakultät von Valkenburg, deren Tradition St. Georgen seit Anfang der 50er Jahre weiterführt. Schon in seinen frühen Jahren fiel Przywara durch eigenständige, aus dem Rahmen des Herkömmlichen herausfallende Beiträge und Versuche auf, aber die Zeit seiner großen Wirksamkeit bleiben doch die 20er und 30er Jahre, als er vom Orden nach München zur Herausgebergruppe der „Stimmen der Zeit" bestimmt worden war. Dort arbeitete er bis zum Verbot und zur Aufhebung dieser Monatsschrift durch die Gestapo im Jahre 1941 mit. Die Kriegsjahre bilden eine schwierige Zwischenperiode. Seither lebte er wegen seiner schwankenden Gesundheit bis zum Tod auf dem Lande in Oberbayern.

Sucht man ihn nach seinem Werk zu charakterisieren, muß er als Denker zwischen Philosophie und christlicher Existenz gewürdigt werden, oder – wie er es selbst einmal aus dem Bewußtsein des Ordens heraus tat, dem er angehörte – als „staub-bedeckter und staub-aufwirbelnder Eil-

Bote und Lauf-Bursch auf den Landstraßen und Stadtstraßen der Welt zum Dienste der Welt, oder ‚wendiger Tisch-Diener' beim Mahl Gottes für die Welt"[3]. Anders ausgedrückt: als Verbindungsmann überall dort, wo Spannung in bloßen Gegensatz, Verschiedenheit in Streit, Polarität in Zerfall umzuschlagen droht. Und dies „rein als Dienst und als Diakon-Dienst, d. h. im Rasch-Rasch des Vorübergangs, der kommt und geht, sich selbst vergessend und von anderen vergessen in das Eine und Einzige und Eigentliche Mysterium. – Es ist die Fülle dessen, was Nadal ihm als Grabschrift schrieb: das selige ‚negligere se ipsum' und ‚negligi ab aliis omnibus': selig vergessen in Gott allein"[4].

Sensibel reagierte Przywara für solchen Dienst auf die neuen Chancen des Religiösen nach dem Zusammenbruch des Ersten Weltkriegs, nach dem Zusammenbruch einer bürgerlichen Ordnung. Mit einem Schlag hatte sich das in der Neuzeit tiefsitzende Vorurteil erledigt, als seien Religion und Christentum lediglich Relikt längst überwundener Epochen der Menschheitsgeschichte, wenn vielleicht auch noch einige Zeit von Nutzen, um zurückgebliebene Schichten der Bevölkerung langsam und behutsam auf den neuzeitlichen Stand des Bewußtseins zu heben und die nötige Entwicklung ohne Revolution und Umsturz voranzubringen. Mit R. Otto war „Das Heilige"[5] neu entdeckt und zur Mitte einer existentiell bedeutsamen Diskussion um Werte und Orientierungen geworden. Seine Stimme ist freilich nur eine der lautesten in der mit dem Ende des Ersten Weltkriegs aufgebrochenen Suche nach neuem Halt.

Przywaras Bemühen in den zwanziger Jahren um die großen Themen der Religionsbegründung und der Religionsphilosophie dienten gleichfalls dem Ziel, nach dem „Untergang des Abendlandes"[6] tragfähige Werte wiederzugewinnen, waren zugleich aber auch kritische Vertiefungen und Prüfungen dessen, was bislang eher in einem bequem selbstverständlichen Trott über Religion, ihren Wert und Sinn etwa von katholischen Apologeten weitergegeben war. Die alte gettohafte Selbstgenügsamkeit einer Minderheit aufzubrechen, die dem Katholizismus entgegenkommenden Strömungen im allgemeinen Geistesleben jener Jahre aufzufangen und die eigene Überzeugung so darzustellen und zu verdeutlichen, daß sie ihrerseits als Entsprechung zur ratlosen Suche der Menschen damals gesehen werden kann: das ist Ziel von Przywaras Arbeit, deren großes Thema das Katholische in der modernen Welt ist.

„Als ich 1923", so sagt er selbst, „in meiner ‚Religionsbegründung' in der Auseinandersetzung mit Scheler und ab 1925 in der Auseinanderset-

[3] Ignatianisch. Vier Studien zum vierhundertsten Todestag des heiligen Ignatius von Loyola, Frankfurt/M. 1956, 65 f.

[4] Ebd. 69.

[5] Untertitel: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, Breslau 1917 u. ö.

[6] Titel des bekannten Werkes in zwei Bänden von O. *Spengler* erschienen München 1918/1922. Das Buch wurde als Ausdruck des allgemeinen Zeitempfindens verstanden.

zung mit Karl Barth den Ausdruck ‚analogia entis' in die metaphysische und kontrovers-theologische Literatur einführte und dann zum Mittelpunkt meiner ‚Religionsphilosophie' ... und der philosophisch-theologischen Metaphysik machte ..., wurde das leider nicht zum Ausgangspunkt einer fruchtbaren Kontroverse"[7]. Dieses von Bernhard Gertz, einem Vertrauten Przywaras bis zum Tode, der Darstellung des przywaraschen Werkes jüngst vorangestellte Zitat nennt alle entscheidenden Stichworte seines Denkens und dazu noch zwei der großen Namen, die den Jesuiten und sein Werk fast ständig begleiten[8]. Das bleibt ja zunächst auffällig: Przywara entwickelt seine größeren und kleineren Beiträge immer im Anschluß oder im Gegensatz, in Zustimmung zu anderen wie Newman, Augustinus und Thomas oder in kritischer Sichtung etwa Kants, aber eben auch Schelers, Barths und Luthers.

Er denkt gewissermaßen im Gespräch mit einem anderen, und dieses Gespräch hat vornehmlich den Charakter fruchtbarer Kontroverse. Es ist kein Dialog im gängigen Sinn, auch nicht einfach eine Vorlesung oder vertrautes Gestreite mit spürbar freundschaftlich-neckischem Einschlag. Przywaras Art bleibt der fruchtbaren Kontroverse in dem Sinn verpflichtet, daß seine Äußerungen unverwechselbar Vortrag sind. Das ihm am meisten liegende Publikum findet er in Akademikerkreisen, die sich weiterzuinformieren und -zubilden suchen[9]. Im Zeitalter eines sich noch steigernden Einflusses der technischen Massenmedien mag es nicht leicht sein, eine Idee von diesem Vortragswesen und von diesen Rednern zu gewinnen, die in den 20er und 30er Jahren auf Reisen durch ganz Deutschland mit ihren Vortragsabenden dem Bildungshunger jener dienten, die einen Beruf außerhalb der offiziellen Bildungsanstalten ausübten, aber gleichwohl Kontakt zu den geistigen Entwicklungen ihrer Zeit zu halten suchten. Przywara wirkt als Redner in solchen Zirkeln und Diskussionsgruppen, die ihm vor allem der Akademikerverband bot.

Die gehobene Art solcher gelegentlicher Darlegung entspricht der Art des Zeitschriftenaufsatzes. Davon verfaßte Przywara über 300 als Beiträge zur Meinungs- und Urteilsbildung. Entwickelt wird jeweils eine eigene Position, jedoch nicht einfach nach den gängigen Regeln wissenschaftlicher Systematik. Das Spielerisch-Schriftstellerische bestimmt solche Äußerungen ebenso wie die Ungewohnheit des Themas, die Neuheit eines Gesichtspunkts, der überraschende Effekt. Diese Ausdrucksmittel wurden dann von der politischen Propaganda übernommen und bedenkenlos ausgenutzt. Später trieb die immer mehr um sich greifende

---

[7] *E. Przywara*, In und Gegen. Stellungnahmen zur Zeit, Nürnberg 1955, 277 f.

[8] In: Christliche Philosophie im katholischen Denken ..., s. Anm. 1. ebd. 575.

[9] Im August 1923 hielt Przywara schon auf der Herbsttagung des Verbandes der Vereine Katholischer Akademiker in Ulm „Drei Vorträge über die geistige Krisis der Gegenwart", die noch im gleichen Jahr unter dem Titel „Gottgeheimnis der Welt" in München als Buch erschienen sind.

moderne Werbung dieses Spiel weiter. Heute lassen sich darum aus unterschiedlichen Gründen diese Instrumente für ernsthafte Mitteilung, für Anregung und begründete Urteilsbildung kaum mehr so unbefangen wie früher einsetzen, obgleich in Akademien und Seminaren, in Volkshochschulen und Bildungsveranstaltungen nach wie vor und noch ausgeweitet und perfektioniert mit ihnen gearbeitet wird.

Will man in unserer Zeit fruchtbare Kontroversen auslösen, bedarf es dazu mehr und mehr anderer Elemente. Die Aufgabe freilich stellt sich heute öfter denn je. Trotz der nicht mehr zu übersehenden Fülle von Impulsen ist nämlich das Gefühl nicht ohne Grund, letztlich gebe es doch nur wenig neue, wirklich tragfähige Gedanken, die tatsächlich voranbringen. Przywara jedenfalls unternahm es seinerzeit, solche Anregungen auf die beschriebene Weise in Auseinandersetzung mit Vergangenheit und Gegenwart zu gewinnen, anders gesagt: im kontroversen Umgang mit lebendiger Tradition. Das hieß für ihn nicht unbedingt nur im Bezug auf Werte, die diskutiert und gerade im Gespräch waren, sondern auch im Rückgriff auf Vergessenes, das ihm für den Augenblick bedeutsam und wichtig schien. In jedem Fall aber ging es nicht um nur historische Aufarbeitung von Gewesenem. Und ebensowenig lag ihm an nebensächlichen Fragen. Er setzte sich deshalb sogar dem Vorwurf aus, seine Gesprächspartner aus Geschichte und Gegenwart zu „jesuitisieren" und die weitreichende Bedeutung mancher zunächst untergeordnet scheinenden Frage zu verkennen.

Das entscheidende, weil alles andere zusammenfassende Element des denkerischen Beitrags, den Przywara vorlegte, ist bekanntlich die ‚analogia entis', die Seinsanalogie. Den Begriff entnahm er einer Entscheidung des Vierten Laterankonzils zu Beginn des 13. Jahrhunderts[10], seine inhaltliche Bestimmung gewann er bei Thomas von Aquin. Doch besagte das Stichwort für Przywara etwas durchaus Eigenes. Es war ihm Name einer Philosophie des Ausgleichs der Polaritäten, die nicht ein Denken ruhelosen Umschlags sein sollte und ebensowenig ein Denken statischer Mitte. Die Seinsanalogie sollte vielmehr eine Philosophie dynamischer Polarität ermöglichen. Dieses Programm richtet sich zunächst gegen eine gewisse Dialektik; denn diese ist mit der Beschreibung: Denken ruhelosen Umschlags gemeint. Und doch möchte es zugleich dem Körnchen Wahrheit gerecht werden, das in der Dialektik neuzeitlicher Philosophie zur Geltung drängt. An dieser Stelle läßt sich nicht in eine gründliche Untersuchung von Dialektik und Seinsanalogie eintreten, in der auf Gemeinsamkeiten wie auf Unterschiede zu achten wäre. Es versteht sich indes auch so, daß Przywara im Gegensatz zur Dialektik der Seinsanalo-

[10] Vgl. DS 806: „quia inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda." Die Formel mit dem zweimal gebrauchten Verb ‚notare' muß freilich nicht notwendig im vollen Sinn einer ‚analogia entis' genommen werden.

gie eine sehr eigene, manche mögen sagen, eigenwillige Fassung gab, als er sie zum Prinzip katholischer Sicht der Wirklichkeit schlechthin erklärte. Die Vorgehensweise Przywaras bei der Entfaltung seiner Idee der Seinsanalogie beeinflußte jedenfalls K. Rahner und H. U. von Balthasar für deren Umgang mit den Fragen unserer Zeit bzw. für deren Umgang mit der christlichen Tradition. Auch schon ein A. Delp beruft sich in seiner Kritik Heideggers um die Mitte der 30er Jahre immer wieder auf Przywara[11]. Gemeinsam ist ihnen allen mit der Option für die ‚analogia entis' in der Fassung, wie sie bei Przywara begegnete, nicht nur der Gegensatz zur Dialektik – freilich im Sinne fruchtbarer Kontroverse und nicht bloß als steriles Nein zu verstehen –, sondern ebenso der Versuch, einem Denken statischer Mitte zu entgehen.

Mit diesem Denken statischer Mitte war die gerade damals neu vertretene ‚philosophia perennis' gemeint, ein Denktyp, nicht die Wahrheitsgehalte dessen, was herkömmlich als christliche Philosophie vermittelt wurde. Statt des Typs der statischen Mitte, der Wahrheit ein für allemal und unabhängig vom Wandel der Welt zu haben meint, statt dieses statischen Denktyps, der nicht erfassen kann oder will, worin die ‚particula veri' neuzeitlichen Denkens liegt, sei es die von Kant kommende transzendentale Philosophie, sei es das eher gegen ihn entwickelte historische Denken und das historische Bewußtsein, vertritt Przywara die Philosophie dynamischer Polarität. Deren Sinn, als ‚analogia entis' bezeichnet, erschließt sich nicht zuletzt durch diese beiden Gegensätze zum dialektischen Denken ruhelosen Umschlags und zum unbeweglichen Denken statischer Mitte. Doch sei nicht vergessen: Hintergrund dieser Einsichten und der daraus resultierenden Entscheidung bleibt die unmittelbare Erfahrung wirksamer Spannungen und der Versuch, sie gelten zu lassen nicht in fruchtlosem Nebeneinander oder künstlich abstrakter Isolierung, sondern in überholender Vermittlung oder mit Przywaras Worten: in fruchtbarer Kontroverse.

Diese Sicht und Aufgabe ergibt sich dem Jesuiten ganz aus seinem Verständnis des Katholischen, so daß – wieder greift er auf die Tradition in durchaus aktueller Absicht zurück – dessen Wesen mit Nikolaus von Cues als ‚coincidentia oppositorum', als Gesamtgefüge von Gegensätzen deutlich wird. Es steht freilich nicht wie eine leblose Mechanik in sich, ist nicht Gleichgewicht von Massen in den Schalen der Waage oder säuberliches Ineinandergreifen eines Räderwerks, sondern Aufgabe des Menschen, namentlich des Eil-Boten und Lauf-Burschen zwischen den Spannungspolen der Welt, als den er auch sich selbst sieht. Er hat die Probleme jeweils in ihre letzte Tiefe so durchsichtig werden lassen, daß

[11] Vgl. Tragische Existenz. Zur Philosophie Martin Heideggers, Freiburg/Br. 1935, wo E. Przywara als einer der häufiger zitierten Gewährsleute genannt wird.

in allem das „Gottgeheimnis der Welt“[12] aufscheint, die letzte Verbindung aller noch so widersprüchlich aussehenden Wirklichkeit. Die Methode Przywaras, mit der er diese Arbeit anpackt, hat zwei bezeichnende Seiten: zunächst muß „man vor jeder Kritik liebevoll einsteigen“[13] und einen Menschen, eine Sachlage oder einen Gegenstand in seinem Recht erfassen; aber dann muß „man bis zur letzten Scheidung und Unterscheidung schreiten“[14]. Denn allein so vermeidet man eine falsche Wertung, besonders Absolutsetzungen von Dingen, die christlich nicht absolut gesetzt, d. h. vergötzt werden dürfen. Diese Methode steht im Dienst des Realismus, Dienst einer möglichst zutreffenden Bestimmung des Stellenwertes, den etwas im Gesamt des Gegebenen hat.

Damit wird für Przywara die Gottesfrage unausweichlich: Ist Gott *über* allem, oder ist er *in* allem, beziehungsweise – falls die Frage so schon von Anfang an falsch gestellt wäre –: Ist Gott zugleich in *und* über uns? Diese Frage thematisiert den größtmöglich denkbaren Gegensatz und im selben Moment die tiefste Verbindung[15]. Gott ist der ganz andere, und er ist uns doch – mit Augustinus gesprochen – innerlicher, als wir selbst uns sind. Die Eigenwirklichkeit des zu Gott hin offenen Geschöpfes läßt in diesem Zusammenhang auf das Verhältnis von Natur und Gnade und namentlich auf den Gedanken der ‚potentia oboedientialis‘ stoßen, für die freilich in diesem Licht auch eine neue und vertiefte Fassung dringlich wurde. Entscheidend für Przywara bleibt die Entdeckung, zu der ihm Newman half, daß die Gegensätze nicht bedauerlich, nicht einschränkend, nicht als Belastung o. ä. gesehen werden müssen, sondern einen eigenen Wert, eine eigene Schönheit besitzen.

Wir reden ja leicht so, als seien die Gegensätze nur schuld an der Misere unserer Welt. Wir vergessen leicht, wie sehr menschliches Leben und Wirken gerade dort, wo es bewundernswerte Ergebnisse erbringt, Frucht von angenommener und vermittelter Spannung zwischen Gegensätzen ist. Schon das selbstverständliche Vokabular von Kampf und Krieg, das sich beim Beschreiben des Überwindens von Schwierigkeiten, des Gewinnens von Mehrheiten, des Durchsetzens neuer Lebensmöglichkeiten gleichsam als unersetzlich erweist, verrät jedoch, daß Gegensatz nicht nur Krieg und Zerstörung und Tod bedeuten muß. Wer das sieht und zugibt, hat noch keine Wertung und vor allem noch keine Umwertung dessen vorgenommen, was schlecht ist. Er hat nur eine Grundstruktur unseres Lebens erfaßt, der gegenüber Lob und Preis ebenso unbeholfen wirken wie Bedauern, Verurteilen und verbales Ablehnen. Und weil es diese Grundstruktur gibt, die sich – je nach unserem konkreten Umgang mit ihr – sehr bald als ambivalent herausstellt, genügt die karikierende

[12] Vgl. den Titel der Vorträge von 1923 (Anm. 9).
[13] In: Christliche Philosophie im katholischen Denken ..., (Anm. 8), ebd. 577.
[14] Siehe: In und Gegen (Anm. 7), ebd. 7.
[15] Vgl. *E. Przywara*, Was ist Gott? Summula, Nürnberg ²1953.

Vorstellung nicht, die häufig die ‚coincidentia oppositorum' des Cusaners beschreiben soll. So als handle es sich hier lediglich um eine nachträgliche und zufällige Zusammenstellung von Wirklichkeiten, die sich wie in einem Supermarkt ohne innere Beziehung und aus purem äußerem Verkaufsinteresse angehäuft finden. Wie Beziehungen und Abhängigkeiten genauer bestimmt werden müssen, läßt sich jetzt nicht weiter entfalten; auch unter dieser Rücksicht waltet nicht das Gesetz einer technischen Mechanik oder eines Ausgleichs der Gewichte wie bei Großmutters Standuhr. Die Elemente hängen in einem lebendigen Entwicklungszusammenhang voneinander ab, sie wachsen und entfalten sich, sie lassen frühere Stadien hinter sich, um zu reifen, sie werfen Knospenschalen und Blütenblätter ab, um Frucht zu bringen. Am treffenden Bild hängt hier alles für eine richtige Vorstellung.

Nachdem die grundlegende Zuversicht in die Schöpfung und ihren Plan gesichert ist, nachdem darin und damit das ‚Gottgeheimnis der Welt' spürbar wurde, verschließt sich Przywara nicht der dunklen Seite irdischer Gegensätze, der destruktiven Macht von Antagonismen, den wirksamen Schatten des Bösen und des Übels. Gegensätze müssen nicht fruchtbare und lebenfördernde Spannungen erzeugen, sie können zu Widersprüchen verkommen und entarten, deren volles Ausmaß, deren katastrophale Konsequenzen erst mit dem Auftauchen der neusten technischen Mittel unserer Zeit voll ins Bewußtsein dringen. Was heute durch Friedensbewegung, durch Einsatz für die Umwelt, durch Aufmerksamkeit auf Gefahren für Wälder, Meere und andere Lebensräume in immer breiteren Kreisen zur vordringlichen Sorge wird, das hatte sich Przywara in den Jahren des Krieges und des Zusammenbruchs von 1945 aufgedrängt. Die Begegnung mit Edith Stein und deren Schicksal[16] sowie in ganz besonderer Weise der über Jahre währende Austausch mit dem Dichter Reinhold Schneider[17] hatten ihm den Blick für die dunkle Seite von Geschichte und Entwicklung so sehr geschärft, daß er mit seinem Urteil wie Schneider quer stand zu gängigen Erwartungen und Vorstellungen dieser Jahre. In dieser Haltung war er während der Kriegszeit durch eine intensive Begegnung mit Martin Luthers Kreuzestheologie bestärkt worden[18]. Beim Reformator entdeckte er nämlich wesentliche Elemente, die ihm aus seinem Studium der spanischen Kirchenreformer des 16. Jahrhunderts vertraut waren. Deren Menschenbild, noch mehr deren existentielle Erfahrungen im Umgang mit Menschen hatten bei aller unerschütterlichen Zuversicht auf den je größeren Gott doch eine Reserve den menschlichen Möglichkeiten und Bereitschaften gegenüber wachsen

[16] Vgl. *E. Przywara*, Edith Stein et Simone Weil. Essentialisme, Existentialisme, Analogie, in: Les Etudes Philosophiques NS 11 (1956) 458–472.

[17] Vgl. *E. Przywara*, Briefwechsel Reinhold Schneider – Erich Przywara, Zürich 1963.

[18] Vgl. die beiden Texte: Luther konsequent, in: Schol. 12 (1937) 386–392 und: Mysterium Luther. Ein Interview, in: Die Besinnung (Nürnberg) 8 (1953).

lassen. Der nüchterne Blick konnte sich das erschreckende Ausmaß an Beschränktheit, Schwäche und Bosheit von Menschen nicht verhehlen, die tatsächlich dadurch den Lauf der Geschichte mitbestimmen.

Die ‚analogia entis' bildet deswegen keinesfalls eine Formel für naiven Optimismus und für billige Entschuldigungen; sie erschließt vielmehr Abgründe, die einander verschlingen und die gleichwohl letztlich doch nicht das letzte Wort haben, sie erschließt Schuld und die Hoffnung, sie zu überwinden, sie geht bis ins Äußerste der widereinander stehenden Positionen, um begründet und entschieden nein sagen zu dürfen, ohne das Ja zu vergessen, ohne das alles auseinanderfiele. Doch gerade unter dieser Rücksicht funktioniert dann die ‚analogia entis' als Formel nicht mehr.

Zwar ist Analogie in der klassischen Logik als Aussagemodus entwikkelt und ausgebildet worden, als Charakteristikum jener Worte und Sätze nämlich, die weder univok noch äquivok gebraucht sind und doch Sinn ergeben. Aber durch den Zusatz ‚entis', des Seienden, und d. h. nicht der Aussage, hat schon das Mittelalter die Formel von der logischen auf die Ebene des Seins, der Wirklichkeit selbst übertragen und sie zum Ausdruck vorliegender Gegebenheiten zu machen gesucht. Wenn hier freilich Wirklichkeit zur Sprache gebracht werden soll und nicht nur eine Art und Weise zu reden, dann wird es möglich, daß diese Wirklichkeit nicht voll und ganz wiedergegeben ist, daß sie einen Überschuß behält, der sich nicht in Sprache, Ausdruck und Formel fassen läßt. Die ‚analogia entis' bleibt hinter dem zurück, was mit ihr auf den Nenner gebracht werden soll. Und das spricht sie unmißverständlich aus.

Damit liegt aber nahe und erscheint es voll Sinn, wenn Przywara seine Analogielehre ganz eng mit der Erfahrung verbindet, mit einer Erfahrung des Glaubens, die ihm vornehmlich in den tiefwirkenden geistlichen Traditionen des Christentums zugänglich zu werden scheint. Newman ist der große Übersetzer dieser Erfahrung in eine auch theologisch-philosophisch brauchbare Grammatik der Zustimmung, in eine „Philosophie des Glaubens" gewesen, wie Theodor Haecker übersetzte[19]. Gewährsleute dieser Erfahrung selbst sind für Przywara neben Augustinus in erster Linie Ignatius von Loyola und die neben ihm stehenden Erneuerer des katholischen Spanien: Teresa von Ávila und Johannes vom Kreuz. Deren Schicksal in seiner menschlichem Ermessen nach kaum zu ertragenden geistlichen Qual dünkte Przywara ein unzweideutiges und eigentümliches Zeichen des Katholischen, insofern der tatsächlich aufbre-

[19] Philosophie des Glaubens (Grammar of assent) von John Henry Kardinal Newman. Ins Deutsche übertragen und mit einem Nachwort von *Theodor Haecker*, München 1921. Das wesentliche Problem der Untersuchung ist das der Zustimmung. Wichtig sind die Unterscheidungen zwischen begrifflicher und realer Zustimmung sowie zwischen Erfassung und Zustimmung in Sachen der Religion und Folgerung und Zustimmung in Sachen der Religion.

chende Konflikt „für das Spanien der Gesellschaft Jesu und des reformierten Karmel der Weg (wird) in das tiefere und konkretere Geheimnis des Kreuzes, gegen ein Dunkel der Kirche nicht zu ‚protestieren' (zum Protest des Abfalls), sondern es durchzutragen und auszutragen, um gerade so innerlichst teilzuhaben am Jetzt des erlösenden Kreuzes"[20].

Diese Erfahrung wird so wichtig, daß sie mit dem Katholischen identifiziert werden kann. Um Mißbrauch ein für allemal auszuschließen, kann deswegen schon früh im Anschluß an Przywara der Verzicht auf das Wort „Katholizität" im bloßen Reden gefordert werden. So fügt Walter Dirks seinem Aufsatzband „Erbe und Auftrag" 1931 schon einen Bericht von der Tagung des katholischen Akademikerverbandes 1925 in Essen ein, wo er sagt: „Przywara wird vielen der Höhepunkt der Tagung gewesen sein. Er führte die Nöte, denen die Tagung gewidmet war, auf ‚Urspannungen' in der geschöpflichen Natur des Menschen zurück. Die Tragik dieser Spannungen arbeitete er – nicht ohne Konstruktion – bis zur Unerträglichkeit heraus. Und er hatte den Mut, – *keine* Lösung zu geben. Daß er endlich einmal den viel mißbrauchten Begriff der ‚Katholizität' vom Menschen löste und in die Gottheit verlegte, war gerade auf einer Akademikertagung dringende Notwendigkeit. Es ist die allerhöchste Zeit, diese immer noch, auch in Essen noch, viel gebrauchten großen Worte von Synthese, ‚Katholizität', Universalität aus dem Verkehr zu ziehen."[21]

Die Schlußfolgerung hat Dirks, nicht Przywara gezogen, der das Wort vom Menschen löste und die Sache in die Gottheit verlegte. Damit behauptete Przywara, was er 1929 als Fazit seiner drei Vorträge in Sankt Georgen, Frankfurt/M., über „Dialektische Philosophie und Theologie der Gegenwart" so formulierte: „Das einzig mögliche Einheitsprinzip ... ist das Semper maior Gottes. Gott ist die letzte Einheit, aber nicht so, wie ihn der Mensch in einem Begriff fassen kann, sondern wie er den höchsten Begriff sprengt. Das letzte Einheitsprinzip ... ist die adoratio divinae maiestatis".[22] Diese großen Worte stellten für den 40jährigen Przywara damals ein Programm dar, dessen theoretische Ausarbeitung ihn noch ein ganzes Jahrzehnt, dessen praktische Erfahrung ihn aber die darüber hinaus reichenden Jahre seines Lebens kosten sollten. 1940 lag seine dreibändige „Theologie der Exerzitien", „Deus Semper Maior" überschrieben, vollständig vor[23]. Dieses Werk schloß in gewisser Weise das öffentliche Stellungnehmen und Wirken Przywaras ab. Es folgte die leidvoll-existentielle Erprobung des Gesagten und Gemeinten auf eine Weise, der sich der Jesuit gar nicht so einfach zu fügen wußte. Zunächst

[20] Ignatianisch (Anm. 3) ebd. 20.
[21] *W. Dirks*, Erbe und Auftrag, Frankfurt/M. 1931, 38.
[22] Bericht der Rhein-Mainischen Volkszeitung Nr. 110 v. 13. Mai 1929 über „Drei Vorträge von Pater Przywara in St. Georgen" (Feuilleton).
[23] Freiburg/Br. 1938–40; Neudruck Wien 1964.

war es der Krieg und das feindliche Regime, unter denen er persönlich und seine Ordensgemeinschaft, die Kirche, die Völker Europas und der Welt zu leiden hatten. Ein Signum dafür: am Tage, als Przywara in München sein 50. Lebensjahr vollendete, besetzte die Gestapo im gar nicht fernen Innsbruck das Kolleg seiner Mitbrüder, hob es auf und wies die über 150 Bewohner aus. Ein und ein halbes Jahr später traf das Schriftstellerhaus in München, Przywaras Arbeits- und Wohnort, das gleiche Los. Alle Mühe um den katholischen Aufbruch seit zwei Jahrzehnten schien wie abgebrochen, Arbeit und Einsatz dieser Zeit vernichtet und von ganz anderen Kräften und Strömungen endgültig überholt. In Wirklichkeit, so ist heute zu sagen, war es das Einsenken des Samenkorns aus dem Evangelium in den Boden, in das Dunkel und die Verborgenheit. Von dieser Kraft zehrte 1944–45 „Im Angesicht des Todes“[24] schon Alfred Delp. Und nach den dunklen Jahren wuchsen daraus Anregungen und Impulse kirchlicher und theologischer Erneuerung, wie sie dann etwa K. Rahner und H. U. von Balthasar in Vorbereitung auf das Zweite Vatikanische Konzil einbringen sollten.

Im Schlußwort seiner „Theologie der Exerzitien“ erinnert Przywara bei der Rede von „Gott in allen Dingen“[25] auch daran, daß Ignatius von Loyola „in der je neuen Sendung des Gehorsams immer nur der ‚Wanderer in der Fremde‘“ gewesen sei, dem gleichwohl vom Vater Jesu Christi her, vom Himmel zur Erde, jene unerschütterliche Gewißheit und jene grundlegende Sicherheit gegeben waren, in denen sich die Welt mit all ihrer Relativität und in dem ihr stets zustehenden Respekt angehen läßt. Dabei erscheine der Ordensvater als „‚Einsamer zum Einsamen Gott‘ ... und als ‚wandernder Fremder‘ ... und als ‚vollkommen liegen gelassen und übergangen von sich und liegen gelassen und übergangen von allen andern‘“[26]. Botschaft und Erfahrung, die sich in diesen Worten ausdrükken, dürften auch heute ihren Wert haben.

In diesem Licht, in der unlösbaren Zusammengehörigkeit von Werk und Leben, von Wort und Erfahrung muß wohl Karl Rahners Urteil über Przywara gesehen werden: „Er spricht von den Zerrissenheiten und von den Untergängen des Menschen, die keine Antwort erhalten als dadurch, daß Gott verstummend angebetet wird, damit ihm die Ehre allein sei, ihm, der allein keiner Rechtfertigung bedarf in der Unbegreiflichkeit seines Wesens und seiner Entscheidung. Der ganze Przywara, besonders der späte, ist erst noch am Kommen. Er steht an einem Ort des Weges, an dem die vielen in der Kirche erst noch vorbeiziehen müssen.“[27]

---

[24] Titel der seit 1947 in über 10 Auflagen verbreiteten Aufzeichnungen aus der Haft von *A. Delp*. Veröffentlicht in Frankfurt/M.

[25] Deus Semper Maior, Bd. III, Freiburg/Br. 1940, Nachwort.

[26] Ebd. 428.

[27] *Rahner* 272 (Anm. 2).

ThPh 65 (1990) 172–183

Die Universalisierung der „Bundesformel" in Ps 100,3

Von Norbert Lohfink S.J.

Ein fast unausrottbares Scheinproblem bei der innertheologischen Frage nach dem Verhältnis von Altem und Neuem Testament oder im jüdisch-christlichen Dialog entsteht durch die weitverbreitete Meinung, das Alte Testament sei „partikularistisch", und das Neue Testament unterscheide sich von ihm gerade auch durch seinen „Universalismus"[1]. Diese Meinung wirkt auf die alttestamentliche Exegese wiederum als Verstehensvoraussetzung für die Auslegung einzelner Texte zurück, und so nimmt die Verdunklung des wirklichen Sachverhalts eher zu. Wahrscheinlich kann nur genaue Kleinarbeit bei der Textanalyse aus dem Zirkel herausführen. Dazu soll im folgenden ein Beitrag versucht werden.

Gerade der Psalter wäre für die Frage nach „Universalismus" im Alten Testament wichtig. Aus ihm soll der kleine und recht harmlos wirkende Psalm 100 näher betrachtet werden. Er gehört zu den Texten, die mitten im Alten Testament selbst schon eine „universalistische" Revolution in Gang gebracht haben. Eine der markantesten Formulierungen des alttestamentlichen „Partikularismus", die sogenannte „Bundesformel", ist hier „universalisiert" worden.

1. *Vorstellung des Psalms.* Psalm 100 steht hinter einer Reihe von Jahwe-Königs-Psalmen. Was auffällt, ist seine hochartistische, man möchte fast sagen: klassizistische Gestalt.

1b Jauchzet zu Jahwe, du ganze Erde!
2a Dienet Jahwe mit Freude!
2b Ziehet ein vor sein Antlitz mit Jubel!

3aα Wisset: Ja, Jahwe, er ist Gott;
3aβ er hat uns gemacht, und ihm sind wir zu eigen,
3b sein Volk und die Herde seiner Weide.

4aα Ziehet ein durch seine Tore mit Dank,
4aβ in seine Höfe mit Lobgesang!
4b Danket ihm, preiset seinen Namen!

5aα Ja, gut ist Jahwe;
5aβ in Ewigkeit währt seine Huld,
5b von Geschlecht zu Geschlecht seine Treue.

Es sind vier Dreizeiler – etwas in dieser Durchgängigkeit Ungewöhnliches. Dreizeiler kann es in Psalmen immer geben. Aber sie treten vereinzelt zwischen den üblichen Zweizeilern auf. Oft markieren sie Höhepunkte oder den Abschluß. Hier besteht der Psalm nur aus Dreizeilern[2].

[1] Vgl. meine Diskussion des Problems in *N. Lohfink*, Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension, Freiburg ²1989, 60–67.

[2] *H.-J. Kraus*, Psalmen II (BK 15,2), Neukirchen-Vluyn ⁵1978, 856, verweist auf Ps 24,7–10. Dort finden sich, und zwar bei Tempel-Einzugs-Thematik, ebenfalls 4 Trikola. Doch das ist nur ein Teil des Gesamtpsalms. Immerhin könnte von diesem Psalm her die Anregung für die metrische Gestaltung von Ps 100 gekommen sein. Auch dort geht es um

In den vier Dreizeilern läuft zweimal eine Folge ab, die dem Grundaufbau jedes Hymnus entspricht:

Hymnische Aufforderung (Imperative)
kî „ja, denn" + hymnische Ausführung

Eine Abweichung von der hymnischen Form zeigt sich allerdings, wenn man auf den Sachgehalt der Imperative achtet, da, wo die erste hymnische Ausführung beginnt. Dort ist dem *kî* ein von der imperativischen Form her noch zu den vorangehenden Aufforderungen gehörendes, sachlich aber schon die Ausführung einleitendes *dᵉʿû* „wisset!" vorangestellt. Damit schiebt sich gewissermaßen die sonst aus alttestamentlichen Schriften bekannte „Erkenntnisformel", zu der ebenfalls ein mit *kî* eingeleiteter Aussagesatz gehört, in die hymnische Form hinein, und beide Formen überlagern sich. Eine solche „Formenkontamination" weist – natürlich ohne daß dies allein schon eine absolute Datierung des Textes erlaubte – in formgeschichtliche Spätzeit, wo der Gebrauch der einzelnen Formen schon nicht mehr an einen bestimmten „Sitz im Leben" gebunden war und man sie spielerisch abwandeln und miteinander verbinden konnte. Stilistisch weckt dieses Einmischen der Erkenntnisformel in die Grundgestalt des Hymnus Aufmerksamkeit und erhöht die Bedeutung der an dieser Stelle beginnenden hymnischen Ausführung[3].

Die beiden „Hymnen" folgen aufeinander. Doch zugleich sind sie eigentümlich ineinandergeschoben. Denn bei den hymnischen Aufforderungen wie bei den hymnischen Ausführungen ist jeweils die zweite die Fortsetzung der ersten – obwohl stets das jeweils andere Gattungsglied dazwischensteht.

Der 3. Imperativ der Aufforderungen von V. 1b.2 wird als erster der Aufforderungen von V. 4 wiederholt. Auch die Serie der jeweils mit *bᵉ*

---

den Einzug der Völker auf dem Zion (vgl. V. 6: „die dein Antlitz suchen, o Jakob" – so, und sicher ursprünglich, M).

[3] Zur Bestimmung der Gesamtgestalt als die zweier Hymnen vgl. *H. Gunkel*, Die Psalmen (HK), Göttingen ⁴1926 (1. Auflage von *Gunkel*) 432: „Genauer sind es *zwei Hymnen*". Anders sieht *F. Crüsemann*, Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel (WMANT 32) Neukirchen-Vluyn 1969, 67–69, die Gesamtstruktur. Nach ihm liegt nur ein einziger Hymnus vor. Eine „Erkenntnisformel" könne nicht die Funktion einer „hymnischen Ausführung" übernehmen. Daher sei alles bis V. 4 einschließlich als hymnischer Aufruf zu beurteilen, der durch andersartige Elemente erweitert sei. Sie fügten sich zwar als Imperative formal ein, unterschieden sich aber inhaltlich. Zu einem dieser Elemente, eben der Erkenntnisformel, gehöre der *kî*-Satz in V. 3 von Haus aus hinzu. Er sei also keine hymnische Ausführung (68). Diese Sicht achtet vielleicht zu wenig darauf, daß der zweimalige Ablauf der Hymnus-Grundstruktur durch andere Formaspekte stark unterstrichen wird. Sie rechnet auch ohne eigentliche Diskussion mit kultischem Ursprung des Psalms in der „Situation des Einzuges am Tempeltor" (69). Die Möglichkeit spätzeitlichen, in gewissem Sinne schon literarischen Spiels mit Formen und Gattungen wird nicht einkalkuliert. Die Folge ist, daß die lange hymnische Aufforderung nach *Crüsemann* „zum Vollzug des Tempelgottesdienstes in allen seinen wichtigen Elementen" aufruft (69). Das wäre dann, und zwar in dieser Folge: jubeln – dienen (= Gesamtheit des Gottesdienstes) – einziehen – „erkennen" – (nochmals) einziehen – danken – preisen. Gibt es für diesen Ablauf Parallelen?

„mit" eingeführten Ergänzungen zu den Imperativen von V. 2 setzt sich in V. 4a fort. Alle vier Ergänzungen dieser Art enden klanglich mit *-āh.*

Ähnlich kann man die Ausführung in V. 5 thematisch durchaus als Fortsetzung der Ausführung in 3 ansehen. Dem Binnenreim in der letzten Zeile von V. 3 auf *-ô* entspricht schon der Binnenreim am Ende von V. 4b und dann der Endreim, der V. 5a und V. 5b miteinander verbindet.

Man könnte bei derartiger Formanalyse noch weiter ins Detail gehen und noch viele andere Feinheiten aufzeigen. Doch das soll hier nicht geschehen. Es ging nur darum, den Psalm ein wenig von außen zu charakterisieren.

Da er bei aller hohen Artistik zugleich fast nur aus stereotypem, im Psalter vielfach begegnendem Wortmaterial zusammengesetzt ist[4], dürfte kaum ein Zweifel bestehen, daß er eine späte Dichtung darstellt. Vielleicht ist er erst für diesen Ort im Psalter geschaffen worden. Er schließt die vorangehenden Jahwe-Königs-Psalmen ab[5]. Der Gedanke liegt nah, daß dies seine Funktion ist[6]. Auf jeden Fall ist er in der Gesamtsammlung des Psalters die Nummer 100.

2. *Das textkritische Problem in V. 3.* Trotz seines fast gläsernen Charakters enthält Ps 100 in V. 3 ein nicht leicht lösbares textkritisches Problem. Es findet sich in M selbst als Nebeneinander von Ketib *l' (lō'?, lū'?)* und Qere *lô.* Die Ketib-Lesart wird auch von G (αυτος εποιησεν ημας και ουχ ημεις) und deren Spiegelung VL bezeugt. Die Qere-Lesart findet sich bei den typischen M-Zeugen: Aquila, Hieronymus, Targum. Wir haben es mit zwei schon innerhebräisch nebeneinanderstehenden Varianten zu tun. Vom Variantentyp her kann jeder der beiden eine Verschreibung der anderen sein, eine Richtung der Abhängigkeit läßt sich so nicht feststellen. Man muß vom Inhalt her auf die vermutlich ursprüngliche Lesart schließen.

Im vorigen Jahrhundert hat *Hengstenberg* gemeint, das Qere sei „ganz

---

[4] *R. C. Culley,* Oral Formulaic Language in the Biblical Psalms. Toronto 1967, 102f, rechnet Ps 100 zu der „kleinen Zahl von Psalmen", bei denen formelhafte Sprache „signifikant verdichtet" vorkommt.

[5] Vgl. *G. H. Wilson,* The Editing of the Hebrew Psalter (SBLDS 76) Chico, Ca, 1985, 217: Ps 100 „picks up on themes in 95:6–7 and serves as a fitting conclusion to the litany of praise expressed in Pss 96–99."

[6] Die neueste Arbeit zu den Jahwe-Königs-Psalmen ist *J. Jeremias,* Das Königtum Gottes in den Psalmen. Israels Begegnung mit dem kanaanäischen Mythos in den Jahwe-Königs-Psalmen (FRLANT 141), Göttingen 1987. Dort ältere Literatur. *Jeremias* behandelt, wie fast alle Autoren, die einzelnen Jahwe-Königs-Psalmen jeweils als in sich stehende Größen. Daher bekommt er schriftstellerische Querbezüge im Psalter selbst kaum in den Blick. Dementsprechend fehlt auch eine Behandlung von Ps 100. Dort kommt in der Tat die gewöhnlich als Leitfossil dienende Wurzel *mlk* nicht vor. An sich müßte aber das vorhandene Hirtenbild *(ṣō'n mar'îtô)* genügen, um mit der Fortführung der Jahwe-Königs-Vorstellung zu rechnen.

unpassend"[7]. *Hupfeld*, der nach Möglichkeit immer das Gegenteil von *Hengstenberg* vertrat, hielt dagegen das Ketib für eine „unsägliche Plattheit"[8]. In der Tat tut man sich vielleicht eher mit dem banal klingenden Ketib schwer. Symmachus hat es auf eine Weise wiedergegeben, die etwas tiefsinniger klingt (αυτος εποιησεν ημας ουχ οντας), und *Dahood* hat diese Möglichkeit, anscheinend ohne Kenntnis von Symmachus, wiederentdeckt: „He himself made us when we, his people and the flock of his pasture, were nothing"[9]. *Delitzsch* meinte allerdings schon, diese Übersetzung geschehe „gegen sprachliche Möglichkeit"[10]. Neuerdings bevorzugt man bisweilen das Ketib, weil man annimmt, hier habe sich heimlich ein „asseverativ*es l'*" erhalten: „Er hat uns geschaffen, und *deshalb* sind *wir* sein Volk und die Schafe seiner Weide"[11]. Beweisen läßt sich das natürlich nicht, und innerhalb der so ganz normal klingenden Phraseologie von Ps 100 wäre ein solcher Archaismus etwas überraschend.

Mir scheint – mit vielen Vorgängern –, daß die Entscheidung im Blick auf Ps 95,6f fallen muß, und dann fällt sie für das Qere[12]. Das ist vor allem notwendig, wenn schon aus anderen Gründen naheliegt, daß Ps 100 überhaupt geschaffen worden ist, um die vorangehenden Jahwe-Königs-Psalmen abzuschließen. Doch selbst unabhängig davon gibt es Gründe zur Annahme, hier werde Wortmaterial aus Ps 95,6f aufgenommen. Ist das der Fall, dann ist das Qere ursprünglich, und wir haben hier einen Bezug zur bekannten „Bundesformel". Der Befund sei ein wenig erörtert.

3. *Der Bezug von Ps 100,3 zu Ps 95,6f.* Ausgangspunkt eines Vergleichs muß die Wendung *'ammô wᵉṣō'n marʿîtô* „sein Volk und die Herde seiner Weide" sein. Es läßt sich folgende Konkordanz aufstellen[13]:

79,13	*waʾᵃnaḥnû 'ammᵉkā*	*wᵉṣō'n marʿîtækā*
95,7	*waʾᵃnaḥnû 'am marʿîtô*	*wᵉṣō'n jādô*
100,3	*(ʾᵃnaḥnû) 'ammô*	*wᵉṣō'n marʿîtô*

Die größte Übereinstimmung besteht zwischen Ps 100,3 und Ps 79,13. Die Formulierung in Ps 95,7 ist ähnlich, aber doch etwas anders. Doch

---

[7] *E. W. Hengstenberg*, Commentar über die Psalmen, IV, Berlin ²1852, 84. Er verweist für das Ketib auf die Worte des Pharao in Ez 29,3.

[8] *H. Hupfeld*, Die Psalmen, IV, Gotha ²1871, 72.

[9] *M. Dahood*, Psalms II: 51–100 (AncB), Garden City, N.Y., 1968, 371f.

[10] *F. Delitzsch*, Biblischer Kommentar über die Psalmen (BK), Leipzig ⁵1894, 624.

[11] *J. O. Lewis*, An Asseverative *l'* in Psalm 100: 3?, in: JBL 86 (1967) 216. Vgl. *C. F. Whitley*, Some Remarks on *lu* and *lo'*, in: ZAW 87 (1975) 202–204; *G. Ravasi*, Il libro dei Salmi, II, Bologna 1983, 1058.

[12] Man vergleiche schon aus dem vorigen Jahrhundert die Argumentation an den zitierten Stellen der Kommentare von *Hupfeld* und *Delitzsch*. Aus jüngerer Zeit vgl. die Entscheidung des „Hebrew Old Testament Text Project" der „United Bible Societies": *D. Barthélemy* u. a., Preliminary and Interim Report on the Hebrew Old Testament Text Project, III. Stuttgart 1977, 373.

[13] Entfernter zu vergleichen ist noch Ps 74,1. Außerhalb des Psalters vgl. Jer 23,1f; Ez 34,30f.

scheint es sich um eine in gewissen Grenzen variable Wendung der Psalmensprache zu handeln. Daher schließt der Formulierungsunterschied eine Anlehnung von Ps 100,3 an Ps 95,7 auch wieder nicht aus.

Dafür, daß eine bewußte Anlehnung anzunehmen ist, sprechen weitere Gründe. In Ps 95,6f finden sich nämlich drei über die schon verglichene Wendung hinausgehende Elemente, die in Ps 79,13 fehlen, in Ps 100,3 aber wiederkehren.

a. In Ps 95,6 geht eine Aufforderung *bō'û (... lipnê JHWH)* voraus – vgl. Ps 100,2 *bō'û l'pānâw.*

b. In Ps 95,7 steht vor dem zweiten Glied auch das erste Glied der „Bundesformel": *hû' 'ælōhênû.* Dem entspricht in Ps 103: *JHWH hû' 'ælōhîm.* Erst dadurch kann eigentlich von einer wirklichen Anspielung auf die „Bundesformel" die Rede sein.

c. Vorher ist noch die Rede von Gottes Schöpfertat: Ps 95,6 *lipnê JHWH 'ōśênû.* So auch in Ps 100,3: *hû'-'āśānû.*

Im ganzen wird man sagen müssen, daß Ps 100,3 die Aussage von Ps 95,6f aufgreift. Sie wird leicht abgewandelt, und zwar auf die in Ps 79,13 greifbare, vermutlich aber auch sonst bekannte Normalgestalt der Formel hin: „sein Volk und die Schafe seiner Weide".

Die Aussage von Ps 95,6f wird allerdings nicht nur aufgegriffen. Ps 100,3 wandelt sie sofort auch noch einmal neu ab – und darauf kommt es nun an.

4. *Die Völkerwelt als Adressat der hymnischen Aufforderung in Ps 100.* Ps 100 richtet sich nämlich nicht an Israel, sondern sofort an alle Völker der Welt. Dies geht aus mehreren Beobachtungen hervor.

a. Ps 100,1b *hārî'û lJHWH kol hā'āreṣ* nimmt wörtlich Ps 98,4a auf. Der gleiche Text findet sich zwar auch in Ps 66,1[14]. Doch Ps 98 steht nicht nur fast unmittelbar vor Ps 100, sondern die Bezüge sind auch intensiver.

In Ps 98,4b, dem Parallelstichus zu Ps 98,4a, steht als mittlerer der drei dortigen hymnischen Imperative *rann'nû* – vgl. Ps 100,2b *birnānāh.* Wenn in Ps 100 die beiden Wurzeln *rw' hif* und *rnn* die erste hymnische Aufforderung rahmen, dann reproduzieren sie nur in vereinfachter Form ein komplizierteres Rahmungsphänomen aus Ps 98. Dort stehen beide Wurzeln in V. 4, dem Anfang einer bis V. 9 reichenden doppelten hymnischen Aufforderung. Deren erster Teil, Ps 98,4–6, wird unter Verwendung der Wurzel *rw'* abgeschlossen durch Ps 98,6b *hārî'û lipnê hammælæk JHWH.* In diesen Versen wird „die ganze Erde" zum Jahwelob durch Gesang und Instrumente aufgefordert. Diese Aufforderung wird in einem zweiten Teil, Ps 98,7–8, erweitert. Ihn beendet Ps 98,8b *jaḥad hārîm j'rannēnû.* In dieser Erweiterung treten auch die kosmischen Elemente des Erdkreises noch zum Gotteslob hinzu. Sie vollziehen das

[14] Mit *'ælōhîm* statt *JHWH.*

Gotteslob durch Brausen (V. 7), dann schließen sich anthropomorphe Aussagen an: Die Ströme klatschen in die Hände, die Berge singen im Chor.

Trotz dieser Möglichkeit zur anthropomorphen Aussage beim Lob der kosmischen Elemente wird man die erste hymnische Aufforderung, die an die „ganze Erde" ergeht, in dem Sinne verstehen müssen, daß hier die menschlichen Bewohner der ganzen Erde angesprochen sind, nicht einfach die kosmische Realität „Erde". Dafür spricht schon der pluralische Imperativ. Vor allem spricht dafür aber die knappe, alles abschließende hymnische Ausführung in Ps 98,9, die sich auf Gottes schon eingetretenes[15] gerechtes Handeln bezüglich aller Völker bezieht: *kî bā' lišpōṭ hā-'āræṣ jišpōṭ tēbēl bᵉṣædæq wᵉ'ammîm bᵉmēšārîm.* Hier wird – indem die „Erde" in der dann folgenden Aufschlüsselung chiastisch vom „Erdkreis" zu den „Völkern" zurückgeführt wird – durchaus deutlich, was in V. 4 *kol-hā'āræṣ* meinte.

Der erste Teil des Psalms war auch darauf hingelaufen. Jahwe hat „vor allen Völkern" (Ps 98,2) durch sein Wirken an Israel (Ps 98,3a) seine rettende Gerechtigkeit kundgetan. Daher sollen sicher nicht nur kosmische Elemente, sondern vor allem die Menschen selbst, die das bis zu „den Enden der Erde" wahrgenommen haben (Ps 98,3b), das „neue Lied" (Ps 98,1) anstimmen. Da Ps 98,4 *kol-hā'āræṣ* den Ausdruck *kol-'apsê-'āræṣ* von Ps 98,3 aufgreift, besteht auch hier kein Zweifel, daß durch die Anrede *hā'āræṣ* die Völker zum Gotteslob aufgefordert werden, nicht einfach die „Erde" oder die „Länder". Entsprechendes gilt dann aber auch von der gleichlautenden und so stark auf Ps 98 bezogenen Aufforderung in Ps 100,1b[16].

Die vergleichbaren Belege von *hārî'û* in Ps 47,2; 66,1 bestätigen die Annahme, während die Belege, in denen nur Israel mit *rw' hif* zum Jubelruf aufgefordert wird – Ps 81,2; 95,1f – keinen Vokativ aufweisen, also formulierungsmäßig ferner stehen.

b. Auch Ps 100,2a, die zweite Zeile des ersten Dreizeilers, fügt sich in dieses Bild. Aufforderungen zum „Dienst" Jahwes sind im Psalter extrem selten. Dieser Stichus kann im Rahmen des Psalters eigentlich nur als Gegenaussage zu Ps 2,11 *'ibdû 'æt JHWH bᵉjir'āh* verstanden werden. Dort sind die Könige und Richter der Erde angeredet. Die ganze Völkerwelt ist also im Blick[17].

---

[15] Vgl. *Jeremias,* Königtum Gottes (s.o. Anm. 6) 132.

[16] Die in den Bibelübersetzungen, etwa in der *Einheitsübersetzung,* häufige Paraphrasierung von *kol-hā'āræṣ* durch „alle Länder der Erde" ist hier ebenso wie in Ps 66,1; 100,1 irreführend, auch in Ps 96,1.9. Die *Einheitsübersetzung* kann es im übrigen auch anders: vgl. Ps 8,2.10; 19,5; 33,8; 45,17; 47,3.8; 48,3; 57,6.12; 66,4; 72,19; 83,19; 97,5.9; 108,6.

[17] Gut gesehen bei *Hengstenberg,* Psalmen, IV (s.o. Anm. 7) 82. Die mittelalterliche Variante, die hier *bᵉśimḥāh* eintrug, hat sich natürlich an Ps 100,2 inspiriert. Zumindest hat sie darin recht gehabt, daß sie den Zusammenhang zwischen den beiden Stellen erkannte. Will man lieber einen Bezug auf Ps 102,23 annehmen, dann ändert das nichts an dem hier disku-

c. Daß *bō'û* in Ps 100,2 b an Ps 95,6 erinnert, wurde schon festgestellt. Da diese imperativische hymnische Aufforderung mit der Wurzel *bw'* im Psalter überhaupt nur in Ps 95,6; 96,8; 100,2.4 vorkommt, muß auch Ps 96,8 als möglicher Bezugspunkt ins Auge gefaßt werden. Bestärkend kommt hinzu, daß *l^eḥaṣrôtâw* von Ps 96,8 dann beim zweiten Vorkommen von *bw'* in Ps 100,4 durch *bō'û ... ḥ^aṣērôtâw* aufgenommen wird[18]. Da Ps 96,7 f sich an die *mišp^eḥôt 'ammîm* wendet, fügt sich auch Ps 100,2 b *bō'û* in den Gesamtduktus von Ps 100,1 b–2 ein: Hier wie dort wird die gesamte Völkerwelt zum Einzug ins Zionheiligtum aufgefordert[19].

5. *Die Völkerwelt als Sprecher und Subjekt der in Ps 100,3 formulierten Erkenntnis.* Sie muß – und darauf kommt es nun an – also auch mit dem *d^e'û* am Anfang von V. 3 angeredet sein. Die Einsicht, die sie gewinnen soll und die aus der Perspektive eines „Wir" formuliert ist, soll ja wohl ihre eigene und auf sie bezogene Einsicht sein. Vom Wort *kî* ab sprechen die Aufgeforderten gewissermaßen das aus, was sie erkennen sollen. Das „Wir" von V. 3 ist das „Wir" der Völker[20].

Dies läßt sich noch daraus erhärten, daß V. 3 aα eine formelsprachlich vergleichbare Parallele, aber auch nur diese eine, im Psalter hat: Ps 46,11 a. *Culley* hat sie unter Nr. 123 aufgelistet[21].

46,11	*harpû*	*ûd^e'û*	*kî 'ānōkî*	*'ælōhîm*
100,3		*d^e'û*	*kî JHWH hû'*	*'ælōhîm*

Es ist zwar kaum anzunehmen, daß man aus diesen beiden Belegen auf ein festes und formelhaftes Redemuster aus mündlicher Gebetsproduktion schließen kann – um so etwas geht es *Culley*. Doch um so wahrscheinlicher ist es, daß Ps 100 hier die Formulierung aus Ps 46,11 locker aufgreift und auf sie anspielt. In Ps 46 sind abèr zweifellos die Völker angeredet. Es handelt sich um die Aufforderung an sie, durch Anerkennung Jahwes als des Weltenkönigs das Ende der Kriege herbeizuführen und an der Sicherheit des Zion Anteil zu erhalten. Wir sind in dem Motivkreis, zu dem auch Jes 2 und Mi 4 gehören[22].

Das „Wir", in dessen Namen der mit *kî* eingeleitete Rest des Verses ge-

---

tierten Sachverhalt: dieser Text handelt von der Völkerwallfahrt. Ein antithetischer Bezug auf Ps 97,7 scheint mir rein vom sprachlichen Befund her weniger wahrscheinlich.

[18] Die Parallelversion von Ps 96 in 1 Chr 16,23–33 liest in 16,29 statt *ûbō'û l^eḥaṣrôtâw* sogar *ûbō'û l^epānâw*.

[19] Erweitert man die Parallelensuche über Belege mit dem Imperativ hinaus, dann wäre vor allem Ps 86,8 f zu erwähnen. Auch hier geht es um alle Völker.

[20] Die Alternative wäre, daß das sprechende Subjekt des Gesamtpsalms das „Wir" Israels wäre und die Aussage nach *d^e'û* sich auf dieses auktoriale Psalmensubjekt bezöge: „Ihr, die Völker, sollt erkennen: Ja, Jahwe ist Gott; er hat uns, die Israeliten, gemacht, und ihm sind wir, die Israeliten, zu eigen, sein Volk und die Herde seiner Weide." Dies läßt sich nicht schlechthin ausschließen. Doch wäre eine solche „indirekte Rede" in der Erkenntnisformel ungewöhnlich, und außerdem würde man dann erwarten, daß es irgendwie zum Ausdruck käme, daß der Sprecher des Psalms nicht als einzelner, sondern als das „Wir" Israels zu denken ist.

[21] *Culley*, Language (s.o. Anm. 4) 79.

[22] Vgl. *N. Lohfink*, „Der den Kriegen einen Sabbat bereitet". Ps 46 – ein Beispiel alttestamentlicher Friedenslyrik, in: BiKi 44 (1989) 148–153.

sprochen ist, ist also nicht Israel. Es ist die gesamte Menschheit. Was hier gesagt wird, sollen alle Völker als ihr Bewußtsein in sich tragen. Dieses Verständnis von V. 3 wird hier durchaus nicht erstmalig vorgelegt. Doch ist es in neuerer Zeit immer seltener geworden.

Deutlich zu finden ist es zum Beispiel noch bei *Hengstenberg*[23]. Der Versuch von *Hupfeld, Hengstenberg* zu widerlegen[24], ist kläglich, scheint aber die ganze folgende Exegese geprägt zu haben. *Hupfeld* ist sich dessen sicher, daß in Ps 100,1 „die gangbare Formel ‚die ganze Erde' nicht zu einer Bez. auf die Heiden berechtigt". Und einen Beweis dafür, daß in Ps 100 nur Israel angeredet ist, sieht er gerade darin, daß in V. 3 als Grund für den Dank etwas angegeben sei, das „lediglich das Verhältnis Jhvhs zu seinem Volk betrifft". Wir seien hier bei den „gangbaren liturgischen Formeln eines gewöhnl. Tempelpsalms".

Man hat den Eindruck, daß die gattungsgeschichtliche Auslegung später auf ähnliche Weise die genauen Textaussagen beschwichtigend in lyrische Übertreibungen verwandelte. So liest man etwa bei *Gunkel-Begrich:* „Es genügt dem von seines Gottes unendlicher Größe entzückten und begeisterten Dichter nicht, daß nur Israel ihn preise; so schweifen seine Blicke in die Ferne und rufen alle Wesen der Erde und des Himmels auf, mit in den Sang einzustimmen."[25] Das mag in bestimmten Kontexten zwar so sein. Aber *Gunkel* führt dann auch Ps 66,1; 98,4; 100,1 unter seinen Belegen an. In seinem Kommentar bleibt er allerdings seiner lyrischen Ausschweifungstheorie nicht treu[26]. Er übersetzt Ps 100,1b so: „Jauchzet Jahve zu, alles Land!" Als Kommentar dazu sagt er: „Die Aufforderung an alles Land (d. h. prosaisch an alle Bürger des Landes Jahves, die sich zum Dankfest am Heiligtum zusammengefunden haben) ist nicht eschatologisch zu verstehen, vgl. Einleitung § 2,7." Das ist eher auf der Linie *Hupfelds.* Trotz des Querverweises dürften die beiden *Gunkelschen* Auskünfte kaum zusammenstimmen. Und beide verharmlosen den Textbefund, wie er oben dargelegt wurde, jede auf ihre Weise.

Eines allerdings hat *Hupfeld* gut gesehen: In Ps 100,3 liegt die „Bundesformel" zugrunde. Und dieser Sachverhalt muß von der Interpretation des Textes bewältigt werden.

6. *Eine Neuinterpretation der Bundesformel.* Die „Bundesformel"[27]

---

[23] Psalmen IV (s. o. Anm. 7) 83.

[24] Psalmen IV (s. o. Anm. 8) 71.

[25] *H. Gunkel – J. Begrich,* Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels, Göttingen ³1975, 35f (= § 2,7).

[26] Vgl. *Gunkel,* Psalmen (s. o. Anm. 3) 431f.

[27] Ich gebrauche die eingebürgerte Bezeichnung. Ich meine die Doppelformel mit der Grundgestalt: „Ich will euer Gott werden, und ihr sollt mein Volk werden" bzw. die Nominalsatzparallelen dazu. Zur Übersetzung der Verbalsatzfassung vgl. *N. Lohfink,* Beobachtungen zur Geschichte des Ausdrucks *'m JHWH,* in: Probleme biblischer Theologie. FS G. von Rad; hrsg. v. *H. W. Wolff,* München 1971, 275–305, hier: 297 Anm. 79. An sich wäre „Zugehörigkeitsformel" oder eine ähnliche Bezeichnung besser. Eine wirkliche „Bundesformel" liegt eigentlich nur vor, wenn neben der durch die „Zugehörigkeitsformel" ein-

dient in den Schriften Israels sonst gerade dazu, Israels besondere Erwählung aus allen Völkern auszudrücken, es also von den Völkern abzurücken. Das gilt sowohl von der Verbal- als auch von der Nominalsatzgestalt der „Bundesformel", von den vollständigen wie von den eingliedrigen Belegen. Es gilt ebenso von ihrer typischen Abwandlung oder Erweiterung durch *ṣō'n mar'ît ô:* vgl. zu dieser Floskel im Psalter Ps 74,1; 77,21; 78,52.71f; 79, 13; 80,2; 95,7, vielleicht auch Ps 28,9; außerhalb des Psalters Jes 49,9; Jer 10,21; 23,1; Ez 34,31, vielleicht noch Hos 13,6[28]

Hier in Ps 100,3 geschieht, wenn die bisherige Auslegung des Textes im Recht ist, also etwas ganz Ungewöhnliches. Die gesamte Völkerwelt wird in die „Bundesformel" hineingezogen. Wenn man dem sprachlich und poetisch so genau gearbeiteten Psalm nicht theologische Unbedachtheit oder inhaltlich vages Daherreden zuschreiben will, wird man an dieser Folgerung nicht vorbeikommen.

Der Psalm hebt sich darin auch von den vorangehenden Jahwe-Königs-Psalmen, die er krönend beschließt, deutlich ab.

7. Vergleich mit den vorangehenden Jahwe-Königs-Psalmen. Die vorangehenden Jahwe-Königs-Psalmen sind zwar fast durchgehend von der Spannung Israel–Völker bestimmt, insofern es sich um Jahwes Königtum handelt. Jahwe ist König über die Götter, die Schöpfung und die Völker: vgl. Ps 93; 95,3–5; Ps 96.4–6.10; 97,1–9; 98,4–9; 99,1–2. Jahwe ist aber zugleich König Israels: vgl. Ps 95,7; 99,4; vielleicht sollte man auch Ps 98,1–3 hinzufügen, obwohl hier das Handeln Jahwes an Israel sofort auf die Völker bezogen ist.

In den drei zuletzt genannte Psalmen stehen Königtum Kahwes über die ganze Welt und Königtum Jahwes über Israel nebeneinander. Das Nebeneinander wird auf jeweils verschiedene Weise in ein Zueinander gebracht.

a. In Ps 95 wird nur Israel selbst zum hymnischen Preis aufgefordert, sowohl wegen Jahwes umfassenden Königtums (95,1f) als auch wegen seines besonderen Hirtenverhältnisses zu Israel (95,6). Als Gelenk dient *'ōśēnû* (95,6b): von der Wortbedeutung her ans Schöpferkönigtum anschließend, durch das Suffix dieses Königtum aber auf das Verhältnis zu

---

gebrachten „Leistung" Jahwes auch die Beobachtung der Gesetze durch Israel als „Leistung" Israels hinzutritt, wie etwa in Dtn 26,17–19 oder 27,9f. Dazu vgl. *N. Lohfink*, Dt 26,17–19 und die „Bundesformel", in: ZkTh 91 (1969) 517–553 = *ders.*, Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur I (SBAB 8), Stuttgart 1989, 211–261, hier: 521f. Doch sei das hier vernachlässigt. Die Nominalsatzfassung der „Bundesformel", die in Ps 100,3 anklingt, ist an folgenden Stellen belegt: Dtn 9,29; Jos 24,18; 1 Kön 8,51; Jes 41,10; 43,3; 48,17; 51,16; Jer 3,22; 31,18; Ez 34,30.31; 36,20; Hos 2,1.3.25; Sach 13,9; Ps 79,13; 95,7; 100,3; 105,7; 144,15; 1 Chr 16,14; 2 Chr 13,10; 14,10; dazu in gemischten Konstruktionen in: Jes 63,8; Hos 1,9; Ps 33,12.

[28] Dies sind übrigens alle Belege von *mar'ît*, wenn man von Jer 25,36 absieht. Dort ist der Kontext ein Völkerorakel. Der Gebrauch ist dort so verschieden, daß man den Text in unsere Diskussion kaum hineinziehen kann – außer man sieht in unserem Psalm eine bewußte Gegenaussage zu diesem Orakel.

Israel zuspitzend. In sich ist der Psalm als Verbindung der beiden Motive konsistent.

b. Obwohl in Ps 98 die zum Preis Aufgeforderten erst in V. 4 (die ganze Erde) und V. 7f (die kosmischen Grundgrößen) genannt werden, dürfte auch bei der ersten hymnischen Aufforderung in 98,1 der Kreis der Angeredeten umfassend sein. Er tritt nur erst in 98,4 in die Klarheit der Sprache. Doch schon vorher geht es um Gottes Heilshandeln, insofern „alle Enden der Erde" es zu sehen bekommen. Das Gericht Gottes über alle Völker (98,9) ist schon eingetreten, und es ist offenbar der Sache nach eng mit seinem Handeln an Israel verbunden. So ist dieser von allen Völkern im Augenblick, da die Geschichte ihrer Vollendung zuläuft, zu singende Psalm wiederum in sich konsistent. Man könnte höchstens fragen, ob in ihm nicht gerade alle anderen Völker, ohne Einschluß Israels, zum Lobe aufgefordert werden, und natürlich noch der ganze Kosmos dazu.

c. Psalm 99 ist in seiner Aufforderungssituation differenzierter[29]. Am Anfang (99,3) werden die Völker zum Preis aufgefordert – gepriesen werden soll Jahwe, der Weltenkönig, der auf dem Zion thront (99,1–2). Nachher wird Israel aufgefordert (99,5.9) – gepriesen werden soll Jahwe, der König in Israel und der Herr seiner Geschichte (99,4.6–8). Die Subjekte des Preises sind also auf den Gegenstand des Preises abgestimmt. Doch werden die Völker im Jussiv aufgefordert *(jôdû)*, Israel dagegen im Imperativ *(rômᵉmû/wᵉhištaḥᵃwû)*. So ist wohl allein Israel als gegenwärtig zu denken, während die Völker eher nur im Geiste einbezogen werden. In sich ist alles jedoch wieder voll konsistent.

d. In Ps 100 wird nun – ähnlich wie in Ps 98 – die gesamte Menschheit zum Preis aufgefordert. Doch diesmal wird aus dem Inhalt deutlich, daß Israel zumindest inmitten der Preisenden ist: „sein sind wir, sein Volk und die Herde seiner Weide" ist zu eng mit der „Bundesformel" Israels verknüpft.

Bis in die „Bundesformel" hinein ist in den Ps 100 vorauslaufenden Psalmen die Annäherung Israels an die Völker noch nicht vorangetrieben worden. Die „Bundesformel" tritt zwar in Ps 95,7 deutlich in den Bereich der Jahwe-Königs-Aussagen ein. Das Königtum Jahwes über Israel wird dort mit Hilfe der durch die (variierte) Herdenfloskel erweiterten „Bundesformel" ausgesagt: *hû' 'ælōhênû wa'ᵃnaḥnû 'am mar'îtô wᵉṣō'n jādô.* Jahwe ist Israels königlicher Hirte. Doch dies ist eindeutig geschieden vom Götter- und Schöpfungskönigtum, von dem Ps 95,3–5 handeln. Eine Spannung von der Art, wie sie in Ps 100,3 zu beobachten ist, gibt es hier nicht. Der Befund von Ps 100,3 stellt in dieser Psalmengruppe ein durchaus neues Phänomen dar.

[29] Zu Ps 99 vgl. jetzt *R. Scoralick*, Trishagion und Gottesherrschaft. Psalm 99 als Neuinterpretation von Tora und Propheten (SBS 138), Stuttgart 1989.

8. *Einzelnes zur Umdeutung der Bundesformel in Ps 100,3.* Offenbar ist die Interpretation der Bundesformel auf alle Völker auch ganz bewußt durchgeführt worden. Vergleicht man nämlich Ps 100,3 mit Ps 95,6f, dann zeigt sich zunächst, daß statt *hû' 'ælōhēnû* nun *hû' 'ælōhîm* steht. Das Suffix ist also weggelassen. Dies dürfte schlicht die Monotheismusaussage sein[30]. Obwohl im ganzen Vers eindeutig auf die „Bundesformel" zurückgegriffen wird, wird Jahwe durch eine im Fehlen des zu erwartenden Suffixes gemachte Nullaussage als der *eine* Gott aller Völker gesetzt.

Dies wird sofort durch die hier aufgenommene, in Ps 95,6 aus anderen Gründen vorauslaufende Schöpfungsaussage interpretiert. Jahwe ist deshalb nicht nur der Gott Israels, sondern aller Völker, weil er der Schöpfer aller Menschen ist (das sprechende „wir" ist die Gesamtheit der Völker).

Doch von ihnen kann nun eine ähnliche Zugehörigkeit zu ihm ausgesagt werden wie in der alten „Bundesformel" vom Volke Israel. Diese Zugehörigkeit wird aber nicht sofort mit dem in Ps 95,7 auf *hû' 'ælōhēnû* folgenden Stichwort *'am* bezeichnet, sondern es wird ganz vorsichtig und schrittweise auf die Aussage hingeführt. Zunächst wird einfach die Zugehörigkeit ausgedrückt – *wᵉlô 'ᵃnaḥnû* –, dann erst wird dieselbe in die klassische Begrifflichkeit der (erweiterten) „Bundesformel" gebracht: *'ammô wᵉṣō'n marʿîtô.* Dies gilt nun von allen Völkern insgesamt.

Allerdings könnte man noch fragen, ob diese Aussage blockhaft oder distributiv zu lesen ist. Blockhaft: dann wären alle Völker, und nicht nur Israel allein, nun am Ende der Geschichte „sein Volk und die Herde seiner Weide". Das entspräche dem Punkt, den auf andere Weise Ps 47,10 erreicht hat: *nᵉdîbê 'ammîm næʾᵉsāpû 'am 'ælōhē 'abrāhām.* Distributiv: Dann wäre Israel weiterhin allein „sein Volk", die anderen Völker alle wären aber ebenso seinem königlichen Hirtentum unterworfen und wären so „die Herde seiner Weide".

Die Frage wird sich kaum mit einiger Sicherheit entscheiden lassen. Die Vorsicht, die zur Verwandlung von *'ælōhēnû* in *'ælōhîm* geführt hat, sowie die erste, zusammenfassende Formulierung durch *lô 'ᵃnaḥnû* lassen

[30] Die am ehesten vergleichbare deuteronomische Formel steht immer mit Artikel, außer wenn *hû'* nachfolgt: vgl. einerseits Dtn 4,35.39; 7,9; 10,17; 2 Sam 7,28; 1 Kön 8,39.60; 2 Kön 19,15, andererseits Jos 24,19. Ich halte es aber nicht für nötig, aus dem Fehlen des Artikels in Ps 100,3 einen Kasus zu machen. Wir sind im Bereich der Poesie. Im Psalter gibt es, wie oben schon dargelegt, nur eine vergleichbare Aussage, und sie könnte für Ps 100,3 durchaus Pate gestanden haben: Ps 46,11 *dᵉʾû kî-'ānōkî 'ælōhîm 'ārûm baggôjîm 'ārûm bā'āræṣ.* Auch hier steht *'ælōhîm* ohne Artikel. Natürlich könnte es hier im elohistischen Teil des Psalters ursprüngliches „Jahwe" vertreten. Doch als Modell für Ps 100,3 enthielt der Psalm wohl schon artikelloses *'ælōhîm*, und es mußte notwendig im Sinne der deuteronomischen Formel verstanden werden. Im übrigen ist auch hier Jahwe als der Herr aller Völker, der ganzen Erde gesehen. Zu der durch die deuteronomische Formel in Dtn 4,35.39 gemachten monotheistischen Aussage vgl. *G. Braulik*, „Das Deuteronomium und die Geburt des Monotheismus", in: *G. Braulik* u. a., Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel (QD 104), Freiburg i. Br. 1985, 115–159, hier: 143–147.

allerdings vielleicht doch darauf schließen, daß der zweiten, sich gabelnden Aussagemöglichkeit der Vorzug gebührt.

Auf jeden Fall gilt von Ps 100 noch mehr als von Ps 98, daß er gedichtet wurde, um den Beter im kultischen oder im meditativen Vorgriff schon in das Geschehen der am Ende der Zeiten eintretenden Völkerwallfahrt zu versetzen. Ps 100,4 ruft zum Höhepunkt der Völkerwallfahrt auf dem Zion auf: „Ziehet ein durch seine Tore mit Dank, in seine Höfe mit Lobgesang! Danket ihm, preiset seinen Namen!“

ThPh 65 (1990) 184–215

Griechische Konzilsidee zur Zeit des Florentinums

Von Hermann Josef Sieben S.J.

Als die griechischen Gesandten Demetrios Palaiologus Metochites, der Prior des Konstantinopler Demetriosklosters Isidor und Johannes Dishypatos im Auftrag des Kaisers Johannes VIII. und des Patriarchen Josef II. 1433 mit den Basler Vätern über ein Unionskonzil verhandelten, charakterisierten sie die in Aussicht genommene Synode wie folgt: ... sit synodus universalis, apostolica, canonica, sine violentia libera, et ut mediante deo ordinetur pro unione ecclesiarum Christi pacifice et fraterne, sine contentione aut dilatione[1]. Befragt, was sie näherhin unter diesen Begriffen verstünden, gaben sie bereitwillig Auskunft[2]. In der Antwort der Botschafter werden erste Umrisse des griechischen Konzilsbegriffs dieser Zeit sichtbar. Um sie zu einem vollständigeren Bild zu ergänzen, ist auf weitere Aussagen zum Konzil im ganzen Umfeld des Florentinums zurückzugreifen. Wir nehmen mit der angedeuteten Fragestellung ein Thema wieder auf, das wir anderswo[3] bis zur Schwelle des Florentinums verfolgt haben.

Doch welche Autoren sind bei dieser Enquete zu berücksichtigen? Sind nur die Gegner der schließlich auf dem Florentinum zustande gekommenen Union echte Vertreter der griechischen Konzilsidee oder auch ihre Anhänger? Dürfen Theologen, die die Fronten gewechselt haben, nur für die Zeit ihrer Gegnerschaft gegen das Florentinum in die

[1] Johannes de Segovia, Hist. 9,5; MCG II, 749.

[2] Ebd. 9,6; MCG II, 755: Postremo petitum est ab ipsis ambasiatoribus Graecorum, ut exponerent quaedam nomina in eorum instructionibus contenta, et primo quid intelligant per verbum „synodus universalis". Responderunt, quod papa et patriarchae sint in dicta synodo per se vel per procuratores suos, similiter et alii praelati sint ibidem vere vel repraesentative, promittentes ut supra, quod dominus imperator Graecorum et patriarcha Constantinopolitanus intererunt personaliter. „Libera et inviolata" hoc est, quod unicuique liceat libere dicere iudicium suum sine cuiuscumque impedimento vel violentia. „Sine contentione", hoc est contentione rixosa et contumeliosa, non tamen excluduntur disputationes et collationes necessariae, pacificae, honestae et caritativae. „Apostolica et canonica" haec nomina quomodo intellegi debeant, et de modo procedendi in synodo, remittunt se ad ea, quae ipsa universalis synodus declarabit et ordinabit. Item quod imperator Graecorum et eorum ecclesia habeat honores suos, hoc est quos habebat tempore exorti praesentis schismatis, salvis semper iuribus, honoribus, privilegiis et dignitatibus summi pontificis et Romanae ecclesiae, et imperatoris Romanorum, et quod si qua dubitatio oriatur, stetur declarationi praefati universalis concilii.

[3] Vgl. *H. J. Sieben*, Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters, Paderborn 1984, 277–314 („Mittelalterliche Konzilsidee im Kontext der Filioque-Kontroverse"). Soweit wir sehen, liegt bisher keine umfassende Studie zur griechischen Konzilsidee dieser Zeit vor. *J. Boojamra*, The Byzantine notion of the „ecumenical council" in the fourteenth century, in: ByZ 80 (1987) 59–76 (leicht abgeändert unter dem Titel „The transformation of conciliar theory in the last century of Byzantium", in: SVSQ 31 [1987] 215–235), bezieht sich nicht auf Florenz selber, sondern auf die Periode von 1274 bis 1439. Im übrigen scheint uns die vom Autor vertretene These einer Wandlung des griechischen Konzilsbegriffs von der Suche nach Wahrheit zur Suche nach Einheit eine falsche Alternative zu sein, für die es in den Quellen keinen Anhaltspunkt gibt, wie vorliegende Untersuchung zeigen dürfte.

Untersuchung miteinbezogen werden? Wir berücksichtigen im folgenden alle Griechen, ob Anhänger der Union oder Gegner, zeitweilig oder dauernd; denn der Blick in die Quellen zeigt, daß sie sich im Prinzipiellen, in den Grundvorstellungen vom Konzil, nicht unterscheiden, ihre Meinungen gehen vielmehr erst auseinander, wenn es um die Anwendung der Prinzipien auf das Konzil von Florenz geht.

Unser Hauptgewährsmann ist der bedeutendste byzantinische Theologe der Palaiologenzeit, Georgios Scholarios († nach 1472), als Patriarch von Konstantinopel Gennadios II.[4] genannt. Er wurde von einem gemäßigten Anhänger zu einem entschiedenen Gegner der Union, ja, nach dem Tode des Markos Eugenikos zum Führer des Widerstands gegen das Konzil[5]. Weit seltener rekurrieren wir auf die beiden Unionsfreunde und Teilnehmer des Konzils von Florenz, Bessarion († 1472)[6] und Isidor von Kiew († 1463)[7]. Bessarion wurde nach dem Abschluß des Konzils Kardinal und war das Haupt der griechischen Humanisten in Italien. Auch der humanistisch hochgebildete Isidor, Metropolit in Kiew und ganz Rußland, schloß sich der lateinischen Kirche an, wurde 1439 ebenfalls Kardinal und endete nach einem sehr bewegten Leben als lateinischer Patriarch von Konstantinopel. Unionsfreunde, auf die wir uns gelegentlich stützen, sind außer den genannten noch Gregorios Mamme († 1459)[8], der zweite Nachfolger des kurz vor dem Ende des Konzils in Florenz verstorbenen Patriarchen Josef II., und Johannes Plusiadenos (Josef von Methone) († 1500)[9], ein kluger Vermittler zwischen seinem

---

[4] Zu ihm vgl. außer dem knappen Artikel von *F. Tinnefeld* im TRE 12 (1984) 375–376 vor allem *J. Gill*, Personalities of the council of Florence and other essays, Oxford 1964, 79–94. Sehr hilfreich sind verschiedene Studien von *C. J. G. Turner*, nämlich: An other Anti-Latin work attributed to Gennadios Scholarios, in: ByZ 58 (1965) 337–347; The career of Georg-Gennadios Scholarios, in: Byz. 39 (1966) 420–455; George Gennadios Scholarios and the Union of Florence, in: JThS 18 (1967) 83–103. Zu der Studie von *Th. N. Zese*, Γεννάδιος Β. Σχολάριος. Βίος, συγγράμματα, διδασκαλία, Thessaloniki 1980 vgl. die Rezensionen von *J. Darrouzès*, in: REByz 39 (1981) 350–351 und *G. Podskalsky*, in: ByZ 77 (1984) 58–60.

[5] In seinem Beitrag von 1967 (vgl. vorstehende Anmerkung) gelingt es Turner sehr überzeugend, die verschiedenen Motive von Scholarios' Frontwechsel darzulegen. Vgl. zu dieser Frage auch *M. Jugie*, L'unionisme de George Scholarios, in: EOr 36 (1937) 65–86.

[6] Vgl. *Gill*, Personalities 45–54; *ders.*, The sincerity of Bessarion the unionist, in: JThS 26 (1975) 377–394; *ders.*, Was Bessarion an conciliarist or an Unionist before the council of Florence?, in: OrChrA 204, 1977, 201–216; *ders.*, Bessarion, in: TRE 5 (1980) 725–730; *P. Tocanel*, Il cardinal Bessarion al concilio di Ferrara/Firenze, in: MF 73 (1973) 314–326; Prosopografisches Lexikon der Palaiologenzeit, fasc. 2, Wien 1977, 65–68; *E. Candal*, Bessario Nicaenus in concilio Florentino, in: OrChrP 6 (1940) 417–466.

[7] Vgl. *Gill*, Personalities 65–78; *J. Krajcar*, Metropolitan Isidor's journey to the council of Florence: some remarks, in: OrChrP 38 (1972) 367–387; Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit, fasc. 4, Wien 1980, 130–131.

[8] Vgl. Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit, fasc. 2, Wien 1977, 250; *V. Laurent*, Le vrai surnom du patriarche de Constantinople Grégoire III, in: REByz 14 (1956) 201–205.

[9] Vgl. *L. Petit*, Joseph de Méthone (Plusiadenos), in: DThC 8 (1925) 1526–1529; *M. I. Manoussakas*, Recherches sur la vie de Jean Plousiadénos (Joseph de Méthone), in: REByz 17 (1959) 28–51, ebd. 33 über seine von uns herangezogene Schrift *De differentiis; D. Stier-*

griechischen Erbe und scholastischer Theologie. Die Seele des Widerstands gegen die Union war auf dem Konzil und unmittelbar danach Markos Eugenikos († 1445)[10]. Auch er gehört zu unseren Quellen. Eine von älteren Autoren dem Georgios Amirutzes († 1470) zugeschriebene Schrift über das Konzil von Florenz[11] mit sehr einschlägigen Äußerungen zur Konzilsidee beziehen wir in unsere Untersuchung nicht ein, da sie heute als Fälschung aus dem 17. Jahrhundert gilt[12]. Die von uns herangezogenen Autoren stehen – wie könnte es gerade in Byzanz anders sein – auf den Schultern von Vorgängern. Zu nennen sind hier vor allem der bekannte Antilateiner Neilos Kabasilas († 1363)[13], auf den sich Scholarios immer wieder bezieht[14], und der Patriarch von Konstantinopel, Makarios von Ancyra († 1405)[15], dessen *Contra novitates Latinorum* von den Griechen in Florenz fleißig benutzt wurde[16]. Wir werden beide Autoren mitberücksichtigen. Außer auf die bisher genannten Theologen stützen wir uns auf die drei hauptsächlichen direkten Quellen zum Konzil von Florenz selber, die sog. *Acta Graeca*, die sog. *Acta Latina* und die

---

non, Joseph, évêque de Méthone, in: DSp 8 (1974) 1365–1371; *G. Podskalsky*, Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453–1821). Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens, München 1988, 84.

[10] Vgl. *Gill*, Personalities 55–64; *C. N. Tsirpanlis*, Mark Eugenikos and the council of Florence: a historical re-evaluation of his personality (1391–1445), Thessaloniki 1974; *ders.*, The career and political views of Mark Eugenicus, in: Byz. 44 (1974) 449–466; Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit, fasc. 3, Wien 1978, 116–117.

[11] Die Schrift hat den Titel „Über die Ereignisse auf der Synode von Florenz" und ist herausgegeben von *L. Mohler*, Eine bisher verlorene Schrift von Georgios Amirutzes über das Konzil von Florenz, in: OrChr 9 (1920) 20–35, und von *M. Jugie*, La lettre de Georges Amiroutzes au duc de Nauplie Démétrios sur le concile de Florence, in: Byz. 14 (1939) 77–93.

[12] Vgl. *J. Gill*, A tractate about the council of Florence attributed to George Amiroutzes, in: Personalities 204–212.

[13] Vgl. *F. Vernet*, Nil Cabasilas, in: DThC 2 (1923) 1295–1297; *H.-G. Beck*, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München 1959, 727–728; Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit, fasc. 5, Wien 1981, 11–12. *Vernet* 1296 schreibt: „Nil Cabasilas a toujours été tenu en grande estime dans l'église grecque. Il est appelé ‚le bienheureux Nil', ‚saint Nil'. Au concile de Florence, il fut allégué comme une autorité de premier ordre par les adversaires de l'union avec les latins, et de tout temps les grecs schismatiques ont déclaré décisifs et irréfutables ses écrits contre l'Eglise romaine."

[14] Vgl. das Register der Œuvres complètes de Gennade Scholarios, hrg. von *L. Petit, X. A. Siderides, M. Jugie*, Paris 1928 ff. in den Bden II, III, IV und VIII.

[15] Vgl. *Beck*, Kirche und theologische Literatur 741–742; Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit, fasc. 7, Wien 1985, 26; *V. Laurent*, Le triépiscopat du patriarche Matthieu I. (1397–1410). Un grand procès canonique à Byzance au début du XV siècle, in: REByz 30 (1972) 5–166, hier 9–31 über Persönlichkeit und Werk des Makarios von Ancyra. – Makarios wohnte fast drei Jahre in Paris in der Nähe der Sorbonne und hat sein Werk gegen die lateinische Kirche wohl schon dort begonnen, vollendet hat er es 1403/4 in Konstantinopel. Von seinen 120 Kapiteln handeln die Kapitel 92–110 vom ökumenischen Konzil und der Gewalt des Kaisers über dasselbe. Er warnt im Hinblick auf das geplante Unionskonzil vor der Geschwätzigkeit der Lateiner und vor der Gefahr einer Majorisierung der Griechen.

[16] Vgl. *Jugie*, Theologia dogmatica christianorum orientalium, IV, Paris 1931, 498, Anm. 2: „Doctrina Marcarii omnino imbuti erant Graeci, qui concilio Florentino interfuerunt, ut ex actis clare constat."

Memoiren des Silvester Syropoulos († nach 1452)[17]. In ihnen sind eine Reihe von sehr aufschlußreichen Aussagen über die griechische Konzilsidee dieser Zeitspanne enthalten, die uns helfen das Bild abzurunden. Wenn wir im folgenden die verschiedenen Aspekte der griechischen Konzilsidee dieser Jahre unter fünf Überschriften stellen, so sind dieselben nicht im Sinne einer strengen Systematisierung zu verstehen; es handelt sich vielmehr um eine eher lockere Nebeneinanderreihung verschiedener Stichworte zu unserem Thema.

I. Zum Phänomen Konzil, seiner Bedeutung und seiner theologischen Begründung

In seiner ersten Rede[18] zugunsten der Union mit den Lateinern benennt Scholarios die Elemente, die Bedingungen, die zu erfüllen sind, damit in seinen Augen von einem ökumenischen Konzil die Rede sein kann. Wir sehen in diesem Katalog eine Art *Beschreibung des Phänomens* Konzil: Es handelt sich bei einem ökumenischen Konzil um eine Zusammenkunft „einer Reihe von Leuten (τινες) aus allen oder doch den meisten Teilen der Ökumene, die sich zu gemeinsamen Erörterungen und Taten zusammentun und über alles einen gemeinsamen Beschluß fällen werden"[19]. Was den Ablauf des Konzils selber angeht, so ist von entscheidender Bedeutung, daß man sich genau an die Form (σχῆμα) der vorausgegangenen ökumenischen Konzilien hält. Dazu gehört zunächst intensive Erörterung der anstehenden Frage, im vorliegenden Fall der Ursache des Schismas. Nachdem beide Seiten ihren Standpunkt dargelegt haben, gilt es klar und deutlich zu sagen, was richtig und was nicht richtig ist. Wer

[17] Die offiziellen lateinischen Protokolle sind verlorengegangen, die griechischen sind innerhalb einer als *Practica* bezeichneten, von Johannes Plusiadenos zusammengestellten Kompilation zum Teil erhalten (CFl V,1–2). Die genannte Kompilation, auch als *Acta Graeca* (= AG) bezeichnet, enthält neben ursprünglichen griechischen Protokollen der Verhandlungen im wesentlichen einen vom modernen Herausgeber als „Descriptio" bezeichneten Text, der vielleicht aus der Feder des Dorotheos von Mytilene stammt. Von griechischer Seite gibt es außer der genannten Kompilation die Memoiren des Sylvester Syropoulos über das Konzil von Florenz (CFl 9). Zum Problem der verschiedenen Fassungen dieses Textes vgl. *J. L. Van Dieten*, Zu den zwei Fassungen der Memoiren des Sylvester Syropoulos über das Konzil von Ferrara-Florenz. Die Umkehrung der These Laurents und die Folgen, in: AHC 11 (1979) 367–395. (Zu den Folgen gehört u.a. die deutlichere Herausstellung der Manipulation der Griechen durch den Papst in der von Van Dieten als zeitlich später angesehenen Fassung A.) Von lateinischer Seite gibt es außer einigen Fragmenten des Protokolls (CFl 3,2; 3–26) eine Art Protokoll, eher persönliche Notizen, die *Acta Latina concilii Florentini* (= AL) von Andreas de Santacroce, der vielleicht einer der drei amtlichen Notare der lateinischen Seite auf dem Konzil war. Einzelheiten zur Quellenfrage *Gill*, Le concile de Florence, Tournai 1964, 2–7, die Einleitungen der oben erwähnten modernen Editionen und *J. L. Van Dieten*, Die Erklärung Bessarions zur Forma Eucharistiae. Kritische Fragen zu einem Protokoll, in: AHC 16 (1984) 369–384, hier 369–372 über die „Reste der Acta".

[18] Zum unmittelbaren Kontext dieser Rede und der im folgenden zitierten Quellen vgl. jeweils die Einführungen der von uns benutzten kritischen Edition des Concilium Florentinum.

[19] CFl 8,1; 28,10.

sich dieser Entscheidung unterwirft, gilt als rechtgläubig, wer gegen sie ankämpft, zieht sich die den Häretikern zugedachte Strafe zu. Das Ergebnis des Konzils besteht darin, daß die ganze Ökumene über die bis dahin kontroversen Fragen wiederum eine „eindeutige Lehre" (ἁπλη δόξα) hat und die von dieser Lehre Abweichenden mißbilligt. In der Entscheidung der den Glauben betreffenden Fragen besteht die Hauptaufgabe des Konzils[20]. Ist sie vollbracht, dann ist durch entsprechende Gesetze und Bestimmungen Vorsorge zu treffen für die Ordnung der Kirchen und die Sitten der Menschen. Auch persönliche Streitfälle können dann noch geschlichtet werden[21].

Welche *existentielle Bedeutung* wirklich gelungene ökumenische Konzilien für die Kirche haben, macht Scholarios dadurch deutlich, daß er die Folgen nicht stattgefundener oder gescheiterter Synoden in einiger Breite und mit geradezu apokalyptischen Farben schildert: Die Menschen werden keinerlei Orientierung mehr haben, jeder wird schließlich sich selber zum „Lehrer der Wahrheit" erklären und alle anderen als Häretiker verurteilen. Von den einfachen Gläubigen wird niemand mehr wissen, an was er sich halten und wem er zustimmen soll. Über allem schwebt der gleiche Verdacht der Lüge und Unwahrheit. Was den Menschen zum Heil am allermeisten notwendig ist, der Glaube, wird verschwinden. Das Übel, das heute noch auf einige Gegenden begrenzt ist, nämlich daß Menschen verschiedensten Glaubens gezwungen sind, am gleichen Ort zu leben, wird sich nach dem Scheitern des Konzils auf die ganze Ökumene ausbreiten. Überall wird es nur noch Zwiespalt und Streit geben. Ungläubige, die sich bekehren wollen, werden nicht wissen, an wen sie sich als ihre Lehrer wenden sollen. Ja, sie werden angesichts der Uneinigkeit und Unversöhnbarkeit (ἀσυμβασία) der Christen untereinander jeden Anreiz, sich zu bekehren, verlieren. Um solches Chaos, wie angedeutet, von der Kirche fernzuhalten, gibt es nur ein einziges Mittel (φάρμακον), es ist ein wirklich ökumenisches Konzil[22]. Was ein Konzil aber zu einem wirklich ökumenischen macht, darauf kommen wir weiter unten zu sprechen.

Wie *begründet* Scholarios das Konzil als *theologische Größe*, woher weiß er, daß das Konzil das von Gott gestiftete Heilmittel der Kirche ist? Auch hierauf geht der byzantinische Theologe in der hier herangezogenen Rede ein. Er leitet das Konzil nicht, wie das im Westen zur gleichen Zeit üblich ist, von irgendwelchen übergeordneten, theologischen oder philosophischen Prinzipien ab, sondern verweist einfach auf die Geschichte: in der Vergangenheit hat die Kirche ihre Probleme mittels der Konzilien gelöst. Die Väter haben auf diese Weise die aufgekommenen

[20] CFl 8,1; 28,28.
[21] CFl 8,1; 31.
[22] CFl 8,1; 30,15 – 32,15.

Streitfragen geschlichtet, haben „mit dem Schwert des Geistes die Lüge und die Wahrheit voneinander getrennt und damit den folgenden Geschlechtern echten Frieden hinterlassen". Scholarios verwendet in diesem Zusammenhang die wichtigen Begriffe „Nachahmung" (μίμησις) und „Beispiel" (παράδειγμα): Wir Heutigen müssen das „Beispiel" der Väter, die ihre Konzilien feierten, „nachahmen". Die heutige Kirche wird aus dem ökumenischen Konzil die gleiche Kraft schöpfen, wie es die Kirche der Väterzeit getan hat. „Denn die Kraft der Nachahmung ist bei allem Guten, das wir tun, die gleiche." Worauf es den Vätern aber ankam auf ihren Konzilien, war, die Wahrheit zu finden. Wir dürfen folglich kein anderes Ziel im Auge haben[23]. Die gleiche Sprache, die gleiche Begründung der Konzilsinstitution treffen wir bei Bessarion an. In seiner großen dogmatischen Rede heißt es lapidar: „So haben jeweils unsere Väter gehandelt, so müssen wir sie nachahmen."[24]

II. Die äußeren Bedingungen des Konzils

Unter „äußeren Bedingungen" des Konzils verstehen wir seine *Zusammensetzung*, sein Verhältnis zum Kaiser und sein Verhältnis zum Papst. Wie muß ein Konzil zusammengesetzt sein, damit es als ökumenisches Konzil gelten kann? Die römische Position in dieser Frage hat Eugen IV. knapp und bündig auf dem Konzil von Florenz formuliert: „Das Universalkonzil der Christen ist dort, wo ich bin ... zusammen mit dem Kaiser und dem Patriarchen, zumal alle anderen Patriarchen und unsere Kardinäle auch hier sind."[25]. Das ist natürlich vor allem gegen Basel gesagt, das in seinen Augen ein Rumpfkonzil ist. Wie definieren die Griechen selber ihr ökumenisches Konzil? Eine prägnante Antwort auf unsere Frage gibt der Kanonist Makarios von Ancyra in dem den Konzilien gewidmeten Abschnitt seines Werkes Κατὰ τῆς τῶν Λατίνων κακοδοξίας: „Durch seine Sacra beruft der Kaiser die fünf Patriarchen und von den Metropoliten, soviel er will. Dieselben kommen nach Erhalt des kaiserlichen Befehls entweder in eigener Person, oder sie schicken Stellvertreter ... Wenn auch nur einer von den Patriarchen fehlt oder seine Stellvertreter, wird über die verhandelte Frage kein Urteil gesprochen. Denn von einer ökumenischen Synode kann nur die Rede sein, wenn die fünf Patriarchen einstimmig gleichzeitig anwesend sind oder ihre Stellvertreter. Deswegen warten alle Anwesenden auf den, der noch nicht da ist, bis er kommt, wer immer es sei."[26] Das ökumenische Konzil ist in den Augen des zu Beginn

[23] CFl 8,1; 37,10 – 38,15.

[24] CFl 7,1; 68: Οὕτω γὰρ καὶ οἱ πατέρες ἡμῶν διετέλουν ποιοῦντες, οὕτω καὶ ἡμεῖς αὐτοὺς μιμησόμεθα.

[25] CFl 5,1; 26,29: Ubi ego sum ... cum imperatore et patriarcha, ibi est universorum christianorum concilium, praesertim cum adsint patriarchae omnes et cardinales nostri.

[26] Contra novitates Latinorum, cap. 106, Ausg. Dositheos von Jerusalem, Τόμος καταλαγῆς, Jassy 1692, 410–412, zitiert bei *Jugie*, Theologia dogmatica 505: Οὕτω γὰρ ἡ σύν-

des Jahrhunderts schreibenden Kanonisten wesentlich eine Versammlung der fünf Patriarchen als solcher. Ihre Anwesenheit unterstreicht nicht bloß (praesertim!), wie in dem oben zitierten Satz Eugens IV., die Ökumenizität, sondern stellt die conditio sine qua non eines ökumenischen Konzils dar. Die Anzahl der darüber hinaus zu versammelnden Prälaten ist dagegen in das Belieben des Kaisers gestellt.

Ähnliche Gedanken finden wir bei Scholarios mit dem Unterschied, daß er nicht als Kanonist das ökumenische Konzil definiert, sondern gewissermaßen als Ekklesiologe sich zu unserer Frage äußert. Das ökumenische Konzil „repräsentiert" in seinen Augen die ganze Kirche[27]. Die ganze Kirche ist aber nach dem eindeutigen Zeugnis der Geschichte eine Kirche bestehend aus fünf Patriarchaten[28]. Wenn wir uns nicht täuschen, ist die Vorstellung des Konzils als einer Repräsentanz der Kirche sonst im Osten fremd. Möglicherweise hat Scholarios den Repräsentationsbegriff aus der westlichen Theologie, in der er sich hervorragend auskannte[29], übernommen.

Ein sehr klares Zeugnis für die notwendige Anwesenheit aller fünf Patriarchen zur Konstituierung eines ökumenischen Konzils finden wir auch bei Isidor von Kiew. Die Abwesenheit auch nur eines einzigen von ihnen nimmt der Versammlung ihren ökumenischen Charakter und macht die Entscheidung eines solchen Konzils ungültig[30].

Wenn ökumenische Synoden unbedingt die Anwesenheit aller fünf Patriarchen erfordern, sind dann, solange das Schisma zwischen der lateinischen und der griechischen Kirche besteht, überhaupt ökumenische Konzilien möglich? Wir kennen die Antwort des Westens. Durch das schuldhafte Fernbleiben eines Teils der Kirche kann die Kirche nicht ihres wichtigen Organs, des ökumenischen Konzils, beraubt werden. Ihr „Haupt", der Papst, behält die Fähigkeit, an Stelle der von der Einheit abgefallenen neue Patriarchen zu schaffen[31]. Bei seinem Versuch, die Konstantinopler Synode von 1285, die Bekkos verurteilte und die 1274 in Lyon beschlossene Kirchenunion wieder annullierte, zu einer ökumeni-

---

οδος οἰκουμενική ἐστιν, εἴπερ ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἅμα παρόντες εἰσὶ καὶ οἱ πέντε πατριάρχαι ἢ οἱ τούτων τοποτηρηταί.

[27] CFl 8,1; 77,23 heißt es von der Provinzialsynode, daß sie nicht die ganze Kirche „repräsentiert" (μὴ πᾶσαν τὴν ἐκκλησίαν θεοῦ παριστάνουσα); folglich sieht Scholarios in der ökumenischen Synode eine Repräsentanz der gesamten Kirche. Er sagt es ausdrücklich in seinem ersten Traktat über den Ausgang des Heiligen Geistes, Ausg. *Petit* II, 62,19: ἑκάστη (σύνοδος οἰκουμενική) τὴν ἐκκλησίαν ὅλην παρίστησιν. Vgl. auch AG; CFl 5,2; 430,24.

[28] Oratio secunda, CFl 8,1; 67,13.

[29] Vgl. *Podskalsky,* Türkenherrschaft 81: „Neueste Forschungen haben erneut Gennadios' enge Anlehnung an Autoren des lateinischen Mittelalters bestätigt."

[30] Isidor, De modo, CFl 10,1; 4,21: Etenim multitudine deficiente, paucis autem ex ea remanentibus, sed adstantibus patriarchis, proprietas oecumenicitatis (οἰκουμενικὸν ἀξίωμα) synodi salvabitur; illorum vero uno absente – ne dicam duobus vel tribus – oecumenicitas nequaquam haberetur, verum ne diceretur quidem.

[31] Vgl. *Sieben,* Mittelalter 305–306.

schen Synode hochzustilisieren, kommt Scholarios ausdrücklich auf die genannte Problematik zu sprechen. Zumindest in einer Art Ad-hominem-Argument macht sich Scholarios hier den Grundsatz westlicher Ekklesiologie zu eigen, nämlich daß die Abwesenheit der Schismatiker der Kirche nicht den Charakter des Katholischen nimmt. Auch die griechische Kirche ist in Abwesenheit der schismatischen Lateiner immer noch katholisch, kann folglich ökumenische Konzilien feiern. Ja, unser Theologe geht noch einen Schritt weiter: die griechische Kirche ist mit größerem Recht katholisch als die lateinische. Denn welches wirkliche Gewicht haben die vom Papst eingesetzten lateinischen vier Phantom-Patriarchen im Vergleich zu den vier „echten", die nach wie vor der griechischen Kirche vorstehen[32]! Im Zusammenhang attestiert Scholarios der lateinischen Seite, daß sie zwar die richtigen Prinzipien habe, ihre Anwendung aber verkehrt sei. Richtig sei der Grundsatz, daß die Kirche Christi dort sei, wo die ganze Wahrheit des Glaubens festgehalten worden sei. Aber die Anwendung dieses Grundsatzes sei falsch. Durch die Neuerung des Filioque habe die lateinische Seite den wahren Glauben verraten. Sie sei der abgefallene Teil, nicht die Griechen. Und deswegen könne die griechische Seite im Gegensatz zur lateinischen wirkliche ökumenische Konzilien feiern. Als ein solches sei also die Synode von 1285 gegen Bekkos zu betrachten. Wir kommen weiter unten noch einmal auf diese Synode bei der Frage nach der Zahl der ökumenischen Synoden zurück.

Mit ihrer These, daß die Teilnahme aller fünf Patriarchen konstitutiv sei für das ökumenische Konzil, setzte sich die griechische Seite natürlich massiver westlicher Kritik aus. Neilos Kabasilas weiß davon zu berichten. Wirkliche kirchliche Realität haben von den ursprünglichen fünf Patriarchaten doch nur noch zwei, nämlich Rom und Konstantinopel, heißt es. Die drei anderen, Antiochien, Alexandrien und Jerusalem stellen doch nichts anderes als leere Worte dar. Ein ernst zu nehmender theologischer Beitrag ist von dort jedenfalls auf einem Konzil nicht mehr zu erwarten. Denn es gibt dort weder Theologen noch Theologie[33]. Neilos versucht

---

[32] Scholarios, Ausg. *Petit* III, 86,5: „Nun könnte ja einer sagen, nachdem wir abgetrennt sind, daß der verbleibende Teil der Kirche noch ökumenisch und katholisch ist. Denn der Wegfall der Schismatiker hat nicht das Verschwinden des Katholischen zur Folge. Sehr schön gesagt! Also dürfen auch wir uns aus dem gleichen Grund als ökumenisch bezeichnen, da ja bekanntlich die Lateiner Schismatiker sind ... Wenn also der Papst die Bezeichnung „ökumenisch" an sich reißt aufgrund der Tatsache, daß er Phantompatriarchen (πατριαρχῶν εἴδωλα) eingesetzt hat, warum werden nicht auch wir unsere Synoden als ökumenisch ansehen und sie so bezeichnen, auf denen doch die echten Patriarchen anwesend waren!"

[33] Neilos, De dissensione, PG 149, 696 C: At quaenam, inquiunt, sunt quatuor ecclesiae, cum unica enim conflictamur Constantinopolitana. Reliquae enim tres verba sunt tantum re vacua (λόγος μόνον, πράγματος ἔρημος) cum sub barbaris degant, minimeque habeant qui de veritate scisciteritur, utpote sapientia ibi neutiquam locum habente. – Darauf daß man auch in Konstantinopel selber seit der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts die Pentarchie für mehr oder weniger erledigt betrachtete, weist *H.-G. Beck*, Geschichte der orthodoxen Kirchen im byzantinischen Reich, Göttingen 1980, 239 hin.

den genannten Einwand zu entkräften: Dürfen wir diese Kirchen dafür, daß sie von der göttlichen Heimsuchung getroffen sind, verachten, wo wir doch wissen, daß solche Prüfungen zum Christentum gehören? Wir sollten uns vielmehr ein Beispiel an den vergangenen Konzilien nehmen. Zur Zeit des siebten allgemeinen Konzils befanden sich die genannten Patriarchen auch schon unter der Herrschaft des Islam, dennoch waren sie vollberechtigt auf diesem Konzil vertreten. Was den Vorwurf angeht, es werde dort keine Theologie mehr betrieben, so ist doch sehr zu unterscheiden, was man unter Theologie versteht. Natürlich wird unter der Herrschaft des Islam keine weltliche Theologie (ἔξωθεν σοφία) mehr betrieben, die sowieso nicht zur Erkenntnis der göttlichen Wahrheit führt. Wohl aber gibt es in den genannten Patriarchaten noch eine „geistliche" Theologie (καθ' ἡμᾶς πνευματική), durch die das Kreuz Christi nicht entleert wird. Sie besteht nicht in Worten, sondern in Verachtung der Welt und in Treue zum Evangelium bis zum Vergießen des Blutes[34]. Was in dieser Theologie zählt, ist Kenntnis der Heiligen Schrift, nicht Hantieren mit Begriffen. Papst Agathon jedenfalls wußte den Beitrag von Theologen dieser Richtung auf dem sechsten allgemeinen Konzil voll zu schätzen[35].

Nicht weniger konstitutiv für das ökumenische Konzil als die Vollzahl der fünf Patriarchen ist die Rolle, die dem Kaiser in Hinsicht auf das Konzil zukommt[36]. Der Kaiser hat dem ökumenischen Konzil gegenüber im wesentlichen[37] zwei Funktionen, die im einzelnen jedoch näher zu bestimmen sind. Er beruft es ein, und er leitet es. Was zunächst das *Einberufungsrecht des Kaisers* angeht, so haben wir das klare Zeugnis des Kanonisten Makarios von Ancyra: „Die Einberufung einer ökumenischen oder lokalen Synode, selbst wenn die lokale in Italien stattfindet, ist nicht Sache des römischen Bischofs, sondern des Kaisers ... Allein der römische Kaiser hat die Vollmacht eine für eine bestimmte Zeit geplante Synode einzuberufen, weil er von Gott nicht nur die Lenkung des Rei-

[34] Als Palamit ist Neilos scharfer Gegner der scholastischen Theologie. Näheres hierzu bei *G. Podskalsky*, Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14./15. Jh.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung, München 1974, 180–196.

[35] Neilos, De dissensione, PG 149, 696 C – 697 B.

[36] Zur Macht des Kaisers allgemein gegenüber der Kirche vgl. *A. Michel*, Die Kaisermacht in der Ostkirche, in: OKSt 2 (1953) 1–35, 89–109; 3 (1954) 1–28, 133–163; 4 (1955) 1–42, speziell zur Vollmacht des Kaisers gegenüber der ökumenischen Synode ebd. 3 (1954) 1–28; vgl. auch *C. Papoulides*, La place de l'empereur à Byzance pendant les conciles œcuméniques, in: Byzantina 3 (1971) 123–129. – In dem von *V. Laurent* veröffentlichten Dokument (Les droits de l'empereur en matière ecclésiastique. L'accord de 1380–1382, in: REByz 13 [1955] 5–20) kommt leider die Vollmacht des Kaisers speziell hinsichtlich der Konzilien nicht zur Sprache.

[37] Ein sonst noch genanntes drittes kaiserliches Privileg gegenüber der Synode, sein Bestätigungsrecht (vgl. *Michel* 21–22), kommt in dem von uns berücksichtigten Zeitraum kaum mehr zur Geltung. Wir sprechen deswegen nur von zwei formellen Privilegien der Synode gegenüber.

ches, sondern auch der Kirche übertragen bekam."[38] Schon vor ihm bezeugt die gleiche Lehre Neilos Kabasilas in seiner Schrift gegen das Papsttum[39].

In den Verhandlungen um die Einberufung des Florentinums besteht denn auch die griechische Seite auf diesem alten kaiserlichen Privileg der Konzilseinberufung[40] Im Grundsatz angenommen, scheint es jedoch in bestimmten Situationen Kontroversen über die Anwendung oder Auslegung dieses Privilegs gegeben zu haben. So berichtet Syropoulos von zwei Ansichten gelegentlich der Einberufung einer Synode durch den Kaiser. Da es zu diesem Zeitpunkt keinen Patriarchen in Konstantinopel gab, verlangten einige Bischöfe zunächst die Prüfung der Frage, ob sie überhaupt das Recht hätten, ohne ihr Oberhaupt, d. h. den Patriarchen, zu einer Synode zusammenzukommen und synodale Angelegenheiten zu behandeln. Von kaiserlicher Seite wird ihnen entgegengehalten: „Der Kaiser hat die Vollmacht (ἄδεια) eine Synode zu versammeln und sie abzuhalten, wann immer er will."[41]

Über die Frage des Einberufungsrechtes von Kaiser oder Papst wurde im letzten Moment vor dem Zustandekommen der Union noch zäh verhandelt[42]. Die lateinische Seite folgerte das Einberufungsrecht des Paptes unmittelbar aus dessen Primat über die ganze Kirche und wollte dieses Privileg in dem dem Primat gewidmeten Passus des Einigungspapiers festschreiben. Aber die Griechen erhoben dagegen Widerspruch, und Johannes von Montenegro, der den fraglichen Passus in einem ersten Kommentar nur kurz gestreift hatte[43], sieht sich gezwungen, gründlicher

---

[38] Contra novitates 24 und 103, Ausg. Dositheos von Jerusalem 49 und 189, zitiert bei *Jugie*, Theologia dogmatica 500, Anm. 1: Τὸ συναθροίζειν σύνοδον οἰκουμενικὴν ἢ τοπικὴν ... οὐ τοῦ Ῥώμης, ἀλλὰ τοῦ βασιλέως ἐστίν ... Μόνος ὁ βασιλεὺς τῶν Ῥωμαίων ἔχει ἐπ' ἀδείας καὶ τήν κατὰ καιρὸν μέλλουσαν συγκροτεῖσθαι σύνοδον, ἅτε μὴ μόνον τῆς βασιλείας πρὸς θεοῦ ἐγκεχειρισμένος οἴακας, ἀλλὰ καὶ τοὺς τῆς ἐκκλησίας.

[39] De primatu papae, PG 149, 724 C. Neilos belegt seine These vom ausschließlichen Einberufungsrecht des Kaisers durch Zeugnisse aus den Akten des ersten, dritten, vierten ökumenischen Konzils, ebd. 724–725.

[40] Syropoulos, II, 8, CFl 9; 110, 9: „On y ajoutait, que c'est au basileus, et à nul autre, conformément à son antique coutume et privilège (ἀρχαῖον ἔθος καὶ προνόμιον) qu'il appartient de réunir ce concile." Vgl. ebd. II, 9, CFl 110, 18.

[41] Syropoulos, II, 3, CFl 9, 104, 3.

[42] Zu dieser Phase der Verhandlungen vgl. *G. Hofmann*, Quomodo formula definitionis concilii Florentini de potestate plena papae praeparata fuit, in: AAV 14 (1938) 138–148; *E. Boularand*, La primauté du pape au concile de Florence, in: BLE 61 (1960) 161–203, bes. 189–192; *J. Gill*, The definition of the primacy of the pope in the council of Florence, in: *ders.*, Personalities 264–286; *A. Leidl*, Die Primatsverhandlungen auf dem Konzil von Florenz als Antwort auf den westlichen Konziliarismus und die östliche Pentarchietheorie, in: AHC 7 (1975) 272–289, bes. 280–281; *M. Proch*, Tenere primatum. Τὸ πρωτεῖον κατέχειν. Il senso del primato del vescovo di Roma, nelle discussioni fra latini et greci al concilio di Ferrara-Firenze 1438–1439, Exc. Diss. Greg. 1986, bes. 196–215 (Interpretation des Unionsdekretes).

[43] Der Dominikaner, der den Griechen den entsprechenden Passus, nämlich *pascendam convocandi*, erläutert, AL CFl 6, 235, 5, beruft sich für diese Lehre zunächst nur auf einen Brief des Konzils von Chalcedon an Leo den Gr. und kommentiert: Si ergo Leo, qui erat successor Petri, habebat adunare corpus ecclesiae, ergo convenienter ponitur *convocandi*. –

auf die Frage einzugehen. Er holt nicht nur weiter aus in der positiven Begründung des päpstlichen Einberufungsrechtes[44], sondern versucht auch die Position der Griechen, dieses Recht komme nach alter Überlieferung nicht dem Papst, sondern dem Kaiser zu, zu widerlegen[45]. Die Mitsprache der übrigen Patriarchen bei der Einberufung eines Konzils schließt er in diesem Zusammenhang durch den gottgewollt monarchischen Charakter der Kirchenleitung aus[46]. Die griechische Seite beharrt dieser These gegenüber auf ihrer Grundposition, nämlich daß die Einberufung eines ökumenischen Konzils im Konsens zwischen allen Patriarchen zu geschehen habe[47]. Im weiteren Verlauf der Verhandlungen erwartet die lateinische Seite von der griechischen Zustimmung zu folgender Formel: Zwar sollte der Papst eine ökumenische Synode nicht ohne den Kaiser und die übrigen Patriarchen einberufen, gesetzt den Fall aber, daß diese der Einladung keine Folge leisten, so kommt trotzdem eine ökumenische

Zu Montenegros beiden Reden vgl. *Proch* 141–169, ebd. 188 über die verschiedenen Fassungen der von Montenegro erläuterten cedula.

[44] Jetzt zitiert er zusätzlich zu dem echten Brief des Konzils von Chalcedon an Leo noch Pseudo-Julius aus den Pseudo-Isidorischen Dekretalen (Hinschius 459: primae sedi ecclesiae, convocandarum ecclesiarum synodi iura et iudicia episcoporum singulari privilegio, evangelicis, apostolicis et canonicis concessa sunt institutis) und kommentiert (AL, CFl 6,245,9): Si enim sedes apostolica et Romanus pontifex est pastor, numquid, si debet pascere universalem ecclesiam, nonne oportet, quod habeat potestatem convocandi, si expediat? Numquid pastor materialis, si vult oves ducere, nonne convocat in unum et dirigit eas? Sic hic pastor spiritualis non posset competere summo pontifici, nisi posset occurrente necessitate de omnibus mundi partibus convocare. Et hae convocationes non fiunt nisi in maximis necessitatibus totius ecclesiae, puta quando magnae haereses emergunt, cum ad papam spectet, qui habet auctoritatem super terram et super ecclesiam, et alii patriarchae non, nisi et super certam partem. – *Proch* geht in dem leider nicht veröffentlichten Teil seiner Dissertation (II, B, 3) auf die Verwendung der Pseudoisidorischen Dekretalen im Zusammenhang der Primatsfrage ein („La questione dei falsi e il loro uso relativo in concilio").

[45] Gestützt auf einschlägige Texte aus dem Umfeld des Konzils von Chalcedon bringt Montenegro die traditionelle römische Lehre in dieser Frage zur Geltung, AL, CFl 6,245,22: ... respondeo, quod etsi imperatores congregant concilia, cum haberent monarchiam domini, hoc dicimus: facientes scilicet executione, consentiente et mandante papa ... Prima causa agens pervenit a sede apostolica, sed pro executione requiritur bracchium saeculare, et sic ille imperator praecepit petenti Leoni, principalis causa congregationis in materia ecclesiastica attribuitur auctoritati sedis apostolicae. Et eodem modo nunc facit sedes apostolica et servat, quia facta convocatione scribit regibus et principibus, ut illi mandent seu hortentur, ut veniant, et ipsi sunt executores mandatorum (sedis apostolicae, sic dicuntur executores), potestatis ecclesiae.

[46] Ebd. 246,6: Quoad alios patriarchas numquam legi nec scriptis nec conciliis, quod regimen sit super tribus vel quinque patriarchis. Haec potestas non esset bene ordinata, quia Christus bene ordinavit ecclesiam; et quia regimen monarchicum est melius, ex quo praefecit apostolis, non quatuor vel quinque voluit, ut per unum exerceretur. Es folgen Belege aus den Pseudoisidorischen Dekretalen (Hinschius 83 usw.) und die Verlesung der Konstantinischen Schenkung. Der bei der Verhandlung verlesene griechische Text der Schenkung, samt der von Andreas Chrysoberges angefertigten lateinischen Übersetzung bei *H. Boese*, Die Konstantinische Schenkung in den Verhandlungen des Florentiner Konzils, in: DA 21 (1965) 576–592, hier 586–592.

[47] Ebd. 247,26: Arathensis (Antonios von Herakleis?): Nullus nostrum negat, quod sine potestate Romani pontificis non potest convocari concilium; sed e contra papa sine patriarchis.

Synode zustande[48]. Mit anderen Worten: Die ökumenische Synode wird letztlich nicht durch die effektive Anwesenheit der fünf Patriarchen oder ihrer Stellvertreter konstituiert, sondern durch die Einladung derselben von seiten des Papstes. Eugen IV. verdeutlicht seine Position hinsichtlich seiner Vollmacht, ökumenische Konzilien einzuberufen, noch weiter: Als Leiter der Gesamtkirche sind ihm die Patriarchen untergeordnet und folglich, wenn er sie zur Synode einberuft, verpflichtet zu erscheinen. Zur Leitung der Gesamtkirche gehört auch die Vollmacht, ein ökumenisches Konzil einzuberufen. Der Papst kann in der Wahrnehmung dieses seines Rechtes nicht vom Willen und der Zustimmung der ihm unterstellten Patriarchen abhängig sein[49]. Die vorgeschlagene Formel war für die griechische Seite unannehmbar, sie bedeutete die Preisgabe ihrer ureigensten Vorstellung von der Natur eines ökumenischen Konzils. Für sie ist dasselbe eine Versammlung von grundsätzlich Gleichgestellten. Der Kaiser war verzweifelt und drohte mit Abbruch der Verhandlung[50]. Eine Einigung kam nicht mehr zustande, weil beide Seiten auf ihrem Standpunkt beharrten. Die von den Lateinern vorgesehene Festschreibung des päpstlichen Einberufungsrechts im Primatspassus des Schlußdekrets unterblieb[51], die Frage blieb zwischen beiden Kirchen offen.

Was, zweitens, die *Leitung des Konzils durch den Kaiser* angeht, so sind verschiedene Fälle möglich. Der Kaiser präsidiert entweder selber in Person dem Konzil oder er überträgt die Leitung einem seiner Beamten oder einem der Bischöfe. Die Leitungsgewalt liegt jedenfalls bei ihm, ob er sie nun delegiert oder nicht: „Die vom Kaiser delegierten Archonten ... haben den Primat und die Vollmacht über die Synode, und sie empfangen sie vom Kaiser", schreibt der Kanonist Makarios von Ancyra[52]. Im Grunde stellt die kaiserliche Vollmacht zur Konzilsleitung nichts anderes dar als die Anwendung seiner allgemeinen Vollmacht der Kirchenleitung auf den speziellen Fall der Synode. Darüber nun, wer auf dem geplanten Konzil den Vorsitz haben solle, die päpstlichen Legaten oder der Pa-

[48] AG, CFl 5,2; 451,19: ... admisimus privilegia papae praeter duo – ne convocet synodum oecumenicam sine imperatore et patriarchis, si conveniant; quod si avocati non veniant, ne propterea impedimento sint quominus synodus fiat. Beim zweiten Privileg geht es um die strikte Anwendung der Sardicensischen Appellationskanones: die betreffenden Fälle sollen nicht in Rom, sondern an Ort und Stelle neu verhandelt werden.

[49] AG, CFl 5,2; 452,2: (papa) respondit, velle se omnia ecclesiae suae privilegia ... atque uti ovium pastorem regere et pascere universam Christi ecclesiam: auctoritatem praeterea sibi esse et facultatem cogendae synodi oecumenicae, cum opus sit; et omnes patriarchas parere debere eius voluntati.

[50] Ebd. 452,9: At vero imperator his auditis desperavit, nec aliud respondit nisi: Curate de nostra hinc profectione.

[51] Ebd. 262,4: (Definimus) ... ipsi in beato Petro pascendi, regendi ac gubernandi universalem ecclesiam a Domino nostro Jesu Christo plenam potestatem traditam esse ... – Zur Interpretation des Primatspassus im Unionsdekret vgl. die in Anm. 42 angegebene Literatur.

[52] Makarios, Contra novitates 109, Ausg. Dositheos 193–194, zitiert bei *Jugie*, Theologia dogmatica 503, Anm. 4: Οἱ μὲν παρὰ τοῦ βασιλέως ἀπεσταλμένοι ἄρχοντες ... τὸ πρωτεῖον καὶ τὴν αὐθεντίαν τῆς συνόδου ἔχουσιν, λαβόντες αὐτὴν παρὰ τοῦ βασιλέως.

triarch von Konstantinopel im Namen des Kaisers, kam es bei der Vorbereitung desselben zu Auseinandersetzungen. Gegenüber dem römischen Anspruch auf Vorsitz verwiesen die Griechen, gestützt auf das Studium der alten Konzilsakten, auf das traditionelle Recht des Kaisers. Der Kaiser selber sprach sich schließlich für Anwendung der οἰκονομία, also für ein gewisses Nachgeben gegenüber den Römern, aus[53].

Daß der Kaiser sein Leitungsrecht während des Konzils von Florenz über die griechische Teilsynode voll wahrnahm, bezeugt Syropoulos immer wieder in seinen Memoiren. Ganz allgemein stellt er fest: „Alles hing von seiner Meinung und seinem Willen ab und nichts geschah in den kirchlichen Angelegenheiten ohne den Willen und die Entscheidung des Kaisers."[54] Im Rahmen der vorliegenden Arbeit kann es nun nicht unsere Aufgabe sein, im einzelnen aufzuzeigen, auf welche konkrete Weise der Kaiser sein Recht der Konzilsleitung zur Geltung brachte, es genügt den Eindruck wiederzugeben, der sich jedem aufdrängt, der unter dieser Rücksicht die Akten durchmustert: der Kaiser hatte das Heft fest in der Hand[55]. Auch hier ist wieder zu betonen, daß der Grundsatz der Konzilsleitung sicher allgemein akzeptiert war, daß es aber Meinungsverschiedenheiten über den konkreten modus der Wahrnehmung des Leitungsamtes geben konnte und natürlich über die Frage, wo die Grenzen dieser Leitungsfunktion eigentlich liegen. So kritisiert Syropoulos immer wieder die zu starke Dominanz des Kaisers auf dem Konzil von Florenz und zitiert auch Stimmen, die grundsätzlich für mehr Rechte der Bischöfe bei der Entscheidung der Angelegenheiten der Kirche plädieren[56].

Die griechischen Konzilsakten halten andererseits mehrere Äußerungen des Kaisers fest, in denen dieser auf die Grenzen seiner Gewalt ge-

---

[53] Syropoulos II, 24–25; CFI 9,129,11. – Auf Grund des Studiums der Konzilsakten selber hat man den Eindruck, daß es zu einer klaren Absprache zwischen Kaiser und Papst hinsichtlich einer gemeinsamen Leitung der einzelnen Sitzungen gekommen sein muß. Alle wichtigen Entscheidungen, vor allem zur Geschäftsordnung, werden von Kaiser und Papst gemeinsam getroffen, wobei der Kaiser sich viel öfter zu Wort meldet als der Papst. Vgl. AL, CFI 6,179,10; 179,18; 188,21; 178,33 usw.

[54] Syropoulos V, 16, CFI 9,270,30.

[55] Vgl. *Gill*, Personalities 119: „There is no question about that John took his position of ‚convener of the council' seriously. He, not the Patriarch, was the head of the Greeks in Italy. He normally consulted with the Patriarch and often with all the Greek prelates on what was best to be done in the practical field, but no step was taken without his consent, a fact which the Latins too recognised for they addressed their requests, their demands and their grievances to him. This is so obviously true that there is no need to support the statement by quotations."

[56] Dem Patriarchen gegenüber, der mit dem Einfluß des Kaisers auf dem Konzil wenigstens grundsätzlich einverstanden gewesen zu sein scheint, reklamiert ein gewisser Gregorios mehr Freiheit für die Bischöfe: „Es ist Sache der Kirche, die Angelegenheiten der Kirche zu erörtern und zu entscheiden. Deine Heiligkeit sollte die Begabtesten unter den Söhnen der Kirche zusammenrufen, um über die offenen Fragen zu verhandeln und sie zu entscheiden. Du würdest damit nach dem Recht der Kirche handeln, und es würde daraus kein Zerwürfnis entstehen; denn es ist Sache der Kirche, sie tut nichts anderes als das Ihre, wenn sie über die kirchlichen Angelegenheiten berät." (Syropoulos VI, 47, CFI 9,346,15)

genüber dem Konzil hinweist: „Ich bin nicht Herr über die Synode (αὐθέντης τῆς συνόδου), und ich will sie auch nicht auf tyrannische Weise dazu bringen, bestimmte Sätze aufzustellen."[57] Obwohl Syropoulos bei seinem Bericht über das Konzil die deutliche Tendenz hat, den Kaiser als den eigentlich Verantwortlichen für die griechische Unterschrift unter die Unionsbulle erscheinen zu lassen, referiert er nichtsdestoweniger folgenden wohl historischen Satz des Kaisers: „Da nun einmal das Konzil von der Art ist, wie geschildert, habe ich als Kaiser ... der Entscheidung des Konzils und seiner Mehrheit zu folgen. Gemäß der Ordnung der vorausgegangenen Konzilien habe ich die Beschlüsse der Mehrheit zu verteidigen. Deswegen sage und erkläre ich kraft meines heiligen Kaisertums, daß ich der Entscheidung der Synode und ihrer Mehrheit unerschütterlich folgen werde ..."[58]. Aus den angeführten Zeugnissen läßt sich zumindest dies folgern, daß der Kaiser sich ausdrücklich zu Grenzen seiner Macht über die Synode bekennt. Bei allen von ihm beanspruchten Vollmachten über die Synode, als da sind die Einberufung selber, die Festsetzung der Tagesordnung, die Ernennung der Konzilstheologen und -redner usw., den eigentlichen Inhalt ihrer Beschlüsse, erklärt er, der Synode nicht diktieren zu wollen. Hat er sich tatsächlich an diese von ihm selbst proklamierte Grenze seiner Herrschaft über die Synode gehalten? Hat er bei allem Drängen auf die Union mit den Lateinern letztlich seinen Bischöfen die Freiheit der Entscheidung gelassen? Auf diese Ermessensfrage ist es nicht leicht, eine Antwort zu geben. Ein so hervorragender Kenner der Konzilsakten wie J. Gill zögert nicht, die Entscheidung der griechischen Bischöfe für die Union als eine wirklich freie zu bezeichnen[59].

Zu den äußeren Bedingungen der ökumenischen Synode gehört schließlich, drittens, ihr *Verhältnis zum Papst.* Was hier zu sagen ist, läßt sich in zwei Sätzen ausdrücken: Erstens, der Papst oder sein Stellvertreter müssen unbedingt anwesend sein, damit überhaupt von einem ökumenischen Konzil die Rede sein kann. Zweitens: der Papst darf nicht die Rolle eines Lehrers, eines Herrn über das Konzil beanspruchen.

Die Notwendigkeit der Teilnahme des Papstes oder eines Stellvertreters ergibt sich aus den oben angeführten Texten über die obligatorische Teilnahme aller fünf Patriarchen. Die Entscheidung der Griechen, nicht nach Basel, zum papstlosen Konzil, sondern nach Florenz zu gehen, dürfte letzlich von dieser ihrer Auffassung vom ökumenischen Konzil als einer Versammlung aller fünf Patriarchen bestimmt worden sein. Ausdrücklich bestehen sie bei ihren Verhandlungen mit den Baslern auf der

[57] AG, CFl 5,2; 421,25. Ebd. 418,16 heißt es: „Ich bin nicht Herr der Synode und ich will nicht auf tyrannische Weise, daß wir uns (mit den Lateinern) vereinen. Unsere Synode hat vielmehr freiwillig (οἰκειοθελῶς) ihre Zustimmung gegeben ..."

[58] Syropoulos IX, 22, CFl 9,456,26.

[59] *Gill,* Personalities 259–260.

Gegenwart des Papstes beim geplanten Unionskonzil: „Es ist notwendig, und ihr müßt dafür sorgen, daß der Papst dorthin kommt, wo das Konzil stattfindet, oder daß er Stellvertreter schickt. Schaut zu, daß ihr euch mit ihm vereint und eines Sinnes seid! Denn wenn ihr ständig Streit und Auseinandersetzungen mit ihm habt, dann werden weder der Kaiser noch die Unsrigen dorthin kommen."[60] Sehr aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang ein Gespräch des Patriarchen Joseph II. mit den Basler Delegierten. Er machte hier zunächst seine eigene Teilnahme am geplanten Konzil von der Anwesenheit des Papstes auf demselben abhängig. Als die Basler darauf erwidern, sie würden dafür sorgen, daß in jedem Fall ein Papst dort sein werde, und damit zu verstehen geben, daß sie gegebenenfalls selber einen Papst wählen werden, bekommen sie eine scharfe Abfuhr des Patriarchen zu hören[61]. Der in der Antwort der Basler offen zutage tretende Konziliarismus hatte den in den traditionellen Bahnen der byzantinischen Ekklesiologie denkenden Patriarchen zutiefst schokkiert.

Unser zweiter Satz über die Rolle des Papstes auf dem Konzil, nämlich daß er die Synode nicht beherrschen soll, läuft praktisch darauf hinaus, daß er die Freiheit der Synode nicht unterdrücken darf. Wir gehen auf diese „Bedingung" des ökumenischen Konzils im nächsten Abschnitt ein.

III. Innere Bedingungen der ökumenischen Synode

Unter den inneren Bedingungen des ökumenischen Konzils verstehen wir seine Freiheit, seine Öffentlichkeit, seine Einmütigkeit (Konsens) und seine Wahrheit. Was zunächst die *Freiheit* der Synode angeht, so erinnern wir uns, daß die griechische Gesandtschaft in Basel sie auf ihre Liste von Forderungen an ein ökumenisches Konzil gesetzt hatte. Ihr wirkliches oder angebliches Fehlen ist einer der Hauptvorwürfe, die Scholarios gegen das Konzil von Florenz erhebt. Unsere Aufgabe ist hier nicht zu prüfen, wieweit dieser Vorwurf berechtigt ist, uns geht es darum, darzutun, daß für die Griechen die Freiheit des Konzils ein entscheidendes Kriterium, eine entscheidende innere Bedingung, für die Existenz einer ökumenischen Synode darstellt. In diesem Sinne interessieren wir uns für die Kritik des Scholarios am Konzil von Florenz. Aus seinem zweiten *Dialog über den Ausgang des Heiligen Geistes* geht hervor, daß sich die Unionsanhänger in Konstantinopel auf die Autorität des Neilos Kabasilas beriefen, der als einzige Ursache des Schismas die Weigerung des Papstes bezeichnet hatte, das Filioque auf einem ökumenischen Konzil

[60] Syropoulos II, 45, CFI 9,152,7. – Das Zeugnis des Syropoulos wird bestätigt durch verschiedene Briefe des Kaisers bzw. des Patriarchen an den Papst bzw. an das Basler Konzil, vgl. CFI 3,3; 14,15; 17,13; 20,25 usw., in denen diese seine Anwesenheit als „notwendig" bezeichnen.

[61] Syropoulos II, 49, CFI 9,156,36: „Voilà qui est encore plus beau! A cause de moi vous allez avoir un pape, l'actuel ou un autre! Avec des propos de cette nature, je n'irai pas."

zu behandeln. Nun, dieses Konzil hat jetzt stattgefunden, es hat die Streitfrage entschieden, argumentierte man, folglich gibt es keinen Grund mehr, im Schisma zu verharren[62]. Scholarios versucht dieses Argument dadurch zu entkräften, daß er behauptet, mit Florenz sei die Forderung des Neilos nach einem ökumenischen Konzil mitnichten erfüllt worden. Florenz entsprach in keiner Weise dem, was der genannte Theologe unter einer ökumenischen Synode versteht, nämlich eine Versammlung, die „mit Vollmacht" (ἐξουσία) die Wahrheit definiert und entsprechend begründet. In einer solchen Versammlung dürfte der Papst sich nicht den Rang eines Lehrers anmaßen, sich der Kirche gegenüber nicht auf seine „Unabhängigkeit" berufen, sondern müßte sich vielmehr der Mehrheit unterordnen[63]. Neilos hatte eine Synode erhofft, die, wie Scholarios mit einem Wortspiel sagt, ἐκ τοῦ τόπου καὶ τοῦ τρόπου in der Lage wäre, „die Wahrheit aufzuspüren und zu bekräftigen"[64], an der zwei oder drei Stellvertreter des Papstes wie bei den früheren Konzilien teilnähmen, in der in Freiheit (μετ' ἐλευθερίας) so abgestimmt würde, wie es Wahrheit und Recht entspricht, und die vor keinem, der rechtes Urteil hat, irgend etwas zu verbergen braucht. Für ein solches Konzil gab es zur Zeit des Neilos noch eine berechtigte Hoffnung, unter den heutigen Umständen ist es nicht mehr möglich[65]. Aber was fand tatsächlich statt dessen in Florenz statt? Eine Versammlung, in der der Papst als Lehrer in den Fragen fungierte, die doch zwischen der lateinischen und der griechischen Kirche strittig waren, und in der die übrigen nicht in die Rolle von Schülern, sondern von Sklaven hinabgedrückt wurden[66]. Der Papst bestimmte, was zu glauben ist, die anderen unterschrieben. Die einzelnen gaben ihre Stimme nicht im Rahmen der Gesamtsynode und auch nicht öffentlich ab (οὐδὲ συνοδικῶς οὐδὲ δημοσίᾳ). Durch „unsägliche Machenschaften" wurden sie zur Zustimmung von Sätzen gebracht, die nie öffentlich behandelt, nie vorher gemeinsam untersucht worden waren, die vielmehr der Papst allein entschieden hatte[67].

---

[62] Historischer Hintergrund des Dialogwerkes sind Diskussionen, die 1444/5 im Xylalas-Palast tatsächlich zwischen Anhängern und Gegnern der Union stattgefunden haben. Wortführer der Gegner war Scholarios; weitere Einzelheiten bei *Gill*, Le concile de Florence 326–329.

[63] Scholarios, Ausg. Petit III, 44,5: ... οὐκέτι τοῦ πάπα διδασκάλου τάξιν ἐπέχοντος καὶ τὴν ἐκκλησίαν τῇ αὐτονομίᾳ λυποῦντος, ἀλλ' ὀφείλοντος τῷ μείζονι τῆς ἐκκλησίας πείθεσθαι μέρει ...

[64] Scholarios, Ausg. *Petit* III, 44,30.

[65] Ebd. 44,7–15.

[66] Ebd. 45,1: ... ὁ πάπας διδάσκαλος καθεδεῖται τοῦ ζητουμένου ... τῶν ἄλλων οὐκ ἐν μαθητῶν τάξει καθεζομένων ἀλλ' ἐν ἀνδραπόδων ...

[67] Ebd. 45,12–16. Vgl. auch ebd. 88,14ff., wo Scholarios seine Kritik am Konzil von Florenz wiederholt: „Wo wurden denn auf der Synode in Florenz die anstehenden Fragen wirklich gründlich erörtert? Wo stimmt denn das Dekret des Papstes – denn der Papst war der Gesetzgeber, nicht die Synode, er, der ja auch vorher im Alleingang den Zusatz (des Filioque zum Kredo) aufstellte – mit den Taten der Synode wirklich überein? ... Wann kam man denn zusammen, um im Rahmen der Synode (συνοδικῶς) die Abstimmung vorzunehmen? Ließ man sich nicht vielmehr in irgendeinem Winkel überrumpeln? Überredeten sie

Die vorstehende Kritik des Scholarios am Konzil von Florenz brachte schon eine zweite innere Bedingung für ein ökumenisches Konzil zur Sprache, nämlich die *Öffentlichkeit* der Verhandlungen und vor allem der besonders wichtigen Schlußabstimmung. Die letzte entscheidende Phase des Konzils fand nicht in der Öffentlichkeit einer gemeinsamen Sitzung aller Mitglieder des Konzils statt, sondern in Konventikeln, die vom Papst beherrscht waren. In die gleiche Richtung geht die abschließende und zusammenfassende Kritik des Syropoulos am Konzil von Florenz: es fehlte die bei den ökumenischen Konzilien unbedingt notwendige Öffentlichkeit der Verhandlungen und der Abstimmungen:

„... alle Konzilien, die ökumenischen nicht weniger als die partikulären, die kirchliche Glaubenssätze erörterten (sind immer so vorgegangen), daß sie zunächst die aufgeworfenen Fragen erörterten, sie gründlich behandelten und alle Punkte klärten, die einer solchen Erörterung und Untersuchung bedurften. Dann brachten sie alles zu Papier und schrieben es auf. Am Ende all dieser gewissenhaften Erörterungen und Beweisführungen las man, bevor die Väter zur Abstimmung schritten, die Aufzeichnungen noch einmal vor und stellte damit die Erinnerung an das, was geklärt und aufgewiesen worden war, noch einmal her. Dann wurden alle Bischöfe an dem ihnen zugewiesenen Ort, wo sie jeweils versammelt waren, gefragt, und jeder einzelne gab in Gegenwart aller Zuhörenden seine persönliche Meinung und sein Urteil in voller Freiheit (ἀβιάστως) über die erörterten Gegenstände ab. Auf die genannte Weise wurde der Beschluß der Synode, unter Zustimmung aller Bischöfe oder doch der Mehrheit und der Besten, gutgeheißen und gebilligt. Übrigens geht man nicht nur bei Angelegenheiten des Glaubens und der Kirche so vor, bei jedem Prozeß verfahren die Richter auf die nämliche Weise: zunächst geben sie einzeln zum Gegenstand des Verfahrens ihre Meinung kund, dann fällen sie in aller Freiheit (παρρησία) gemeinsam das Urteil. Das gegenwärtige Konzil (gemeint ist Florenz) ist nicht auf die genannte Weise zu seinem Schluß gekommen. Es hat überhaupt keinen Beschluß gefaßt. Keiner seiner Teilnehmer wurde danach gefragt, welche Meinung er über die Gegenstände habe, über die diskutiert worden war."[68]

Gewiß, fährt Syropoulos fort, man hielt sich zunächst, bei den Debatten, äußerlich an die vorgeschriebene Form der ökumenischen Konzilien. Dieselben fanden tatsächlich in der Öffentlichkeit und im Rahmen des versammelten Konzils statt. Aber dann, nach dem Ende der Debatte, spielte sich alles nur noch im geheimen, in kleinen Gruppen und Konventikeln ab. Weder die griechischen noch die lateinischen Bischöfe wußten, was in diesen Geheimtreffen abgesprochen und verhandelt wurde. In Sonderheit stellten die Versammlungen der Griechen untereinander keine Versammlungen eines ökumenischen Konzils dar. Die dort abgegebenen Voten waren nicht Voten eines ökumenischen Konzils, sondern private Meinungen einzelner (γνώμαι τινων μερικῶν), die sich für die Union mit den Lateinern aussprachen[69]. Syropoulos faßt seine massive Kritik am Florenzer Konzil in einem Satz zusammen: „Alles tat sich im

nicht jeden einzelnen getrennt, zu unterschreiben auf eine Art und Weise, die man besser nicht schildert, wobei Leute von unserer Seite diesem Treiben hilfreich zur Seite standen? Um die Wahrheit zu sagen: unter uns selber spielte sich all dies Schlimme ab, die Unfreiheit des Geschehens (ἀνάγκη πραγμάτων) und die Spaltung unter unseren Anführern."

[68] Syropoulos X, 28, CFI 9,516,24.

[69] Ebd. 516,37.

geheimen und in verborgenen Winkeln, nie fand auf diese Weise aber ein ökumenisches Konzil statt."[70]

Eine weitere sehr wichtige innere Bedingung für das Zustandekommen eines ökumenischen Konzils ist die *Einstimmigkeit* des Beschlusses, der Konsens der versammelten Väter untereinander. Weil der Konsens, die ὁμόνοια, eine so wichtige innere Bedingung ausmacht, bezeichnet ihn Scholarios in seiner ersten großen Rede in Florenz, damals noch Anhänger einer Union mit den Lateinern, zusammen mit der Wahrheit als das eigentliche Ziel des Konzils. Aus keinem anderen Grund kam man zu dieser Versammlung zusammen, als um diese beiden höchsten Güter zu verwirklichen: Einstimmigkeit (ὁμόνοια) und Erkenntnis der Wahrheit[71]. Diese Einstimmigkeit (συμφωνία) beginnt in der Seele des Menschen und in seinen Gedanken, sie bedient sich der äußeren sichtbaren Dinge als Zeichen, um sich allen offenbar zu machen[72]. Im Zusammenhang deutet Scholarios wohl diskret an, daß die Union mit den Lateinern für die Griechen wohl auch die so dringend benötigte Hilfe aus dem Westen zur Folge haben wird. Was er sagen will, ist dies: diese materielle Hilfe ist aber nicht das eigentliche Ziel dieser Versammlung, sie ist eine Folge der erzielten Einheit, die als solche auf einer anderen Ebene liegt. Worum es hier geht, ist die allseitige Übereinstimmung (συμφωνία) im Glauben und die Zustimmung aller zu einer und derselben Lehre[73]. An anderer Stelle in der gleichen Rede warnt Scholarios davor, sich mit einem billigen äußeren Kompromiß zufrieden zu geben. Der ungeheure Aufwand und Einsatz an Mitteln, den ein Konzil darstellt, muß zu etwas Größerem als dem bloßen Namen von Frieden und Eintracht führen[74]. An wieder anderer Stelle unterstreicht Scholarios dadurch die Bedeutung der ὁμόνοια, daß er sie als den eigentlichen Grund bezeichnet, von dem die dauernde Rezeption des Konzils durch die Kirche abhängt. Nach dem Konzil erst kommt die Bewährungsprobe für die auf dem Konzil erzielte ὁμόνοια, dann wird sich herausstellen, wie tief und wie fest sie in Wirklichkeit war; denn auf dem Konzil selber widerspricht niemand gern einer sich herausschälenden Mehrheit. Man wird dann den Teilnehmern des Konzils mit dem Vorwurf entgegentreten, daß sie nicht das eigentliche Ziel der Synode verwirklicht haben, nämlich Einstimmigkeit in den Wahrheiten des Glaubens (περὶ τῆς τῶν δογμάτων ἀληθείας ἴσον λόγον)[75].

Betont Scholarios die Wichtigkeit des Konsenses, der Einstimmigkeit, für das Gelingen des Konzils, so macht sich Isidor von Kiew intensiv Ge-

[70] Ebd. 518,25.
[71] Oratio prima, CFl 8,1; 23,7.
[72] Ebd. 23,21.
[73] Ebd. 24,15.
[74] Ebd. 41,10.
[75] Ebd. 29,10.

danken darüber, wie auf dem Konzil dieser so wichtige Konsens verwirklicht werden kann. In seinem Λόγος συμβουλευτικὸς περὶ ὁμονοίας stellt er zunächst mit großer Ernüchterung fest, daß die bisher beim Konzil angewandte Methode, nämlich Disputation und wissenschaftliche Erörterung der Kontroversfragen, nicht zum gesuchten Ziel, nämlich zum Konsens, zur ὁμόνοια, geführt haben[76]. Dann nennt er vier Haupthindernisse, die der Verwirklichung des Konsenses im Wege stehen: Da sind zunächst die aufgrund von Bildung und Erziehung tief im Verstand eingewurzelten Vorurteile, die davon abhalten, unvoreingenommen nach der Wahrheit zu fragen und zu suchen[77]. Ein zweites Hindernis, das dem Konsens im Wege steht, ist mangelndes gegenseitiges Wohlwollen. Man überträgt spontan die Ablehnung bestimmter Ideen auf die Menschen selber, die sie vertreten. Man haßt mit den Ideen auch deren Verteidiger[78]. Ein drittes Hindernis ist Rechthaberei und Geltungsdrang, die es nicht zulassen, eine Niederlage in der Auseinandersetzung um die Wahrheit einzustecken[79]. Das allerschlimmste Hindernis stellt jedoch der Parteigeist dar, der dazu veranlaßt, jeweils nur auf den Beifall der eigenen Leute zu schauen und nicht auf die Wahrheit, die es zu finden gilt[80]. Die genannten Hindernisse sind durch die entgegengesetzten Haltungen zu überwinden: Die angeborenen und anerzogenen Vorurteile durch das Wort des Paulus „Prüft alles, und was gut ist, haltet fest!" (1 Thes 5,21), das mangelnde Wohlwollen durch wechselseitige Liebe, das Streben nach eigener Geltung durch das Streben nach der Wahrheit, den Parteigeist durch Wahrheitsliebe[81].

Die konkrete Frage, wie die ὁμόνοια verwirklicht werden kann, steht auch im Zentrum von Isidors Rede mit dem lateinischen etwas vagen Titel *De modo procedendi in concilio*. Der gesuchte Konsens läßt sich nur auf der Basis der Gerechtigkeit verwirklichen, lautet die Antwort. Eine Forderung der Gerechtigkeit aber ist es, daß nicht eine Partei, die die Mehr-

---

[76] Isidor, Oratio exhortatoria 12; CFl 10,1; 61,15.

[77] Ebd. 14; 62,32: Primum quidem natura et educatio familiaribus et patriis dogmatibus semper duci eisque adhaerere et in anima semper constringi et dominari praenotione (πρόληψις) semper maiori quasi a natura et sensu suppeditata quae, inradicata in intelligentia humana non sinit examinari et scrutari quaenam sit et quare secundum rationem et iudicium veritatis, sed profundo in anima impressa absque experimento nec probatione eam tenet.

[78] Ebd. 63,14: Mutua dispositio non amica sed inimica et odio plena et voluntas nil omnino benevolentiae erga aemulos concedendi sed propter rei detestationem detestandi etiam et in odio habendi oratores; et exinde contentionem non parvam oriri et crescere, quo veritas manet inexaminata et inexplorata ...

[79] Ebd. 63,25: Quod victoriae quisque cupidus et quae de ea est gloriae, cito decurrentis et praesenti cum cita pereuntis, et illi qui sibi fere orationes arrogant illam defendant nullo modo vinci volentes, audire etiam nolunt multo melius aliquando esse et utilius vinci et contradicentium verba cum experimento probationeque tentare ...

[80] Ebd. 64,1: Quod quidem mihi ceterorum gravius videtur et maxime esse contrarium, unumquemque dicentium velle et studere et omnem sermonis copiam movere suis ut placeat et propriae potius parti, non autem deo et veritati ...

[81] Ebd. 64,10.

heit hat, die Minderheit überstimmt. Wo sich zwei Ansichten gegenüberstehen und kein dritter da ist, der entscheidet, gibt es von Natur aus nur einen Weg zum Konsens, den des wechselseitigen Überzeugens (πεῖθος). Berufung auf Amt und Würden, Mehrheit, Vollmacht usw. sind unvereinbar mit der Forderung nach gleichem Recht. Die Anwendung des Mehrheitsprinzips wäre gleichzusetzen mit der Anwendung von Gewalt. Gewalt aber steht im Gegensatz zum Recht und darf es in der Kirche nicht geben. Mag eine Mehrheit ein noch so einstimmiges Urteil abgeben, aus Gründen der Gerechtigkeit ist es zurückzuweisen, weil es das Urteil einer Seite, einer Partei, darstellt[82]. Κοινῶς πρὸς τὸ κοινὸν προχωρεῖν[83] lautet die Devise Isidors, zur schließlichen Übereinstimmung in der Sache gelangen wir nur auf einem Weg, auf dem alle das gleiche Recht haben und keiner den anderen überstimmt[84]. Isidors Plädoyer für gewaltfreien Diskurs als einzigem Weg zu wirklichem Konsens verdiente eine ausführlichere Würdigung, als sie im Rahmen dieser Untersuchung möglich ist.

In seiner zweiten Rede zugunsten der Union mit den Lateinern warnt Scholarios vor einer Einigung auf einem Niveau, das dem einer ökumenischen Synode nicht gerecht wird, bei der also die Wahrheitsfrage ausgeklammert bleibt (οἰκονομική τις καὶ φαινομένη ἕνωσις)[85]. Wahre Einheit kommt in der Tat nur zustande durch die Erforschung und das Auffinden der Wahrheit und durch die Scheidung des Wahren vom Falschen[86]. Damit spricht Scholarios die vierte innere Bedingung für die Existenz eines ökumenischen Konzils an. Der erzielte Konsens muß die *Wahrheit* zur Grundlage haben. Diese Wahrheit gilt es auf dem Konzil zu suchen und zu finden[87]. Darüber, wie diese Wahrheit zu finden ist, hat sich unser Theologe mehrmals ausgelassen. Im Zusammenhang seiner Reden zugunsten der Union mit den Lateinern entwickelt er eine regel-

---

[82] CFl 10,1; 1–3.

[83] Ebd. 4,36, vgl. auch 8,7.

[84] Ebd. 8,19: ... communiter communem sententiam ferentes communiter quae communia sunt construamus, et subscribentes oecumenicum illud sacrum divinumque suscitemus synedrium, et quod aequum (τὸ ἴσον) est ab utraque parte utrique concedatur, usque dum deus ... largiatur in unum armonice partes convenire bonoque coniunctivo et unitivo pacis et concordiae (ὁμόνοια) coadunari.

[85] Gemeint ist hier eine Einigung unter Anwendung der οἰκονομία, d. h. unter Absehung von der strengen Forderung des Rechtes und des Gesetzes; zu diesem wichtigen Begriff der griechischen Theologie und Kanonistik vgl. *Y. Congar*, Economie (dans la théologie orientale), in: Cath. 3 (1952) 1305–1307, hier weitere Literatur zu diesem Begriff. – Später wird sich Scholarios auf die Unterscheidung zwischen οἰκονομία und ἀκρίβεια berufen, um sich für die Unterschrift unter das Unionsdekret zu entschuldigen. Florenz war die Stunde der οἰκονομία, nicht der ἀκρίβεια! Vgl. Ausg. *Petit* IV, 448,20.

[86] Oratio, II, CFl 8,1; 51,17: τὴν δὲ τῆς ἀληθείας εὕρεσιν τε καὶ ζήτησιν καὶ τὴν ἀπ' αὐτῆς τοῦ ψεύδους τομὴν ἀληθῆ καὶ τελείαν ἕνωσιν εἶναι ...

[87] Vgl. auch oratio secunda, CFl 8,1; 117,17, wo Scholarios wiederum vor der οἰκονομία warnt, also einer Einigung unter Absehung von der Wahrheitsfrage. Diese kann keinen Bestand haben. Ziel des Konzils muß sein eine „wahre Einheit" auf der Basis der „Einheit im Glauben" (δόξων κοινωνία).

rechte Hermeneutik der Schrift- und Väterauslegung. Dazu gehören Grundsätze wie die, daß die Aussagen der Väter zueinander in Übereinstimmung gebracht werden müssen, wobei die Minderheit vor der Mehrheit, die (zu einem Gegenstand) nichts gesagt, vor denen, die ihn ausdrücklich behandelt, die Späteren vor den durch Alter Ausgewiesenen, die sich vage ausgedrückt, vor denen, die deutlich formuliert haben, zurücktreten müssen. Ähnliche Auslegungsgrundsätze gelten ja auch im weltlichen Recht. Und auch die Väter würden sie selber anwenden, hätten sie die Möglichkeit an einem und demselben Ort zusammenzukommen, wie es jetzt beim ökumenischen Konzil der Fall ist[88]. Schrift und Väter kommt dabei in der Methodenlehre des Scholarios die Rolle der ἀρχαί, der Prinzipien, zu, nach denen alles Spätere zu beurteilen ist[89]. Indem die ökumenischen Konzilien gerade diese Aufgabe haben, neu aufgekommene Fragen im Blick auf die ἀρχαί zu entscheiden, werden sie selber zur Richtschnur für die folgenden Konzilien. Ausschlaggebendes Kriterium für die Wahrheit und damit die „innere" Ökumenizität[90] eines Konzils ist deswegen seine völlige Übereinstimmung mit der Lehre der vorausgegangenen, von der Kirche als ökumenisch rezipierten Konzilien. Genau diese Übereinstimmung mit den vorausgegangenen Konzilien bestreitet Scholarios entschieden dem Florentinum. Diese fehlende Übereinstimmung tritt für Scholarios schon dadurch deutlich zutage, daß dieses Konzil es versäumt hat, ausdrücklich die Glaubensbekenntnisse der vorausgehenden Konzilien zu bekräftigen. Das Florentinum hat sich damit selber aus der Reihe der rechtgläubigen Synoden entfernt[91]. Fehlende Übereinstimmung mit der Schrift, mit den Vätern, mit den vorausgegangenen Konzilien, hier liegt für Scholarios der entscheidende Einwand gegen die in Florenz aufgestellte Unionsformel bezüglich des Filioque[92].

---

[88] Oratio prima, CFl 8,1; 47,5. – Vgl. bei *H. J. Marx*, Filioque und Verbot eines anderen Glaubens auf dem Florentinum, St. Augustin 1977, 320–323.

[89] Vgl. Scholarios, Ausg. *Petit* II, 63,20: ταῖς γὰρ ἀρχαῖς μόνον χρῆ πιστεύειν ἀναμφιβόλως.

[90] Scholarios, Ausg. *Petit* III, 87,1 und 5, unterscheidet zwischen dem σωματικὸν und dem πνευματικόν der Ökumenizität einer Synode. Mit ersterem ist die geographische Dimension gemeint, mit dem zweiten in etwa die Momente, die wir w.o. als „innere" Bedingungen des Konzils bezeichnen, also seine Freiheit, seine Öffentlichkeit, seine Wahrheit usw.

[91] Scholarios, Ausg. *Petit* III, 33: „Wann hat es jemals eine ökumenische Synode (ψῆφος) gegeben, die so anfing und so endete? Wo gibt es ein von einem ökumenischen Konzil gefälltes Urteil, das nicht ein Glaubensbekenntnis an den Anfang stellt und nicht die jeweils vorausgehende Synode bestätigt? Welche von den vorausgegangenen Synoden hat das hier zur Frage stehende Konzil (nämlich Florenz) denn bestätigt?" – Im folgenden sucht Scholarios zu zeigen, daß im Gegensatz zu Florenz die Synode von 1285, die Bekkos verurteilte und die Union von Lyon 1274 annullierte, eine modellhafte Synode war, weil sie die grundlegende Forderung der Übereinstimmung mit den vorausgegangenen Synoden erfüllte.

[92] Ausg. *Petit* III, 88.

IV. Unfehlbarkeit und Rezeption

Eine Synode nun, die die oben genannten äußeren und inneren Bedingungen erfüllt, ist „unfehlbar" und wird von der Kirche rezipiert. Während aus der Zeit der Alten Kirche kaum ausdrückliche Aussagen über die *Unfehlbarkeit* der Konzilien bekannt sind[93], finden wir im Umkreis des Florentinums mehrere explizite Äußerungen zu diesem Thema. Die griechische Kirche ist damit in etwa auf dem gleichen Stand der Entfaltung dieser Lehre wie die lateinische, die ja auch erst im 14./15. Jahrhundert zu ausdrücklichen Formulierungen diesbezüglich hingefunden hat[94].

Eine besonders deutliche Aussage hinsichtlich der Unfehlbarkeit der Konzilien referiert Syropoulos aus dem Munde des Kaisers:

„Ich bin der Meinung, daß die heilige Kirche sich auf keine Weise in ihren heiligen Lehrsätzen (δόγματα) irren kann, vorausgesetzt sie erörtert sie gemeinsam und im Rahmen eines Konzils (κοινῇ καὶ συνοδικῶς). Natürlich ist es möglich, daß einer oder zwei oder drei oder mehr Menschen dem Irrtum verfallen, wenn sie, auf sich gestellt, Untersuchungen anstellen; daß aber die Kirche in ihrer Gesamtheit irrt, ist völlig unmöglich; denn für sie hat der Herr zu Petrus gesagt: ‚Du bist Petrus, und auf diesem Felsen werde ich meine Kirche bauen und die Pforten des Hades werden sie nicht überwältigen.' Wäre es anders, so wäre das Wort des Heilandes nichtig und unser Glaube auf Sand gebaut. Weil dies beides absurd wäre, ist die Kirche Gottes notwendig unfehlbar ..."[95].

Auch Scholarios bekennt sich mehrmals zur Unfehlbarkeit eines wirklich ökumenischen Konzils[96]. Er nennt auch den Grund, warum die Kirche in einem ökumenischen Konzil unfehlbar ist: der Heilige Geist selber bewahrt sie vor Irrtum. Der antirömische Akzent des folgenden Passus erinnert deutlich an westliche Aussagen zur Unfehlbarkeit der Konzilien, die zunächst die gleiche Tendenz haben, nämlich die Fehlbarkeit des Papstes[97] zu insinuieren:

„Christus hat die Kirche zwar auf Petrus gegründet; daß sie von den Pforten des Hades nicht überwältigt wird, das heißt vom Unglauben und Häresien, gewährt er indes der Kirche, nicht dem Petrus. Deswegen schreiben wir die ausgezeichnete Gabe der Unfehlbarkeit ausschließlich den Synoden zu, von denen jede einzelne die ganze Kirche repräsentiert. Von ihr allein versichern wir zuversichtlich, daß sie außerhalb der Lüge steht und alle Zeit stehen wird. Viele Gründe und Tatsachen haben uns zu dieser Überzeugung gebracht. Was die Synoden angeht, so sagen wir, daß sie vom Heiligen Geist belehrt werden in dem, was sie verkünden, und daß der menschliche Wille in ihnen ganz und gar nichts bewirkt, sehen wir einmal davon ab, daß er sich nach der Wahrheit sehnt und, von der Begierde nach ihr getrieben, die Zusammenkunft bewerkstelligt. Die wahre Lehre wird den Synoden nämlich von oben eingehaucht. Deswegen kommen sie alle zu einer einzigen Auffassung (γνώμη), weil sie in

[93] Vgl. hierzu *H. J. Sieben*, Die Konzilsidee der Alten Kirche, Paderborn 1979, Register s. v. Unfehlbarkeit.

[94] Vgl. hierzu *Sieben*, Mittelalter; *ders.*, Traktate und Theorien zum Konzil, Frankfurt 1984, jeweils Register s. v. Unfehlbarkeit.

[95] Syropoulos IX, 22, CFI 9,457,32. – Vgl. auch AG, CFI 5,2; 433,21.

[96] Oratio secunda, CFI 8,1; 58,34: Omnes enim sententiam vestram tamquam divinitus latam arripient ... quia congregatio est universae ecclesiae, quae errare non potest. – Vgl. ebd. 66,22: Sed ut universa simul errret ecclesia et veritatis lumine orbetur, fieri non potest.

[97] Vgl. *Sieben*, Mittelalter 358–365.

ihrem Innern einen und denselben Lehrer haben. Wie ein heiliger Chor stimmen sie mit dem Chorführer überein, der die Melodie angibt. Deswegen geben wir auch eben diesen Synoden den gleichen Rang wie der Heiligen Schrift. Ganz offensichtlich gibt es keinerlei Gegensatz zwischen den genannten Synoden und der Heiligen Schrift, sondern nur volle Übereinstimmung, wie von den heiligen Lehrern deutlich gezeigt wurde. Wer das Gegenteil behauptete, wurde verworfen."[98]

In seiner ersten Rede zugunsten der Union verbindet Scholarios schließlich alle drei Aspekte auf glückliche Weise miteinander: die Wahrheit als die Grundlage des Konsenses, den Konsens als das erhoffte Ziel des Konzils und den Heiligen Geist als Quelle dieses Konsenses und fügt schließlich im vorliegenden Fall, viertens, noch den Geist als eigentlichen Gegenstand der Wahrheitssuche hinzu[99].

Ein Verteidiger der Union wie Johannes Plusiadenos folgert aus der sicheren Tatsache der Ökumenizität des Florentinums seine Unfehlbarkeit und beruft sich in diesem Zusammenhang auf den allgemeinen Grundsatz, daß partikuläre Konzilien zwar irren können, ökumenische aber nicht[100]. Der Grieche kommt dabei etwa um die gleiche Zeit entwickelten lateinischen Vorstellungen über die Natur dieser konziliaren Unfehlbarkeit sehr nahe. Wenn er behauptet, daß für die Kirche einzig die Zustimmung in der Konzilsaula bei der Stimmabgabe zählt, ganz gleich welche Meinung die Unterzeichner nach dem Konzil vertreten[101], dann unterscheidet sich diese Auffassung kaum noch von der eines Heinrich Kalteisen, der das Konzil als opus operatum versteht[102], zumal er im Zusammenhang mit dem Gedanken zu spielen scheint, daß selbst im Falle von Bestechung einzelner Synodalen die Abstimmung ihre Gültigkeit behalten würde. Daß solche Bestechung tatsächlich vorgekommen ist, bestreitet er freilich ausdrücklich[103].

---

[98] Scholarios, Ausg. *Petit* II, 62,15.

[99] Scholarios, Oratio I, CFI 8,1; 32,32: Aut quomodo illi rem magis gratam facere possimus, a quo solo, qui amor est et dicitur, sperare convenit bonum concordiae (ὁμόνοια), quam si sanas et pias de ipso sententias investigaverimus et puram sinceramque in eum fidem reperire et conservare voluerimus? Cum enim ille sit spiritus veritatis, vult quidem nos cuiuslibet veritatis esse studiosos nobisque ad eam viae ducem se praebet, ut qui sine ipso per illam ire sine periculo non possimus; sed eis potissimum oblectatur, qui volunt inquirere quid de ipso personisque ipsis consubstantialibus sit sentiendum, quod ii maximam primamque veritatem assequi cupiant; nec eos patitur in huismodi cogitationibus mendacii nexibus implicari. Quod si qua sit dubitatio, congregat eos undique qui toto animo veram inquirant sententiam eamque sine contentione amplectantur, efficitque ut veritatem quaesitam inveniant, dummodo non sint superbi eius investigatores suaeque virtuti rem totam committant.

[100] Plusiadenos, Disceptatio de ... synodo Florentina, PG 159,984 D: Verumtamen synodum Florentiae celebratum nemo dicet oecumenicam non fuisse, in qua papa et imperator et patriarcha, universus denique orbis per oratores (τοποτηρητῆς) interfuit: propterea ipsam infallibilem esse asseveramus. Fieri namque potest, ut nationalis (τοπική) aberret prolabaturque in haereses ... sed universalis (οἰκουμενική) minime falli potest ...

[101] Ebd. 993 B: Ecclesia finita synodo non curat, quid hic cogitet aut dicat aut agat. Nam ibi in congressu uniuscuiusque professionem accipit, quae in caelo adnotatur, unde abradi non valet. Cum vero e congressu exit, quidquid ipse patret, non potest, quod in ea fassus est, immutare.

[102] Vgl. *Sieben*, Traktate und Theorien 173–175.

[103] Plusiadenus, Disceptatio, PG 159, 993, B.

Unfehlbare ökumenische Konzilien werden von der Kirche rezipiert. Der entsprechende Terminus technicus παραδέχομαι kommt u. a. bei Isidor von Kiew vor[104]. Der Unionsfreund rechnet im übrigen mit einem längeren Prozeß der Rezeption des Florentinums. Er weist auf das Beispiel des ersten Nicaenums hin. Auch dieses Konzil wurde nicht mit einem Mal rezipiert, der Prozeß der Rezeption dauerte „viele Jahre". Es brauchte weiterer vierzehn Synoden, bis das Homoousion schließlich von der ganzen Kirche rezipiert wurde[105]. Deswegen darf man auch jetzt, nach der Weigerung einiger Griechen, das Konzil von Florenz anzunehmen, die Hoffnung nicht aufgeben, daß nach einiger Zeit das genannte Konzil von der ganzen Kirche endgültig rezipiert wird[106].

In Einzelfällen war man übrigens durchaus bereit, nicht die sofortige Unterwerfung unter den Beschluß des ökumenischen Konzils zu verlangen, sondern eine gewisse Frist für die Rezeption desselben zu gewähren. So berichtet Plusiadenos, daß Markos Eugenikos den Kaiser um eine solche Frist gebeten habe und sie ihm gewährt worden sei. Der Wortführer der Unionsgegner hatte den Kaiser mit seinem Argument überzeugt, er könne nicht von einem Tag auf den anderen seine Überzeugung wechseln[107].

Von dem gleichen Plusiadenos erfahren wir aber auch, daß es offensichtlich in der griechischen Kirche so etwas wie eine Tradition der Ablehnung und des Widerstandes gegen vermeintlich ökumenische Konzilien gab. Jedenfalls beriefen sich Gegner des Florentinums auf eine solche Überlieferung. Männer wie Maximus Confessor und der Diakon Stephanus hatten sich nicht von dem großen Namen „ökumenisch", den das von ihnen verworfene häretische Konzil sich selber zugelegt hatte, einschüchtern lassen, sondern die Rezeption abgelehnt und Widerstand geleistet. Auch sie mußten sich wie heute die Gegner des Florentinums von den Verteidigern des betreffenden Konzils sagen lassen: „Die ganze Kirche ist eins im Glauben, nur du bildest dir ein, es besser zu wissen als alle anderen." In Wirklichkeit waren sie, diese einzelnen, die wahre Kirche und die Mehrheit war vom Glauben abgefallen[108]. Auch die hier bezeugte Lehrtradition vom legitimen Widerstand einzelner, die den Glauben be-

---

[104] Sermo V, CFl 10,1; 84,26.

[105] Ebd. 83–84.

[106] Ebd. 84,24.

[107] Plusiadenos, Disceptatio, PG 159, 992B–C. – Vgl. auch das ähnliche Zeugnis des Gregorios Mamme in seinem Brief an den Patriarchen von Alexandrien, CFl 3,3; 44,26. Von den beiden Nicht-Unterzeichnern des Unionsdekretes heißt es hier: Iis, cum semel contradixerint, amplius persuaderi non potuit; nec fuit, qui eos cogeret aut violentiam ullam inferret. Sed in dicendo et faciendo liberrimi sicut et nos omnes, et ita hactenus manent; nec aliquid illis obiecimus. Sed exspectamus, si aliquando ad nostram communionem veniant.

[108] Ebd. 981C–D. – Natürlich bestreitet Plusiadenus, daß sich die heutigen Gegner des Florentinums in der gleichen Lage wie Maximus und Stephanus befanden. Der entscheidende Unterschied ist der, daß Maximus Confessor und der Diakon Stephanus die römische Kirche auf ihrer Seite hatten, was gerade nicht für die Gegner des Florentinums gilt! Ebd. 984A–B.

wahrt haben, während die Mehrheit ihn auf dem Konzil verraten hat, hat ihr Analogon im Westen. Hier ist es vor allem Ockham, der unter Hinweis auf Maria die These verteidigt, daß der Glaube bisweilen nur von einem einzelnen, der sich der Mehrheit nicht unterwirft, bewahrt wird[109].

In diesem Zusammenhang stellt sich ganz natürlich die Frage, wie viele Konzilien denn von der Kirche im Laufe der Zeit als wirklich ökumenisch rezipiert worden sind[110]. Bei der Antwort auf diese Frage ist wohl zwischen der offiziellen Lehre der Kirche und den Meinungen einzelner Theologen zu unterscheiden[111]. Dafür daß die griechische Kirche zur Zeit des Florentinums offiziell sieben Synoden für ökumenisch hielt, gibt es eine ganze Reihe von Belegen[112].

Ausdrücklich schloß man dagegen die Ökumenizität der von den Lateinern seit der Zeit Gregors VII. als ökumenisch bezeichneten Synode von 869/70, die Photios abgesetzt hatte, aus. Das machte Markus Eugenikos mit aller wünschenswerten Deutlichkeit der lateinischen Seite auf dem Konzil von Florenz klar. Das Konzil von Konstantinopel im Jahre 869/70 sei von der Synode im Jahre 879[113], die Photios wieder einsetzte, für ungültig erklärt worden, auch der Papst habe dies bestätigt[114]. Die lateinischen Gesprächspartner auf dem Konzil akzeptieren diese Einlassung und beriefen sich fortan nicht mehr auf das sog. vierte allgemeine Konzil von Konstantinopel. Bei der gleichen Gelegenheit sagt Markos Eugenikos von der Konstantinopler Synode vom Jahre 879[115], daß sie als

---

[109] Vgl. *Sieben*, Mittelalter 451, ebd. weitere Literatur zu diesem Thema.

[110] Vgl. *M. Jugie*, Le nombre des conciles œcuméniques reconnus par l'Eglise gréco-russe et ses théologiens: EOr 18 (1916/19) 305–320.

[111] Bezeichnend für diese Unterscheidung ist die *Confessio fidei* des Markos Eugenikos, in der deutlich die sieben offiziell anerkannten Synoden von der achten privat für ökumenisch gehaltenen abgehoben werden: ... suscipio atque amplector una cum praedictis septem synodis illam etiam, quae post eas congregata, regnantibus Basilio pio Romanorum imperatore et sanctissimo patriarcha Photio, octava oecumenica dicta est (PO 17,440). – Wenn auch der eine oder andere Theologe das genannte Konzil des Photios als achtes allgemeines Konzil zählte, so handelt es sich hier doch lediglich um Privatansichten. Vgl. *Dvornik* 574: „En ce qui concerne le concile de Photios, nous pouvons constater qu'il n'a jamais été mis officiellement au nombre des conciles œcuméniques, comme VIII. concile. L'Église a toujours compté officiellement sept conciles seulement. Le concile de Photios n'a pas voté de décisions doctrinales. C'est pourquoi il ne pouvait être compté, d'après la conception du droit canon byzantin, parmi les conciles œcuméniques."

[112] Scholarios, Oratio I, CFI 8,1; 46,1; Isidor von Kiew, sermo tertius, CFI 10,1; 31,32; sermo quartus, ebd. 60,12 usw.

[113] Vgl. zu diesem Konzil *J. A. Meijer*, A succesfull council of union. A theological analysis of the Photian synod of 879–880, Thessaloniki 1975; *V. Peri*, Il ristabilimento dell'unione delle chiese nell'879–880. Il concilio di Santa Sofia nella storiografia moderna, in: AHC 11 (1979) 18–37; *A. Van Bunnen*, Un centenaire oublié: Le concile de Constantinople 879/880, in: Contacts 33 (1981) 6–40.

[114] AG, CFI 5,1; 90,20: ... nulla necessitate cogimur numerare inter oecumenicas synodas eam, quae prorsus approbata non est, sed potius reprobata. Nam hac synodo, de qua vestra reverentia loquitur, continentur acta in Photium, Nicolao et Hadriano pontificibus. Postea altera est habita synodus, quae restituit Photium. Haec synodus sub Johanne papa habita restituit Photium et priorem synodum abrogavit, cuius papae exstant pro Photio epistulae, et illa synodus appellata est octava.

[115] Nach *Beck*, Kirche und theologische Literatur 727 stammt von Neilos ein Traktat

ökumenisch „bezeichnet" werde[116]. Diese Behauptung ist korrekt. Nicht nur Markos Eugenikos selber[117], sondern auch andere Theologen dieser Zeit, so z. B. Scholarios, bezeichnen die genannte Synode als „achtes" ökumenisches Konzil[118]. Interessant ist, daß selbst Anhänger der Union, wie der zweite Nachfolger Josephs II. auf dem Stuhl von Konstantinopel, Gregorios Mamme, sich diese Sicht zu eigen machen[119].

Noch ein weiteres Konzil wurde von dem einen oder anderen Theologen, also inoffiziell, als ökumenisch bezeichnet, nämlich die Synode vom Februar bis August 1285, die Johannes Bekkos absetzte und die Union von Lyon 1274 annullierte[120]. Scholarios gibt ihr den Titel „ökumenisch"[121] und verteidigt diese Bezeichnung des langen und breiten[122]. Warum? Die genannte Synode hat das Filioque als häretisch verurteilt. Unter Voraussetzung der Ökumenizität dieses Konzils stünde Florenz mit seiner Annahme des Filioque in direktem Widerspruch zum Urteil eines ökumenischen Konzils![123] Scholarios ist aber hier nicht ganz konsequent, anderswo scheint er die genannte Synode unter die Partikularsynoden einzureihen[124]. Zur Kategorie der Synoden, deren Ökumenizität

---

über die Synode von 879/880. An der angegebenen Stelle, nämlich *G. Beveridge*, Synodicon II, Oxford 1672, 273–293, stößt man jedoch auf einen Text mit dem Titel *De sancta et oecumenica synodo*, der vom Herausgeber als ein Auszug aus einer oratio des Bekkos gekennzeichnet wird. – *F. Dvornik*, Le schisme de Photios. Histoire et légende, Paris 1950, 564 bringt andererseits ein Zitat aus einem unedierten Werk des Neilos, in dem die fragliche Synode erwähnt wird.

[116] Vgl. Anm. 106.

[117] Vgl. außer an unserer Stelle auch Dialogus de additione, PO 17,421: Post septimam synodum altera rursus coadunatur, regnante Basilio Romanorum imperatore, a sanctissimo Photio patriarcha coacta. Haec synodus tum oecumenica octava numcupata est, tum legatos habuit Joannis beatissimi papae senioris Romae ... Haec etiam septimam confirmavit synodum ...

[118] Scholarios, Ausg. *Petit* II, 423,29: „Mit den sieben ökumenischen Konzilien stimmt auch die achte ökumenische Synode unter Photios überein, die in Gegenwart der Stellvertreter des Bischofs von Rom in Konstantinopel versammelt wurde ..." Vgl. auch ebd. III, 85,18 usw.

[119] Gregorios Mamme, Contra Ephesii confessionem, PG 160,92A. Ebd. 89B Hinweis auf das Konzil von 869, das Photios exkommunizierte.

[120] Zu dieser Synode vgl. *V. Laurent*, Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople I, 4, Paris 1971, 279–285, nr. 1490 (Zusammenfassung des Tomos und Textkritisches); *V. Laurent*, Les signataires de second synode de Blakhernes (été 1205), in: EOr 26 (1927) 129–149 (Verlauf der Synode); *ders.*, Notes de chronologie et d'histoire byzantine de la fin du XII siècle, in: REByz 27 (1969) 209–228, hier 217–219 (Präzisierung zur Datierung: die Synode dauerte vom 7. Februar bis zum August 1285); der Tomos selber ist abgedruckt in PG 142,233–246 (Ἔκθεσις τοῦ τόμου τῆς πίστεως κατὰ τοῦ Βέκκου).

[121] Scholarios, Ausg. *Petit* III, 85,27; 89,7; 100,10; 173,6.

[122] Vgl. *Laurent* (1927) 141: „L'écrivain byzantin qui en (d. h. der genannten Synode) fit le plus grand cas est certainement le célèbre Scholarios. Après avoir renié sa signature donnée à Florence, ce polémiste en quête d'argument découvrit notre synode et le tomos composé à cette occasion. Son admiration pour ces deux actes schismatiques grandit vite et il en vint bientôt à les proclamer l'un et l'autre œcuméniques. Il fit exécuter pour lui une copie du tomos qu'il a insérée dans un de ses manuscrits autographes et à laquelle il renvoi, à l'occasion."

[123] Ebd. 86,27. Vgl. auch ebd. 137,34; 138,15.

[124] Vgl. Ausg. *Petit* II, 424,24.

entschieden bestritten wird, gehört neben dem sogenannten vierten allgemeinen Konzil von Konstantinopel im Jahre 869/70 natürlich das zweite Konzil von Lyon und das Florentinum. Daß das Lugdunense keine Ökumenizität besitzt, wird eher stillschweigend vorausgesetzt[125]. Auf die Argumente, mit denen man versucht, Florenz den ökumenischen Charakter zu nehmen[126], brauchen wir in unserem Zusammenhang nicht einzugehen. Nur soviel sei gesagt, daß sie sich sowohl auf den Inhalt des Konzils beziehen als auch auf seine Form. Das Florentinum, heißt es, steht inhaltlich im Widerspruch zur Lehre der Schrift und der Väter, es hat sich außerdem nicht an die vorgeschriebene Form gehalten und entbehrt deswegen des Charakters eines ökumenischen Konzils. Geleugnet wird im Grunde, daß der Synode die Eigenschaften zukommen, die wir weiter oben als die inneren Bedingungen eines ökumenischen Konzils bezeichnet haben. Es fehlte der Versammlung nicht nur die notwendige Freiheit und Öffentlichkeit, sondern auch wahrer Konsens über die Lehre[127].

In die gleiche Kategorie von Synoden, denen die Ökumenizität entschieden abgesprochen wird, gehört noch ein Konzil, das, wenn wir recht sehen, vom Westen gar nicht unter die ökumenischen Konzilien eingestuft wurde. Die betreffenden Überlegungen des Scholarios scheinen also vorbeugender Natur gewesen zu sein. In seiner zweiten Rede zugunsten der Union warnt er die Lateiner dringend, die Synode, die das Filioque ins Kredo eingesetzt hat, als ökumenisch auszugeben. Dem werde die griechische Seite jedenfalls entschiedenen Widerstand entgegensetzen[128]. Im Hintergrund steht natürlich die Lehre, daß ein ökumenisches Konzil irreformabel ist, während eine bloß partikuläre Versammlung von einem folgenden Konzil außer Kraft gesetzt werden kann[129].

---

[125] Scholarios weist immerhin darauf hin, daß Lyon durch das Konstantinopler „ökumenische" Konzil von 1286 gegen Bekkos für ungültig erklärt wurde, vgl. Ausg. *Petit* III, 89, 4.

[126] Für Scholarios vgl. Ausg. *Petit* III, 86–90. Syropoulos sieht den entscheidenden Formfehler des Konzils in der fehlenden Öffentlichkeit der Abstimmung: „... keiner der Teilnehmer (des Florentinums) hat im Rahmen des Konzils (συνοδικῶς) erklärt, es sei jetzt klar erwiesen, daß der Heilige Geist auch vom Sohn ausgeht und daß dies alle jetzt als unbezweifelbares Bekenntnis annehmen, denken und glauben müssen."

[127] Für die Einwände des Scholarios gegen die Ökumenizität von Florenz vgl. vor allem seine „Brève apologie des antiunionistes", Ausg. *Petit*, III, 77–100, hier besonders 85–91. Hier spottet er u.a. über die Versuche der Unionisten, Florenz durch eine Ordinalzahl in die Reihe der ökumenischen Konzilien einzuordnen. Bald nennen sie sie achte, bald neunte, aber sie ist weder das eine noch das andere, weil sie im Widerspruch zu den vorausgehenden Konzilien steht. Man sollte sie vielmehr erste Synode nennen, weil auf sie vielleicht noch schlimmere Konzilien dieser Art folgen ...

[128] Scholarios, oratio secunda, CFl 8, 1; 75, 39: Ego vero utrum ea synodus oecumenica sit habenda necne, Latinis ipsis considerandum relinquo; sed ... hortor ut nullam de illa synodo cum Graecis habeant controversiam, sed hanc rem missam faciant. Ego enim scio Graecos nullo modo passuros eam synodum oecumenicis annumerari, sed contra hoc potius quam quidvis aliud repugnaturos.

[129] Ebd. 75, 29: τὰ γὰρ οὐ πάνυ βεβαίως διωρισμένα ἔξεστι μεταποιεῖν τοῖς μείζω δύναμιν ἔχουσιν.

V. Die Notwendigkeit der Konzilien

Die Mehrzahl der vorstehend aufgeführten Aspekte der griechischen Konzilsidee wäre bei den Lateinern, hätte man sie auf dem Konzil von Florenz ausdrücklich auf sie angesprochen, auf uneingeschränkte Zustimmung gestoßen. Dies gilt nicht nur für die Momente, die wir unter die Überschrift „innere Bedingungen" des Konzils gestellt haben, sondern auch für ein Thema wie die Unfehlbarkeit. Bei einer Reihe anderer Aspekte hätte die lateinische Seite dagegen Kritik angemeldet. Wir haben weiter oben schon darauf hingewiesen, daß die westlichen Theologen von der Definition des ökumenischen Konzils als Versammlung der fünf Patriarchen nicht viel hielten. Auch deckte sich natürlich die Auffassung der Griechen von der Rolle des Kaisers und der des Papstes auf dem Konzil nicht mit der Vorstellung der Lateiner davon. Aber eine Annäherung der Standpunkte wäre in den meisten Fragen möglich gewesen. Selbst über die Zahl der zu rezipierenden Konzilien hätte man sich wohl einig werden können. Einen unüberbrückbaren Graben stellt dagegen der Aspekt dar, dem wir uns abschließend widmen wollen. Es geht schlicht darum, ob zur Entscheidung von in der Kirche kontroversen Fragen unbedingt ein ökumenisches Konzil notwendig ist oder ob auch der Papst im Alleingang solche Fragen entscheiden kann. Der Anlaß, die Frage so zu stellen, ist natürlich die Einfügung des Filioque in das Kredo. Der Papst hat dies, das gibt die lateinische Seite zu, im Alleingang getan. Die Griechen halten dies für absolut unzulässig. Wir behandeln die Frage unter dem Stichwort, unter dem sie später, nämlich zur Zeit des Gallikanismus und Jansenismus[130], auch die westliche Theologie aufgreift, dem der Notwendigkeit der Konzilien.

Die genannte Frage, die Notwendigkeit von Konzilien, ist das eigentliche Thema, das Neilos Kabasilas in seiner kurzen Schrift *De causis dissensionum in ecclesia* behandelt. Er vertritt darin sogar die These, daß die Weigerung des Papstes, die Filioque-Problematik auf einem gemeinsamen Konzil zu behandeln, der eigentliche Grund für das bestehende Schisma sei[131]. Auf zwei Gründe stützt Neilos sein Plädoyer für die Notwendigkeit von ökumenischen Konzilien, einmal auf das Beispiel der Väter, zweitens insbesondere auf Kanon 34 der *Canones Apostolorum*. In der Alten Kirche war es nun einmal so, daß die Päpste anstehende Fragen nicht allein entschieden haben, sondern daß dafür die ökumenischen

[130] Vgl. *H. J. Sieben*, Die katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung, Paderborn 1988, Register s. v. „Notwendigkeit der Konzilien".

[131] Neilos, De causis, PG 149,684–685: Causa itaque huius dissidii, ut ego quidem existimo, non est dogmatis sublimitas ... (weitere ausgeschlossene Gründe, sondern) quod scilicet quaestio controversa communi oecumenicae synodi decreto non sit confirmata, quod eius solutio explicatioque non fiat ex veteri Patrum in eiusmodi negotiis consuetudine, sed quod Romani quidem magistrorum in hac quaestione partes sibi adsumunt, alios vero instar discipulorum dicto audientes habere velint.

Konzilien zuständig waren. Ausdrücklich schließt Neilos die römischen Konzilien, auf denen der Papst die Angelegenheiten der Kirche berät, als legitimen Ersatz für die ökumenischen Synoden aus[132]. Freilich gibt es Streitpunkte, die der Papst allein entscheiden kann. Aber Fragen, wie die des Filioque, über die die Kirche als ganze zerstritten ist, kann nicht der Papst im Alleingang lösen. Hier ist die Einberufung eines ökumenischen Konzils unbedingt notwendig[133]. In der Alten Kirche wurden sogar zur Entscheidung von Fragen der Kirchendisziplin ökumenische Konzilien versammelt, um wieviel dringender ist die Einberufung eines ökumenischen Konzils, wenn Glaubensfragen zu klären sind![134] Der Papst halte sich an das Beispiel der Alten Kirche. Denn man kann deren Vorgehen nur als vernünftig bezeichnen. Denn die Alten wußten um die menschliche Schwachheit und darum, daß wir alle der gegenseitigen Hilfe bedürfen[135].

Ein wichtiges Argument für die Notwendigkeit der Konzilien und gegen Alleinentscheidung von Glaubensfragen durch den Papst sieht Neilos, zweitens, im Kanon 34 der *Canones Apostolorum*[136]:

„Die Bischöfe eines jeden Volkes müssen wissen, wer unter ihnen der erste ist, und sie müssen ihn für ihr Haupt (κεφαλή) halten. Ohne seine Stellungnahme (γνώμη) dürfen sie nichts Wichtigeres unternehmen. Sie dürfen vielmehr nur das tun, was ihre eigene Diözese und die zu ihr gehörenden Ortschaften betrifft. Aber auch dieser erste Bischof soll seinerseits nichts ohne die Stellungnahme (γνώμη) aller tun. Auf diese Weise nämlich wird es Eintracht (ὁμόνοια) geben und wird verherrlicht werden Gott, durch den Sohn im Heiligen Geist, der Vater, der Sohn und der Heilige Geist"[137].

Neilos argumentiert mit diesem Kanon ex analogia[138]: So wie der Primas einer Landeskirche nur im Konsens mit seinen Bischöfen Entscheidungen fällen soll, sollte auch der Papst nur im Konsens mit den

---

[132] Ebd. 688 B: Nam et papam Agathonem et divinum illum Caelestinum et Leonem privatim quidem de rebus controversis synodum convocasse videmus, ita tamen ut quae illic particulariter (μερικῶς) disceptata fuissent, ad universalem (καθολική) synodum referrentur, et communi sententia veritatem stabiliri postularent. Alioquin si papa privatim (ἰδίᾳ) synodum cogente reliquos eius decretis assentiri necesse esset, nemine contradicente supervacaneum plane foret oecumenicum tribunal.

[133] Ebd. 688 C: Adhaec, si e vulgo tantum hominum aliqui dissiderent, praetextum aliquem haberet eorum oratio, atque adeo iniquum censeri posset, tanti quosdam facere, ut ipsorum causa totum orbem concutere velimus. Nunc vero cum capita orbis terrarum propemodum inter se dissentiant, an non valde absurdum fuerit de universali fide aliter quam cum universo orbe simul statuere atque decernere, cum Patres ipsi hoc tum dictis tum factis proclament?

[134] Ebd. 688 D.

[135] Ebd. 689 B.

[136] Vgl. FCCO, t. I, 1, fasc. 9,24, ebd. 1–4 zu Datierung und weiterer Charakterisierung dieser Kanonessammlung, die im Osten in höherem Ansehen stand als im Westen.

[137] PG 149,692 A.

[138] Neilos reflektiert ausdrücklich über die Analogie, indem er den Primat des Papstes mit dem eines Primas vergleicht und dabei den Unterschied zwischen beiden Formen des Primats herausarbeitet. Seiner Ansicht nach ist der Primat des ersten Bischofs eines Landes über die ihm unterstellten Bischöfe ausgeprägter als derjenige des Papstes über den Weltepiskopat. Seine Ausführungen lassen sich hinsichtlich des päpstlichen Primates zwar nicht auf die Formel primus inter pares reduzieren, bewegen sich aber in diese Richtung.

Häuptern der Ökumene Entscheidungen treffen. Was Neilos an diesem Kanon besonders gefällt, ist, daß er solches gemeinsames Vorgehen des Primas mit seinen Bischöfen als Verwirklichung von ὁμόνοια, von Konsens, bezeichnet. Nur in solchem Konsens ist die gesuchte Wahrheit zu finden. Der jetzt bestehende Zustand der Zwietracht ist eine Folge des Alleingangs des Papstes. Es wurde in der Dogmatisierung des Filioque wenn vielleicht auch nicht gegen den Buchstaben, so doch sicher gegen den Geist von Kanon 34 der *Canones Apostolorum* verstoßen, der der Kirche die ὁμόνοια, den Konsens, als Weg der Wahrheitsfindung vorschreibt[139]. Im Apostelkonzil haben die Apostel übrigens ihren eigenen Kanon in die Tat umgesetzt und Wahrheitsfindung im Geiste der ὁμόνοια praktiziert. Petrus hat nicht unter Berufung auf seinen Primat allein entschieden, sondern man hat gemeinsam die Wahrheit gesucht[140].

Neilos findet mit seiner These von der unbedingten Notwendigkeit von Konzilien zur Entscheidung von Streitfragen in der Kirche bei den Griechen zur Zeit des Florentinums breites Echo. Auf dem Konzil selber ist die genannte These Gegenstand einer heftigen Auseinandersetzung zwischen Griechen und Lateinern. Auf einem der Einigungspapiere in der Endphase des Konzils hatten die Lateiner dem Papst ausdrücklich das Privileg zugeschrieben: *ei ut summo pontifici suo iure lic(ui)t adiecere, quod sacro symbolo adiecit*[141]. Die Griechen bezeichnen diesen Satz als „absolut verwerflich" (ἀδικώτατον). „Denn wie können wir sagen, daß die römische Kirche die Vollmacht (ἐξουσία) hat, ohne ihre Brüder, die Patriarchen, vom Glaubensbekenntnis etwas wegzunehmen oder ihm etwas hinzuzufügen? Selbst angenommen, daß der Zusatz inhaltlich richtig war, derjenige, der einen solchen Zusatz ohne den Richterspruch einer Synode macht, lädt Schuld auf sich. Ihr müßt zugeben, daß ihr Unrecht getan habt und daß ihr es von jetzt ab nicht mehr tun wollt. Dann können wir euch vergeben."[142]

In seiner Oratio dogmatica schiebt Bessarion ebenso wie Neilos die Schuld am bestehenden Schisma den Lateinern in die Schuhe: Gegen die eindeutige Gewohnheit der Alten Kirche, Streitfragen über den Glauben

---

[139] Ebd. 692 B: Cum igitur res nostrae miserandum valde in modum se habeant, hortor vos, ne clausulam illam „ita enim concordia erit" leviter percurratis. Neque enim temere aut fortuito dictum illud fuit a discipulis veritatis, sed cum scirent disceptando simulque inquirendo veritatem inveniri et pacem conciliari, ita legem protulerunt. An vero soluta sit concordia (ὁμόνοια), ideo quod stabilitum sit dogma, insciis aliis universalibus episcopis, necne, considerate, quaeso per Dominum. Quinam vero sint qui id pro rato habeant, ante communem de eo disceptationem, ne hoc quidem quisquam ignorat.

[140] Ebd. 693 A–B.

[141] AG, CFI 5,2; 442,29.

[142] Ebd. 443,14: Dicimus primum caput esse iniquissimum; nam quomodo nobis affirmare liceat, facultatem esse Romanae ecclesiae addendi vel demendi sine fratribus patriarchis? Quapropter etsi pium est, quod est additum, qui tamen hoc facere ausus sit sine cognitione synodica, culpa nequamquam vacabit. Quodsi lubet, fatemini vos inique fecisse atque in posterum hoc ipsum non facturos et sic veniam impetrabitis.

gemeinsam zu klären, haben die Päpste sich das Recht angemaßt, das Filioque im Alleingang in das Kredo einzusetzen[143]. Die Alte Kirche hat anders gehandelt:

„Immer wenn es notwendig war und eine Häresie entstand, was aufgrund der Schwachheit des menschlichen Geistes nicht selten passierte, muß die Kirche Gottes sich an einem Ort versammeln, über die strittigen Fragen sich ein Urteil bilden und nach der Richtschnur der Heiligen Schrift und derjenigen Väter, die als Lehrer der Heiligen Schrift von ihr anerkannt sind, in allgemeinem Konsens eine Entscheidung treffen, um auf diese Weise den christlichen Glauben zu mehren, den Häresien entgegenzutreten und sie aus der Kirche Gottes zu vertreiben. Immer und immer wieder unterstreichen dabei unsere Vorfahren, daß dies gemeinsam zu geschehen habe, und daß, was gemeinsam ist, gemeinsam auch entschieden werden müsse."[144]

Auf eine Kurzformel gebracht, lautet Bessarions Devise: τὰ κοινὰ κοινῶς διαιτεῖν![145] Sie besagt etwa das gleiche wie das im Westen seit dem Ende des 12. Jahrhunderts verbreitete Axiom *Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet*[146]. Ausdrücklich rechtfertigt unser Theologe im folgenden die griechische Kirche, die sich wegen des Alleinganges der lateinischen von derselben getrennt hat: Im Unrecht ist derjenige, der ohne allgemeinen Konsens entscheidet, was nur von allen gemeinsam entschieden werden kann[147].

Bessarions Rede wurde im griechischen Original auf dem Florentinum vorgetragen, geht also auf die Zeit vor der eigentlichen Union zurück. Es ist nicht verwunderlich, daß der Redner die Lateiner wegen ihres Alleingangs tadelt und diesen für schuldhaft hält. Erstaunlich ist es jedoch – und aufschlußreich für die Bedeutung, die das Axiom von der Notwendigkeit der Konzilien für die griechische Konzilsidee hat –, daß Anhänger der Union, selbst noch nach vollzogener Einigung mit der römischen Kirche, an ihrer Kritik am Alleingang des Papstes festhalten. Auch aus der Sicht der jetzt mit Rom Verbundenen ist und bleibt die Einfügung des

---

[143] Bessarion, oratio dogmatica, CFl 5,1; 5,7: ... pontifex maximus, sua unius auctoritate fretus, haud vocata synodo generali, particulam illam communi symbolo fidei non cum communi consensu ascripsit. – N.B. die lateinische Übersetzung, ebenfalls aus der Feder von Bessarion, weicht hier wie an vielen anderen Stellen stark von der griechischen Vorlage ab! Zur lateinischen Version der Rede vgl. CFl 7,1; LXXXVII.

[144] Ebd. 5,29: Quotiens vero necessitas ingruat et aliqua oriatur haeresis – quod imbecillitate humani ingenii saepenumero inter mortales evenit – (maiores nostri dixerunt) debere ecclesiam dei, unum in locum congregatam, de rebus dubiis iudicare ac secundum praecepta divinae legis et sanctorum patrum, quos iam ut sacrarum literarum doctores approbavit, communi omnium consensu sententiam ferre, et hoc modo fidem christianam augere, obviam eundo haeresibus, proculque ab ecclesia dei fugando. Ubique tamen asseverant iidem maiores nostri communiter haec agi debere, et quae communia sunt communi consensu oportere discerni.

[145] Ebd. 6,5.

[146] Näheres hierzu bei *Sieben*, Mittelalter 274–276.

[147] Ebd. 6,26: Et quemadmodum generali concilio congregato, opus esse aiunt summo studio ac cogitatione omnia discutere, et, quod ratio tandem obtinuerit, accipere omnes atque amplecti, ita, si ante commune iudicium de aliqua re quispiam dubitarit, mota quaestione et ab aliquibus determinata – scilicet declarata – iure id facere meritoque ab iis dividi, qui absque communi consensu ausi sunt de rebus communibus consultare, quandoquidem ipse communibus rebus et communiter traditis assentiatur, illi vero aliquid dicant quod, antequam communiter discutiatur, non parum in se habeat dubitationis.

Filioque in das Kredo ein unerlaubter Vorgang. Ein Theologe wie Gregorios Mamme, Nachfolger Josefs II. auf dem Patriarchenstuhl in Konstantinopel, bleibt fest bei der These von der Notwendigkeit eines ökumenischen Konzils bei Fragen, die die ganze Kirche angehen[148]. Wenn die Häresie der lateinischen Kirche präzise darin bestand, daß sie das Filioque dem Urteil eines ökumenischen Konzils entzog, dann wird sie in dem Augenblick wieder rechtgläubig, in dem sie diese Lehre dem Urteil eines solchen Konzils unterwirft. Genau diese Konsequenz zieht der Patriarch von Konstantinopel in seiner Schrift gegen Markos Eugenikos[149]. Sein Eintreten für den Satz von der Notwendigkeit der Konzilien hat bei ihm den gleichen romkritischen Sinn, den er bei Neilos hatte. Er richtet sich gegen das πρωτεύειν τῶν ἀδελφῶν καὶ τἀληθῆ καὶ δίκαια πᾶσιν ὁρίζειν des Papstes, um mit einer Formel des Scholarios[150] unseren Überblick über die griechische Konzilsidee im Kontext des Florentinums zu beschließen.

[148] Gregorius Mamme, Contra Ephesium, PG 160, 157 C: Certum est illos dedisse causam schismatis ... quia soli volebant efficere, quae communia sunt, ceterae ecclesiae non sunt hoc passae. Idcirco solos reliquimus, quod negotia vellent communia gerere; et solos certe illos in perpetuum reliquissemus, ni voluissent pro vetere instituto per generalem synodum communia examinari et regulari, quod factum modo est.

[149] Ebd. 167 A: Facile illos orthodoxos fecit voluntas, qua dogma in ecclesiam ab eis inductum passi sunt examinari per synodum oecumenicam, quod antea non patiebantur.

[150] Scholarios, Oratio secunda, CFl 8, 1; 56, 5.

ThPh 65 (1990) 216–233

Moralität und Frieden

Kants Gesetz der Freiheit in der Welt der Staaten

Von Georg Römpp

Daß die Prozesse der internationalen Politik auch dann nicht ausschließlich nach systemischen Gesetzmäßigkeiten ablaufen, wenn sie die Frage von Krieg und Frieden berühren, wird in allem Handeln vorausgesetzt, für das die Repräsentanten der staatlichen wie der nicht-staatlichen Akteure des weltpolitischen Geschehens den Titel ‚Friedenspolitik' glauben beanspruchen zu können. Wenn sie jedoch Freiheitsgrade im Netzwerk der auswärtigen Beziehungen in Anspruch nehmen, so erklären sie eo ipso ihre Verantwortlichkeit für die systematischen Abläufe und müssen sich deren Resultate zurechnen lassen. Sie behaupten damit, auch im System der internationalen Politik als Personen handeln und ihre Zwecke zumindest partiell selbst bestimmen zu können. Solange sie sich als Politiker und nicht als Exekutoren einer gesetzmäßigen Entwicklung verstehen, glauben sie mit ihren eigenen Vorstellungen in das Geschehen eingreifen zu können, obwohl sie sich in der Realität der internationalen Beziehungen von unzähligen Zwängen bestimmt wissen.

Die Voraussetzung der Möglichkeit eines freien, selbstbestimmten Verhaltens unter Bedingungen empirisch eingeschränkter Spielräume erfüllt nun genau die Anforderungen, die in Kants praktischer Philosophie an Handlungsweisen gestellt werden, um sie mit Hilfe einer ethischen Begrifflichkeit verstehen zu können, und impliziert darüber hinaus bereits eine genuin moralische Handlungsdetermination. Kants Argumentation führt von dem Begriff einer Handlung aus freiem Willen zu einer Regel, durch die ein solches Handeln normativ näher zu bestimmen ist. Wenn dieser Zusammenhang plausibel begründet werden könnte, so würde das moralische Verhalten umgekehrt die Möglichkeit der Freiheit manifestieren und beweisen. Demzufolge wären die Entscheidungsträger der Akteure des internationalen Systems bereits dann auf moralische Kriterien ihrer Verhaltensgrundsätze verpflichtet, wenn sie beanspruchen, politisch handeln zu können.

Wir werden den angedeuteten Beitrag Kantischer Gedankengänge zu einer Ethik außenpolitischen Handelns im folgenden ausarbeiten und in den Zusammenhang der Moral- und Rechtsphilosophie stellen. Kants Erörterungen bieten über ihren argumentativen Gehalt hinaus den Vorzug, die Außenpolitik eigens zum Thema zu nehmen und den Interpreten dadurch weitgehend von Extrapolationen zu entlasten. Seine Ansätze zu einer Ethik der Außenpolitik sind jedoch andererseits nur auf der Grundlage der Philosophie der Moral und des Rechts zu verstehen und in ihrer

Bedeutung einzuschätzen[1]. Wir beginnen unsere Ausführungen deshalb mit einer Skizze von Kants moralphilosophischer Basisargumentation (1.) und erörtern daran anschließend einige Grundzüge der Rechtsphilosophie als Fundament der Philosophie des Staates (2.). Auf dieser Grundlage formulieren wir einen moralischen Imperativ außenpolitischen Handelns (3.) und untersuchen, warum sich das praktische Gebot der Außenpolitik von dem innerstaatlich geforderten rechtlichen Handeln unterscheidet (4.). Wir verdeutlichen unser Ergebnis mit Hilfe der Ausgestaltungen, die Kant jenem Gebot gibt (5.), und schließen mit einer Diskussion der Kantischen Sicht des Problems von Politik und Moral (6.).

1. Kants moralphilosophische Basisargumentation

Im Begriffe eines freien Willens ist Kant zufolge bereits impliziert, daß wir unser Handeln nicht nur nach Regeln der zweckmäßigen Mittelverwendung für gegebene Ziele und der pragmatischen Verfolgung unseres Glückes ausrichten, sondern uns darin auch durch unbedingte Gebote verpflichtet wissen. Von einem Willen können wir jedoch im vollen Sinne überhaupt nur dann sprechen, wenn wir ihn als frei betrachten. Folglich kann sich die Moralphilosophie auf die Explikation der Bedingungen und Voraussetzungen eines *reinen* Willens beschränken. Kants Ethik beginnt deshalb mit dem berühmten Satz: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille."[2] Demnach muß aus dem Begriff eines guten Willens (a) das Faktum unbedingter Verpflichtungen begründet und (b) die Regel des moralischen Verhaltens entwickelt werden können.

Diese Ergebnisse erzielt Kant nun durch eine Untersuchung der Bestimmungsgründe und -formen eines solchen Willens. Wenn der Wille rein und nichts als Wille bleiben soll, so kann er die Gründe seiner Bestimmtheit nur aus sich selbst nehmen. Würde er sich dagegen durch Objekte der Außenwelt oder durch Interessen der subjektiven Innenwelt bestimmen lassen, so wäre er nicht rein, sondern gehörte in den Bereich

[1] Das Thema unserer Erörterungen wurde bisher unseres Wissens nicht gesondert behandelt. Die wenigen bisher zum Thema Frieden und internationale Politik bei Kant erschienenen Arbeiten vernachlässigen den Zusammenhang mit der Ethik allzusehr; uns scheint jedoch gerade in der spezifisch moralphilosophischen Argumentation der fruchtbarste Beitrag Kants zur Diskussion der Grundfragen internationaler Politik zu liegen. Vgl. *W. Weidenfeld*, „Frieden im Spannungsfeld. Überlegungen zu Kants Theorie der Politik", in: Beiträge zur Konfliktforschung 3/1973, 57–69; *M. W. Doyle*, „Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs", in: Philosophy and Public Affairs 12/1983, 205–235 und 323–353; *G. Geismann*, „Kants Rechtslehre vom Weltfrieden", in: ZPhF 37/1983, 363–388; *J. Hennigfeld*, „Der Friede als philosophisches Problem. Kants Schrift ‚Zum ewigen Frieden'", in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 8/1983, 23–37.

[2] „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", in Kants Werke, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1910ff. (im folgenden zitiert als AA), Bd. IV, 385–463, hier 393.

technisch-praktischer Rationalität, die von extern vorgegebenen Zielen abhängig ist. Würde er jedoch ohne angebbare Bestimmung bleiben, so könnte überhaupt nicht von einem Willen die Rede sein. Wenn nun von der Bestimmtheit eines reinen Willens ohne jede externe Determination gesprochen werden muß, so könnte es zunächst scheinen, ein solcher sich selbst aus sich selbst bestimmender Wille sei nicht zum Thema einer philosophischen Untersuchung zu machen. Eine solche Thematisierung ist jedoch möglich, wenn ein Gesetz angegeben werden kann, das die Selbstdetermination eines reinen Willens beschreibt. Offenbar wird ein solches Gesetz ohne Inhalte aus den Materien des Willens formuliert werden müssen und kann sich deshalb nur auf die Form eines reinen Willens stützen. Dessen Gesetz kann folglich nur die Form der Gesetzlichkeit als solche ausdrücken. Wir können darin das erste Ergebnis der moralphilosophischen Untersuchungen Kants sehen: von einem reinen und freien Willen kann nur die Rede sein, wenn wir annehmen, er sei in der Lage, sich selbst gemäß der reinen Form der Gesetzmäßigkeit zu bestimmen.

Wenn aus einem freien Willen nun Gebote mit ethischem Verpflichtungscharakter abgeleitet werden sollen, so wird ihre Geltung sich nicht auf externe Bedingungen stützen können, sondern muß der Struktur eines reinen Willens angemessen sein. Ein ethisches Gebot wird deshalb nicht hypothetische, sondern unbedingte, kategorische Forderungen stellen müssen. Indem es aber als *Gebot* auftritt, wendet es sich nicht an einen *reinen* Willen, denn ein solcher würde mit der Form der Gesetzmäßigkeit und folglich auch mit deren Ableitungen a priori übereinstimmen. Wenn die Explikation eines freien Willens zur Formulierung einer moralischen *Forderung* führt, so liegt darin offenbar das Eingeständnis, daß ein menschlicher Wille nur partiell als frei und damit der entwickelten Gesetzesförmigkeit unterworfen vorgestellt werden kann. Der Ausdruck moralischer Verpflichtung in einem ‚kategorischen Imperativ' repräsentiert demzufolge einerseits das Gesetz eines freien Willens und andererseits die Differenz des menschlichen Wollens zu einem reinen, sich nur durch die Form der Gesetzmäßigkeit bestimmenden Willen. Wir können dieses zweite Ergebnis auch so formulieren: die moralische Verpflichtung entsteht nach Kant durch die Mangelhaftigkeit des menschlichen Willens, der sich auch von empirischen Bedingungen affizieren läßt und doch nur Wille heißen kann durch seinen internen Bezug zu einem reinen und freien Willen.

Mit dieser Struktur ethischer Verbindlichkeit ist nun bereits die Regel moralischen Handelns angegeben. Moralisch richtig kann ein Verhalten offenbar nur dann genannt werden, wenn seine Maxime den ausgearbeiteten Bedingungen eines reinen Willens genügt, d. h., wenn sich darin eine Willensbestimmung durch die reine Form der Gesetzlichkeit manifestiert. Der kategorische Imperativ bringt diese Anforderung auf eine Formel und lautet demnach: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch

die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde."[3] Das moralische Handeln ist damit ausschließlich durch seinen Bezug auf den freien Willen eines menschlichen Subjektes bestimmt und drückt die Bedingung aus, unter der dessen Wille sich als frei und mit seinem Begriffe übereinstimmend erweisen kann. Die Moralität gewinnt in Kants praktischer Philosophie demnach den Status einer Explikation dessen, was es heißt, sich als frei handelndes Wesen zu verstehen. Ein solches Wesen kann nun als Person bezeichnet werden. Wenn die Selbstbestimmung des Willens auch als Fähigkeit zu autonomer Zwecksetzung formuliert werden kann und das Menschliche darin besteht, als Zweck an sich selbst zu existieren, so kann der kategorische Imperativ auch in folgender Form ausgedrückt werden: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst."[4] Im Hinblick auf die politischen Folgerungen der Kantischen Moralphilosophie wird sich diese auf die Personalität Bezug nehmende Formulierung der moralischen Handlungsbestimmung als von besonderer Bedeutung erweisen. Unser drittes Ergebnis lautet nun: moralisch verhält sich, wer die Maximen seiner Handlungen der Form der Gesetzmäßigkeit entsprechend gestaltet und sich dadurch als frei erweist.

Wir können die Moralität demnach als Manifestation der Freiheit handlungsfähiger Subjekte verstehen. Nun war die Freiheit jedoch in der Gestalt des freien Willens auch der begründende Ursprung der ethischen Verpflichtung und ihrer imperativischen Regel. Deshalb muß die moralphilosophische Basisargumentation die Freiheit als eine Wirklichkeit voraussetzen und kann nur auf dieser Grundlage ihre Ergebnisse legitimieren. In der theoretischen Philosophie hatte Kant die Freiheit jedoch nur als einen denkmöglichen ‚transzendentalen Begriff' aufweisen können. Die analytische Begründung der Moralität aus der Freiheit des Willens muß aber einen positiven Begriff der Freiheit in Anspruch nehmen, wenn sie die Notwendigkeit und die Regel der moralischen Verpflichtung nachweisen will. Für einen solchen Beweis der Freiheit sieht Kant nun weder mit Hilfe theoretischer noch empirischer Evidenzen eine erfolgversprechende Möglichkeit. Wir haben die zunächst paradox erscheinende Auflösung dieser Schwierigkeit bereits angedeutet. Wenn sich die Moralität nur durch die Voraussetzung der Freiheit begründen kann, die selbst keines eigenständigen Beweises fähig ist, so kann eine Deduktion der praktischen Grundsätze nur dann Erfolg haben, wenn darin auch die Berechtigung ihrer eigenen Annahme einer Freiheit des Willens nachgewiesen wird. Eine solche Ableitung impliziert folglich die Deduktion der Freiheit, von der das moralische Gesetz „nicht blos die Möglichkeit, son-

[3] Ebd. 421.
[4] Ebd. 429.

dern die Wirklichkeit an Wesen beweiset, die dies Gesetz als für sie verbindend erkennen"[5]. Kant war sich des Zirkels in dieser Argumentation wohl bewußt; er sah damit jedoch die oberste Grenze aller moralischen Nachforschung erreicht. Wir können unser viertes Ergebnis deshalb so formulieren: das positive Begründungsangebot der Kantischen Moralphilosophie beruht auf dem wechselseitigen Voraussetzungszusammenhang von Moralität und Freiheit, so daß sich bei vorausgesetzter Freiheit die moralische Verpflichtung und deren Regel beweisen läßt und bei vorausgesetzter Moralität die Freiheit des Willens einsichtig wird, ohne daß sich eine unabhängige Begründung für die Wirklichkeit eines der beiden Begriffe angeben ließe.

2. Die Rechtsphilosophie als Fundament der Philosophie des Staates

Weil der kategorische Imperativ als ‚Gesetz der Freiheit'[6] entwickelt wurde, deshalb stellt er das Gesetz des eigenen reinen Willens eines handelnden Subjektes dar. Folglich repräsentiert er nicht das Gesetz „des Willens überhaupt, der auch der Wille Anderer sein könnte: wo es alsdann eine Rechtspflicht abgeben würde"[7]. Auch der philosophische Begriff des Rechts wird demnach als Gesetz des Willens entwickelt und bezieht sich somit auf den nur moralisch nachzuweisenden Begriff der Freiheit. Wir können diesen Zusammenhang zunächst mit Hilfe des Begriffes der Person verdeutlichen, den Kant bereits für die Selbstzweckformel des moralischen Gesetzes benutzt hat. Die Person ist das freie, selbstzweckhafte Wesen, das in der Lage ist, seinen Willen ohne externe Determinanten durch die bloße Form der Gesetzmäßigkeit zu bestimmen. Als eine Person bezeichnet Kant nun auch einen Menschen, der eine Tat begehen kann, weil seine Handlungen der Zurechnung fähig sind; eine Tat heißt eine Handlung, „sofern sie unter Gesetzen der Verbindlichkeit steht, folglich auch sofern das Subject in derselben nach der Freiheit seiner Willkür betrachtet wird"[8]. Wenn die Möglichkeit des Rechts die Verantwortlichkeit und die Personalität des Rechtsadressaten erfordert, so zeigt sich damit eine erste Verbindung von der Moralität zum Recht.

Die moralisch nachgewiesene Freiheit stellt darüber hinaus die Grundlage der Kantischen Ausarbeitung naturrechtlicher Bestimmungen dar. Wir können auch hier wieder auf die Selbstzweckformel des kategorischen Imperativs zurückgreifen. Ein rechtlicher Mensch zu sein erfordert „im Verhältnis zu anderen seinen Wert als den eines Menschen zu behaupten" und drückt sich deshalb in der Pflicht aus, „mache dich anderen

[5] „Kritik der praktischen Vernunft", AA Bd. V, 1–163, hier 47.
[6] Ebd. 65, 69, 70.
[7] „Metaphysik der Sitten", AA Bd. VI, 203–493, hier 389.
[8] Ebd. 223.

nicht zum bloßen Mittel, sondern sei für sie zugleich Zweck"[9]. Die moralische Freiheit des handlungsfähigen Subjekts gebietet offenbar, sie auch im äußeren Verhältnis zu anderen darzustellen und sich selbst ebenso wie die anderen als Person und damit als freies Wesen zur Geltung zu bringen. Nun hatte Kant bereits in der Moralphilosophie Angriffe auf Freiheit und Eigentum anderer Menschen als besonders deutliche Beispiele eines Verstoßes gegen das „Princip anderer Menschen" herangezogen: „Denn da leuchtet klar ein, daß der Übertreter der Rechte der Menschen, sich der Person anderer bloß als Mittel zu bedienen, gesonnen sei."[10] Deshalb wird das ‚äußere Mein und Dein' zum zentralen Gegenstand des Kantischen Naturrechts, das folglich primär Eigentumsrecht ist. Unser fünftes Ergebnis lautet demnach: die naturrechtliche Eigentumslehre stellt die Explikation der moralisch gegründeten Freiheit im äußeren Verhältnis zwischen Subjekten freien Willens dar.

Das Recht regelt äußere Handlungen und abstrahiert von deren Beweggründen. Weil es die Freiheit nur im äußeren Verhältnis sichern muß, deshalb kann es Zwang benutzen, um die Freiheit des einen mit der des anderen vereinbar zu gestalten. Die Notwendigkeit einer solchen Zwangsregelung durch positive, ‚statutarische' Gesetze ist nun bereits in der Kantischen Entwicklung des Naturrechts impliziert. Ohne die Sanktionsdrohungen öffentlicher Gesetze können zwar vernünftig begründete natürliche Rechte in Anspruch genommen werden, aber es findet sich kein kompetenter Richter, der ihnen Anwendung verschaffen könnte. Weil im Zustand des bloßen Naturrechts folglich jeder sein eigener Richter ist und sein Recht mit seinen eigenen Machtmitteln verfolgt, deshalb nennt Kant den ‚juridischen Naturzustand' einen ‚status belli'[11]. Wenn die Freiheit moralischer Personen es jedoch verlangt, auch in ihren äußeren Verhältnissen einen Zustand zu schaffen, in welchem „Jedem das Seine erhalten werden kann"[12], so ist die machtgeregelte wechselseitige Sicherstellung des rechtmäßigen Mein und Dein eine Forderung, die bis auf die Grundlagen der Kantischen Philosophie der Praxis zurückgeht. Das natürliche Recht umfaßt deshalb nicht nur das ‚private' Recht, sondern auch das ‚öffentliche' Recht, worunter Kant die naturrechtlich begründeten Bedingungen der Transformation des juridischen Naturzustandes in einen status civilis versteht, in dem das Recht durch öffentliche und machtunterstützte Gesetze gesichert wird.

Wegen seiner rechtssichernden Funktion ist der ‚bürgerliche Zustand' nicht nur als Garantie des vernünftigen Naturrechts legitimiert. Im status civilis können vielmehr auch solche positiven Gesetze einen Gehorsams-

---

[9] Ebd. 236.

[10] „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" 430.

[11] Vgl. „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", AA Bd. VI, 1–202, hier S. 97 Anmerkung.

[12] „Metaphysik der Sitten" 237.

anspruch erheben, die über das natürliche Recht hinausgehen oder ihm sogar widersprechen. Kant bezeichnet diese Gehorsamspflicht sogar als einen kategorischen Imperativ: „Gehorchet der Obrigkeit (in allem, was nicht dem inneren Moralischen widerstreitet), die Gewalt über euch hat."[13] Obwohl in der philosophischen Rechtslehre apriorische Bestimmungen mit dem Anspruch vernünftig begründeter Geltung ausgearbeitet werden, können sich doch auch die abweichenden Regelungen der statutarischen positiven Gesetze auf eine vernünftig legitimierte Gehorsamsforderung stützen. Dieses Gebot bedingungsloser Geltung einmal gesetzten Rechts repräsentiert zunächst eine Möglichkeitsbedingung des status civilis und seiner Macht zur Durchsetzung der Gesetze: „Gegen diese Machtvollkommenheit noch einen Widerstand zu erlauben (der jene oberste Gewalt einschränkte), heißt sich selbst widersprechen; denn alsdann wäre jene (welcher widerstanden werden darf) nicht die gesetzliche oberste Gewalt, die zuerst bestimmt, was öffentlich recht sein soll oder nicht."[14] Der Widerstand gegen die bestehenden Gesetze würde deshalb nicht nur den in Zeit und Raum zufällig realisierten bürgerlichen Zustand, sondern auch das Prinzip der Rechtssicherheit als solches durch einen status civilis in Frage stellen. Auch wenn ein solcher Widerstand das vernünftige Naturrecht gegen das positive Recht ins Felde führen könnte, so würde er doch dementieren, daß gerade aufgrund des Naturrechts es die Pflicht jedes rechtlichen Wesens ist, den ‚provisorischen' Zustand des ‚privaten' Rechts zu verlassen und in den ‚peremtorischen' Zustand der bürgerlichen Verfassung zu treten. Darüber hinaus scheint Kant auch ein nur zeitweiliger Rückfall in den status naturalis weit gefährlicher zu sein, als es unvernünftige Gesetze je sein können, da er den status belli wiederherstellen würde, den zu verlassen die oberste Pflicht des rechtlichen Menschen darstellt. Wir können unser sechstes Ergebnis deshalb so formulieren: der Kantische Begriff des Naturrechts umfaßt nicht nur die vernünftige Ausarbeitung apriorischer Bestimmungen, an denen alles positive Recht gemessen werden kann, sondern auch die Legitimierung des status civilis als eines solchen, dem das natürliche Recht nicht durch die Tat entgegengesetzt werden darf.

3. Der moralische Imperativ außenpolitischen Handelns

Wir haben unserer Frage nach einer Ethik außenpolitischen Handelns eine Ausgangsposition zu verschaffen gesucht, indem wir die Grundzüge der Kantischen Moral- und Rechtsphilosophie unter dem Vorzeichen ihrer Bezüge zu einer philosophischen Funktionsbestimmung des Staates skizziert haben. Wenn wir diese Bezüge zusammenfassen, so können wir

[13] Ebd. 371, vgl. 319; vgl. „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" S. 99 Anmerkung.
[14] „Metaphysik der Sitten" 372.

die Rechtfertigung staatlichen Handelns auf genuin ethische Ursprünge zurückführen. Dies gibt uns die Erlaubnis, mit Hilfe der Kantischen Gedankengänge ethische Bestimmungsgründe für das Verhalten eines Staates im internationalen System zu entwickeln. In dieser Absicht werden wir Kants Denken teils zu interpretieren, teils zu extrapolieren haben.

In der Rechtslehre tritt der status civilis nicht akzidentell zu den vernünftigen Bestimmungen hinzu, sondern repräsentiert eine Forderung, die dem privaten Recht aufgrund seines eigenen Charakters notwendig zugehört. Da die Rechtsphilosophie auf dem wechselseitigen Voraussetzungszusammenhang von Freiheit und Moralität aufruht, der die argumentative Basis der Kantischen Moralphilosophie darstellt, deshalb gewinnt das Streben nach einem bürgerlichen Zustand seine normative und legitimative Grundlage letztlich aus der Ethizität des freien Subjekts. Der status civilis entspricht nun genau dem philosophischen Staatsbegriff Kants. In einem Staate zu leben ist demzufolge ein Gebot, das über den nur provisorischen Charakter des privaten Naturrechts und dessen Grundlagen in der Freiheit handlungsfähiger Subjekte bis in den argumentativen Anfang der Moralphilosophie zurückreicht.

Das ‚öffentliche' Recht, das die Bedingungen des gesicherten Rechtszustandes angibt, umfaßt jedoch nicht nur das Staatsrecht. Weil der Staat in seinen äußeren Beziehungen eine ‚Macht' darstellt, deshalb muß es durch ein Völkerrecht und ein ‚Völkerstaatsrecht' bzw. ‚Weltbürgerrecht' ergänzt werden. Kant sieht diese drei Formen des rechtlichen Zustandes nun in einem wechselseitigen Bedingungsverhältnis, so daß, wenn „es nur einer an dem die äußere Freiheit durch Gesetze einschränkenden Princip fehlt, das Gebäude aller übrigen unvermeidlich untergraben werden und endlich einstürzen muß"[15].

Weil es Pflicht ist, in einem status civilis zu leben, deshalb müssen auch dessen notwendige Bedingungen gewollt werden. Wenn der rechtliche Zustand zwischen den Staaten die Voraussetzung für die Erhaltung des bürgerlichen, Mein und Dein sichernden Verhältnisses zwischen Personen darstellt, so können wir daraus nun eine erste Folgerung für die Pflicht in Handlungen auswärtiger Politik ziehen und erreichen damit unser siebtes Ergebnis. Da es ein kategorischer Imperativ ist, ein rechtliches Wesen zu sein, so können wir auch diese Pflicht als Sollensgebot formulieren:

> Handle so, daß die Maxime deiner Handlungen jederzeit mit den Bedingungen des rechtlichen Zustandes zwischen den Staaten übereinstimmen kann.

Dieser kategorische Imperativ der Außenpolitik nimmt offenbar neben den moral- und rechtsphilosophischen Erörterungen der praktischen Vernunft noch ein theoretisches Wissen um Bedingungszusammenhänge

[15] Ebd. 311. Zu den geschichtsphilosophischen Implikationen dieses Konzepts vgl. C. *Langer*, Reform nach Prinzipien. Untersuchungen zur politischen Theorie Kants, Stuttgart 1986, bes. 29ff. und 95ff.

zwischen rechtlicher Sicherheit im Inneren und entsprechender Verhältnisse im internationalen System in Anspruch. Ein solcher Zusammenhang wird von Kant mit Hilfe der Prämissen seiner Rechtsphilosophie auch eigens begründet.

Bevor wir uns der Ausarbeitung dieser Thematik in der Schrift ‚Zum ewigen Frieden' zuwenden, wollen wir kurz die Frage erörtern, *wer* durch jenen Imperativ eigentlich verpflichtet wird. Zunächst scheinen als Kandidaten nur die außenpolitischen Entscheidungsträger in Frage zu kommen. Moralisch verpflichtet können nur Personen sein, die sich ihrer Freiheit durch ihre Fähigkeit zu kategorisch-imperativischer Maximenprüfung vergewissern können. Die Person ist darüber hinaus aufgrund der Verantwortlichkeit für ihre Handlungen der einzige Adressat des Rechts. Wenn nun auch zwischen den Staaten rechtliche Verhältnisse herrschen sollen, so setzt dies voraus, daß auch das Handeln im internationalen System verantwortlichen Akteuren zugerechnet werden kann. Der Begriff des Akteurs wäre hier jedoch nicht in seiner üblichen Bedeutung innerhalb der Theorie internationaler Beziehungen zu verstehen, sondern bliebe auf jene natürlichen Personen beschränkt, die solche Entscheidungen treffen können, mit denen sie die Rechtlichkeit der internationalen Verhältnisse beeinflussen.

Nun bezeichnet Kant aber auch den Staat als eine ‚moralische Person'[16], deren Existenz nicht aufgehoben werden dürfe. Eine moralische Person muß sich jedoch durch ihre Freiheit als selbstbestimmtes Glied einer intelligibelen Welt beweisen können. Es dürfte nicht ganz einfach sein, diese Begrifflichkeit unter Beibehaltung des Kantischen Sinnes auf Staaten anzuwenden. Den Staat selbst als moralische Person zu bezeichnen kann u. E. nur eine analogische Bedeutung haben, die sich aus seinem Bezug auf natürliche Personen rechtfertigt. Wenn er seine Bürger nach Gesetzen ihrer eigenen Selbständigkeit als Personen behandelt, so darf er sie keiner Absicht unterwerfen, „die nicht nach einem Gesetze, welches aus dem Willen des leidenden Subjects selbst entspringen könnte, möglich ist"[17]. Deshalb müssen auch die außenpolitischen Handlungen der Repräsentanten letztlich auf die freien Willensbestimmungen der Staatsbürger bezogen bleiben. Folglich überträgt sich die Verantwortlichkeit der Entscheidungsträger auf alle Personen, die Einfluß auf das außenpolitische Verhalten eines Staates haben können. Unser achtes Ergebnis lautet deshalb: Adressaten des kategorischen Imperativs der Außenpolitik sind alle Bürger und Politiker, sofern sie faktisch einen wenn auch noch so geringen Einfluß auf das auswärtige Handeln eines Staates oder eines sonstigen Akteurs im internationalen System ausüben können.

[16] „Zum ewigen Frieden", AA Bd. VIII, 341–386, hier 344, vgl. 349.
[17] „Kritik der praktischen Vernunft" 87.

4. Das praktische Gebot der Außenpolitik und das innerstaatliche rechtliche Handeln

Die Ausarbeitung einer Rechtslehre innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft legitimiert sich durch ihren Endzweck, der eine „allgemeine und fortdauernde Friedensstiftung" darstellt[18]. Das vernünftige Recht entwickelt aus sich selbst die Forderung, aus dem provisorischen Zustand in einen peremtorischen überzugehen, in dem der status belli durch die machtunterstützte Rechtsgarantie des status civilis aufgehoben wird. Wenn nun zur Sicherung der vernünftigen Verhältnisse zwischen Personen der Rechtszustand auch zwischen Staaten eingerichtet werden muß, so kann ein Vergleich des inneren mit dem äußeren Friedenszustand den kategorischen Imperativ der Außenpolitik näher bestimmen. Auch zwischen den Staaten ist der Krieg das „traurige Nothmittel im Naturzustande ... (wo kein Gerichtshof vorhanden ist, der rechtskräftig urtheilen könnte), durch Gewalt sein Recht zu behaupten"[19]. Wenn die Parallele zwischen den Verhältnissen von Personen und von Staaten weitergetrieben werden könnte, so ergäbe sich daraus offenbar die Erlaubnis und die Pflicht für jeden Staat, jeden anderen zu zwingen, mit ihm in einen status civilis zu treten, in dem der Friedenszustand mit Hilfe von Sanktionsdrohungen gesichert ist. Kant formuliert den kategorischen Imperativ der Außenpolitik jedoch nicht auf der Grundlage dieser Schlußfolgerung. Die Begründung für diese Abweichung vom moralisch gebotenen Prinzip der Rechtsgarantie entnimmt er den Differenzen zwischen den Strukturen des Verkehrs von natürlichen Personen und von Staaten.

Kant gibt verschiedene Gründe an, warum außenpolitisches Handeln sich nicht an der Idee eines Völkerstaates in genauer Entsprechung zum Staat als der „Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen"[20] orientieren kann. Zunächst wird ein Völkerstaat unter öffentlichen Zwangsgesetzen zwar von der Vernunft gefordert, weil die Staaten sich dem jedoch aufgrund ihrer Idee des Völkerrechts widersetzen, deshalb muß der moralische Anspruch auf einen bloßen Völkerbund reduziert werden[21]. Die Idee des Völkerrechts impliziert nun weitere Gründe für das Abgehen von der Forderung nach einem Staat der Staaten, der nicht nur durch das Faktum seiner Ablehnung durch die bestehende Welt der Nationen keine sinnvolle Orientierung außenpolitischen Handelns darstellt. Zum ersten setzt diese Idee die Unterscheidung und ‚Absonderung' vieler unabhängiger Staaten voraus. Ein solcher Zustand repräsentiert zwar zunächst einen status belli, ist aber aus Gründen der Vernunft

[18] „Metaphysik der Sitten" 355.
[19] „Zum ewigen Frieden" 346.
[20] „Metaphysik der Sitten" 313.
[21] Zum ewigen Frieden" 357.

besser legitimiert als die ‚Zusammenschmelzung' der Staaten „durch eine die andere überwachsende und in eine Universalmonarchie übergehende Macht, weil die Gesetze mit dem vergrößerten Umfange der Regierung immer mehr an ihrem Nachdruck einbüßen, und ein seelenloser Despotism, nachdem er die Keime des Guten ausgerottet hat, zuletzt doch in Anarchie verfällt"[22]. Der Grund, warum der eigentlich anzustrebende Völkerstaat nicht Maßstab außenpolitischen Handelns sein kann, liegt demnach in Funktionsbedingungen des rechtlichen Zustandes, den zu sichern oberste Verpflichtung auswärtiger Politik ist.

Zum zweiten würde ein Völkerstaat in Widerspruch zu sich geraten, wenn er tatsächlich ein Staat von Staaten wäre und somit dem ersten Einwand entgehen würde. Wenn der status civilis durch eine oberste gesetzgebende Gewalt ausgezeichnet ist, die durch ihre Zwangsmittel bedingungslos das Recht sicherstellt, so würde eine übergeordnete staatliche Ebene dieses Verhältnis des Gesetzgebers zu den Bürgern relativieren und damit die Staatlichkeit der Glieder selbst in Frage stellen. Ein Staat der Staaten ist also deshalb nicht sinnvoll anzustreben, weil er seine eigene Voraussetzung aufheben würde[23]. Zum dritten kann für die Staaten das Gebot, den gesetzlosen Naturzustand zu verlassen, nicht im selben Maße wie für natürliche Personen gelten, da sie bereits über eine rechtliche Verfassung im Inneren verfügen und deshalb „dem Zwange anderer, sie nach ihren Rechtsbegriffen unter eine erweiterte gesetzliche Verfassung zu bringen, entwachsen sind"[24]. Kants Gedankengang scheint sich hier auf die Freiheit eines rechtlich verfaßten Gemeinwesens gegen die Ansprüche anderer Staaten zu stützen; offenbar endet die Erlaubnis einen status civilis zu erzwingen dort, wo der Adressat dieser Forderung selbst ein im Inneren rechtlich verfaßtes Wesen ist.

Als Folge dieser Differenzen der Verhältnisse zwischen Staaten und zwischen Personen ist der einzige mit der Freiheit der Staaten vereinbare status civilis im internationalen System ein föderativer Zustand, der nur auf der Absicht der Kriegsverhütung beruht. An die Stelle der positiven Idee einer Weltrepublik tritt deshalb das ‚negative Surrogat' eines Völkerbundes[25]. Wenn ein Staat von anderen fordern kann, mit ihm in eine der bürgerlichen ähnliche Verfassung zu treten, so kann es sich dabei nur um einen Föderalismus freier Staaten handeln. Dieses ‚Surrogat des bürgerlichen Gesellschaftsbundes'[26] stellt nun den Gehalt des ‚Zweiten Definitivartikels' zum ewigen Frieden dar: „Das Völkerrecht soll auf einen Föderalism freier Staaten gegründet sein"[27], ohne daß die Staaten sich

[22] Ebd. 367.
[23] Ebd. 354.
[24] Ebd. 355–356.
[25] Ebd. 357.
[26] Ebd. 356.
[27] Ebd. 354.

öffentlichen Gesetzen und deren Zwange unterwerfen. Der ‚Endzweck' der Rechtslehre kann also auf dem Gebiet der internationalen Politik nur durch einen Ausgleich zwischen Staaten erreicht werden, dessen Gesetzlichkeit einer allgemeinen Vereinigung unter Rechtsgesetzen nur analogisch ist. Eine solche Konzeption scheint prima facie die rechtlich und letztlich moralisch geforderte Pflicht des Strebens nach einem gesicherten status civilis zu verfehlen, deren Ratio gerade in den öffentlich garantierten und mit Hilfe von Sanktionen durchsetzbaren Gesetzen liegt. Andererseits kann Kant die Abweichung von der reinen Idee der Rechtlichkeit mit guten Gründen aus der spezifischen Struktur internationaler Beziehungen rechtfertigen.

Dennoch stellt sich die Frage, inwieweit ein föderativer Völkerbund auch nur ein Surrogat der friedenstiftenden Rechtssicherheit in der Welt der Staaten bieten kann. Nach den Erfahrungen unseres Jahrhunderts kann ein vertraglicher Zusammenschluß von Staaten zwar dazu beitragen, Auseinandersetzungen in untergeordneten Fragen mit Hilfe supranationaler Institutionen zu regeln, er versagt jedoch gerade dann, wenn die Konfliktgegner ihre Interessen so tangiert sehen, daß sie die Frage von Krieg und Frieden zu stellen bereit sind. Für unsere Problematik der ethischen Dimension außenpolitischen Handelns ist die Praktikabilität der Kantischen Idee des Völkerbundes für die Sicherung des Friedens unter den Staaten jedoch nur von untergeordneter Bedeutung. Die Pflicht der Bürger und Politiker, die außenpolitische Entscheidungen beeinflussen können, besteht nur darin, in Übereinstimmung mit den *Bedingungen* des rechtlichen Zustandes zwischen den Staaten zu handeln. Diesem Gebot tun die Schwierigkeiten der technischen Ausgestaltung eines solchen Zustandes keinen Abbruch. Wenn wir Kants Erwägungen jedoch folgen, so müßte der kategorische Imperativ außenpolitischen Handelns nun wie folgt präzisiert werden, womit wir unser neuntes Ergebnis formulieren:

> Handle so, daß die Maxime deiner Handlungen jederzeit mit den Bedingungen eines föderativen rechtlichen Zustandes zwischen freien und keinen öffentlichen Gesetzen unterworfenen Staaten übereinstimmen kann.

5. Das praktische Gebot der Außenpolitik und die Bedingungen des Friedens

Kant entwickelt seinen Entwurf eines allgemeinen und ewigen Friedenszustandes unter den Staaten nun mit Hilfe von sechs ‚Präliminarartikeln' und drei ‚Definitivartikeln'[28]. Wir können diese Bedingungen des internationalen status civilis als Konkretisierungen des praktischen Imperativs der Außenpolitik zu verstehen suchen. Diese Gebote tragen primär

[28] Wir sympathisieren durchaus mit dem zusätzlichen ‚geheimen' Artikel, brauchen ihn in unserem Zusammenhang jedoch nicht zu diskutieren: „Die Maximen der Philosophen über die Bedingungen der Möglichkeit des öffentlichen Friedens sollen von den zum Kriege gerüsteten Staaten zu Rathe gezogen werden" (ebd. 368).

nicht den Charakter technischer Anleitungen zur Friedenserhaltung, sondern begründen sich aus der Pflicht, auch unter den Bedingungen der Staatenwelt den rechtlichen status civilis aufrechtzuerhalten. Weil der Friedenszustand durch die wechselseitige Sicherheit des Mein und Dein definiert ist, deshalb ist seine Ausgestaltung in einem fiktiven Vertrag deckungsgleich mit der rechtlichen Struktur des internationalen Systems. Wir können die sechs Präliminarartikel unter diesem Vorzeichen in drei Gruppen einteilen.

Zum einen werden zwei Gebote formuliert, die die Schwelle vor dem Eintritt in einen Krieg erhöhen sollen[29]:

3. „Stehende Heere (miles perpetuus) sollen mit der Zeit ganz aufhören"
4. „Es sollen keine Staatsschulden in Beziehung auf äußere Staatshändel gemacht werden".

Indem auf diese Weise die physischen Ressourcen internationaler Aggressivität schwieriger verfügbar werden, vermindert sich die Bedrohungsgefahr für andere Staaten, und durch die wechselseitige Perzeption friedlicher Absichten wird die für notwendig gehaltene Verteidigungskapazität weiter verringert. Wenn wir versuchen wollten, diese ‚Präliminarartikel' für moderne Verhältnisse umzuformulieren, so könnten sie lauten: ‚du sollst nicht dazu beitragen, dein Land über die notwendige Verteidigungsfähigkeit hinaus aufzurüsten', bzw. noch spezieller: ‚du sollst nicht dabei mitwirken, daß dein Land eine Erstschlagskapazität erhält'[30].

Zum zweiten werden zwei Bedingungen zum Ausdruck gebracht, die den Übergang aus dem Krieg zwischen Staaten in einen haltbaren Friedenszustand ermöglichen sollen[31]:

1. „Es soll kein Friedensschluß für einen solchen gelten, der mit dem geheimen Vorbehalt des Stoffs zu einem künftigen Kriege gemacht worden"
6. „Es soll sich kein Staat im Kriege mit einem andern solche Feindseligkeiten erlauben, welche das wechselseitige Zutrauen im künftigen Frieden unmöglich machen müssen: als da sind Anstellung der Meuchelmörder (percussores), Giftmischer (venefici), Brechung der Capitulation, Anstiftung des Verraths (perduellio) in dem bekriegten Staat etc."

Wir können diese beiden Artikel als Bedingungen des wechselseitigen Vertrauens in die Möglichkeit eines Verhältnisses verantwortlicher Akteure in einem status civilis ansehen. Allgemeiner formuliert würde die

[29] Ebd. 345.

[30] Die ethische Vertretbarkeit einer nuklearen Abschreckungspolitik war im letzten Jahrzehnt Gegenstand einer breitgefächerten Diskussion; uns scheint dabei jedoch der Zusammenhang mit den moralphilosophischen Basisargumentationen allzuoft aus dem Blick zu geraten. Vgl. *A. Glucksmann*, La force du vertige, Paris 1983, deutsch „Philosophie der Abschreckung", Stuttgart 1984; *W. Becker*, Der Streit um den Frieden. Gegnerschaft oder Feindschaft – die politische Schicksalsfrage, München/Zürich 1984; *H. Ebeling*, Rüstung und Selbsterhaltung. Kriegsphilosophie, Paderborn 1983; *E. Tugendhat*, Rationalität und Irrationalität der Friedensbewegung und ihrer Gegner. Versuch eines Dialogs, Berlin 1983; sowie den umfangreichen Literaturbericht von *L. Waas*, „Problembereiche einer Ethik der nuklearen Abschreckung", in: ZPol 32/1985, 44–94.

[31] „Zum ewigen Frieden" 343 bzw. 346.

Forderung demnach lauten: ‚handle auch während eines Konfliktes so, daß du den Gegner stets als künftigen Friedenspartner betrachten kannst'.

Die beiden letzten Präliminarartikel gehen in dieser Richtung noch einen Schritt weiter[32]:

2. „Es soll kein für sich bestehender Staat (klein oder groß, das gilt hier gleichviel) von einem andern Staate durch Erbung, Tausch, Kauf oder Schenkung erworben werden können"
5. „Kein Staat soll sich in die Verfassung und Regierung eines andern Staats gewalttätig einmischen".

Kant empfiehlt hier im Grunde die Achtung vor dem fremden Staate als ‚moralischer Person', um dessen freie Selbstbestimmung als Voraussetzung für den rechtlichen Zustand eines status civilis zu erhalten. Die allgemeine Forderung lautet deshalb: ‚orientiere dein außenpolitisches Handeln am fremden Akteur als einer Person, die das Recht auf freie Selbsterhaltung besitzt'. Wir können in unserem Zusammenhang auf eine nähere Untersuchung der Präliminarartikel verzichten und wenden uns sofort den drei ‚Definitivartikeln' zu,

Da wir den einen Föderalismus freier Staaten fordernden zweiten Definitivartikel bereits im Zusammenhang mit dem grundlegenden Gebot außenpolitischen Handelns erörtert haben, können wir uns hier auf den ersten und dritten beschränken[33]:

„Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein"
„Das Weltbürgerrecht soll auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein".

Bezüglich der dritten Forderung genügt es, darauf hinzuweisen, daß damit die Möglichkeit gesichert werden soll, über die Grenzen hinweg friedlich in solche Verhältnisse zu kommen, die schließlich öffentlich gesetzlich werden können. Der erste Artikel scheint sich nun zunächst nur auf eine pragmatische Überlegung zur Motivstruktur konfliktorientierten Verhaltens zu stützen: wenn die Entscheidungsträger die Folgekosten ihrer Handlungen selbst zu tragen haben, so sind kriegerische Auseinandersetzungen weniger wahrscheinlich als im Falle der Entscheidung durch einen ‚Staatseigentümer', der „an seinen Tafeln, Jagden, Lustschlössern, Hoffesten u. dgl. durch den Krieg nicht das Mindeste einbüßt"[34].

Daß eine Republik durch ihre Natur zum Frieden tendiert, hat jedoch noch einen tieferen Grund. Die republikanische Verfassung im Kantischen Sinne liegt allen dauerhaften Arten des status civilis zugrunde und stellt die ‚Form der Regierung' dar, in der ein Staat von seiner Machtvollkommenheit so Gebrauch macht, daß die rechtliche Freiheit gewahrt wird als „die Befugniß, keinen äußeren Gesetzen zu gehorchen, als zu de-

[32] Ebd. 344 bzw. 346.
[33] Ebd. 349 bzw. 357.
[34] Ebd. 351.

nen ich meine Beistimmung habe geben können“[35]. Die Republik ist demnach die Regierungsform, mit der die empirischen Willen nur so weit eingeschränkt werden, wie es zur Vereinbarkeit der verschiedenen reinen Willen erforderlich ist. Deshalb baut eine solche Staatsverfassung unmittelbar auf dem Rechtsprinzip auf, das verlangt, in einem status civilis zu leben. Folglich ist der bürgerliche Zustand des internationalen Systems im Falle republikanisch verfaßter Akteure direkt auf den Ursprung seiner Notwendigkeit gegründet. Wenn wir auch hier versuchen wollten, einen Imperativ außenpolitischen Handelns zu formulieren, so könnte er lauten: ‚handle so, daß die Maxime deines Handelns mit den Bedingungen einer republikanischen Regierungsform in allen Staaten übereinstimmt‘, oder auch: ‚handle so, daß die Entstehung des Republikanismus nirgends behindert wird‘.

6. Außenpolitik und Moral

Vermutlich wird es nicht sehr sinnvoll sein, auf Kants Ausarbeitung von Präliminar- und Definitivartikeln eines fiktiven Friedensvertrages allzu großes Gewicht zu legen[36]. Wir haben sie als Beispiele für Konkretisierungen des praktischen Imperativs der Außenpolitik herangezogen, und ihr Sinn scheint uns nur vor dem Hintergrund des moralischen Gebots eines status civilis im internationalen System einleuchtend zu sein. Mit der Kantischen Diskussion der Friedensproblematik hat sich nun der Nexus zwischen dem rechtlichen Freiheitszustand auf personaler und auf zwischenstaatlicher Ebene geklärt, der die moralische Pflicht, ein rechtlicher Mensch zu sein, auch auf das Handeln im System der internationalen Beziehungen überträgt. Der rechtsgarantierende status civilis in der staatlichen Vereinigung von Personen ist ein fragiles Gebilde, das nur unter der Bedingung äußeren Friedens Stabilität gewinnt, während im potentiellen oder aktuellen status belli zwischen Staaten die raison d'être des Rechts in der wechselseitigen Sicherstellung des naturrechtlich geforderten Mein und Dein fortwährend bedroht bleibt. Deshalb ist der vernünftig gebotene Übergang aus dem provisorischen in den peremtorischen Zustand äußerer Freiheit erst dann vollendet, wenn der Friedenszustand als Endzweck der Rechtslehre auch im Verhältnis zwischen Staaten erreicht ist[37]. Wir können demnach unser zehntes Ergebnis so

[35] Ebd. 350 Anmerkung.

[36] Vgl. z. B. *H. L. Williams*, Kant's Political Philosophie, Oxford 1983, 245 ff.; *Hennigfeld* 24 ff.

[37] Vgl. „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“: „Das Problem der Errichtung einer vollkommenen bürgerlichen Verfassung ist von dem Problem eines gesetzmäßigen äußeren Staatenverhältnisses abhängig und kann ohne das letztere nicht aufgelöst werden“ (AA Bd. VIII, 15–31, hier 24). Aus diesem Zusammenhang ist schließlich auch die von Kant gewollte Doppeldeutigkeit des Titels ‚Zum ewigen Frieden‘ zu verstehen, die die Tonart dieser Schrift bestimmt: sie bewegt sich zwischen der Utopie eines ewigen Friedens unter den Völkern und der Bedrohung durch einen ewigen Frieden,

zusammenfassen. Der moralische Imperativ außenpolitischen Handelns wird primär nicht als technische Bedingung einer friedlichen Koexistenz von Staaten im internationalen System begründet[38]. Im Kantischen Denkzusammenhang wäre auf diese Weise nur ein hypothetischer, instrumentell-praktischer Imperativ gewonnen, nicht jedoch ein ethisch verpflichtendes Gebot; es wäre nur ein politologisches und konflikttheoretisches Wissen in Anspruch genommen, nicht aber eine Argumentation philosophischer Ethik entwickelt. Auch der praktische Imperativ der Außenpolitik erhält seine Legimitation als kategorisches Gebot aus den Anfangsgründen der Kantischen Moralphilosophie, die einen wechselseitigen Voraussetzungszusammenhang von Freiheit, Intelligibilität und Moralität ausarbeitet, auf dessen Grundlage sie die Regel der moralischen Verpflichtung als Gesetz der Freiheit entwickeln und das Recht als Bedingung der äußeren Freiheit begründen kann. Weil die reine praktische Vernunft kategorisch den peremtorischen Zustand des Mein und Dein fordert, deshalb kann das auf seine Garantie im äußeren Verhältnis von Staaten bezogene moralische Gebot außenpolitischen Handelns durch die argumentativen Mittel philosophischer Ethik Unterstützung finden.

Der ‚moralische Politiker' wünscht den ewigen Frieden demzufolge nicht bloß als physisches Gut, „sondern auch als einen aus Pflichterfüllung hervorgehenden Zustand"[39]. Es würde den Rahmen unserer Erörterungen übersteigen, wollten wir die sich darin andeutende Problematik des Verhältnisses von Politik und Moral näher diskutieren[40]. Wir beschränken uns deshalb auf drei Bemerkungen. (1) In Kants politischer Philosophie scheint sich in der Tat das Schlagwort von einer rigoristischen Ethik zu bestätigen. Daß ‚fiat iustitia, pereat mundus', bedeutet für das politische Handeln die Forderung, „die politische(n) Maximen müssen nicht von der aus ihrer Befolgung zu erwartenden Wohlfahrt und Glückseligkeit eines jeden Staats, also nicht vom Zweck, den sich ein jeder derselben zum Gegenstande macht, (vom Wollen) als dem obersten (aber empirischen) Princip der Staatsweisheit, sondern von dem reinen Begriff der Rechtspflicht (vom Sollen, dessen Princip a priori durch reine Vernunft gegeben ist) ausgehen, die physische Folgen daraus mögen auch sein, welche sie wollen"[41]. Der Kategorizität der vernünftigen

---

der nur „auf dem großen Kirchhofe der Menschengattung statt finden" könnte („Zum ewigen Frieden" 347), wo die Völker „den ewigen Frieden in dem weiten Grabe finden, das alle Gräuel der Gewaltthätigkeit sammt ihren Urhebern bedeckt" (ebd. 357).

[38] Vgl. dazu insbesondere *J. Ebbinghaus*, „Kants Lehre vom ewigen Frieden und die Kriegsschuldfrage", in: PhG 23/1929, 24–57, jetzt in *ders.*, Sittlichkeit und Recht. Praktische Philosophie 1929–1954 (hrsg. von *H. Oberer* und *G. Geismann*), Bonn 1986, 1–34.

[39] „Zum ewigen Frieden" 377.

[40] Zur aktuellen Diskussion vgl. die Beiträge in *W. Becker/W. Oelmüller* (Hrsg.), „Politik und Moral" (Ethik und Wissenschaften Bd. VI), o.O. 1987.

[41] „Zum ewigen Frieden" 379.

Handlungsnormen liegt jedoch eine fundamentale Einsicht zugrunde. Wenn sich die Moralität als Explikation personaler Freiheit beweisen muß, so ist eine ethische Handlungsbestimmung in der Tat nur um den Preis einer Distanz von allen empirischen Zwecken zu erreichen. Nur in dieser Unabhängigkeit gewinnt das personale Subjekt die Möglichkeit seiner Selbstbestimmung und damit sein Dasein als intelligibeles Wesen. Daraus resultiert die Pflicht zur Sicherung der äußeren Freiheit im Verhältnis zwischen Personen. Deshalb zeigt sich gerade der kategorische Charakter der Kantischen Auffassung von Moral als Grundlage der Pflicht, einen Friedenszustand in den inneren und äußeren Verhältnissen der Staaten anzustreben, in dem sich der Endzweck der philosophischen Rechts- und Staatslehre erfüllt.

(2) Wegen der Freiheitsbegründung des staatlichen Lebens der Person kann Kant einen grundsätzlichen Konflikt zwischen Politik und Moral nicht anerkennen. Die Politik als Kunst freier Gestaltung der menschlichen Verhältnisse unter den gegebenen Bedingungen des ‚Mechanismus der Natur' bliebe ohne Freiheit und darauf gegründetem moralischem Gesetz „ein sachleerer Gedanke"[42]. Weil die Freiheit sich nur aufgrund ihres wechselseitigen Voraussetzungsverhältnisses mit der Moralität als wirklichkeitsbezogener Begriff erweisen kann, deshalb ist die vernünftige Politik als Derivat der Freiheit nicht von der Moralität des Handelns zu trennen. Wegen dieser Begründungszusammenhänge der praktischen Philosophie kommt Kant zu dem Ergebnis: „Die wahre Politik kann also keinen Schritt thun, ohne vorher der Moral gehuldigt zu haben."[43] Weil mit dem Prinzip der Moralität aber bereits deren imperativische Regel gegeben ist, die über das Rechtsprinzip zum praktischen Gebot außenpolitischen Handelns führt, deshalb kann Kant beanspruchen, das ethische Prinzip der Außenpolitik aus den Grundlagen der Politik selbst abgeleitet zu haben.

(3) Diesen Zusammenhang benutzt Kant nun auch, um ein Argument für die praktische Ratsamkeit moralischer Politik zu entwickeln[44]. Der Endzweck eines ewigen Friedens ist als bloßes ‚Staatsklugheitsproblem' durch Ausnutzung technischer Zweck-Mittel-Relationen nie mit Gewißheit zu erreichen, da die Komplexität der sozialen und politischen Wirklichkeit nicht in einem genügend exakten System von Gesetzen beschrieben werden kann, das es erlauben würde, die Folgen politischer Handlungen mit Sicherheit vorauszuberechnen. Die Auflösung des ‚Staatsweisheitsproblems' dagegen ist jedermann einleuchtend und führt notwendig zum Endzweck der Rechtslehre, wenn die moralische Politik ihn mit der ‚Erinnerung der Klugheit' verfolgt, „ihn nicht übereilterweise

[42] Ebd. 372.
[43] Ebd. 380.
[44] Ebd. 377–378.

mit Gewalt herbei zu ziehen, sondern sich ihm nach Beschaffenheit der günstigen Umstände unablässig zu nähern“[45]. Je weniger die Moral das Verhalten von einem äußeren Zweck abhängig macht, desto mehr stimmt sie mit dem allgemeinen Vorteil zusammen. Wir können die Begründung dieser optimistischen Sicht unmittelbar den Grundlagen der praktischen Philosophie entnehmen. Wenn die rechtliche Pflicht des Strebens nach einer Garantie der äußeren Freiheit durch das innerstaatlich und international gesicherte Mein und Dein in der Selbstzweckhaftigkeit der freien Person gegründet ist, so sind deren Zwecke am besten durch die Befolgung der moralisch geforderten Rechtspflichten gesichert. Dieser Zusammenhang der praktischen Philosophie läßt Kant auch nach Zweckmäßigkeitserwägungen auf die Theorie vertrauen[46],

„die von dem Rechtsprincip ausgeht, wie das Verhältniß unter Menschen und Staaten sein soll, und die den Erdengöttern die Maxime anpreiset, in ihren Streitigkeiten jederzeit so zu verfahren, daß ein solcher allgemeiner Völkerstaat dadurch eingeleitet werde, auch ihn also als möglich (in praxi), und daß er sein kann, anzunehmen“.

[45] Ebd. 378.

[46] „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“, AA Bd. VIII, 273–313, hier 313.

ThPh 65 (1990) 234–245

Pierre Teilhard de Chardin und die ökologische Frage

Von Peter Modler

Die Angst gegenwärtiger Generationen, in einem ökologischen Chaos zu enden, hat sich heute bis in die Kinderzimmer hinein verbreitet. Es waren nicht zuletzt Naturwissenschaftler, die diese Angst aktiviert haben – nicht erst seit den Computerprognosen des Club of Rome Anfang der 70er Jahre, sondern bereits vorher. Ein besonders aktives Klima für die Auseinandersetzung mit diesen Fragen war die naturwissenschaftliche Diskussion in New York City nach dem II. Weltkrieg; zufällig gerade der Ort, an den hin es Pierre Teilhard de Chardin zu eben dieser Zeit verschlug. Nicht nur für die Teilhard-Spezialisten ist es von Interesse, die Rezeption dieser Frage im Werk Teilhards zu verfolgen. Es ist vielmehr gerade heute von einigem Gewicht, wie sich der hoffnungsvolle Impetus Teilhards angesichts der damals neu aufgeworfenen Probleme bewährte.

Bei der Darstellung der Teilhardschen Reflexion über ökologische Fragen werde ich mich auf die Untersuchung seiner Auseinandersetzung mit dem Autor beschränken, an dessen Publikation sich das Thema für Teilhard selbst entzündete; es handelt sich um den nordamerikanischen Zoologen Fairfield Osborn. Zwar hat es nach der Diskussion der Thesen Osborns für Teilhard bei diesem Sujet später noch weitere Gesprächspartner gegeben, auf die ich nur kurz hinweisen werde (es handelt sich vor allem um G. G. Simpson, J. Huxley und G. G. Darwin); aber die Argumentation Teilhards wiederholt im wesentlichen in diesen späteren Reflexionen den Standpunkt, den er bereits im Streit mit Osborn entwickelt hat, so daß die Charakteristika des Teilhardschen Duktus bereits an der Auseinandersetzung mit Osborn deutlich werden.

Zunächst soll also im folgenden Fairfield Osborn mit seinem Buch „Our plundered planet" vorgestellt werden. In einem zweiten Schritt wird Teilhards direkte Reaktion auf Osborn thematisiert; schließlich werde ich diese Reaktion auf Pierre Teilhard de Chardins gesamte Rezeption ökologischer Fragen in Leben und Werk beziehen und diskutieren.

I. Die ökologische Diskussion in „America" und Fairfield Osborn

Nach Teilhards Rückkehr aus China dauerte es nur wenige Jahre, bis er erneut erfährt, wie ungern sein Wirken als Vortragsredner und Autor in Paris von seinen Oberen gesehen wird. Eine Einladung nach New York City gibt Teilhard im Frühjahr 1948 die Gelegenheit, sich in eine geschütztere Zone zu begeben. In New York City kommt Teilhard am 26. 2. 1948 an[1]. Er schlägt sein Domizil im Haus der Jesuiten „329 West 108th Street" auf, eben dort, wo auch die Redaktion der Jesuitenzeitschrift „America" ihren Sitz hat.

Die Redaktion dieser Wochenzeitschrift wird in dieser Zeit immer wieder von einem Thema beunruhigt, das Teilhard bis dahin nur vereinzelt beschäftigt hat. Es handelt sich um ökologische Fragen, näherhin um Probleme der Bevölkerungsexplosion, der Nahrungsmittelverknappung und der Rohstoffsituation.

So weist etwa im November 1947 ein Artikel in „America" auf die Gefahr von Hungersnöten aufgrund fortschreitender Erosion hin[2], desgleichen ein redaktioneller Kommentar vom Dezember 1947[3] wie auch vom Januar 1948[4]. Im März 1948 schließ-

---

[1] *Pierre Teilhard de Chardin,* Lettres intimes de Teilhard de Chardin à Auguste Valensin, Bruno de Solages, Henri de Lubac, André Ravier. 1919–1955. Introduction et notes par *Henri de Lubac,* Paris 1974, 373 note 104,7. Die „Lettres intimes" werde ich im folgenden „LI" abkürzen. Sämtliche fremdsprachigen Texte dieses Aufsatzes zitiere ich nach dem jeweiligen Original, übersetze aber selbst.

[2] *Marcella Mitchell,* Our grandchildren will need to eat, in: America 78 (1947) November, 153 f.

[3] Comment on the week, Saving our soil resources, in: America 78 (1947).

[4] Comment on the week, World food crisis to continue, in: America 78 (1948) January 367.

lich, also wenige Wochen nach Teilhards Ankunft in New York, veröffentlicht „America" den Essay „People and resources" des Redaktionsmitglieds William Gibbons SJ[5], in dem Gibbons versucht, „mit soviel Objektivität wie möglich die Beziehung des Menschen zu seinen Ressourcen – so wie wir heute die Situation kennen – zu diskutieren"[6]. Das bedrückendste aller Phänomene stellt für Gibbons die hohe Steigerungsrate des Bevölkerungswachstums dar. Gibbons warnt vor seiner Ansicht nach falschen Alternativen (Geburtenkontrolle *oder* Hungerkatastrophen; wirtschaftliche Planung *oder* wirtschaftlicher Individualismus) und vor zu viel Vertrauen auf den technischen Fortschritt[7]. Er schließt mit dem Hinweis auf die entscheidende Bedeutung des Umgangs mit dem Boden: Wo er rücksichtslos ausgebeutet werde, gefährdeten wir uns selbst[8]. Daß Teilhard die Überlegungen Gibbons' gekannt haben muß, wenn er mit Gibbons unter einem Dach wohnte und die Redakteure von „America" jeden Tag sah, darf wohl vermutet werden.

In einer Sammelrezension verschiedener Neuerscheinungen des Jahres 1948 weist die Redaktion von „America" in ihrer Ausgabe vom Mai 1948 zum ersten Mal auf das Buch von Fairfield Osborn hin[9] – es sei „one of the more significant books of the season"; zwar sei von seiner evolutionären Terminologie nicht viel zu halten, die Warnung Osborns vor der Zerstörung des Bodens müsse aber ernst genommen werden. William Gibbons bleibt es vorbehalten, Fairfield Osborns „Our plundered planet" ausführlicher zu rezensieren[10]. Auch Gibbons glaubt, daß die Vorstellung vom Menschen als „geologischer Kraft" bei den Lesern auf Kritik stoßen werde (weil die menschliche Seele darin keinen Platz zu finden scheine), das Grundanliegen des Autors kann Gibbons aber nur unterstützen: „In einer sinnlosen Anstrengung, die Natur zu beherrschen, zerstört der Mensch in Herausforderung der Naturgesetze die Quelle des Daseins"[11].

Die große Bedeutung, die die Redaktion der New Yorker Jesuitenzeitschrift dem Buch Osborns beimißt, geht zum letzten Male aus einer Bemerkung in der Rubrik „Editorials" über den Washingtoner Kongreß der „American Association for the Advancement of Science" vom Oktober 1948 hervor[12]. Die Diskussion der Wissenschaftler konzentrierte sich dort ebenfalls auf den Zusammenhang von zunehmender Weltbevölkerung und Verknappung natürlicher Ressourcen. Fairfield Osborns Beiträge nahmen dabei nach Ansicht der Redaktion eine herausragende Stellung ein. Der Autor der Editorials[13] beeilt sich jedoch, vor einer Haltung zu warnen, die die Fortschritte der Wissenschaft überbewertet[14].

Fairfield Osborn entstammt einer Familie, die Teilhard schon seit langem bekannt ist. Osborn ist der Sohn des renommierten Paläontologen Henry Fairfield Osborn (gest. 1936), mit dem Teilhard nicht nur wissenschaftlich zusammengearbeitet hat, sondern auch befreundet war. Zur Zeit der Abfassung seines Buches ist Osborn jun. in

---

[5] *William J. Gibbons*, People and resources, in: America 78 (1948) March, 709–711. Gibbons publiziert die Fortsetzung seines Essays unter dem Titel „People and resources: our vanishing soil" in der September-Ausgabe von „America" (ebd. 537–539). Zu diesem Zeitpunkt befindet sich Teilhard bereits wieder in Paris. Die Kenntnis dieser Fortsetzung Gibbons' wird damit jedoch nicht ausgeschlossen.

[6] Ebd. 709.

[7] Ebd. 709f.

[8] Ebd. 710f.

[9] o.A., On the social front – mainly here at home, in: America 79 (1948) May, XV.

[10] *William J. Gibbons*, Our plundered planet. By Fairfield Osborn, in: America 79 (1948) July 372f. Daß diese Rezension erst nach der Abreise Teilhards veröffentlicht wurde, schließt ihre Kenntnis durch Teilhard ebenfalls nicht aus.

[11] Ebd. 373.

[12] Editorials, Morals and natural resources, in: America 80 (1948) October, 8.

[13] „Editor-in-chief" war bis Ende 1948 John Lafarge SJ, der Teilhard in Freundschaft verbunden war. Möglicherweise stammen die Kommentare vom Dezember 1947 und vom Januar 1948 wie zuletzt auch das „Editorial" vom Oktober 1948 von seiner Hand. Auch durch ihn könnte Teilhard also auf Osborn und die von ihm aufgeworfenen Fragen aufmerksam gemacht worden sein.

[14] Ebd. 8.

vielerlei Weise im Sinne der Wissenschaft tätig, die sich erst später eigens als „Ökologie" etablierte. Nicht nur fungiert Osborn als Präsident der Zoological Society von New York und des „Conservation Found", er ist auch Mitglied der „International Commission for Bird Preservation", der „Audubon Society" New York, im Beirat des „American Committee for International Wild Life Protection" und im Vorstand der „Save the Redwoods League"[15]. Mit dem Buch Fairfield Osborns hält Teilhard also die Publikation eines Naturwissenschaftlers in Händen, der durchaus als Vertreter einer frühen „Ökologiebewegung" der USA gelten darf.

Osborns Buch „Our plundered planet" erscheint 1948 in Boston und London. Zu einem persönlichen Gespräch Teilhards mit Osborn über dessen Thesen scheint es jedoch erst 1952 bei Teilhards nächstem USA-Aufenthalt gekommen zu sein[16]. In einem Brief aus New York City vom 6.4.1952 schreibt Teilhard jedenfalls an Pierre Leroy über die Begegnung mit Osborn im Haus des Mäzens und Fossiliensammlers Childs Frick auf Long Island: „Ich habe dort Fairfield Osborn getroffen (den Sohn des großen Osborn), Direktor des Zoos in der Bronx und bis zum Hals in der Frage der Population engagiert (›Our plundered planet‹). Er geht im Mai nach Frankreich – um Verbindungen unter Biologen herzustellen – und um, wenn möglich, bei dieser Gelegenheit die europäischen Überlegungen zur ›Bevölkerungsfrage‹ zu studieren"[17].

II. „Our plundered planet"

Das Buch „Our plundered planet" wird von seinem Autor Fairfield Osborn in zwei große Teile gegliedert. Im ersten Teil seines Buchs („The planet") versucht Osborn, die biologische Stellung des Menschen im Gesamten der Natur darzustellen. Dabei beschreibt er zunächst die astronomischen Eigenschaften des Planeten Erde im Sonnensystem, um dann auf den Ursprung menschlichen Lebens und seine Beziehungen zu anderen Spezies auf diesem Planeten zu kommen. Als eine der grundlegenden Eigenschaften der menschlichen Art hält Osborn fest, „daß der Mensch seit undenklichen Zeiten der Vergangenheit ein Räuber war – ein Jäger, ein Fleischfresser und ein Töter"[18]. Im Vergleich mit anderen Arten falle ferner beim Menschen seine extreme Anpassungsfähigkeit an veränderte Umweltbedingungen bis in die jüngste Zeit auf. Diese Eigenschaften hat der Mensch in Osborns Augen heute allerdings verloren; inzwischen sei der Mensch unbeweglich geworden und verändere selbst seine Umwelt so, daß sie ihm zupaß kommt. Diese Veränderungen seien so einschneidend geworden, daß der Mensch nun als „die neue geologische Kraft"[19] zu gelten habe: „Er erobert einen Kontinent und zerlegt einen großen Teil von ihm innerhalb eines Jahrhunderts in unfruchtbaren Abfall ... Er bewirkt, daß die lebensspendenden Böden seiner Ernten in die Meere gespült werden. Er greift zu Beruhigungsmitteln und hetzt ein Heer von Chemikern darauf, künstlichen Ersatz für die organischen Naturprozesse zu erfinden"[20].

Die Schnelligkeit der Nachrichtenübermittlung und moderner Transportsysteme ließen die Erde kleiner werden, alte Grenzen zwischen unterschiedlichen Sozietäten würden durchlässig. Mit dieser Entwicklung könnten Menschen auch erst verstehen, wie klein und begrenzt ihr Planet eigentlich sei. Denn zwei Drittel der Erdoberfläche würden ja sowieso von Wasser bedeckt, die verbleibende Landfläche könne wegen klimati-

---

[15] Vgl. Who's who in America 26 (1952) 2079.

[16] Teilhard beendete seinen ersten Aufenthalt in New York nach dem II. Weltkrieg mit der Abreise nach Paris am 5.6.1948 (vgl. *Pierre Leroy,* Lettres familières de Pierre Teilhard de Chardin mon ami. 1948–1955, Paris 1976, 32; im folgenden „LF" abgekürzt). Erst Ende 1951 läßt sich Teilhard endgültig in New York nieder.

[17] LF 138. Ähnlich berichtet Teilhard von seiner Begegnung mit Osborn in einem Brief an seinen Bruder Joseph vom 11.4.1952 (*Pierre Teilhard de Chardin,* Lettres de voyage. 1923–1955, Paris 1956, 325f).

[18] *Fairfield Osborn,* Our plundered planet, London 1948, 30. Ich zitiere im folgenden nach dieser Londoner Ausgabe.

[19] Ebd. 40.

[20] Ebd. 39.

scher oder geologischer Bedingungen mindestens zur Hälfte nicht besiedelt werden. Und große Landstriche der Erde seien durch menschlichen Raubbau bereits unwiderruflich steril geworden. Osborn zieht den Schluß: „Noch ein Jahrhundert wie das vergangene, und die Zivilisation wird vor ihrer letzten Krise stehen“[21]. Diese Krise würde nach Ansicht Osborns nicht zuletzt durch das enorme Bevölkerungswachstum hervorgerufen. Osborn hält Prognosen für realistisch, nach denen am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts eine weitere halbe Milliarde Menschen lebten und in hundert Jahren die drei-Milliarden-Grenze überschritten werde[22]. Dieser wachsende Druck der Bevölkerungszahlen sei der Hauptgrund für die weltweite Erschöpfung der natürlichen Ressourcen auf unserer Erde[23].

In einem eigenen Kapitel mit dem Titel „Leben bringt Leben hervor“ („Life begets life“) gibt Osborn eine Einführung in die Disziplin der Ökologie, in der Nachkriegszeit noch als Zweig der angewandten Biologie verstanden, der in den USA „conservation“ genannt wurde. Im Zentrum dieser Disziplin, so erklärt Osborn, stehe die Vernetztheit der natürlichen Systeme; wo ein wesentlicher Teil des Gesamtsystems Natur ausfalle, gerate dieses System als Ganzes in Gefahr[24]. Diese Vernetztheit illustriert Osborn anhand der Subsysteme Erdboden, Wasserkreislauf und Tierwelt. Überall stellt Osborn menschliche Eingriffe fest, die diese Lebensräume bereits heute gefährdeten: Die Erosion zehre mit menschlichem Zutun den produktiven Boden auf[25], Abholzung in Wäldern und die Verminderung der Pflanzendecke verletzten den Wasserkreislauf – mit dem Ergebnis von Dürren und von Hochwassern – und die ignorante Ausrottung vieler Tierarten falle auf uns selbst zurück[26].

Seine folgenden Überlegungen zum Thema Bodenfruchtbarkeit stellt Osborn bezeichnenderweise unter die Kapitelüberschrift „Die Schmeichelei der Wissenschaft“ („The flattery of science“)[27]. Gleich eingangs kritisiert er den Glauben vieler Zeitgenossen, „Ländereien, die ausgebeutet wurden und unfruchtbar gemacht worden sind, könnten durch chemische Mittel wieder fruchtbar gemacht werden. Wir sind heutzutage von den ‚Wundern der modernen Wissenschaft‘ so beeindruckt, daß wir dazu neigen, sie als zu jeder Höchstleistung fähig zu betrachten – selbst die Natur zurechtzuflicken ... Es könnte keine größere Illusion geben“[28]. Osborn führt im folgenden eine sehr moderne Analyse der chemisierten Landwirtschaft durch, die es weitgehend verlernt habe, den Boden als ein Zusammenspiel lebendiger Organismen zu verstehen[29]. Ihre Methode sei statt dessen die mechanistische Einbringung einzelner künstlich hergestellter Stoffe, eine Methode, die auf lange Sicht schade und der Kompliziertheit des Ökosystems Boden ganz und gar nicht gerecht werde. „Wie können wir“, fragt Osborn schließlich, „angesichts dieser Dinge die Idee akzeptieren, daß die ‚Wissenschaft‘ imstande sei, für die Kontinuität menschlichen Lebens zu sorgen, indem sie mit ihren Methoden die der Natur ersetzt?“[30]. Die verführerische Idee, große zentralisierte Nahrungsmittelfabriken einzurichten, in denen eßbare Pflanzen in Chemikalienlösung wachsen sollten, hält Osborn eher für ein Kuriosum (ebd.).

Fairfield Osborns zweiter Teil seines Buchs („Der Plünderer“/„The Plunderer“) besteht überwiegend in einer Bestandsaufnahme der weltweit verbleibenden Ressourcen an fruchtbarem Boden. Dabei geht Osborn bis weit in die Geschichte der Kulturen zurück, denn die Geschichte des Raubbaus sei so alt wie die Zivilisation selbst: „Das kann man lesen in der entmutigenden Chronik von im Sand begrabenen Ruinen, von Flüssen, die in Kanälen hoch über der sie umgebenden Landschaft dahinfließen, von sich

[21] Ebd. 44.
[22] Ebd. 46.
[23] Ebd. 47.
[24] Ebd. 53f.
[25] Ebd. 54–58.
[26] Ebd. 59–67.
[27] Ebd. 68.
[28] Ebd.
[29] Ebd. 69f.
[30] Ebd. 73.

immer weiter ausbreitenden Deltas, von zerfallenen Terrassen, die einst fruchtbare Felder und reiche Gärten trugen. Man kann es sehen an vom Menschen geschaffenen Wüsten, an unermeßlichen Gebieten blanken Felsens, von dem die einst fruchtbaren Böden weggewaschen und weggeblasen worden sind"[31].

Osborn untersucht die Situation in allen Kontinenten und sieht sich überall zu alarmierenden Prognosen genötigt; die Erosion habe bereits große Teile der landwirtschaftlich nutzbaren Böden steril gemacht oder sie sei dabei, sich mit ignoranter menschlicher Unterstützung auszubreiten. Auch sein eigenes Land, die Vereinigten Staaten mit ihren historischen Mythen, nimmt Osborn von seiner Kritik nicht aus. Am großen Treck der Siedler nach Westen findet Osborn auffallend, „daß diese Bewegung ... mit den Aussagen bezeichnet wurde: ‚Das Land unterwerfen' und ‚den Kontinent erobern'. Es war eine positive Eroberung in Bezug auf die menschliche Standhaftigkeit und Energie. Es war eine zerstörerische Eroberung und ist bis heute eine geblieben in Bezug auf das menschliche Verständnis von Natur als Verbündetem und nicht als Feind"[32].

In der „conclusion", zu der Osborn am Ende seines Buches gelangt, erklärt er nochmals sein Anliegen, Alarm zu schlagen angesichts von Vorgängen, die die menschlichen Lebensgrundlagen mehr und mehr zerstörten. Für ihn ist das eine „fatale Tatsache" und sie sei in erster Linie zurückzuführen auf den wachsenden Bevölkerungsdruck[33]. Besonders kritisch geht Osborn noch einmal mit dem Technik-Mythos der Moderne um: „Wahrscheinlich aber stammt das stärkste Schlafmittel für die öffentliche Meinung aus dem Glauben, den wir heutzutage alle unwillkürlich teilen, die Wunder der modernen Technik könnten jedes Rätsel des Lebens lösen ... Als große und allerletzte Illusion würde sich erweisen, daß der Mensch sich einen Ersatz anstelle des elementaren Wirkens der Natur verschaffen könnte"[34]. Osborn gibt freimütig zu, über kein schnelles Rezept zur Behebung der Probleme zu verfügen. Für ihn kann es Zukunft für die Menschheit jedoch nur geben in Zusammenarbeit mit der Natur. „Die endgültige Antwort läßt sich nur finden durch das Verstehen der ewigen Naturvorgänge. Die Zeit der Auflehnung ist am Ende"[35].

III. Die Reaktion Teilhards

Über die Art und Weise, wie Teilhard zur Bekanntschaft mit dem Buch Osborns gelangt ist, mag im Einzelfall spekuliert werden (über seinen Freund John Lafarge SJ, über einen anderen Jesuiten aus der Redaktion von „America", einfach durch die Lektüre der dort veröffentlichten Rezension o. ä.). Fest steht jedenfalls, daß Teilhard dieses Buch Osborns 1948 bereits gelesen haben muß. Denn in seinem Aufsatz „Les directions et les conditions de l'avenir"[36], den er am 30. Juni 1948 in Paris abschloß (und der in der Oktober-Nummer von „Psyché" veröffentlicht wurde), geht er ausdrücklich auf Osborn und seine Thesen ein. Nach seiner Rückkehr aus New York schreibt Teilhard am 22. 6. 1948 an seine Freundin Rhoda de Terra: „Es ist mir gelungen, ein paar Seiten zu schreiben (die noch nicht ganz beendet sind) über ein Thema, das mir in New York einfiel (‚Über die Richtungen und die Bedingungen der Zukunft'). Ich bin mit dem Ergebnis nicht besonders zufrieden. Doch ist es immerhin

[31] Ebd. 86.
[32] Ebd. 157.
[33] Ebd. 171.
[34] Ebd. 175.
[35] Ebd. 177.
[36] *Pierre Teilhard de Chardin,* Les directions et les conditions de l'avenir, in: *ders.,* L'Avenir de l'Homme (im folgenden als „AvH" abgekürzt), Œuvres t. 5, Paris 1959, 291–305. Teilhard ist mit Literaturverweisen in seinem Gesamtwerk sehr zurückhaltend; im Falle Osborns versäumt er es jedoch nicht, noch zwei weitere Male auf ihn und sein Buch hinzuweisen – vgl. *Pierre Teilhard de Chardin,* Les singularités de l'espèce humaine (1954), in: *ders.,* L'Apparition de l'Homme (im folgenden „ApH"), Œuvres t. 2, Paris 1956, 326 note 1 und 345 note 1.

schon etwas, daß ich imstande war, einen neuen Aspekt meiner Ideen angemessen auszusagen"[37].

In seinem Aufsatz über „Les directions et les conditions de l'avenir" verweist Teilhard gleich eingangs auf die Fragwürdigkeiten jeder Prognostizierung menschlicher Zukunft. Dennoch ließen sich einige Grundaussagen über die Zukunft der Menschheit machen, weil das Leben „eine weit ausholende Bewegung mit einer Richtung darstellt, die an die Struktur selbst der Kosmogenese gebunden ist"[38]. Deshalb ließen sich nach Teilhard verschiedene Wachstums-Richtungen, verschiedene „Konstruktions-*Achsen*" aufzählen, die wesentlich die zukünftige Gestalt der Erde ausmachen werden – „bestimmte Linien der Embryogenese, von denen man ohne Zögern vorhersagen kann, daß sie endgültig sind ..."[39]. Als erste dieser charakteristischen Achsen menschlicher Zukunft stellt Teilhard ein *„kontinuierliches Ansteigen der sozialen Einswerdung* (Aufstieg der Massen und der Rassen)" fest[40]. Immer mehr Vernetzung der modernen Gesellschaften hält Teilhard für unaufhaltbar. Die Zunahme der Bevölkerungsdichte auf der begrenzten Erdoberfläche deutet er als nunmehr eintretende „Kompressionsphase" nach einer Phase der Expansion in früheren Zeiten[41]. Steigender numerischer Druck führe aber zu besserer sozialer Organisation[42]. Die zweite Achse glaubt Teilhard im *„Aufstieg der allgemein verbreiteten Technik und des Maschinensystems"*[43] erkennen zu können. Das Anwachsen der Technisierung kann für Teilhard ein ausschließlich positives Zeichen sein: „Wie sollte in einer derart günstigen Richtung der menschliche Fortschritt, da er einmal begonnen hat, jemals anhalten?"[44].

Die dritte dieser Wachstumsrichtungen macht Teilhard schließlich in einer Zunahme der *„Sehkraft"* aus, der *„montée de la vision"* (ebd.). Die erweiterten visionären Fähigkeiten würden erst ermöglicht durch den Fortschritt an Technik: „Je freier der Mensch den Kopf hat, umso mehr denkt er nach. Und je mehr er nachdenkt, umso mehr neigen die in seinem Gehirn geformten Bilder unvermeidlich dazu, sich in immer strenger gefügten Systemen fortzusetzen und anzuordnen"[45]. Deshalb erwartet Teilhard eine weiter zunehmende Kraft zur Theoriebildung und zu gesellschaftlicher Spekulation.

In diesen drei Grundströmungen also erkennt Teilhard den wesentlichen und ursprünglichen Prozeß des Lebens; hier vollziehe sich die Evolution gemäß ihrem Gesetz von Komplexität und Bewußtsein[46]. Und darum dürften auch die aktuellen Schwierigkeiten der evolutiven Bewegung nicht falsch interpretiert werden: Die Menschheit begegne in ihnen letzten Endes eben nicht „Kräften der Verknechtung", sondern „Kräften der Befreiung"[47]. Diese Einschätzung Teilhards war nicht unangefochten, und nicht erst Fairfield Osborns Buch hat Teilhard mit der Skepsis vor der modernen Technik konfrontiert. Er formuliert selbst die kritische Frage: „... müßte man, weil eine gewisse Anzahl unumgänglicher Faktoren uns zwingt, ohne mögliche Rückkehr nach hinten zu einer wachsenden Hominisation vorwärtszuschreiten, zu dem Schluß kommen, daß auf der Erde die biologische Evolution leicht an ihr Ziel gelangen müsse, das heißt, daß das Denken notwendigerweise Erfolg dabei haben müsse, sich bis zur

---

[37] *Pierre Teilhard de Chardin*, Briefe an eine Nichtchristin, Olten u. Freiburg i. Br. 1971, 91. Das englische Original war mir nicht zugänglich.

[38] AvH 293.

[39] Ebd. 294.

[40] Ebd. Auch Osborn hat festgestellt: „... wir denken heute von der Menschheit in Begriffen einer Welt-Gesellschaft" – Osborn 41. Für ihn besteht gerade in diesem Prozeß die Chance zu größerer ökologischer Sensibilität (ebd.).

[41] Vgl. AvH 295.

[42] Ebd. Teilhard verwahrt sich also im Gegensatz zu Osborn ausdrücklich gegen eine Deutung dieser Entwicklung als herannahende Katastrophe.

[43] AvH 296.

[44] Ebd. Damit scheint Teilhard genau den Mythos der technischen Omnipotenz zu reproduzieren, den Osborn so heftig angreift.

[45] AvH 297.

[46] Vgl. *Pierre Teilhard de Chardin*, Le Phénomène humain, Œuvres t. I, Paris 1955, 58.

[47] AvH 298.

Spitze auszubilden? Ganz und gar nicht"[48]. Es gelte dafür erst eine Reihe von Voraussetzungen zu erfüllen. Mit der Diskussion dieser Voraussetzungen tritt Teilhard in eine ökologische Diskussion im engeren Sinne ein[49].

Zunächst die „*Voraussetzungen des Überlebens*"(„Conditions de survie") schlechthin. Dabei schließt Teilhard die Möglichkeit einer sideralen Katastrophe für die Erde, etwa einer Veränderung des Sonnengleichgewichts, das die Erde unbewohnbar machen könnte, ausdrücklich aus. Vermutlich hat Teilhard dabei die Auseinandersetzung im Sinn, die er bereits am Anfang der dreißiger Jahre mit den Thesen des englischen Mathematikers und Astrophysikers James Jeans führte[50]. Für ebenso vernachlässigenswert hält Teilhard die „Wahrscheinlichkeit eines unvorsichtigen oder kriminellen Experiments, das die Welt in die Luft jagen würde (es gibt schließlich einen planetaren Selbsterhaltungstrieb ...)"[51]. Diese Vorstellung kümmert ihn genausowenig wie die von einer hypothetischen Infektionskrankheit, die die Menschheit ausrotten könnte. Hingegen verdiene eine andere Warnung höchste Beachtung, nämlich die Fairfield Osborns mit seinem Buch „Our plundered planet". Vom Buch Osborns nimmt Teilhard drei Themen auf; erstens die Frage der Rohstoffvorräte: „Verbrennen wir nicht in unserer Hast vorwärtszukommen unvorsichtig unsere Reserven, so daß morgen unser Fortschritt aus Mangel an Nachschub zum Stillstand kommt?"[52], zweitens das Problem der ausreichenden Nahrungsmittelversorgung: „Wieviel Zeit wird aber im Bereich der Nahrungsmittel noch nötig sein, damit die Chemie (falls es ihr jemals gelingt) so weit kommt, daß sie uns direkt auf der Basis von Kohlenstoff, Stickstoff und anderen einfachen Elementen ernähren kann?"[53], und drittens die Bevölkerungsexplosion: „In der Zwischenzeit steigt die Bevölkerung der Erdkugel steil an – und auf allen Kontinenten wird der Ackerboden ohne jede Vorsicht zerstört."[54] Teilhard beschließt die Diskussion dieser Bedingungen des Fortschritts mit der Bemerkung: „Nehmen wir uns in acht: Wir stehen noch auf tönernen Füßen ..."[55]

Unter dem Stichwort „*Voraussetzungen der Gesundheit*"(„conditions de santé") möchte Teilhard weniger auf Fragen der Hygiene als vielmehr der Genetik hinweisen[56]. Darunter versteht Teilhard das explosive Anwachsen der Erdbevölkerung, die erst in unseren Tagen – nachdem die menschliche Expansion seit der Altsteinzeit durchaus ihren Sinn ge-

---

[48] Ebd. 299.

[49] Im engeren Sinne. Denn es ist nicht so, als habe Teilhard bis dahin jede ökologische Fragestellung ausgeklammert. Ich werde auf diesen Sachverhalt weiter unten eingehen.

[50] Vgl. *Peter Modler*, Das Phänomen des „Ekels vor dem Leben" bei Pierre Teilhard de Chardin, masch. Dissertation, Freiburg 1988, 73–77.

[51] AvH 299.

[52] AvH 300. Möglicherweise war Teilhard das Problem abnehmender Rohstoffvorräte auch durch den Bericht über die weltweite Erschließung der Erdölvorkommen deutlich geworden, den ihm Georges Le Fèvre 1948 in New York gab. Le Fèvre, den Teilhard seit einer Expedition durch China in den 30er Jahren (der „Croisière Jaune") kannte, war zwischen Texas, Venezuela und dem Persischen Golf unterwegs, um über die positive kulturelle Rolle der Erdölproduktion zu recherchieren. Am 15.4.1948 schreibt Teilhard begeistert an Pierre Leroy: „Lange Georges Le Fèvre gesehen, eben zurück aus Texas und Venezuela; die Zivilisation spiritualisiert sich mit Hilfe des Erdöls! Ich werde Ihnen davon erzählen" – LF 29. Als Le Fèvre 2 Jahre später sein Buch über diese Reisen veröffentlicht (Sa Majesté le Pétrole, Paris 1950) wird es sogleich von Teilhard in den Pariser „Etudes" rezensiert. Teilhard schließt seine Besprechung: „Die Aussichten, die durch dieses kleine Buch eröffnet werden, ... werden ‚konservative' Temperamente nicht locken. Der Zeitenwechsel, den sie ausdrücken, ist zu brutal ... Aber sie sind unerbittlich wahr und unabweisbar belegt" – Etudes Vol. 266 (1950) 130.

[53] AvH 300. Daß Teilhard zum Problem der Nahrungsmittelerzeugung angesichts der differenzierten Analysen Osborns ausgerechnet diese Frage einfällt, könnte vermuten lassen, daß er Osborns Duktus bei diesem Thema nicht recht nachvollziehen konnte.

[54] AvH 300.

[55] Ebd.

[56] Teilhard scheint mit diesem Terminus weniger an Vererbungslehre als vielmehr an ein Wissen über das menschliche Genus zu denken.

habt habe – an ihre Grenze stoße: „Und nun taucht auf einmal vor uns die Mauer der Sättigung auf und kommt mit schwindelerregender Geschwindigkeit näher“[57]. Teilhard bezieht sich in diesen Fragen des Bevölkerungswachstums explizit nicht nur auf das Werk Fairfield Osborns, sondern auch auf einen Aufsatz von C. Lester Walker aus der Februarnummer des „Harper's Magazine“ von 1948 mit dem Titel „Too many people“[58]. Walker trägt mit seinem Artikel Prognosen verschiedener staatlicher und überstaatlicher Organisationen und Behörden wie der FAO, der UNO und einzelner Fachleute zusammen und verwirft einen möglichen Ausweg aus der Ernährungskrise nach dem andern, weil die Geschwindigkeit, mit der die Erdbevölkerung zunehme, einfach zu groß sei, um Gegenmaßnahmen rechtzeitig wirksam werden zu lassen. Walker sieht eine einzige Lösung – weltweite Bevölkerungskontrolle[59]. Bester Katalysator dafür sei Industrialisierung und damit verbundener Wohlstand; dafür aber sei die Zeit vermutlich zu knapp (ebd.). Für Teilhard ist trotz seiner Besorgtheit die Frage noch offen, was zu tun möglich bleibe, „damit auf der geschlossenen Oberfläche des Planeten die menschliche Kompression (an sich heilsam, denn sie ist es, wie wir gesehen haben, die die soziale Einswerdung in die Wege leitet) nicht über ein gewisses *Optimum* hinausgeht, jenseits dessen jede zusätzliche zahlenmäßige Steigerung nur noch Hungersnot und Ersticken bedeutete?“[60]. Auch Teilhard plädiert für Geburtenkontrolle, die er mit dem mißverständlichen Begriff „Eugenik“ bezeichnet“[61].

Die dritte Voraussetzung für den erfolgreichen Fortgang der Evolution diskutiert Teilhard als die „*Bedingungen der Synthese*“ – ein Thema, das er selbst ausdrücklich als das wichtigste von allen versteht. Der Zuwachs an „technischer Komplexität“ und an Reflexionsvermögen, den die Menschheit gegenwärtig erfahre, geschehe unter Druck, unter einer „kompressiven Anordnung“[62]; und diese Anordnung könne nur gelingen, wenn sie vom Menschen nicht als fremdbestimmter planetarer Sachzwang verstanden würde, der ihn in eine bloße Massenbewegung einbeziehe, sondern wenn sich diese Anordnung innerhalb „einer Atmosphäre (oder Temperatur) der Einmütigkeit, das heißt der gegenseitigen Anziehung“ vollziehe, in der die menschliche Personalität zunehme[63]. Bloßer äußerer Zwang sei dazu nicht imstande. Teilhard bekennt zwar seine Erwartung einer zukünftigen „Entfesselung von Anziehungskräften“ innerhalb der menschlichen Evolution, doch sei diese Anziehung gebunden an „die Ausstrahlung eines (zugleich transzendenten und immanenten) letzten Zentrums psychischer Sammlung“[64]. Es handle sich dabei um ein Zentrum, das er deshalb für unentbehrlich hält, weil es „dem menschlichen Handeln einen Ausgang ins Irreversible öffnet“ und nur so der im Menschen reflexiv gewordenen Evolution „die *Lust* am Voranschreiten trotz der Schatten des Todes“ zu erhalten vermöge[65].

In seiner Zusammenfassung erklärt Teilhard, daß er die Wahrscheinlichkeit für Gelingen oder Ende der menschlichen Evolution nicht für gleich hoch halte. Vielmehr gelte es eine „Unfehlbarkeit der großen Zahlen“ („infaillibilité des grandes nombres“) der Menschheit festzustellen, wenn man ihre Vergangenheit über Jahrmillionen hin verfolge; dann sei der Triumph des Menschwerdungsprozesses über alle Bedrohungen hinaus anzunehmen[66]. Für die Christen unter seinen Lesern sei der „biologische Ender-

---

[57] AvH 301.

[58] Ebd. 299 s, note 1; *C. Lester Walker*, Too many people, in: Harper's Magazine Vol. 196 (1948) No. 1173, 97.

[59] *Walker* 99–101.

[60] AvH 301.

[61] Er beeilt sich, in einer Anmerkung zu erklären: „Es ist offensichtlich, daß dieses Wort hier in seinem allgemeinen und etymologischen Sinn von ‚Vervollkommnung in der Verlängerung und der Erfüllung der Spezies‘ begriffen wird“ – ebd. 301 note 1.

[62] Ebd. 302.

[63] Ebd. Damit rückt Teilhard ausdrücklich von einer früheren Position ab, als er allein äußeren Druck bereits für ausreichend hielt, vgl. ebd. 303.

[64] Ebd.

[65] Ebd.

[66] Ebd. 304.

folg des Menschen auf der Erde nicht allein eine Wahrscheinlichkeit, sondern eine Gewißheit: Denn Christus (und in Ihm virtuell die Welt) ist schon auferstanden"[67] Da sich jedoch diese Zuversicht von einem „übernatürlichen" Akt des Glaubens herleite, hebe sie die Ängste des Menschen nicht auf[68].

IV. Pierre Teilhard de Chardin vor der ökologischen Krise

Teilhard war vermutlich einer der ersten, der die moderne ökologische Frage nach dem II. Weltkrieg auch als theologische Anfrage reflektierte. Für jemanden wie ihn, der die Materie als Ausgangspunkt jeden theologischen Reflektierens auf radikale Weise ernst nahm, war eine sofortige Reaktion unumgänglich. Kaum ein zeitgenössischer Theologe folgte ihm jedoch damals in diese Auseinandersetzung.

Das Nachdenken über die Prognosen Fairfield Osborns steht allerdings im Werk Teilhards nicht singulär. Tatsächlich gibt es eine Reihe von Hinweisen darauf, daß sich Teilhard mit ökologischen Fragen im engeren Sinne bereits vor dem zweiten Weltkrieg befaßte, wenngleich er sie nicht zum Ausgangspunkt eigener Essays machte. Schon 1925 weist Teilhard auf das Aussterben von Tiergattungen im Schatten der menschlichen Evolution hin („Mag man es bedauern oder nicht...")[69]. An Ida Treat schreibt Teilhard 1926 über den Raubbau in vietnamesischen Wäldern: „Noch stärker als die Üppigkeit des pflanzlichen und tierischen Lebens in diesen Ländern hat mich die zerstörerische und angleichende Macht des Menschen beeindruckt. Schon die Wilden (die Moïs) verstehen es recht gut, den Busch abzubrennen. Doch vor den Europäern, vor ihren Straßen und ihren Eisenbahnen schmilzt der Wald buchstäblich dahin. Vor allem der Kautschuk droht in alle Lebensräume einzudringen. Früher wäre ich angesichts dieses Raubbaus oder dieser Eroberung wütend und untröstlich gewesen. Nunmehr glaube ich zu begreifen, daß wir die Errichtung eines neuen Lebensgürtels um die Erde erleben und daß es absurd wäre, dem Verschwinden einer alten Hülle nachzutrauern, die fallen *muß*. (Und diese Hülle umgreift nicht nur die Hirsche, die Elefanten und die Pfauen, sondern auch diese armen Moïs, die so pittoresk sind, die aber einem entschwundenen Zeitalter angehören)."[70]

Auf die Bestreitung der Aussagen von James Jeans durch Teilhard in den 30er Jahren wurde bereits verwiesen; freilich hatte sich Jeans nicht weiter eingelassen auf die Fragen, die wir heute (mit Osborn) als ökologische im engeren Sinne verstehen, nämlich etwa der Rohstoffverknappung, der Umweltverschmutzung[71] oder der Bevölkerungsexplosion. Jeans schreibt als Astronom, der als solcher mit dem Ende der Erde in vermutlich zehn Milliarden Jahren rechnet, und zwar wegen des Erkaltens der Sonne. Hier mußte sich Teilhard nicht der Prognose akuter Katastrophen stellen[72]. Doch 1937 fragt sich Teilhard bereits: „Nach der Kohle, dem Wasser, dem Erdöl – was dann?... In diesem Punkt können wir der Physik Vertrauen schenken. Doch bei dem Tempo, mit dem der Verbrauch unserer Reserven fortschreitet, müßte man sich beei-

---

[67] Ebd. 304 s.

[68] Ebd. 305.

[69] *Pierre Teilhard de Chardin*, L'Hominisation (1925), in: *ders.*, La Vision du Passé, Œuvres t. 3, Paris 1957, 83. Teilhard bezieht sich mit dieser Feststellung auf Osborns Vater, seinen Freund Henry Fairfield Osborn.

[70] *Pierre Teilhard de Chardin*, Accomplir l'homme, Paris 1968, 36.

[71] Umweltverschmutzung war Ende der 40er Jahre auch in den USA kaum schon ein Thema, „America" etwa ging z. Z. des Buches von Osborn allein auf die Gefährdung durch Asbestfasern ein – ein Interesse, das erst durch den Streik kanadischer Asbestarbeiter ausgelöst wurde – vgl. America Vol. 81 (1949) 104; 204; 247; 300; 308. Osborn selbst macht in seinem Buch lediglich eine kurze Bemerkung zum Mißbrauch von DDT – vgl. *Osborn* 72 f. Erst *Rachel Carsons* berühmtes Buch „Silent Spring" (Boston 1962) löste in den angelsächsischen Ländern eine große Debatte über Umweltverschmutzung aus.

[72] Vgl. *Modler* 75.

len, etwas anderes zu finden. Und wir haben noch nichts"[73]. Im gleichen Aufsatz mahnt er: „Wir sorgen uns zu Recht um unsere irdischen Reserven an Brennstoffen und an Metallen. Aber denken wir genug daran, daß die Menschheit auf Bergen von Kalorien elendiglich verlöschen würde, sofern die Leidenschaft des Großwerdens und die Lust am Leben in ihr nur um wenig nachlassen würde?"[74] Und als Teilhard 1938–1940 in seinem großen Werk „Le Phénomène humain" zwei Hypothesen über das Ende der Welt aufstellt, hält er im Rahmen seines zweiten Szenarios die „unvermeidliche Abnahme der organischen Möglichkeiten der Erde" fest[75].

Als Teilhard Ende der 40er Jahre in New York zum ersten Mal in massiver Weise mit einer umfassenden Bestandsaufnahme der ökologischen Krise konfrontiert wird, sind ihm die von Osborn ins Feld geführten Tatsachen also nicht gänzlich fremd. Wie sehr sie ihn beunruhigt haben, zeigt auch ihre weitere Diskussion im Werk Teilhard de Chardins. Insbesondere zu erwähnen ist die Auseinandersetzung, die er nach seiner endgültigen Niederlassung in New York mit den Büchern von Julian Huxley (Evolution in action, New York 1953), George Gaylord Simpson (The meaning of evolution, Durham 1951) und Charles Galton Darwin (The next million years, New York 1953) geführt hat[76]. Gleichwohl können wir nicht nur aus Platzgründen vorerst auf die Erörterung dieser Autoren verzichten; wird doch bereits in der Diskussion Osborns das Typische der Antworten Teilhards auf die ökologische Frage hinreichend deutlich. Dabei muß eine Reihe von Schwächen in seiner Argumentation offen vermerkt werden. Fairfield Osborn betont in seinem Schlußwort den Widersinn eines Glaubens an die Allmacht der modernen Technik. Diese Position hält er, wir haben das bereits gehört, für „das stärkste Schlafmittel, das die öffentliche Meinung einlullt" (s. o.). Für Osborn steht außer Zweifel, daß der Mensch der Notwendigkeit zur Selbsteinschränkung nicht entgehen kann[77]. Pierre Teilhard de Chardin hingegen scheint eben diesen Glauben an die Wunder der Technik gerade dort zu vertreten, wo er mit der ökologischen Bedrohung konfrontiert wird. Vermag Teilhard noch die wachsenden Zahlen der Erdbevölkerung als möglicherweise heilsame Kompression zu deuten[78], so weigert er sich bei einer neuerlichen Diskussion der Aussagen Osborns sechs Jahre später, „Pessimist zu sein"[79], und ruft auf zum Vertrauen gegenüber „den Fortschritten einer Wissenschaft, die ihre Potenz zur Erfindung auf phantastische Weise gesteigert hat"[80].

Das zentrale Problem bleibt jedoch für Teilhard – abgesehen von der Interpretation verschiedener ökologischer Entwicklungen, über die man sich mit ihm streiten könnte –[81] die Energie, die die menschliche Evolution antreibt. Es ist wohl auch kein Zufall, daß Teilhard gerade dann beginnt, sich eingehender mit ökologischen Frage-

---

[73] *Pierre Teilhard de Chardin,* L'Energie humaine (1937), in: *ders.,* L'Energie humaine, Œuvres t. 6, 167.

[74] Ebd. 172.

[75] *Pierre Teilhard de Chardin,* Le Phénomène 322 (Anm. 46).

[76] Besonders Darwins Thesen nehmen bereits viele Prognosen vorweg, deren Aktualisierung durch die computergestützten Hochrechnungen des Clubs of Rome zu Beginn der 70er Jahre die Ökologiediskussion in den Industriestaaten neu eröffnete. Eigens als Antwort auf die Werke Huxleys, Simpsons und Darwins versteht Teilhard seinen Aufsatz über „Les singularités de l'Espèce Humaine" (in: ApH 293–370). Zu dieser Auseinandersetzung näher vgl. *Modler* 179–194.

[77] *Osborn* 177.

[78] Anfang 1953 sieht sich Teilhard zur Abfassung eines eigens dem Zusammenhang von Bevölkerungswachstum und Kompression gewidmeten Essays genötigt – *Pierre Teilhard de Chardin,* Reflexions sur la Compression humaine (1953), in: *ders.,* L'Activation de l'Energie (kurz „AE"), Œuvres t. 7, Paris 1963, 355–363.

[79] *Pierre Teilhard de Chardin,* Les singularités 333.

[80] *Pierre Teilhard de Chardin,* L'Energie d'Evolution (1953), AE 391.

[81] Pierre Louis Mathieu hat in diesem Zusammenhang die Frage gestellt, ob Teilhard nicht eine „déformation professionnelle" des Paläontologen anzulasten sei, der jede bedrohliche Entwicklung zunächst mit der gleichen Unbeteiligtheit betrachte wie die Kataklysmen des Tertiärs – vgl. *Pierre Louis Mathieu,* La pensée politique et économique de Teilhard de Chardin, Paris 1969, 257.

stellungen zu beschäftigen, als er eine „Energetik" der Evolution zu entwickeln versucht, nämlich Ende der 30er Jahre. In seinem Aufsatz über „Les directions et les conditions de l'avenir" hatte er ja formuliert, daß die Lust am Voranschreiten – diese Lust hatte er wiederholt als die zentrale Triebkraft der Evolution definiert[82] – trotz der Schatten des Todes (wir ergänzen: auch des Ökozids) nur gewährleistet werden könne, wenn dem menschlichen Handeln „ein Ausweg ins Irreversible" offenstehe. Ganz ungeachtet der Menge tatsächlich vorhandener Rohstoff-, Nahrungsmittel- und Brennmaterialvorräte betont Teilhard die Notwendigkeit, an einer „Leidenschaft des Wachsens" festzuhalten[83]. In einem Vortrag über diese „Lust", den Teilhard zwei Jahre später in Paris hält, unterstreicht er eigens: „In Wahrheit ein merkwürdiges Schauspiel, von dem ich schon seit recht langer Zeit meine Aufmerksamkeit nicht abzuwenden vermag: Daß nämlich auf der gesamten Erde die Aufmerksamkeit Tausender von Ingenieuren und Wirtschaftswissenschaftlern von dem Problem der Weltvorräte an Kohle, Erdöl oder Uran absorbiert wird – und daß dagegen niemand sich darum sorgt, die menschliche Lust am Leben zu überwachen: um ihre ‚Temperatur' zu messen, sie zu ernähren, sie zu pflegen – und (weshalb nicht?) sie zu steigern"[84].

Es muß gefragt werden, wie ernst Teilhard die Argumente Osborns (und anderer) eigentlich nehmen konnte. Denn für sie war ja gerade diese Lust am Leben eng verknüpft mit der Sorge um etwa die Rohstoffvorräte der Menschheit oder der Angst vor zuwenig Nahrung. Für sie bestanden die Zweifel am guten Ende der ökologischen Krise ja gerade aufgrund des Versagens und katastrophaler Konsequenzen der Technik, die Teilhard so sehr pries. Die *Abkoppelung* des Themas existentieller Lust von einer deprimierenden ökologischen Bestandsaufnahme (wie auch von etwa weltpolitischen Entwicklungen) hat damals wie heute zu der scharfen Reaktion geführt, die 1983 den Philosophen Ulrich Horstmann zum Schluß kommen läßt, es handle sich beim Werk Teilhards um ein „Wahnsystem" und eine „pathologische Vorstellung"[85].

Freilich macht diese extreme Gegenreaktion auch deutlich, wo die Wurzel des Konflikts liegt. Denn so wie Teilhard sein Axiom von der Bewegung der Evolution auf Christus hin voraussetzt und dann aktuelle Zeichen der Zeit nur noch so zu deuten vermag, daß sie als Beleg dafür dienen können, so geht Horstmann von dem entgegengesetzten Axiom aus, daß die Evolution von vornherein auf ihren Untergang angelegt sei, und betrachtet nun – selektiv – seinerseits die Untaten der Menschheitsgeschichte auch als eine Reihe von Beweisen für sein Axiom. Auch Teilhards Schluß vom Enderfolg des Menschen, von dem der Christ deshalb ausgehen könnte, weil ja Christus bereits auferstanden sei (s. o.), vermag den nicht zu überzeugen, bei dem sich aus Sorge um die ökologische Zukunft der Erde eher Verzweiflung eingestellt hat, und zwar vielleicht nicht primär deshalb, weil er nicht glauben wollte, sondern weil er das Gewicht der Fakten so weit anerkannt hat, daß er die Verbindung von ökologischer Zerstörung und Heilserwartung einfach nicht mehr nachvollziehen kann. So wie Teilhard mit diesem Thema umgeht, ist er in diesem Dilemma nicht unbedingt eine Hilfe.

Wir wollen zum Schluß kommen. Insgesamt krankt Teilhards Argumentation im Hinblick auf die ökologischen Analysen Fairfield Osborns – wie auch auf die späterer Diskussionspartner – daran, daß Teilhard sich die Antwort zu leicht zu machen scheint. Teilhards Antworten kommen angesichts der Radikalität und der Neuartigkeit der Bedrohung auffallend schnell. Man mag sich fragen, ob es für den zum Zeitpunkt der Auseinandersetzung fast Siebzigjährigen unzumutbar gewesen ist, die gesamte Argumentationslinie seines Werks von einer so neuen Problemlage als Ganzes in Frage stellen zu lassen. Die Art und Weise, wie Teilhard die ökologischen Anfragen disku-

---

[82] So etwa besonders deutlich in Le phénomène chrétien (1950), in: *Pierre Teilhard de Chardin*, Comment je crois, Œuvres t. 10, Paris 1969, 239 oder im gesamten Aufsatz über Le Goût de vivre (1950) AE 237–251.

[83] Zum Problem der anti-evolutiven Gegenkraft, des existentiellen „dégoût", vgl. *Modler* (Anm. 50).

[84] *Pierre Teilhard de Chardin*, Le Goût de vivre, AE 244.

[85] *Ulrich Horstmann*, Das Untier. Konturen einer Philosophie der Menschenflucht, Wien – Berlin ³1983, 78f. Anm. 9.

tiert, vermittelt auf den ersten Blick den fatalen Eindruck eines Mannes, der von der hohen Warte seiner Vision aus widersprüchliche Wirklichkeit kaum zuzulassen vermag. Ein zweiter Blick würde der Sache Pierre Teilhard de Chardins eher gerecht, wenn auch ihm eine nicht immer vermiedene Sprach- und Übersetzungsschwäche zugestanden würde. Teilhard hat in seinem gesamten Werk oft genug – meist implizit – deutlich gemacht, wie sehr seine Gewißheit über das Geborgensein der irdischen Evolution im Christus-Omega mit den Schwierigkeiten kollidiert, die die Übersetzung dieser Glaubensgewißheit in eine Diktion mit sich bringt, die auch für Naturwissenschaftler und für Nichtchristen verständlich sein sollte. Wenn er also – wie es in der Diskussion der Ökologiefrage der Fall zu sein scheint – mit diesem Übersetzungsversuch nicht einleuchtend war, so ist damit die Tiefe seines Glaubensimpulses noch in keiner Weise berührt. Ja auch sein christlicher Schluß auf die Gewißheit der Rettung mag *letztlich* so stimmen. Der Weg zu so viel Gewißheit bleibt jedoch gegenüber den Sorgen Fairfield Osborns fragwürdig. Ein wenig mehr Angefochtensein hätte Teilhards Vision vielleicht glaubwürdiger gemacht.

ThPh 65 (1990) 246–254

Innerer Glaube, Bekenntnis und schriftliche Festlegung des Glaubens im westlichen Römerreich des vierten Jahrhunderts

Der Fall des Hilarius von Poitiers*

Von Jean Doignon

Wir wissen seit langem um die wichtige Rolle, die die verschiedenen regulae fidei in der Zeit vom 2. bis zum 6. Jahrhundert für die einheitliche Verkündigung des Glaubens[1] gespielt haben. Was die Forschung an diesen „Glaubensregeln" fast ausschließlich interessierte, war ihre inhaltliche Seite. Man beschränkte sich darauf, ihre verschiedenen Fassungen und Formulierungen miteinander zu vergleichen, und widmete dem eigentlichen Problem, das eine Reihe von Autoren des zweiten und dritten Jahrhunderts mit diesen regulae fidei hatte, kaum Aufmerksamkeit. Das Problem war die Legitimität einer schriftlichen Fixierung des Glaubens als solcher. Dabei sind der Osten und der Westen verschiedene Wege gegangen. Die auf vollendete Weise in Origenes verkörperte Tradition hatte keine Bedenken, den Glauben an schriftlich Fixiertes zu binden, in erster Linie natürlich an die „Schrift"[2] schlechthin. Im Westen dagegen nahm die Sache einen anderen Verlauf. Hier stellte die schriftliche Festlegung des Glaubens in Gestalt unterschiedlicher Glaubensbekenntnisse[3] eine Konfliktquelle dar und es bedurfte eines ständigen „aggiornamentos", andererseits blieb der Glaube immer an die mündliche Form gebunden, die in der Taufe vollzogen wurde[4]. Das bedeutete Spannungen in doppelter Hinsicht. Theologen vom Schlage eines Hilarius von Poitiers haben sie deutlich gespürt und sich mit ihnen hellsichtig auseinandergesetzt. Der genannte Bischof hatte bekanntlich erst nach längerem Reifungsprozeß[5] zum Glauben gefunden. Er erlebte ihn als das, was Halt gibt mitten in den Unruhen des zwar christlich gewordenen, aber um die Mitte des vierten Jahrhunderts vom Ringen um religiöse Fragen erschütterten Römischen Reiches, Fragen, bei denen es auch um Politik ging[6].

1. Innerer Glauben und Glaubenseinsicht

Hilarius nimmt dem Glauben gegenüber eine andere Haltung ein als z. B. ein Cyprian von Karthago[7]. Der ist in erster Linie Seelsorger, er hat eine eher pragmatische Einstellung. Glaubensinhalte sind für ihn, auf der Ebene der schriftlichen Fixierung, entweder Kanones, die einander ablösen, oder, nachdem sie in schriftlicher Form vorliegen, der Verkündigung harren. Hilarius dagegen sieht in den sich wandelnden und

---

* Text eines Vortrags, gehalten am 27. 4. 1989 an der Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg im Breisgau.

[1] Vgl. *A. Harnack,* Lehrbuch der Dogmengeschichte 1, Freiburg–Leipzig 1894³, 455–704; *J. N. D. Kelly,* Early christian creeds, London 1950, 167–204; deutsch, Göttingen 1972, 166–204.

[2] Vgl. *R. P. C. Hanson,* Origen's doctrine of tradition, London 1954, 48–52.

[3] Sie sind in *F. J. Badcock,* The „catholic" baptismal creed of the 4th century, RBen 45, 1933, 307–311 bes. aufgezählt.

[4] Wie es aus Tert. bapt. 13,2 hervorgeht. Siehe dazu *L. Abramowski,* Tertullian: ‚Sacramenti ampliat(i)o, fides integra, metus integer', VigChr 31, 1977, 191–195.

[5] Dargelegt in De trinitate 1,4–14 insgesamt kommentiert von *J. Doignon,* Hilaire de Poitiers avant l'exil, Paris 1971, 100–156.

[6] Siehe *H. Chr. Brennecke,* Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II., PTS 26, Berlin 1984.

[7] Das Wesentliche des Glaubens besteht in der „Nachfolge" des Christus nach *B. Studer,* Die Soteriologie Cyprians von Carthago, Aug. 16, 1976, 427–456.

gegenseitig abwechselnden Formulierungen etwas Tieferes, nämlich das Bekenntnis eben des Glaubens, durch den das Heil erworben wird[8]. Um sich mit der angedeuteten Problematik näher auseinanderzusetzen, greift der Bischof von Poitiers auf die Tradition zurück. In der Tat, als Ausgangspunkt dient ihm der Römerbrief. Dort lehrt Paulus[9], daß das Herz des Menschen der Sitz des Glaubens ist (Röm 10,8). Herz bedeutet dabei für Hilarius wie für die ersten lateinischen Theologen überhaupt[10] den verborgenen Ort des Menschen. Die Worte Gottes, von denen der Psalmist im Psalm 118 sagt, daß sie „in seinem Herzen", verborgen sind, sind an einem verborgenen Ort niedergelegt. Hilarius verdeutlicht[11]: die „Kammer", in die sich nach dem Wort des Evangeliums der Beter zurückziehen soll, ist der verborgene Ort seines Herzens[12]. Der Glaube ist in der Tat nach der Formulierung des Timotheusbriefes ein Geheimnis – Hilarius erinnert in seinem De trinitate mehrmals daran[13] –, ein Geheimnis, das sich freilich einer gewissen Einsicht[14] nicht entzieht.

Soll man diese Einsicht mit dem natürlichen Gottesempfinden in Verbindung bringen, das die Propheten ebenso wie die Philosophen in der stummen Tiefe des kreatürlichen Bewußtseins ansiedeln?[15] Nein, besser nicht, denn nach Meinung unseres Autors ist dieses natürliche Gottesempfinden dem schöpferischen Wirken Gottes nicht gewachsen[16], und es wäre vergeblich, „die Unermeßlichkeit des unendlichen und ewigen Herrn in irgendeinen glänzenden, schönen Begriff einzuschließen" (trin 1,7)[17]. In der Tat, Begriffe einer geschaffenen Intelligenz können nicht als Norm dienen, um sich dem Göttlichen zu nähern; eine solche Intelligenz bedarf vielmehr der „Unendlichkeit des Glaubens"[18], der in der Sprache Gottes offenbart, indem er die Menschwerdung des Sohnes in der Welt zum Ausdruck bringt: „Daß du der ewige Gott bist, Vater des eingeborenen Sohnes des ewigen Gottes, können wir nur mit den Worten sagen, die der Geist des Propheten und der Apostel in Ehrfurcht vor dem Mysterium uns gelehrt hat", heißt es im ersten Buch von De trinitate[19].

---

[8] Siehe Hil., syn. 63: „Nec sane scribi impedit quod salutare est confiteri."

[9] Hil. trin. 10,70: „Apostolus enim totum scripturae mysterium exsequens ait: *Iuxta est uerbum tuum in ore tuo et in corde tuo* (*Dtn* 30,14) ... Et huius quidem dicti prophetici, ut in ceteris, rationem apostolus subiecit: *Hoc est uerbum fidei quod praedicamus, quia si confessus fueris in ore tuo quia Dominus est Iesus et credideris in corde tuo quia Deus illum suscitauit a mortuis saluaberis* (*Rom* 10,9)."

[10] Vgl. *J. Stelzenberger*, ‚Conscientia' bei Tertullianus, in: ‚Vitae et Veritati', Festschr. f. K. Adam, Düsseldorf 1956, 32.

[11] Hil. in Ps 118,2,6: „Tertius iste secundae litterae uersus est: *In corde meo abscondi eloquia tua, ut non peccem tibi* (Ps 118,11) (Ps 118,11) (...). Ergo intellegimus quaedam nos cordis nostri secreto continere."

[12] Vgl. Hil. in Mt 5,1: „Ergo non occulta domus, sed cordis nostri cubiculum ingredi et clauso mentis nostrae secreto orare ad Deum non multiloquio, sed conscientia admonemur (cf. Mt. 6,6)."

[13] Hil. trin. 7,12: „Sed uerae et apostolicae fidei mysterium (cf. I Tim 3,9) confirmans; 5,37: Verum et absolutum et perfectum fidei nostrae sacramentum est."

[14] Vgl. *J. Doignon*, Y a-t-il pour Hilaire de Poitiers une ‚inintelligentia' de Dieu, Etude critique et philologique, VigChr 33, 1979, 226–233.

[15] Hil. trin. 1,7: „(...) hunc de Deo pulcherrimae sententiae modum propheticis uocibus adprehendit: *De magnitudine enim operum et pulchritudine creaturarum consequenter generationum conditor conspicitur* (Weish 13,5) (...) Pulchrum itaque caelum, aether, maria et uniuersitas omnis est quae ex ornatu suo, ut etiam Graecis placet, digne *kosmos*, id est mundus nuncupari uidetur."

[16] Ebd.: „Et cum sensum ipsum egrediatur operatio, omnem tamen sensum longe necesse est excedat operator."

[17] Ebd.: „(...) quaerebat ut incircumscriptam immensitatem in aliquo pulchrae intellegentiae esse opinaretur ornatu."

[18] Trin. 1,12: „Dei autem uirtutes secundum magnificentiam aeternae potestatis non sensu, sed fidei infinitate pendebat."

[19] Trin. 1,38: „Expectamus (...) ut ad consortium uel prophetalis uel apostolici spiritus voces ut dicta eorum non alio quam ipsi locuti sensu adprehendamus (...). Locuturi enim

2. *Vom Sprechen über Gott zum Bekenntnis Gottes*

Wenn man wenigstens in katechetischer Rede das Risiko eingehen will, menschliche Sprache zu gebrauchen, die das im Glauben mitgeteilte Absolute nicht verrät, dann kommt nur eine verneinende in Frage. Hilarius hat dieses Wagnis auf sich genommen, er hat wie vorher ein Tertullian Gott mit Beiwörtern bezeichnet, die alle mit einem privativen Praefix beginnen (incomprehensibilis, immutabilis oder invisibilis)[20], oder er hat seine Unendlichkeit in Sätzen ausgedrückt, in denen ein Satzteil negiert, was der andere behauptet: „Ita cum habet (deus) atque habetur, neque in aliquo ipse neque non omnibus est" (– Trin 1,6).

Hilarius verstand es, subtil zu formulieren, und er hätte sich wie die Apologeten des zweiten und dritten Jahrhunderts damit zufrieden geben können, auf die Unvereinbarkeit Gottes mit der menschlichen Sprache hinzuweisen[21]. Aber er gehört zum Schlag der Theologen des vierten Jahrhunderts, die es sich zur Aufgabe gemacht haben, in der Heiligen Schrift Zeugnisse zu finden, die in adäquater Weise von Gott sprechen. Der Schritt von der verneinenden Rede über Gott zu positiver Aussage über ihn findet in folgenden beiden Auszügen aus de Trinitate statt: „Unser Geist ist stumpf in einer Art Trägheit unserer Natur, und unser Verstand, zu schwach, um deine Wirklichkeit, allmächtiger Gott, zu erfassen, hält uns in der zwangvollen Enge unserer Unwissenheit; doch die Bemühungen um deine Lehre befähigen uns zum Erfassen der göttlichen Erkenntnis."[22] Ferner heißt es in de Trinitate 9,69: „Diese nichtssagenden Beispiele menschlicher Bilder wollen wir beiseite lassen und das Zeugnis Gottes über Gott, des Geistes Zeugnis über den Geist erwägen, mehr nach seiner Bedeutung als nach irdischen Gegebenheiten. Erwägen wollen wir weniger nach unserer Denkweise, mehr nach dem Bekenntnis, das uns Gott selbst kundtut. Laßt uns dem Glauben schenken, der da sagt: „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen."[23]

Diese Annahme des Glaubens mündet schließlich in die Formel der alten Taufliturgie[24], mit der der Täufling mündlich sein Taufversprechen ablegt, ein Versprechen, mit dem wir, wie Hilarius erinnert, „schwören, dem Teufel, der Welt und der Sünde zu widersagen"[25], und „in Gestalt eines Gelöbnisses unseren Glauben an den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes bekennen"[26].

Das Entscheidende bei diesem Taufbekenntnis zur Dreifaltigkeit ist nun nicht, wie man fälschlicherweise annehmen könnte, seine Öffentlichkeit. In seinem Kommentar zum Matthäusevangelium sagt uns Hilarius, worauf es vielmehr bei der Taufe ankommt: das Geheimnis im Glauben anzunehmen[27]. Die in der Taufe sich vollziehende Neugeburt, führt er weiter aus, bleibt in unserem Innern verborgen, und weil der Geist

---

sumus quae ab his in sacramento praedicata sunt te aeternum Deum, aeterni unigeniti Dei patrem."

[20] Vgl. *C. Moreschini,* Il linguaggio teologico di Ilario di Poitiers, ScC 103, 1985, 340–350 und besonders *L. Longobardo,* Il linguaggio negativo della trascendenza di Dio in Ilario di Poitiers, Napoli 1982.

[21] Vgl. z.B. Min Fel. 18,10; Lact. epit. 3.

[22] Trin. 1,37: „Torpemus enim quodam naturae nostrae pigro stupore et ad res tuas intellegendas intra ignorantiae necessitatem ingenii nostri imbecillitatem cohibemur, sed doctrinae tuae studia ad sensum nos diuinae cognitionis instituunt."

[23] Ebd. 9,69: „Sed haec inania corporalium rerum exempla spernentes Deum de Deo et Spiritum de Spiritu uirtutibus suis potius quam terrenis condicionibus aestimemus. Aestimemus autem non sensu nostro, sed professione diuina. Et credamus ei qui ait: *Qui me uidit uidit et Patrem* (Joh 14,9)".

[24] Vgl. *F.-J. Dölger,* Sphragis, SGKA 5, Paderborn 1911, 99–104; *E. Dekkers,* Tertullianus an de geschiedenis der Liturgie, Brüssel-Amsterdam 1947, 186–191.

[25] Vgl. Hil. in Ps 14,14: „Et quia in regenerationis nostrae natiuitate in haec sacramenta iuramus renuntiantes diabolo, saeculo, peccatis, cum interrogationibus respondemus ...".

[26] Hil. ad Const. 4 zitiert Anm. 31.

[27] Hil. in Mt 15,8: „Venturi enim ad baptismum prius confitentur credere se in Dei filio et in passione ac ressurrectione eius et huic professionis sacramento fides redditur."

in uns wirkt, wie er will, ereignet sie sich so in mir, daß ich lediglich ihr Zeuge bin[28]. Meine Aufgabe ist es deswegen, dafür zu sorgen, daß das, was ich in meinem Inneren glaube, mit meinem äußeren Bekenntnis übereinstimmt gemäß dem Wort des Deuteronomiums: „Das Wort Gottes in deinem Mund ist deinem Herzen ganz nahe", an das Hilarius in De trinitate erinnert. „Zwischen dem Bekenntnis des Mundes und dem Glauben des Herzens darf es keinen Aufschub und keinen Abstand geben", heißt es hier weiter. Ein solcher Abstand hätte zur Folge, daß das, was im Glauben deutlich zu bekennen ist, vagem, ungläubigem Denken verfällt. „Das ‚Wort' muß ‚nahe' und in uns sein; gleichzeitig muß der Glaube sein in unserem Herzen und in unserem Mund, in unserem Geist und in unseren Worten. Zusammen müssen Mund und Herz in Gedanke und Wort den Glauben bekennen"[29].

3. Vom Taufglauben zum Glauben, der in Frage gestellt wird

Im Taufbekenntnis kommt es demnach zu einem Ausgleich zwischen dem Zeugnis, das der Mund ablegt, und den „Augen der Einsicht", die Gott im Glauben erkennen lassen (In psalm. 52,21)[30]. Aber dieses Gleichgewicht ist von Zweifel und der Sucht nach Neuerungen bedroht. In diesem Sinne schreibt der Bischof von Poitiers im Jahre 360 an Kaiser Konstantius: „Angesichts unserer Schwachheit und Begrenztheit hätte die Erkenntnis des göttlichen Geheimnisses unbedingt in unserem Inneren verborgen bleiben müssen, wo es vom Glauben umschlossen wird. Niemand hätte diesen in der Taufe bekannten und beschworenen Glauben ‚im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes' bezweifeln oder verändern dürfen[31] . . . Wenn über Worte gestritten wird, wenn von Neuerungen die Rede ist, wenn nichts mehr eindeutig ist, wenn Autoritäten gegeneinander ausgespielt werden, wenn verschiedene Richtungen aufeinanderprallen, wenn kaum noch Konsens möglich ist und einer dem andern ein Anathema entgegenschleudert, dann gehört beinahe niemand mehr zu Christus"[32].

Einige Jahre nach diesen Zeilen ergeht sich Zeno, der Bischof von Verona, in denselben Klagen, wenn er schreibt: „Es gibt eine Fülle von Abhandlungen über den Glauben und Bekenntnisformeln, die in jüngster Zeit aus purer Streitlust entstanden sind. Ihre Verfasser heißen Wortführer. Ich glaube aller Streit wäre schnell beendet, wenn es sie nicht mehr gäbe"[33].

---

[28] Vgl. trin. 12,56: „Regenerationis meae fidem obtinens nescio et quod ignoro iam teneo. Sine sensu enim meo renascor cum efficientia renascendi. Modus autem Spiritui nullus est loquendi cum uelit, quod uelit, ibi uelit (vgl. Joh 3,8). Et cuius adeuntis atque abeuntis causa, sub adsistentis licet conscientia, nesciatur, huius naturam inter creaturas referam?" Text erläutert von *J. Doignon*, „L'Esprit souffle où il veut" (Joh III,9) dans la plus ancienne tradition patristique latine, RSPhTh 62, 1978, 350–355.

[29] Trin. 10,70: „Apostolus enim totum scripturae mysterium exsequens ait: *Iuxta te est uerbum tuum in ore tuo et in corde tuo* (Dtn 30,14 ap. Röm 10,8). Non tardo opus est petitoque longe uerbo confessionis nec interuallo aliquo inter cor atque os relicto, ut quod ad protestationem religionis loquendum sit per infidelem ambiguitatem cogitetur. Sed et iuxta nos esse oportet et in nobis, ne aliqua inter regionem cordis atque oris mora fides forte nostra non ita in sensu sit in uerbis, sed conexa ori atque cordi incunctantem habeat et sentiendi et loquendi religionem."

[30] Hil. in Ps 52,21: „Iam uero ubi baptismo renatus et fide consummatus Deum intellegentiae oculis et mente adspexerit."

[31] Ad Const. 4: „Oportuerat enim humanae infirmitatis modestia omne cognitionis diuinae sacramentum illis tantum conscientiae suae finibus contineri quibus credidit neque post confessam et iuratam in baptismo fidem ‚in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti' quicquam aliud uel ambigere uel innouare."

[32] Ebd. 5: „Dum in uerbis pugna est, dum de nouitatibus quaestio est, dum de ambiguis occasio est, dum de auctoribus querela est, dum de studiis certamen est, dum in consensu difficultas est, dum alter alteri anathema esse coepit, prope iam nemo Christi est."

[33] Zeno 2,3,7: „Video praeterea, sicut assertorum indicant nomina (quae si auferas, nulla fortassis est pugna) multos esse tractatus, multas etiam fides et quidem nouellas et litis labore ac fauore nutritas."

Als Hilarius sein De synodis veröffentlicht, läßt er keinen Zweifel daran, wo die Ursache dieses sich jeweils gegenseitigen Überbietens in immer neuen Glaubensformeln liegt, bei der die Leidenschaften jeden Sinn für Gerechtigkeit ausschalten: es ist die Schriftlichkeit als solche, die es dem „Buchstaben" ermöglicht hat, die glückliche Synthese des im „Herzen" empfangenen und mit den „Lippen" bekannten Glaubens zu verdrängen[34].

4. Probleme einer schriftlichen Festlegung des Glaubens

Was die Legitimität einer schriftlichen Festlegung des Glaubens angeht, so hat Hilarius bald eine strengere, bald eine weniger strenge Auffassung vertreten. Dem Kredo, das er im Anschluß an Cyprian[35] symbolum regenerationis nennt[36], scheint er keine den Glauben normierende Rolle zugeschrieben zu haben. Er ist zwar voller Bewunderung für die Fülle der Wahrheit, die der Glaube beinhaltet, seine Ausführungen haben aber etwas von einer laudatio temporis acti an sich: „Die Gläubigen begnügten sich mit dem Wort Gottes, das unserem Hören zugleich mit der ihm eigenen Kraft seiner Wahrheit durch die Bezeugung des Evangelisten übermittelt wurde, jenes Wort, das der Herr spricht: ‚Geht und lehrt alle Völker und tauft sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes ... (Mt 28, 19)'. Denn was an Belehrung über das Geheimnis des menschlichen Heiles ist in diesem Wort nicht enthalten? Oder was ist darin, das fehlt und dunkel ist? ... Denn diese Worte umschließen die genaue Bedeutung der Begriffe, die Wirksamkeit des Inhaltes, die Reihenfolge der Aufgaben, die Erkenntnis des Wesens"[37].

Die matthäische Taufformel (Mt 28, 19), von der hier die Rede ist, enthält in der Tat den Inbegriff des Glaubens (forma fidei certa)[38]. Mehrere seiner Bischofskollegen in Gallien sind ihr treu geblieben. Hilarius spricht ihnen dafür seinen Glückwunsch aus. Unter dem Druck der Häresie verbreitete sich jedoch bei den Bischöfen die Gewohnheit, den Glauben, den die Neugetauften in ihrem Inneren bewahrten[39], auch schriftlich zu fixieren. Unter Zuhilfenahme einer paulinischen Antithese[40] formuliert es Hilarius so: auf die Herrschaft des Geistes folgt wiederum die des Buchstabens in Umkehrung der natürlichen Ordnung, nach der gemäß De testimonio animae Tertullians[41] der Geist dem Buchstaben, das Wort dem Buch vorausgeht.

Welche Erklärung hat unser Autor für diese Umkehrung? Um die Verfälschung des Taufglaubens zu bekämpfen, hatten die Bischöfe gar keine andere Wahl, als eben diesen Taufglauben schriftlich zu fixieren[42]. Diese Rechtfertigung ist nicht neu. Schon

---

[34] Indem sich Hilarius an Bischöfe wendet, die einst Bekenner, jetzt Leser des Glaubens sind, schreibt er: syn. 63: „Sed inter haec, o beatos uos in Domino et gloriosos qui perfectam atque apostolicam fidem conscientiae professione retinentes conscriptas fides huc usque nescitis. Non enim eguistis littera qui spiritu abundabatis. Neque officium manus ad scribendum desiderastis, qui quod corde a uobis credebatur ore ad salutem profitebamini."

[35] Cypr. epist. 69, 7.

[36] Trin. 12, 57; ad Const. 11.

[37] Trin. 2, 1: „Sufficiebat credentibus Dei sermo, qui in aures nostras evangelistae testimonio cum ipsa ueritatis suae uirtute transfusus est cum dicit Dominus: *Euntes nunc docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti* (...) (Mt 28, 19). Quid enim in eo de sacramento salutis humanae non continetur? Aut quid est quod sit reliquum aut obscurum? (...) Nam et uerborum significationem et efficientiam rerum et negotiorum ordinem et naturae intellegentiam comprehendunt."

[38] Trin. 2, 5.

[39] Syn. 63: „Nec necessarium habuistis episcopi legere quod regenerati neophyti tenebatis. Sed necessitas consuetudinem intulit exponi fides et expositis subscribi. Vbi enim sensus conscientiae periclitatur, illic littera postulatur."

[40] Röm 2, 29; 7, 6; II Kor 3, 6.

[41] Tert. test. anim. 5, 4: „Certe prior anima quam littera et prior sermo quam liber et prior sensus quam stilus."

[42] Hil. ad Const. 4: „Sed quorumdam aut praesumptio aut facultas aut error apostolicae doctrinae indemutabilem constitutionem partim fraudulenter confessa est, partim audacter

Cyprian verwendet sie in seinem Adversus Demetrianum, um zu erklären, warum er in Zukunft den Inhalt des Geheimnisses nicht mehr in seinem Inneren einschließt und bewahrt[43]. Die Nachteile eines solchen Vergehens liegen auf der Hand: Indem das Glaubensbekenntnis in immer wieder anderen Texten formuliert wird, verliert es seinen Zusammenhalt und enthält schließlich nichts anderes mehr als die jeweiligen Eingebungen dessen, der es zitiert[44].

Dieser Zersplitterung und dauernden Veränderung, die seit Tertullians De praescriptione haereticorum[45] als verderbliche Grundlage der Häresie angeprangert wird, will Hilarius durch die Reduzierung der verschiedenen Bekenntnisse auf ein einziges, das von Nicaea, Abhilfe schaffen: „Der Glaube, wie er in Nicaea formuliert wurde, ist vollständig und ohne Makel; er verschließt den Häretikern Tür und Tor, durch die sie gewöhnlich eindringen"[46]. Und weiter schreibt er: „Die mit aller Sorgfalt in Nicaea ausgearbeitete Formel verpflichtet, sich ganz eng an die Wahrheit zu halten. Indem es heißt ‚Wir glauben an den einen Gott, den Vater, und an seinen eigenen Sohn Jesus Christus', werden alle Spitzfindigkeiten der Häretiker abgeschnitten"[47].

Und weiter sagt unser Autor: Nachdem das Bekenntnis in Nicaea festgelegt und auf den katholischen Glauben „das Licht der Einheit"[48] gefallen war, „hätte man überhaupt keine weiteren Glaubensformeln mehr aufstellen dürfen"[49]. Der Hieb sitzt. Der Satz erinnert an eine ähnliche Formulierung bei Tertullian, der vor dem Kitzel ständiger Neuerung warnt: „Wer zum Glauben gelangt ist, hat nichts anderes mehr zu tun als ihn festzuhalten" (De praescriptione haereticorum 9,4)[50].

Genauso wie Hilarius scheinen zahlreiche Bischöfe um die Mitte des vierten Jahrhunderts gedacht zu haben, indem sie sich dem Glauben von Nicaea anschlossen. In einem anonymen Kommentar desselben heißt es, der Glaube von Nicaea enthalte die Synthese der „Propheten, Evangelisten und der Apostel"[51]. Lucifer von Cagliari be-

---

egressa, dum in confessione Patris et Filii et Spiritus sancti ueritatem naturalis significationis eludit, ne quid maneret in sensu quod in regenerationis sacramento est confitendum. Ob hoc penes quorundam conscientiam nec Pater pater nec Filius filius nec Spiritus sanctus spiritus sanctus est. Sub cuius necessitatis tamquam improbabili occacione scribendae atque innouandae fidei exinde usus inoleuit."

[43] Vgl. Cypr. Demetr. 1–2: „Cum (...) et sanctum quoque iubeamur intra conscientiam nostram tenere (...), haec considerans saepe conticui (...). Sed enim cum dicas plurimos conqueri (...), tacere ultra non oportet, ne iam (...), dum criminationes falsas contemnimus refutare, uideamur crimen agnoscere."

[44] Hil. ad Const. 4: „Qui postquam noua potius coepit condere quam accepta retinere nec ueterata defendit nec innouata firmauit et facta est fides temporum potius quam evangeliorum, dum et secundum annos scribitur et secundum confessionem baptismi non tenetur."

[45] Tert. praescr. 42,7–8: „Mentior si non etiam a regulis suis uariant (haeretici) inter se, dum unusquisque proinde suo arbitrio modulatur quae accepit, quemadmodum de suo arbitrio ea composuit ille qui tradidit. Agnoscit naturam suam et originis suae morem profectus rei. Idem licuit Valentinianis quod Valentino, idem Marcionitis quod Marcioni, de arbitrio suo fidem innouare."

[46] Hil.coll.antiar.par.ser. B II,11,1(28), CSEL 65,151: „Nam quae (fides) apud Nicheam ordinata est, plena atque perfecta est et omnibus undique, quibus inrepere haeretici solent, aditibus obseratis."

[47] Ebd. 5 (32), CSEL 65, 153: „Sed diligens Nicheni tractatus perfectusque sermo artissimo ueritatis praescripto omnia haereticorum ingenia conclusit ita ponens: *Credimus in unum Deum patrem et in unum filium eius Iesum Christum*".

[48] Ebd. 7 (27), CSEL 65, 149–150: „Apud Nicheam (...) perfectum unitatis catholicae lumen effertur."

[49] Hil. ad Const. 5: „Conscii enim nobis inuicem sumus post Nideni conuentus synodum nihil aliud quam fidem scribi."

[50] Tert. praescr. 9,4: „Quaerendum est donec inuenias et credendum ubi inueneris et nihil amplius nisi custodiendum quod credidisti."

[51] Commentarius in symbolum Nicaenum, 1, PLS 1,220: „Fides quae a patribus nostris exposita est cuncta breuiter comprehendit; sic enim spiritualiter omnia posuerunt, ut tota legis et prophetarum, euangeliorum et apostolorum praecepta, dum fideliter legitur, illic

trachtet ihn als den „Glauben der Kirche“[52], Gregor von Elvira erklärt sich dafür, an ihm festzuhalten, denn er zerbreche alle Häresien mit Hilfe der „unbesiegbaren Wahrheit.“[53] Für Phoebadius von Agen haben sich in Nicaea „Männer glückseligen Andenkens aus allen Teilen der Welt versammelt und nach Erforschung der Heiligen Schrift eine vollkommene Norm des katholischen Glaubens in trefflicher Formulierung festgelegt“[54]. Ähnlich äußert sich Papst Liberius[55]. Dieser einstimmige Lobpreis macht es verständlich, daß Eusebius von Vercelli die Formel von Nicaea auf der Synode von Mailand im Jahre 355 mit einer Feierlichkeit den anwesenden Bischöfen zur Unterzeichnung vorlegte, die an die traditio legis der zeitgenössischen Toten- und Wandikonographie erinnert[56]. Hilarius, der dieser Szene nicht beiwohnte, teilt die Begeisterung, die von ihr ausgeht: „Der Glaube von Nicaea, schreibt er, wurde dem Abendland nicht als philosophisches Problem, sondern als Glaube der Kirche geschenkt. Jenseits desselben gibt es keinen Glauben mehr an Jesus Christus“[57].

Die Umstände haben dann Hilarius in der Folge gezwungen, doch ein wenig von der Bestimmtheit dieser Stellungnahme Abstand zu nehmen. Hilarius ist von 356 an im Exil in Phrygien. Dort lernt er ältere und neuere östliche Glaubensbekenntnisse[58] kennen, in denen, was die göttliche Natur des Sohnes und die Person des Sohnes und des Vaters[59] angeht, alles völlig korrekt ist. Wie steht es jetzt nach dem Kennenlernen dieser Glaubensbekenntnisse mit der Monopolstellung der Nicaenischen Formel im Denken des Bischofs von Poitiers?

Als Hilarius die Bischöfe des Westens über die östlichen Glaubensdefinitionen informiert, ist er in der Tat einer Erweiterung der nicaenischen Formulierung von der una substantia nicht unbedingt abgeneigt[60]. Er gibt zu verstehen, daß eine zu knappe For-

---

posita esse monstrentur.“ Über diesem Kommentar vgl. *J. Doignon*, Kommentare zu Glaubensbekenntnissen 1, in: Restauration und Erneuerung. Die lateinische Literatur von 284 bis 374 n. Chr., München 1989, § 588.

[52] Vgl. Lucif. non parc. 18: „Contra uidete quomodo sit credens sancta ecclesia: *Credimus in unum Deum Patrem omnipotentem* (...).“

[53] Vgl. Greg. Illib. fid. 98: „Et si qua alia sunt quae contra regulam ueritatis ueniunt, condemnamus. Nicaenae autem synodi tractatum omni animi nisu ex tota fide seruantes amplectimur; hunc enim tractatum scimus contra omnes haereses inuicta ueritate oppositum.“

[54] Vgl. Phoebad. c. Arrian. 6,3: „Quid egistis, o beatae memoriae uiri, qui ex omnibus orbis partibus Nicaeam congregati et sacris uoluminibus pertractatis, perfectam fidei catholicae regulam circuminspecto sermone fixistis?“

[55] Vgl. Liber., epist. „Obsecro“ 6 ap. Hil. coll. antiar. par. ser. A VII, 4, CSEL 65, 93: „(...) quae iudicio sacerdotum Dei confirmata constiterunt omnes in expositionem fidei, quae inter tantos episcopos apud Nicheam, praesente sanctae memoriae patre tuo (Constantino), confirmata est, uniuersos consensisse.“

[56] Vgl. Hil. coll. antiar. par. app. 2,3(8), CSEL 65,187: „Expositam fidem apud Niceam, cuius superius meminimus, posuit (Eusebius) in medio.“ Über dem Hintergrund von *Traditio Legis* vgl. *J. Doignon*, Hilaire de Poitiers avant l'exil, Paris 1971, 449–450.

[57] Hil. ad Const. 8: „Audi eam (fidem) non de nouis cartulis, sed de Dei libris. Scito eam posse etiam in Occidente donari (...). Memento eam non in quaestione philosophiae esse, sed in euangelii doctrina“; 11: „(...) ut ultra hanc de Domino Iesu Christo fidem non possim doceri.“

[58] Syn. 33: „Dignum autem est conscientia communi etiam ceteras eorumdem episcoporum Orientalium diuersis et locis et temporibus conscriptas fides noscere, ut per plures confessiones sinceritas conscientiae possit intelligi“.

[59] Ebd. 27: „Percucurrimus, carissimi fratres, omnes Orientalium episcoporum editas fidei definitiones; quas aduersum emergentem proxime haeresim congregata intra se synodo condiderunt (...), ubi Filius Patris imago perfecta est (...), ubi Pater generando Filium nihil ex se in eo degenerat diuersitate naturae, ubi, quia nihil differat in utroque similitudo naturae, proprietas tamen similitudinis personalium nominum respuat unionem“.

[60] Ebd. 91: „Vt probari possit homoeusion, non improbemus homousion (...) Si quid ad interpretationem addendum est, communiter consulamus“. Über der Entwicklung des Begriffs homousios vgl. *F. Dinsen*, Homoousios, Die Geschichte des Begriffs bis zum Konzil von Constantinopel (381), Diss. Kiel 1976.

mulierung, selbst wenn sie sonst völlig einwandfrei ist, Anlaß zu Fehlinterpretationen bieten kann[61]. Nähert man sich der Wahrheit hingegen von verschiedenen Seiten aus, so verdeutlicht man sie[62], wie die Rhetorik mit ihrer Interpretatio lehrt[63]. In dem Augenblick freilich, da man die Begriffe weniger streng nimmt, den Sohn als dem Vater lediglich „ähnlich" bezeichnet und damit in gefährliche Unklarheiten[64] abzugleiten droht, leistet das Homoousios des Kredos von Nicaea seinen ausgezeichneten Dienst[65] und bleibt Garant für die Richtigkeit des Glaubens[66].

5. Von der schriftlichen Glaubensformel zum inneren Glaubensbekenntnis

Die Großzügigkeit wie auch die Vorsicht, die der Bischof von Poitiers gegenüber den verschiedenen Ersatzformeln der nicaenischen Norm an den Tag legt, kommen aus dem Bewußtsein, daß schriftliche Fixierungen des Glaubens zur Welt der „Bücher" gehören[67] und daß das Entscheidende nicht das Wort homoousios oder homoiousios ist, das sie verwenden; man könnte es sehr gut mit Schweigen übergehen[68]. Was zählt, ist der Sinn, in dem ich es in meinem Inneren verstehe[69], ist der Geist, in dem es mein Inneres aufnimmt, nämlich richtig oder falsch[70].

Von ganz anderer Natur sind die Institutionen, die diese Glaubensbekenntnisse aufstellen. Wir können uns von ihnen ein Bild machen gerade aufgrund der Texte, die Hilarius überliefert hat. Hier, in diesen Versammlungen, beginnt alles mit einem Text, der darlegt, erörtert, gebilligt wird und dem schließlich die Einstimmigkeit des Placet mihi

---

[61] Ebd. 62: „Non enim infinitus et immensus Deus breuibus humani sermonis eloquiis uel intellegi potuit uel ostendi. Fallit enim plerumque et audientes et docentes breuitas uerborum et compendio sermonum aut non intellegi potest quod requiritur aut etiam corrumpitur quod significatum magis quam enarratum rationis absolutione non constat"; ebd. 69: „In his igitur et tam grauibus fidei periculis uerborum breuitas temperanda est, ne impie dici existimetur quod pie intellegitur." Dies unterstreicht *H.-J. Sieben*, Die Konzilsidee der Alten Kirche, Konziliengeschichte, Reihe B, Paderborn 1979, 202.

[62] Ebd. 62: „Multifarie, ut intellegitur, episcoporum consiliis atque essentiis quaesita ueritas est et intellegentiae ratio exposita est per singulas scriptae fidei professiones (...). Et idcirco episcopi intellegentiae sensu loquentes ob difficultatem naturalis intellegentiae et plurimis definitionibus et copiosioribus uerbis usi sunt ad docendum, ut et sensum audientium distinctione editae per multa ueritatis imbuerent et de diuinis rebus nihil aliud periculosum aut obscurum in hac multimoda plurium sententiarum absolutione loquerentur."

[63] Siehe Rhet. Her. 4,28, 39: „Interpretatio est quae non iterans idem redintegrat uerbum, sed id commutat quod positum est alio uerbo quod idem ualeat." Die Väter späterer Konzilien haben sich einer „interpretatio" des Glaubens von Nizäa gewidmet: vgl. Hil. syn. 91: „Interpretati patres nostri sunt post synodum Nicaenam homousii proprietatem religiose: extant libri."

[64] Vgl. ebd. 89: „Sed dicis: Mouet me cum scandalo homoeusii ambiguitas. Iterum audi, oro sine scandalo: Et me mouet homoeusii nuditas. Multa saepe fallunt quae similia sunt".

[65] Siehe ebd. 88: „Homousion, sanctissimi uiri, intellego ex Deo Deum, non dissimilis essentiae, non diuisum, sed natum et ex innascibilis Dei substantia congenitam in Filio secundum similitudinem unigenitam natiuitatem".

[66] Wie Hiliarius in einem Schreiben an Kaiser Konstantius herausstellt: „Audi Ecclesiae imperturbatam constitutionem, audi patris tui professam fidem, audi humanae spei confidentem securitatem" (in Const. 27). Diese Stelle wird erläutert von *J. Doignon*, Une compilation de textes d'Hilaire de Poitiers présentée par le pape Célestin Ier à un concile romain en 430, in: Oikouménè, Studi paleocristiani pubblicati in onore del Concilio ecumenico Vaticano II, Catania 1964, 482–484.

[67] Siehe Anm. 57.

[68] Siehe syn. 71: „Potest una substantia pie dici et pie taceri". So Hilarius selbst: vgl. ebd. 91: „Fidem Nicaenam numquam nisi exsulaturus audiui, sed mihi homousii et homoeusii intellegentiam Euangelia et Apostoli intimauerunt."

[69] Ebd. 92: „Vestrum est in commune tractare ac prouidere atque agere ut, quod usque nunc inuiolabili fide manetis, religiosa conscientia conseruetis."

[70] Vgl. ebd. 86: „Male intellegitur homousion; quid ad me bene intellegentem?"

zuteil wird, die das aus verschiedenen Personen bestehende Kollektiv bindet[71]. Die Reihe der Unterschriften[72] schließt den Prozeß der Ratifikation ab, an dessen Ende die Formel des rechten Glaubens steht.

Unser Autor hat Schwierigkeiten mit dem Vollzug eines solchen kollektiven Urteils, durch das eine objektive Lehre[73] produziert wird. Vielleicht liegt hier auch der Grund, weswegen er auf Konzilien keinen Erfolg hatte und sowohl in Gallien (Béziers) als auch im Osten (Seleukia) gescheitert ist[74]: „Man muß hier den Glauben niederschreiben, als ob er sich nicht im Herzen befände"[75]. Stark von den Ideen eines Origenes geprägt[76], bekommt ein Text für ihn erst Leben, wenn er von einer „inneren Erleuchtung"[77] angestrahlt ist. Hilarius macht sich dabei das Wort des Psalmisten zu eigen: „Ich habe meinen Mund geöffnet und den Geist herbeigelockt". Dieser Vers zeigt gemäß einer vom Alexandriner übernommenen Auslegung[78] auf prächtige Weise, daß der weitgeöffnete „Mund" einer Eingebung des „Herzens" bedürfe, damit der „Geist" durch ihn zum Ausdruck komme[79].

Schluß

In einem Passus des Matthäusevangeliums[80] sieht Hilarius ein Gleichnis für die drei Etappen, die der Glaube eines Menschen nach unseren Darlegungen zu durchmessen hat: Glaube als innerer Akt, Glaube als mündliches Bekenntnis, Glaube als schriftlich fixierter Text. Es handelt sich um die Begegnung Christi mit Matthäus: Matthäus verläßt, gegenüber dem Herrn von einem inneren Licht überwältigt, seine Zollstation; zu Hause, wo er den Herrn empfangen hat, bekennt er ihn vor den Juden; schließlich macht er sich an die Abfassung seines Evangeliums. Es handelt sich um einen exemplarischen Weg, von innen nach außen.

(Übersetzung: M. Thomas Stolle und Hermann Josef Sieben S.J.)

---

[71] Vgl. Canones Sardicenses, textus canonum, textus authenticus latinus, in: *C. H. Turner,* Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima I, 2, Oxonii 1939, 452–486.

[72] Z.B. Die Unterschriftenliste der orientalischen Bischöfe des Konzils von Sardica in Hil. coll. antiar. par. ser. A IV, 3, CSEL 65,74–78.

[73] Vgl. diese Redensart der Canones Sardicenses (vgl. Anm. 69): „Placet et constituatur."

[74] Vgl. *J. Doignon,* Hilarius von Poitiers, RAC 14 (im Druck).

[75] Hil. ad Const. 6: „Fides scribenda est, quasi in corde non sit."

[76] Vgl. z.B. Orig.-Ruf. in cant. 2; 3 (GCS 33, 159: 202–203) über die Erleuchtung.

[77] Thema oft behandelt bei Hilarius: vgl. in Ps 66,3; 118, 17, 2.

[78] Vgl. *M. Harl,* La bouche et le cœur de l'apôtre: deux images du sens divin de l'homme (Proverbes, 2,5) chez Origène: in „Forma futuri", Studi in onore di Michele Pellegrino, Torino 1975, 17–42.

[79] Hil. in Ps. 118, 17, 5: „*Os meum aperui et adtraxi spiritum, quia mandata tua concupiscebam* (Ps 118,131). Non de hoc utique humani corporis ore dixit, quod per labia concluditur ac patet. Nam spiritum officio narium magis quam oris haurimus (...). Sed os scriptura non labiorum tantum, sed et cordis solita est noncupare. Corde enim per fidem patente et desiderium ad hauriendum hiante intellegentia doctrinae caelestis accipitur."

[80] Vgl. Hil. in Mt 9,2.

Buchbesprechungen

1. Biblische Theologie

HERDERS GROSSER BIBELATLAS. Hrsg. *James B. Pritchard.* Deutsche Ausgabe hrsg. und bearb. von *Othmar Keel* und *Max Küchler.* Freiburg–Basel–Wien: Herder 1989. 255 S. 27,5 × 37 cm.

Mit der hier vorgelegten deutschen Fassung des zuerst 1987 als „The Times Atlas of the Bible" in London erschienenen Werkes ist allen, die mit der Heiligen Schrift umgehen, ob im akademischen Unterricht, ob als Religionslehrer oder überhaupt als Leser, die am geschichtlichen Rahmen und den geographischen Bedingungen interessiert sind, innerhalb deren die alt- und neutestamentlichen Schriften entstanden und in ihnen erzählte Vorgänge sich abspielten, ein inhaltlich und in der Ausstattung hervorragendes Hilfsmittel zur Verfügung gestellt worden. – Die Herausgeber und Bearbeiter der deutschen Ausgabe haben dem beeindruckenden Band selbst bereits eine vorzügliche Besprechung in einer „Einleitung" vorangestellt. Sie ordnen diesen von *J. B. Pritchard* unter Mitwirkung von 46 Wissenschaftlern verschiedener Fachgebiete edierten Bibelatlas in die Ahnenreihe der verbreiteten Werke von H. Guthe, H. Grollenberg und Y. Aharoni/M. Avi-Yonah ein und verweisen auf die erreichten Verbesserungen: Die Ausführungen sind knapp, oft durch Übersetzungen antiker Texte bereichert; die Bilder und Zeichnungen mit guten Erläuterungen veranschaulichen das Gesagte hervorragend, die satellitenbildartigen Reliefkarten mit häufig wechselnder Perspektive erleichtern dem Betrachter eine Vorstellung von dem Erzählten. Den Ergebnissen der Archäologie (von der Altsteinzeit an) wird zu Recht ein wesentlich größerer Stellenwert beigemessen, so daß der geschichtliche Ort des in der Hl. Schrift Überlieferten nicht mehr isoliert, sondern im kultur- und religionsgeschichtlichen Kontext der Menschheitsgeschichte im vorderasiatischen Großraum deutlicher wird. Wichtige Veränderungen gegenüber den Vorgängerwerken bestehen z. B. darin, daß dem Leser z. T. in den Überschriften, z. T. in den Begleittexten und farbigen Eintragungen in die geographischen Karten leicht unterscheidbar wird, was geographische Gegebenheiten, was historische (also hypothetische, vielleicht sogar gut gesicherte) Rekonstruktionen und was Veranschaulichungen der geographischen Vorstellungen sind, die sich in den Erzählungen und Berichten (der antiken Dokumente oder der Hl. Schrift) finden. Viel stärker ist auch das Alltagsleben, die Perspektive der Nicht-Mächtigen und deren Erlebniswelt in den Blick genommen. Eine eigene anerkennende Erwähnung verdienen die zahlreichen Tabellen und Übersichten und die verschiedensten Arten von Skizzen, die auch dem wiederholenden Studium eine wohlgeordnete Fundgrube anbieten.

Bei einer so großen Anzahl von Mitarbeitern aus aller Welt und der auf verschiedene Personen verteilten Verantwortung für Fotos, Zeichnungen, Karten und Begleittexte, Grundriß- und Rekonstruktionsskizzen, Quellentexte, Tabellen und Übersichten, archäologische und historische Darlegungen, Übersetzung und deutsche Bearbeitung sind verständlicherweise einige Inkonzinnitäten nicht ausgeblieben. Einige Beispiele: Auf das Kapitel „Am Anfang" (24–29; Steinzeit bis Mittelbronzezeit) folgt, noch vor den Kapiteln „Vor dem Auftreten Israels: Vorderasien unter dem Einfluß Ägyptens" (96–117; zwischen Thutmosis III. und Merenptah) und „Israels Frühgeschichte: Ein Volk im Werden" (56–69; über Exodus, Wüstenwanderung, Landnahmevorstellungen, ‚Zeit der Stämme', mit Behandlung der Philister) ein Kapitel „Israels Vorgeschichte: Väterüberlieferungen" (30–39). Obwohl die Überschriften mit Kurztexten im violetten Kasten und die Ausführungen auf S. 32 mit Recht die Vorgänge und Verhältnisse in den Erzvätererzählungen der letzten Spätbronze- und frühen Eisenzeit zuweisen, beschäftigen sich die Karten und Texte hauptsächlich mit der Frühen und Mittleren Bronzezeit (wobei der kleine Absatz über Ebla erst hinter Mari eingeordnet ist) und, anläßlich der Josefserzählung, mit den Hyksos. Vielleicht erschien den deutschen Bearbeitern die erforderliche Umstellung als ein allzu tiefer Eingriff in die Konzeption von

J. B. Pritchard. – Der Abschnitt „Entstehung und Tradierung der Bibel" (132 f.) bezieht das Neue Testament mit ein und steht dennoch im Kapitel „Juda unter der Herrschaft Babels", obwohl er mindestens ebensogut zu den Kapiteln über die persische und die hellenistische Zeit gepaßt hätte, sachgemäß jedoch in die römische Zeit gehört. Weshalb die persische und die hellenistische Zeit einem eigenen Buchteil „Zwischentestamentliche Zeit" zugeordnet werden, obwohl darin ein großer Teil der (proto- und deutero-)kanonischen Bücher des AT erst verfaßt wurde, ist nicht ersichtlich. Das Schema auf S. 132 gibt einen Überblick über den rabbinischen *TNK* (nicht das AT; dies wird jedoch vollständig im Text über die LXX und S. 192 bei den „Abkürzungen" aufgelistet) und das NT, also nicht über „die Bibel". Die Ausführungen vernebeln das Kanonproblem mehr, als sie es klären. Den rabbinischen Zweig des Judentums als „das Judentum" zu bezeichnen ist historisch irreführend und tut anderen wichtigen Zweigen wie den Essenern und den christlichen Juden, von den späteren Karäern und anderen Gruppierungen ganz abgesehen, Unrecht. – In den übersichtlichen, insgesamt sehr hilfreichen „Zeittafeln" (16–23) wird das Claudiusedikt an den Beginn der Regierungszeit dieses Kaisers verlegt (das dürfte richtig sein gegenüber Orosius' „Berechnung" auf das 9. Jahr; vgl. dazu G. Lüdemann), also müßte es heißen, „ca. 41 n. C." (nicht aber „40"). Damit wäre auch eine Neukonzeption der Missionstätigkeit und -reisen des Apostels Paulus und (durch den so gewonnenen zeitlichen Abstand zwischen 1 Thess und Röm) eine plausible Erklärung für die literarische und theologische Entwicklung zwischen dem frühesten und dem letzten Brief des Apostels möglich geworden. Die Ansetzung der „Dritten Missionsreise" auf die Jahre 52–56 und die Ausführungen S. 172–175 rehistorisieren jedoch nur die (theologische!) Systematisierung der Apg, ohne den Hinweisen in den Paulusbriefen ausreichend Rechnung zu tragen.

Diese kritischen Beobachtungen sollten ein Zeugnis der aufmerksamen Lektüre und engagierten Betrachtung des unglaublich vielseitigen Bandes sein, in dem selber häufig auf die unterschiedlichen Hypothesen und Schlußfolgerungen verwiesen wird, die in der wissenschaftlichen Diskussion einander oft lange Zeit gegenüberstehen. Den Herausgebern und Bearbeitern schuldet die Bibelwissenschaft großen Dank für diesen reichhaltigen, didaktisch und technisch großartigen Bibelatlas, der Jahrzehnte von Forschung anschaulich kondensiert und in seiner Art bisher konkurrenzlos dasteht. Er kann Lehrenden und Lernenden als lohnende Anschaffung empfohlen werden. – Auf einem Bildnachweis (193–194) folgen ausführliche Register der erwähnten Bibelstellen, Namen, Sachen und Orte (196–255), die den Wert dieses leicht benutzbaren Arbeitsinstrumentes noch beträchtlich erhöhen. H. Engel S. J.

Lührmann, Dieter, *Das Markusevangelium* (Handbuch zum Neuen Testament 3). Tübingen: Mohr 1987, XI/283 S.

An Markuskommentaren ist derzeit im deutschen Sprachgebiet kein Mangel. Im allgemeinen prägt dabei die Eigenart der Reihe auch Anlage und Ausrichtung des vorgelegten Kommentars. Der hier von L., Lehrstuhlinhaber für Neues Testament auf dem traditionsreichen Lehrstuhl Bultmanns in Marburg, veröffentlichte Band fällt insofern etwas aus dem Rahmen des „Handbuchs zum Neuen Testament", als er sehr viel stärker als frühere Bände vom vorliegenden Text ausgeht und mit Verweisen auf religionswissenschaftliche Parallelen sparsam umgeht. So ist ein sehr lesbares Buch entstanden – für einen Evangelienkommentar kein geringes Lob! – Wo steht L.s Markuskommentar nun literarisch und theologisch? Literarisch fühlt er sich einerseits der historisch-kritischen Methode verpflichtet, weist aber anderseits auch Verbindungen zu neueren synchronen Auslegungsmethoden auf. Zugrunde gelegt wird bei L. mit gutem Grund die Zwei-Quellen-Theorie, auch wenn hier etwa bezüglich der Beziehung des Markusevangeliums (Mk) zur Logienquelle (Q) offene Fragen bleiben (12 f.). Berührungen mit der johanneischen Tradition werden wie solche mit Q-Stoffen durch gemeinsame Vorlagen erklärt – hier denkt eine wachsende Gruppe von Johannesforschern heute – unter Löwener Einfluß – anders und rechnet eher mit einem direkten Einfluß des Vierten Evangeliums auf das Zweite (vgl. 13), wie immer es mit den Berührungen von Mk und Q bestellt gewesen sein mag. Ein vormarkinischer Passionsbericht wird auch von L. an-

genommen, nur – wieder mit gutem Grund – nicht so breit angesetzt wie bei dem Mk-Kommentar von R. Pesch (1976–77). Er könnte auch auf den Versuch des Markus eingewirkt haben, überhaupt eine umfassende Biographie Jesu zu versuchen (271). Anders als Pesch sieht L. in Mk auch nicht einen „konservativen Redaktor": „Auch für Mk ist daher anzunehmen, daß er nicht einfach Vorlagen kopiert, sondern Texte auch neu formuliert hat." (14) Die laufende Exegese liefert dafür Beweise aus allen Abschnitten des Mk. Ähnlich hatte schon J. Gnilka (1978–79) Markus als selbständigen Schriftsteller und Theologen gewertet. – Das relativ stärkere Gewicht des vorliegenden Mk-Textes gegenüber seinen Quellen führt bei L. auch zur Möglichkeit, literarische und theologische Linien durch das ganze Werk des Mk hindurch zu verfolgen. Hierbei weiß er sich u. a. dem new criticism nordamerikanischer Kollegen verpflichtet, denen er vor allem im Rahmen des von ihm und Robert Guelich geleiteten Mk-Seminars der Studiorum Novi Testamenti Societas begegnet ist (vgl. V). Für L. heißt dies vor allem Aufmerksamkeit auf die „Autor-Leser"-Beziehung, d. h. die Pragmatik des auszulegenden Textes. Mehr in Deutschland beheimatete Auslegungsmethoden wie syntaktische und semantische Analysen stehen nicht im Vordergrund, und auch das Instrumentar biblischer Strukturmerkmale, wie sie bei französischen und römischen Exegeten eine Rolle spielen (Parallelismen, Chiasmen, Ringkompositionen), wird wenig genutzt. Dies zeigt sich etwa bei dem Versuch, eine Gesamtgliederung des Mk vorzulegen. Eine Einteilung erfolgt bei L. (23) teils aufgrund geographischer, teils aufgrund christologischer Kriterien, wobei das Ergebnis eher hinter dem bei E. Schweizer (1967) und I. de la Potterie (Verbum Domini 1966) Erreichten zurückbleibt.

Die Gliederung nach christologischen Gesichtspunkten hängt bei L. mit seiner Gesamtinterpretation zusammen. Literarisch sieht L. im Mk ein Beispiel antiker „Biographie". Theologisch erfährt diese Lebensbeschreibung ihre Eigenart dadurch, daß sie „Biographie des Gerechten als Evangelium" (20) ist. Was Pesch also vor allem als theologisches Merkmal des vormarkinischen Leidensberichtes angesehen hatte, wird von L. mit gutem Grund auf das ganze Mk ausgedehnt. Schon die Analyse der ersten 15 Verse des Evangeliums lädt zu dieser Sicht ein. Religionsgeschichtlich ergibt sich damit eine Nähe des Mk zum Alten Testament, vor allem zu den exilischen und nachexilischen Propheten, zu den Psalmen und zu weisheitlichen Texten, was wiederum nicht nur für die Leidensgeschichte gilt. Eine gewisse Schwäche der starken christologischen Ausrichtung von L.s Mk-Auslegung könnte sein, daß die Rolle der Jünger nicht ganz ausreichend in den Blick kommt. Sie wird schon von de la Potterie und Schweizer (s. o.) für die Gesamtstruktur des Mk fruchtbar gemacht und kann auch beim Verständnis der Unterabschnitte etwa in Mk 8,27 – 10,52 helfen (auf die drei Leidensankündigungen folgt jeweils ein Abschnitt über das Unverständnis der Jünger, dem sich eine Jüngerbelehrung anschließt, wobei die auf die erste und dritte Leidensankündigung folgenden Abschnitte sich spiegelbildlich entsprechen und in sich z. T. noch einmal konzentrisch aufgebaut sind: vgl. etwa Mk 10,32–45 mit 46–52!). Durch die Jüngerthematik erweist sich dann auch (allein schon aufgrund der Analyse der Rednerabfolge) der enge Zusammenhang zwischen Mk 11–12 und Mk 13, den L. schwach betont sieht (23). Sie bestimmt offenbar auch stark die Ringkomposition von Mk 13,5–23, die bei L. nicht ganz herauskommt, obwohl er den markinischen Charakter von Mk 13 durchaus wahrnimmt (15, 215): in ihrer Mitte steht, gerahmt von der doppelten Mahnung zur Wachsamkeit (V. 5 und 23) sowie „wenn ihr hört" (V. 7) und „wenn ihr seht" (V. 14) der Abschnitt V. 9–13 mit der Ermutigung der Jünger zum furchtlosen Zeugnis in den Synagogen und vor Statthaltern und Königen und der Verheißung des Geistes für diese Situation (abermals in der Mitte, V. 11). Hier wird die Rolle der Jünger im Entwurf des Mk mit Händen greifbar. – So steht dieser Mk-Kommentar auf der Schwelle von der überlieferten historisch-kritischen Methode zu neuen Auslegungsmethoden, die stärker vom Evangelisten als selbständigem Schriftsteller und Theologen ausgehen. Mit diesem Verdienst wird er eine bleibende Bedeutung behalten. J. Beutler S. J.

Kügler, Joachim, *Der Jünger, den Jesus liebte.* Literarische, theologische und historische Untersuchungen zu einer Schlüsselgestalt johanneischer Theologie und Geschichte. Mit einem Exkurs über die Brotrede in Joh 6 (Stuttgarter Biblische Beiträge 16). Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1988, 518 S.

Die Methodendiskussion um Sinn und Grenzen der Anwendung textlinguistischer Arbeitsweisen innerhalb der Exegese hat nun auch die Johannexegese erfaßt und bestimmt sie in zunehmendem Maße. Zumeist sind es Autoren der jüngeren Generation, die hier ihre Entwürfe vorlegen. Soweit es sich um Dissertationen handelt, wird zumeist Wert darauf gelegt, daß der synchronen Betrachtung eines Textes oder einer Textgruppe eine diachrone hinzugefügt wird, ohne daß in allen Fällen die Verknüpfung als voll gelungen bezeichnet werden könnte. Die angedeutete Schwierigkeit zeigt sich auch bei der vorliegenden Arbeit. Freilich führt sie in mancher Hinsicht über bisherige Entwürfe zum Joh(annesevangelium) aus synchroner Sicht hinaus. – Gegenstand der Untersuchung sind die vielstrapazierten Lieblingsjüngertexte des Vierten Evangeliums. Sie eignen sich für eine vorwiegend textimmanent arbeitende Untersuchung schon deswegen besonders, da an ihnen das Verhältnis von synchroner, diachroner und historischer Fragestellung besonders gut dargestellt werden kann. So gilt denn auch das sehr gelungen erscheinende Einführungskapitel in der Arbeit von K. (13–84) der „theoretische(n) Ortsbestimmung". Auf der einen Seite wird der Vorrang der Synchronie betont, auf der anderen dennoch auch die Einbeziehung diachroner Betrachtungsweisen für das Verständnis des Textes, wie er vorliegt, als notwendig erachtet. Der Exeget wird zwar nicht vorschnell nach „Quellen" seines Textes fragen, doch muß er das „Repertoire" erforschen, aus dem sein Autor schöpft. So gehört Literarkritik im Sinne von „Repertoire-Erforschung" (42, vgl. W. Iser) zum unverzichtbaren Bestand der Johannesforschung, will sie der Eigenart der von ihr untersuchten Texte gerecht werden. Zuvor gilt es freilich, namentlich die erzählenden Texte in Aussageeinheiten zu zerlegen und ihre sprachlich-syntaktische Struktur zu erarbeiten. Dabei legt K. vor allem Wert auf eine Untersuchung des Tempusgefüges der untersuchten Texte, wobei ihm vor allem die grundlegenden Arbeiten von H. Weinrich das Instrumentar liefern. So wird es möglich, jeweils die Sprechhaltung des Erzählers (besprechend oder erzählend), seine (stärkere oder schwächere) Perspektive, seine Reliefgebung (viel oder wenig Hintergrundinformationen), sein Erzähltempo und das erreichte Erzählprofil (Anteil der direkten Rede oder anderer mimetischer Elemente) zu bestimmen. Die Frage nach Kohäsion und Kohärenz der Texte führt dann schon hinüber zur Semantik der untersuchten Texte. Zu diesem Methodenschritt gehört auch die Erarbeitung thematischer Schwerpunkte und die Analyse der Figuren. Erst dann setzen eigentlich diachrone Methodenschritte ein.

Insgesamt erscheinen die synchron erarbeiteten Abschnitte der Bamberger Dissertation gelungener als die diachronen. Bei dem ersten Abschnitt, in dem im Joh vom Lieblingsjünger (LJ) die Rede ist, gefällt schon die von der üblichen Weise abweichende Textabgrenzung: Joh 13, 1–30 (und nicht 20) wird als Texteinheit verstanden und untersucht, was eine Gegenüberstellung von „Fußwaschung und Verrat" als thematischen Schwerpunkten erlaubt (128–139). Der LJ erfährt als einziger die Identität des Verräters, behält dies Wissen aber für sich: eine für die weiteren Texte bedeutsame „Leerstelle". In einem Exkurs über Joh 6 wird die Eigenart des Verräters genauer bestimmt: hier wie in Joh 13 erscheint er mit dem Motiv des „Essens" des „Brotes" Jesu verbunden zu sein. Verkörpert sich in ihm ein Mißbrauch des Herrenmahles durch Gemeindemitglieder, deren Identität der Gemeinde als ganzer verborgen bleibt? – In den weiteren Texten über den LJ in Joh 19–21 versucht K. seine Eigenart und literarische Aufgabe genauer zu bestimmen. Eine antidoketische Sicht wird dabei gegen eine Tendenz in der gegenwärtigen deutschen Forschung abgelehnt, und dafür eher die Funktion des LJ (gerade im Gegenüber zu Petrus) als Zeuge und Beistand der Gemeinde analog zum Parakleten hervorgehoben (so in dem gelungenen zusammenfassenden Abschnitt 429–438). Daraus folgt freilich nicht, daß ihm mehr als eine textliche Wirklichkeit zukommt. Gegen neuere Autoren wie H. Thyen und Th. Lorenzen und mit A. Kragerud hält K. den LJ vielmehr für eine rein literarische Figur, die freilich nicht symbolisch ver-

standen werden sollte (vgl. 449–455). Zwischen diesem historischen Urteil und der textimmanenten Auslegung der LJ-Texte steht freilich die diachrone Untersuchung dieser Texte. Hier bleibt K. vor allem jener Richtung innerhalb der gegenwärtigen deutschsprachigen Johannesforschung verpflichtet, die eine breite johanneische Redaktion annimmt, der auch alle LJ-Texte sowie bedeutende Passagen von Joh 6 zugeschrieben werden. Die Notwendigkeit dieser Annahme wird um so fraglicher, wenn man mit K. die antidoketische Ausrichtung dieser Schicht mit gutem Grund bestreitet. K. vermutet eine Gegnergruppe, die sich vor allem in ihrer Soteriologie (bzw. Anthropologie), d. h. in ihrem übersteigerten Heilsbewußtsein, von der Gruppe des Verfassers unterscheidet (468 f.). Doch fragt sich, ob hier nicht eher die Situation des 1 Joh in den Text des Joh hineingelesen wird. Für sich genommen geben zumal die LJ-Texte von Joh 19–21 diese Interpretation schwerlich her. Der für die Argumentation wichtige Exkurs über Joh 6 krankt daran, daß in ihm auf eine Interpretation auf synchroner Ebene verzichtet wird und noch dazu die Auslegung erst in der Mitte des Kap., d. h. in V. 26, einsetzt. Eine Auslegung des Kap. im Gesamtzusammenhang unter Einschluß der Speisungsgeschichte (bei der bereits Jesus Brot reicht und nicht ist) hätte wohl zu einem anderen Ergebnis geführt. Hier bleibt noch weitere Arbeit zu leisten, und zwar gerade mit Hilfe genauerer Strukturuntersuchungen zu Joh 6. Es würde sich dabei zeigen, daß das Kap. als ganzes eine konzentrische Struktur aufweist, in der sich die Jesusworte über das Brot, das Jesus gibt, wie über das Brot, das er ist, entsprechen. Als ganzes weist es auch die bekannte Parallele zu Mk 6,30 – 8,33 auf – eine Beobachtung, auf die K. nicht eingegangen ist (da er insgesamt nur auf der Ebene der johanneischen Redaktion mit einer Beeinflussung des Joh durch die Synoptiker rechnet). – Trotz solcher Schwächen vor allem im diachronen Teil verdient diese Bamberger Dissertation Dank und Anerkennung vor allem für ihre Weiterführung in der Methodik. J. Beutler S. J.

Cassidy, Richard J., *Society and Politics in the Acts of the Apostles.* Maryknoll, New York: Orbis 1987. 239 S.

Mit der vorliegenden Studie knüpft C. an seine 1978 vorgelegte Arbeit „Jesus, Politics, and Society: a Study of Luke's Gospel" (im gleichen Verlag) an. Das erste Kap. bringt deren Ergebnisse erneut in Erinnerung, in den folgenden zehn Kapp. wird die Untersuchung dann auf die Apostelgeschichte ausgedehnt. Ging es in der früheren Arbeit um Ort und Standpunkt Jesu gegenüber den sozialen und politischen Ordnungen seiner Zeit in der Darstellung des Lukas, so hier um die Sicht von Gesellschaft und Staat, die die Apostelgeschichte vermittelt. Der Verf., Priester der Erzdiözese Detroit, legt dabei einen Frageraster an die lukanischen Texte an, der eher aus der Sozialwissenschaft gewonnen sein dürfte: wie verhalten sich die Jünger und Nachfolger Jesu zu sozialen Ordnungen und Werten ihrer Zeit, wie ist ihre Haltung gegenüber Randgruppen, wie gegenüber erlebter Ungerechtigkeit, wie gegenüber den politischen Autoritäten? Der Weg führt dabei von den Aposteln und der Urgemeinde von Jerusalem (Kap. 2–3) hin zu Paulus (Kap. 4–8). Der Durchgang durch die Texte erlaubt einen ersten Vergleich mit Jesus und seinem Jüngerkreis (Kap. 9) und dann ein zunächst negativ (Kap. 10) und anschließend positiv formuliertes Ergebnis (Kap. 11): Die Apostelgeschichte dient offenbar weder einer politischen noch einer innerkirchlichen Apologetik im Sinne einer Rechtfertigung des christlichen Glaubens vor dem Forum des heidnischen Staates (und sei es auch nur im Sinne einer Loyalitätserziehung der Kirchenmitglieder bzw. Leser), sondern zielt darauf ab, die Leser zur Treue gegenüber Christus auch in der Verfolgung und zum Zeugnis „vor Statthaltern und Königen" zu befähigen. Damit unterscheidet sich die Arbeit C.s merklich von einer in der neueren Forschung verbreiteten Auffassung, derzufolge die Absicht des Lukas bei der Abfassung der Apostelgeschichte vor allem apologetisch war.

Das gewonnene Ergebnis ist von C. von langer Hand vorbereitet worden und wird in den beiden abschließenden Kapiteln noch einmal gründlich abgesichert, so daß es auf einer soliden Grundlage steht. Insbesondere die lange Verfolgungsgeschichte des Paulus und die durchaus nicht in jeder Hinsicht positive Darstellung seiner römischen Richter läßt die Gegenthese von einer apologetischen, römerfreundlichen Tendenz des

Lukas merklich an Überzeugungskraft verlieren. Die Methode C.s ist sicher für kontinentaleuropäische Leser ungewöhnlich: C. sieht von Quellenscheidungshypothesen für die Apostelgeschichte völlig ab, obwohl er sie etwa für das Lukasevangelium durchaus akzeptiert (165). Der Text wird also als literarische Einheit gelesen und verstanden, was zu einem durchaus kohärenten Bild führt. Spannungen ergeben sich vor allem im Vergleich mit dem Lukasevangelium, was sich schon auf der semantischen Ebene zeigt: in der Apostelgeschichte fehlen so wichtige Begriffe wie „Armer" oder „Reicher" (24, 139), es fehlt auch die Auseinandersetzung mit den Pharisäern und deren Gesetzesauslegung, ebenso wie eine bewußte Option für „Zöllner und Sünder" (139 u. ö.). Nur „Frauen" und „Heiden" halten sich als sozial benachteiligte Gruppen durch, für die sich die Nachfolger Jesu einsetzen. An die Stelle der direkten Auseinandersetzung mit sozialen Mißständen tritt eher die indirekte durch das Gegenbild der Urgemeinde bzw. christlicher Gemeinde überhaupt. Hier berühren sich die Ergebnisse C.s mit theologischen Tendenzen auch auf dem europäischen Kontinent. – Einer der Vorzüge der lesenswerten Studie C.s besteht darin, daß sie sich ganz offensichtlich in das Umfeld neuerer amerikanischer Hirtenbriefe über die Rolle der Kirche in der US-amerikanischen Gesellschaft einfügt, ohne diesen Bezug ausdrücklich zu machen. Gerade so gewinnt sie an zusätzlicher Überzeugungskraft. Der Leser wird eingeladen, die Apostelgeschichte nicht nur als Reflexion lukanischer Geschichtstheologie, sondern als Ermutigung zum Zeugnis „vor Statthaltern und Königen" zu lesen. J. Beutler S. J.

Kitzberger, Ingrid, *Bau der Gemeinde.* Das paulinische Wortfeld οἰκοδομή/(ἐπ)οικοδομεῖν. (Forschung zur Bibel 53). Würzburg: Echter 1986. X/358 S.

Eine Untersuchung über das Bild vom Bau in der paulinischen Ekklesiologie ist gewiß nützlich; schade, daß diese Arbeit, wie es der Untertitel sagt, nur eine Wortfelduntersuchung bleibt. Zwar bringt die Vfin. am Schluß unter „4. Implikationen und Konsequenzen des sprachlichen Befundes" einige Ansätze zu einer systematischen Erfassung der Thematik, aber es bleiben doch nur Ansätze; sie sind erkauft durch eine verzeihliche Inkonsequenz, indem (nicht nur am Ende) über die dem Wortfeld anhaftenden Inhalte hinausgegangen und die an vielen (nicht allen!) Stellen verhandelte Sache unter der Hand mit dem Wort selbst verbunden wird. Eine neu einsetzende Exegese der Metapher hätte hier andere Chancen gehabt. – Damit sind schon Wert und Grenzen dieser Arbeit angedeutet. K. bringt eine knappe, durchsichtige Einführung in die Methode und kommt bald zur Sache. Die rein etymologische und lexikographische Erfassung des Bedeutungsbereiches eines Wortes soll ergänzt werden durch eine Untersuchung „seiner Stellung zu den Wörtern seiner Umgebung. Indem sich ein Wort abhebt von oppositionellen und einfügt in eine Reihe ähnlicher Wörter, erhält es seinen Wert; innerhalb dieser Gegenüberstellungen und Beziehungen gewinnt das einzelne Wort sein Profil" (11). Das „Wortfeld" – dieser linguistische Terminus wird bevorzugt – „besteht aus Wörtern, die ... verschiedene Kohärenzgrade aufweisen" (21 f.). Sie werden hier erfaßt nach einem siebenspaltigen „Raster": 1. Subjekt; 2. tiefengrammatisches Subjekt; 3. Verb; 4. Objekt; 5. Ambivalenzbeziehungen; 6. Oppositionsbeziehungen; 7. Funktion (22 ff.). Die Inhalte selbst werden in vier Schritten erarbeitet: Erstens Kontextbestimmung und -eingrenzung sowie Angabe der strukturierenden Wörter; zweitens inhaltlicher Kontext (Duktus, Argumentationsebenen, Pragmatik); drittens Strukturierung des Abschnittes durch Segmentierung; viertens exegetische Analyse des Abschnitts, um die „für den kontextuellen Worthorizont relevanten Elemente" aufzufinden (26–29). Freilich ist man schon in der Ankündigung und dann auch in der Durchführung enttäuscht, daß die Einbeziehung von Kommentarliteratur etc. „nur Verweischarakter" hat. Sie „dient nicht der Beweisführung und Stützung der eigenen Meinung" (29), wird aber auch nicht durch die eigenen Ergebnisse in Frage gestellt! So bleibt die Arbeit dort stehen, wo es interessant würde; denn eine Auseinandersetzung mit anderen Positionen findet nicht statt. Damit ist der Zugewinn der Erkenntnis bescheiden: eine etwas „größere Objektivierbarkeit der Aussagen" (5); wie weit sie eine „Korrektur der bisher erschienenen Untersuchungen" ist (5), muß der Leser selbst herausfinden. Den angeführten Kommentaren folgend gibt die Vfin. deren

Textverständnis wieder, und auch wenn sie divergierende Auslegungen referiert, greift sie kaum in die Diskussion ein. Bei 1 Kor 14 etwa, einem der Haupttexte, wird für V 16 zugegeben, daß „Objekt des Erbauens" auch ein einzelner sein könne (108), doch sei dies in 4 a nicht der Fall, weil es „nicht um eigene Erbauung zu gehen" habe und „μυστήρια in negativer Relation zu οἰκοδομή" stehe (107). Wie viele andere Autoren übersieht auch K., daß die negative Note nur besagt, daß ein ungedeutetes Sprachengebet nicht *öffentlich* ausgesprochen werden solle; es gehört dann in den privaten Bereich. Dort aber „baut es (wirklich) auf" (14, 4.18.39 – positiv)! Und wenn „Objekt des Bauens ausschließlich die Gemeinde" sei, aber dabei vier (!) „Ausnahmen" angeführt werden, macht das deutlich, daß der „Gemeindebezug" nicht am Wort hängt und im Wortfeld nur *eine* Möglichkeit darstellt (283). Ähnlich, wenn die passivische Deutung von 14, 5 b als „merkwürdiger Sprachgebrauch" bezeichnet wird (286). Wie man Erbauung ‚gibt', kann man doch auch Erbauung ‚empfangen'. Die schlichte Unterscheidung von Konkretum (Gebäude) und Abstraktum würde außerdem auch 2 Kor 5, 1 nicht so „singulär" erscheinen lassen (121; 292); und 1 Kor 8, 10 brauchte οἰκοδομεῖν nicht gleich „in einem uneigentlichen" noch Gal 2, 18 in einem „negativen und damit singulären" Sinn verstanden zu werden (289) – wenn nur klar bliebe, daß das Wort ‚bauen' von sich aus offen ist für einen guten und schlechten Bau wie für Erbauung eines einzelnen *oder* einer Gemeinde. An solchen Stellen rächt es sich, wenn vorher zu viel in das Wort selbst hineingelegt wurde und das Wortfeld nicht in seiner Multivalenz belassen wird. Ähnliches gilt für εἰρήνη, das in 1 Thess 5, 3 nicht schon deshalb einen „andersartigen Wortgebrauch" aufweist, weil es auf einer rein menschlichen Ebene verwendet wird (166). Wird hier nicht ständig ein bestimmter Kontext in das Wort selbst verlegt, so daß dieses dann für andere Situationen nicht mehr paßt? Dem hätte man wohl durch eine Präzisierung der Seme/Bedeutungselemente des Wortes selbst entgehen können. Immerhin, die Arbeit bringt gewisse Tendenzmeldungen und eine gute Erhellung des Kontextes der einschlägigen Belegstellen. N. Baumert S.J.

Woschitz, Karl Matthäus, *Erneuerung aus dem Ewigen.* Denkweisen – Glaubensweisen in Antike und Christentum nach Offb 1–3. Wien–Freiburg–Basel: Herder 1987. 285 S.

Das Buch der Offenbarung des Johannes (Offb) gibt der Forschung nach wie vor ungelöste Rätsel auf – dies schon deshalb, da es das einzige Buch des Neuen Testamentes ist, das als ganzes in den weiteren Rahmen der apokalyptischen Literatur gehört. Der Verf., Prof. für Bibelwissenschaften an der Universität Graz, stellt dies letzte Buch des Neuen Testamentes zunächst in den größeren Zusammenhang spätantiker Denk- und Glaubensmodelle. Der Bogen ist weit gespannt und reicht von der Philosophie über die Dichtung bis hin zu den Mysterienreligionen und der aufkommenden Gnosis. Gefährdung und Heilssehnsucht des Menschen wird sichtbar und souverän formuliert. Schon hier geht es nicht nur um den einzelnen und sein Selbstverständnis, sondern um „das plurale ‚Ich' und seine Fragen" (9). Der zweite Teil leitet über zum geschichtlichen Woher und Wohin der den Menschen bestimmenden Mächte. So ist der Grund gelegt für das Verständnis der ersten drei Kapitel der Offb in Teil 3 und 4. Der fünfte Teil zieht Bilanz und fragt nach „Würde und Sendung der Gemeinde" (247).

Die Welt Kleinasiens im ausgehenden ersten Jahrhundert n. Chr. wird durchweg plastisch erfaßt und zur Darstellung gebracht. Dabei wird auch die entscheidende Konfliktsituation der Gemeinde im Imperium des sich selbst vergottenden Cäsar herausgestellt: „Das entscheidende Anliegen der Geheimen Offenbarung ist die Vorbereitung der Kirche auf die totale Drangsal." (113) Eine Frage, die dem Leser offenbleibt, ist diejenige nach dem Zusammenhang zwischen apokalyptischer Gattung und politischer Situation der Gemeinden. W. erklärt im 12. Kap. seiner Arbeit die apokalyptische Schreib- und Redeweise aus dem allgemeinen Phänomen dichterischer Metaphorik heraus: „Ut pictura poiesis. Sprache und Metaphorologie der Offenbarung des Johannes" (105) und läßt auf dieses Kap. ein weiteres folgen, in dem „Situation und Zeithorizont" (115) der Gemeinde dargestellt werden. Eine naheliegende Verbindungslinie zwischen der Verfolgungssituation der Gemeinde und der apokalyptischen

Bildwelt wird damit nicht ausdrücklich hergestellt. Vergegenwärtigt man sich jedoch das Aufkommen der apokalyptischen Literatur im Judentum etwa zur Zeit der Makkabäerkriege, so wird die Zugehörigkeit der Offb zur politischen Untergrundliteratur deutlicher: sie stärkt die Leser in der tödlichen Auseinandersetzung mit dem „Tier".

J. Beutler S.J.

Schnackenburg, Rudolf, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments.* I. Von Jesus zur Urkirche, II. Die urchristlichen Verkündiger (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament Supplementband I u. II). Freiburg–Basel–Wien 1986/1988. 270 u. 280 S.

Bereits 1954 hatte Sch. als Bd. 6 des von M. Reding hrsg. „Handbuchs der Moraltheologie" (München: Huber) eine erste Fassung des hier veröffentlichten Werkes vorgelegt. Dazwischen lag eine 1962 besorgte Neuauflage und eine in italienischer Sprache erschienene dritte Auflage 1970 (vgl. I 5). Schon im Umfang erscheint die hier vorgelegte Neufassung beträchtlich, d. h. auf das rund Doppelte vermehrt. Der Hauptunterschied in der Gesamtanlage des Werkes besteht darin, daß den Synoptikern nun ein eigener Raum im Rahmen der „urchristlichen Verkündiger" zwischen Paulus und seiner Schule und Johannes zugewiesen wird. Der dafür gewählte Umfang erscheint dafür freilich immer noch relativ gering, da Sch. bei der grundsätzlichen Gliederung seines Werkes, die der Aufteilung in die beiden Bände entspricht, verblieben ist.

Auf der einen Seite sieht Sch. den theologischen Eigenanteil der synoptischen Evangelisten und bringt ihn auch kenntnisreich zur Darstellung. Auf der anderen Seite erscheint es ihm nach wie vor sinnvoll, die „sittliche Botschaft des Neuen Testaments" von einer rekonstruierten Verkündigung Jesu und der Urgemeinde her zu entwickeln (vgl. I 5 f.). Er kann sich dabei auch auf das Beispiel der „Ethik des Neuen Testaments" von W. Schrage (Göttingen 1982) aus dem evangelischen Raum berufen (I 6). Literarisch und historisch sieht er diesen Versuch in einer wachsenden Zuversicht der Neutestamentler begründet, vom frühchristlichen Kerygma zu Jesus zurückfragen zu können, theologisch hält er die Verankerung der Verkündigung der Kirche in Gestalt und Botschaft Jesu für unverzichtbar (ebd.). Dem wird man grundsätzlich zustimmen. Diskutieren kann man dann immer noch, ob die Darstellung des neutestamentlichen Ethos sinnvollerweise mit Jesus beginnt und dann zu den einzelnen Schriften des Neuen Testaments hinführt oder nicht eher der Weg von der in den Schriften des NT bezeugten apostolischen Verkündigung zurück zu Jesus gewählt wird. Die neutestamentliche Exegese und Theologie wählt in zunehmendem Maße diesen letzteren Weg. Das Problem der gewählten chronologischen Darstellungsweise zeigt sich bei Sch. etwa bei der Behandlung des Hauptgebots als Mitte der sittlichen Weisung Jesu: die Verbindung von Gottes- und Nächstenliebe kann nicht mit Sicherheit als jesuanisch ausgewiesen werden, wie Sch. selber sieht (I § 7) und W. Weiss („Eine neue Lehre mit Vollmacht", BZNW 52, Berlin 1989) inzwischen wahrscheinlicher gemacht hat. Im Rahmen der Jüngerunterweisung des Markus läßt sich diesem Verkündigungsinhalt u. U. dann leichter sein Platz zuweisen. Dies gilt auch vom Gedanken der „Nachfolge", dem Sch. bereits in der Verkündigung Jesu breiten Raum zuweist (I § 4). – Theologisch bezieht Sch. auch in diesem Werk in vielen Punkten eine Mittelposition: die Geltung der „Bergpredigt" (die ebenfalls im Rahmen der „Verkündigung Jesu" in I § 8–10 behandelt wird), wird auch für den gesellschaftlichen und politischen Raum festgehalten, wobei jedoch die Gemeinde – im Anschluß an G. Lohfink – als primärer Ort der Praxis betont wird (I 123). Jesu Forderungen dürfen nicht aufgeweicht werden, „bedürfen" jedoch „der Auslegung und Anwendung im jeweiligen geschichtlichen und gesellschaftlichen Kontext" (ebd.). Dabei möchte Sch. eine mögliche Option zwischen völligem Gewaltverzicht und „Friedensdienst unter Waffen" grundsätzlich offenhalten (I 120 ff.). Daß er – entgegen der Position von F. Alt – dem NT nicht einfach das Gebot unbedingten Gewaltverzichts entnimmt, hängt mit der grundsätzlichen Zuordnung von Vernunft und Offenbarung zusammen: einerseits fühlt sich Sch. der exegetischen Tradition beider Kirchen verpflichtet, die Jesu Weisung als Richtschnur christlichen Verhaltens ansieht, auf der anderen Seite zeigt er Verständnis für die neuere katholi-

sche wie evangelische Position, die ethische Normen aus der Vernunft und nicht unmittelbar aus der Offenbarung ableiten möchte. Gegenüber einer naiven Forderung nach einer „autonomen Moral" wird auf die Einschränkung des menschlichen Urteilsvermögens durch den Sündenfall und die Einbettung der menschlichen Freiheit in einen Sinnhorizont verwiesen, der der sittlichen Forderung erst ihren bindenden Charakter verleiht; dieser eröffnet sich für den Christen in seinem Glauben (vgl. I 20 f.). Ein „Proprium christlicher Moral" könnte sich zumindest aus dem spezifisch christlichen Gruppenethos ergeben, das die Christen von anderen sozialen Gruppen unterscheidet (vgl. I 25 ff.). Ob und wieweit damit auch vernunftmäßig nicht ableitbare inhaltliche Normen vorgegeben sind, möchte Sch. offenhalten. Doch zeigt er sich von der Meinung H. Halters (Taufe und Ethos, Freiburg – Basel – Wien 1977) beeindruckt, nach der wenigstens de facto manche sittliche Forderungen Nicht-Christen schwer einsehbar zu sein scheinen (vgl. I 27).

Der Dialog zwischen Systematikern und Bibeltheologen wird weitergehen. Eine entscheidende Rolle wird dabei das christliche Verständnis von Offenbarung spielen: wird sie primär als Selbstmitteilung Gottes und darum interpersonale Kommunikation oder als Mitteilung einer (religiösen oder sittlichen) „Botschaft" verstanden? Hier scheint Sch. noch einmal in der Schwebe zu bleiben. Auf der einen Seite heißt es: „Nicht genug kann betont werden, daß für die Urchristenheit vor allen Geboten und Mahnungen die Gnade und Freude des Christseins, die Geborgenheit in der Liebe Gottes steht" (II 273). Doch scheut Sch. vor der Konsequenz zurück, in dieser Gewißheit auch die inhaltliche Mitte und Summe aller „Botschaften" des NT zu sehen. Wäre es denkbar, auch im Rahmen des ökumenischen Gesprächs von dieser Verhältnisbestimmung von „Evangelium" und „Gesetz" aus die Frage nach dem Ethos des NT noch einmal neu aufzurollen? J. Beutler S. J.

Zeilinger, Franz, *Zum Lobpreis seiner Herrlichkeit.* Exegetische Erschließung der Neutestamentlichen Cantica im Stundenbuch. Wien–Freiburg–Basel: Herder 1988. 256 S.

Auf eine vereinfachte Formel gebracht ließe sich sagen, daß katholische Spiritualität stärker liturgisch und reformatorische stärker biblisch orientiert ist. Bei dem Bemühen, hier zu einem Austausch zu gelangen, spielen biblische Texte der Liturgie eine herausragende Rolle. Dem Anliegen der wissenschaftlichen und pastoralen Erschließung solcher Texte dient das vorliegende Buch. Es legt die neutestamentlichen Texte aus, die in Laudes, Vesper oder Komplet des Neuen Stundenbuches als Cantica verwendet werden. Voran stehen das Magnificat, das Benedictus und das Nunc dimittis aus dem lukanischen Evangelienprolog, die auch deswegen von herausragender Bedeutung sind, da sie in der Liturgie täglich Verwendung finden. Cantica aus dem Briefkorpus und solche aus der Offenbarung des Johannes schließen sich an und machen den Rest des Werkes aus. – Am Anfang eines jeden Abschnitts steht eine kurze Einordnung des jeweiligen Textes in die Liturgie des Stundenbuches. Es folgen Einleitungsfragen über Herkunft, Kontext, Aufbau und evtl. Schichtung des Textabschnitts. In der Mitte steht die stärker synchrone Auslegung des Textes, und am Ende erneut sein Ort in der Liturgie der heute feiernden Gemeinde. In den Einleitungsfragen hat Z. kenntnisreich die Sekundärliteratur eingearbeitet. Die Strukturanalysen verraten stärker selbständige Arbeit. Ebenso gehen die Versuche der Akutalisierung auf eigene Überlegungen des Verf. zurück. – Bei der Auslegung der lukanischen Cantica geht Z. von der nicht nur in Deutschland verbreiteten Auffassung ihrer vorlukanischen Herkunft aus, wenn er auch für das Nunc dimittis am ehesten mit der Möglichkeit lukanischer Herkunft rechnet (55). J. Dupont hat bereits 1959/60 in einem grundlegenden Artikel über den Rahmen des lukanischen Gesamtwerkes (New Testament Studies 6) in diese Richtung gewiesen. Die Nähe des Magnifikat und des Benediktus zu den (lukanischen) Reden in der Apostelgeschichte sieht u. a. R. E. Brown in seiner Studie „The Birth of the Messiah" (London 1977, 243). Auch deutschsprachige Forschung könnte davon profitieren, solche Ansätze stärker aufzugreifen. Z. geht bereits ein gutes Stück Weges in dieser Richtung. Bei den Cantica aus dem Briefkorpus des NT betont Z. vor allem die Authentizität der

Eingangseulogie des Epheserbriefes in Eph 1,3–14 und macht diesen Ansatz für die Interpretation fruchtbar (117–139). Dafür wird der gesamte Philipperhymnus für vorpaulinisch angesehen (65–90: 73). Die Cantica aus der Offenbarung des Johannes gehen dann wieder als ganze auf den Verf. der Offb zurück und werden im Rahmen seiner Gesamtkomposition ausgelegt (163–237). Der Benutzer des Stundenbuches findet in Z.s Studie kenntnisreiche Hinführungen zu den von ihm gebeteten Cantica. Bei der Aktualisierung wird er eine gewisse Tendenz Z.s vermerken, im Rahmen der Gemeinde und ihrer Lebenswelt zu verbleiben. Das zeigt sich auch bei der Auslegung der Lieder aus der Offb, wo Z. die Apokalyptik als literarisches und theologisches, nicht aber als politisch-soziales Phänomen erklärt (168). Heute betende Gemeinden, die sich der Verfolgung ausgesetzt sehen, mögen die Eigenart verschlüsselter Rede auch als „Sondersprache" einer frühen Gemeinde in einem verwandten Kontext begreifen und daraus Kraft schöpfen. J. Beutler S.J.

2. Historische Theologie

Neymeyr, Ulrich, *Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert.* Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte. (Supplements to Vigiliae Christianae 4). Leiden: Brill 1989. XIV/279 S.

Ein Aspekt der derzeitigen Kirchenkrise ist das ungeklärte Verhältnis zwischen kirchlichen Amtsträgern und Theologen. Ein Ereignis wie die sogenannte Kölner Erklärung ist symptomatisch für das stark veränderte Selbstverständnis eines sehr großen Teils der Theologenschaft. Wo sachlich erfordert, gilt Kritik am kirchlichen Amt und seinen Verlautbarungen als selbstverständliches Recht, ja Pflicht des Theologen. Das dem neuen Rollenverständnis zugrunde liegende Modell ist partnerschaftliche Kooperation in relativer Unabhängigkeit und nicht Unterordnung in deutlicher Abhängigkeit. Die Frage, seit wann es in der Kirche eigentlich eine vom kirchlichen Amt mehr oder weniger getrennte Theologie gibt, wird gewöhnlich mit dem Hinweis auf die Entstehung der Universitäten im 12. Jahrhundert beantwortet. Das erste Jahrtausend kenne keinen eigentlichen, von den Amtsinhabern unterschiedenen Stand von Theologen. Diese Auskunft ist nicht falsch, bedarf aber einer wichtigen Ergänzung: In der Frühzeit der Kirche, genauer im zweiten und noch zu Beginn des dritten Jahrhunderts gab es schon einmal einen „Stand", der eine den heutigen Theologen vergleichbare Aufgabe und Stellung dem Amt gegenüber hatte – die sogenannten Lehrer. Von ihnen handelt vorliegende Studie; vor dem Hintergrund der derzeitigen Diskussion über das Verhältnis zwischen Lehramt und Theologie erhellt somit die Bedeutung der Untersuchung. Sie unterscheidet sich von früheren Behandlungen des gleichen Gegenstandes unter dreifacher Rücksicht: es wird zum ersten Mal das gesamte einschlägige Quellenmaterial ausgebreitet und diskutiert; dies geschieht in geographischer Anordnung; es wird deutlich zwischen drei Typen von Lehrern unterschieden: christliche Wanderlehrer, lehrende Amtsträger und im Gemeindeauftrag tätige Katecheten und schließlich die vom Verf. ausdrücklich als „christliche Lehrer" bezeichneten Personen, denen das eigentliche Interesse der Studie gilt. Ihre Bezeichnung als freie Lehrer, oder charismatische oder pneumatische oder philosophische lehnt Verf. ab, da sie nicht mit ihrem Selbstverständnis übereinstimmen. Mit folgendem Frageraster tritt der Autor an die vorliegenden Quellen heran: welche Motivationen haben die genannten Lehrer bei ihrer Tätigkeit, in welchen Formen üben sie sie aus, welche Methoden wenden sie an, wer sind ihre Adressaten, in welchem Verhältnis stehen sie zu den christlichen Gemeinden, wovon bestreiten sie ihren Lebensunterhalt, in welchem äußeren Rahmen üben sie ihre Lehrtätigkeit aus?

Die Quellen werden, wie gesagt, in geographischer Reihenfolge ausgewertet: christliche Lehrer erstens in Rom, zweitens in Alexandrien, drittens in Karthago, viertens in Syrien. Die Ernte, die hier in die Scheunen eingefahren werden kann, ist freilich nicht sehr groß. Es gibt nur relativ wenige ausdrückliche Zeugnisse über die genannten Leh-

rer und nur wenige Autoren, die als solche gelten und nach ihrem Selbstverständnis befragt werden können. Es sind im Grunde alles auch alte Bekannte. Über römische Lehrer geben Aufschluß der Hirte des Hermas, Justin, Rhodon und die Traditio apostolica, über Lehrer in Alexandrien Pantaios, Klemens, Origenes (gerade noch; denn er steht an der äußersten Zeitgrenze und bezeichnet mit seiner eigenen Priesterweihe das Ende des nicht beamteten Lehrers!), über Lehrer in Karthago eigentlich nur Tertullian, über Lehrer in Syrien natürlich die Didache und Bardesan. Es folgt ein Kapitel über „nicht eindeutig lokalisierbare christliche Lehrer". Ausgewertet werden hier der Barnabasbrief, die Schrift an Diogenet, Tatian und Athenagoras. Es folgen schließlich noch zwei abschließende Kapitel über gnostische Lehrer und „außerchristliche Einflüsse auf die Lehrtätigkeit und das Selbstverständnis der christlichen Lehrer". Im ersteren geht Verf. des näheren auf den Brief an Reginos und auf den Brief des Ptolemaios an Flora ein, im folgenden Kapitel veranschaulicht er exemplarisch die verschiedenen Formen philosophischer Lehrtätigkeit an dem Stoiker Epiktet und dem Neuplatoniker Kalbenos Tauros und stellt dabei deutlich den Einfluß der philosophischen heidnischen Lehrer auf das Selbstverständnis und die Vorgehensweise der christlichen Lehrer heraus. Sehr kategorisch leugnet der Verfasser hingegen den Einfluß der jüdischen Lehrer: „Natürlich bestanden ekklesiale Strukturen fort, die bereits im ersten Jahrhundert unter jüdischem Einfluß entstanden waren, aber das christliche Lehrertum des zweiten Jahrhunderts steht nicht in Kontinuität mit dem stark jüdisch geprägten christlichen Lehrertum des ersten Jahrhunderts, sondern es stellt eine neue Entwicklung dar" (229/30). Warum verschwand der Lehrerstand relativ rasch nach kurzer Blütezeit? Nach Harnack deswegen, weil der sich festigende Episkopat keinen Rivalen neben sich duldete. Die Episkopen und Priester übernahmen selber die Funktion der Lehre. Verf. ergänzt diese Sicht, wie uns scheint, zu Recht: nicht nur die Bischöfe drängten zur Lehre hin, sondern auch die Lehrer zum bischöflichen und priesterlichen Amt. Die Verschmelzung beider Stände ist das „Ergebnis beiderseitiger Konvergenz" (239/40).

Das Verdienst der Studie dürfte in der sehr systematischen Ausbreitung und Auswertung des gesamten einschlägigen Quellenmaterials unter Heranziehung und Verwendung aller einschlägigen Sekundärliteratur bestehen, eine gewisse Schwäche darin, daß eigentlich kaum neue gesicherte Erkenntnisse vorgelegt werden, gerade auch nicht zu der brisanten Frage des Selbstverständnisses der genannten Lehrer über das hinaus, was z. B. Campenhausen bezüglich des Klemens von Alexandrien schon ausgeführt hat. Der Grund liegt vielleicht in der nicht genügend geklärten Frage, was unter Lehrer verstanden wird. Nur soviel ist ganz klar, daß ein solcher Lehrer nicht auch Amtsinhaber, also Bischof oder Priester, sein darf. Es genügt aber, um Lehrer zu sein, andererseits auch nicht, daß jemand schreibt, Traktate schreibt. Er muß auch mündlich lehren. Aber ist einer schon Lehrer, wenn er hin und wieder einen Vortrag hält, wie Verf. zu unterstellen scheint? Gehört zum Lehrersein nicht eine andauernde Lehrfunktion? Man kann sich die Schwierigkeit am Fall des Tertullian verdeutlichen. Was ist für das Selbstverständnis eines Standes gewonnen, wenn wir ihn, dieses Schreibgenie, diesen einzigartigen Stilisten, der sich selbst nie als Lehrer bezeichnet hat, unter die Lehrer einreihen, weil er vielleicht hin und wieder in einem Sonntagsgottesdienst einen Vortrag gehalten und damit die von uns aufgestellte Bedingung, um als Lehrer betrachtet werden zu können, erfüllt hat? H. J. Sieben S. J.

Pouderon, Bernard, *Athénagore d'Athènes.* Philosophe chrétien (Théologie historique 82). Paris: Beauchesne 1989. 354 Seiten.

Es handelt sich bei dem vorliegenden Band der Théologie historique um die überarbeitete Fassung des ersten Teils einer 1986 in Lyon eingereichten Doktoratsthese ès lettres; die Veröffentlichung des zweiten Teils, der Edition des „Bittgesuchs für die Christen" und der Schrift „Über die Auferstehung der Toten" ist, wie der Verf. in seinem Vorwort berichtet, für die „Sources chrétiennes" vorgesehen. Alles in allem haben wir es mit einer Monographie zu tun, die unsere derzeitigen Kenntnisse über den frühchristlichen Apologeten aus dem 2. Jh. zusammenzufassen versucht, also einer Art Ge-

samtwürdigung. Verf. hat seinen Stoff auf fünf Kapitel verteilt: Im ersten Kap. „Der Mensch und sein Werk" werden die üblichen Einleitungsfragen wie Datierung, Authentizität (bei „Über die Auferstehung" nicht über allen Zweifel erhaben!), Adressaten, historischer Kontext, Anlaß der beiden Schriften usw. diskutiert. Das zweite Kap. gibt einen Überblick über „die großen Themen des Athenagoras", gemeint sind hier mehr oder weniger die christlichen Lehren, die er bezüglich Gottes, der Vorsehung, der Engel, der Dämonen, des Menschen und der Auferstehung vertritt. Im dritten Kap., „Athenagoras und das Denken seiner Zeit" überschrieben, geht es dem Verf. zunächst darum, die Beziehung des Athenagoras zur Philosophie seiner Zeit unter doppelter Rücksicht zu beleuchten, nämlich insofern er sich von ihr ausdrücklich distanziert, d. h. sie kritisiert, und insofern er mehr oder weniger bewußt unter ihrem Einfluß steht. Ein kürzerer Paragraph des gleichen Kap. stellt die naturwissenschaftlichen Kenntnisse des Athener Philosophen zusammen. Unter der Überschrift „Der Polemist" behandelt das vierte Kap. das apologetische Ziel und die vom Apologeten angewandte Methode. Das fünfte Kap. geht schließlich auf die in den beiden Werken des Athenagoras ausmachbaren Quellen ein.

Leider fehlen dem Buch, was heute zur Mindestausstattung eines wissenschaftlichen Werkes gehört: erstens ein *vollständiges* Verzeichnis der benutzten und verarbeiteten Literatur, das dem Benutzer erlaubt, sich ein Bild darüber zu machen, welche Literatur der Autor berücksichtigt und verarbeitet hat, oder wenigstens ein Register mit den Namen der verwendeten modernen Literatur, zweitens sonstige Register, die eine fruchtbare Benutzung des in dem Werk zusammengetragenen Wissens ermöglichen.

H. J. Sieben S. J.

Fédou, Michel, *Christianisme et religions païennes dans le Contre Celse d'Origène* (Théologie historique 81). Paris: Beauchesne 1988. 665 Seiten.

Die Beschäftigung mit einem großen Autor oder einem großen Thema bietet die Chance zu einem großen Buch. Erst recht, wenn beides wie hier zusammenkommt, das große, wichtige Thema und der große Autor. Fédou hat diese Chance wahrgenommen und ein großes Buch geschrieben. Es ist auch ein sehr aktuelles Buch. Sein unmittelbarer Gegenstand, Christentum und heidnische Religionen in dem zu Recht berühmten Spätwerk des Origenes, ist zwar historisch, der Anlaß sich mit ihm zu befassen ist aber hochaktuell. Es ist die Frage einer Theologie der nicht-christlichen Religionen. Wie ist näherhin das Verhältnis des Christentums zu den nicht-christlichen Religionen zu definieren? Stehen sie in totalem Gegensatz zueinander, oder gibt es Anknüpfungspunkte? Sind die nicht-christlichen Religionen, eben auf ihre Weise, Wege hin zum Evangelium, praeparatio evangelica? Oder sind sie gar als gleichwertige Wege zum Heil zu betrachten? Es sind Fragen, auf die letztlich die systematische Theologie zu antworten hat, aber die sie nicht beantworten sollte, ohne zuvor intensiv auf einen der größten Geister, den das Christentum hervorgebracht, gehört zu haben, auf jemanden, der noch ganz nahe an den Anfängen, als das Christentum begann, sein Selbstverständnis zu formulieren, in aller Ausdrücklichkeit über diese Fragen nachgedacht hat. Um das Urteil, genauer das theologische Urteil, des Origenes über die heidnischen Religionen also geht es in der vorliegenden Studie. Daß hier manche Distinktion nötig ist, damit nicht unser moderner Begriff von Religion oder heidnischer Religion mit dem seinen verwechselt wird, all das weiß der Verf. und gibt ausführlich darüber in seiner Einleitung Rechenschaft, auch darüber natürlich, warum gerade dieser Text, nämlich des Origenes Contra Celsum, der Untersuchung zugrunde gelegt wird. – Einer der großen Vorzüge der vorliegenden Untersuchung nun liegt darin, daß Verf. nicht von einem mehr oder weniger abstrakten Begriff von heidnischer Religion ausgeht und uns des Alexandriners abschließendes theologisches Urteil darüber mitteilt – dies hat praktisch erst der relativ knappe dritte Teil zur Aufgabe (471–622) – sondern daß er vielmehr zunächst in einer umfassenden Analyse vorführt, was dieser Begriff „heidnische Religionen" konkret für Origenes beinhaltet und wie der Alexandriner über die einzelnen Aspekte derselben urteilt. Er beinhaltet grundlegend zweierlei Dinge: erstens religiöse Überzeugungen (48–293), zweitens religiöse Praktiken (295–474). Damit sind die drei

Hauptteile der vorliegenden Studie genannt. Mit dieser Disposition seiner Arbeit macht sich Verf. die außerordentliche Chance zunutze, die ein Text wie Contra Celsum dem modernen Leser bietet, nämlich nicht von einem vorfabrizierten Begriff „Religion" auszugehen, sondern sich das damalige Phänomen Religion in seiner bunten konkreten Fülle vor Augen führen zu lassen. Aber der Text bietet noch eine weitere Chance, und der Verfasser weiß auch sie im Sinne seiner Zielsetzung zu nutzen: Contra Celsum stellt ja von der ersten bis zur letzten Zeile eine Auseinandersetzung, eine Diskussion zwischen einem heidnischen Philosophen und einem christlichen Theologen dar, zwar nicht ausschließlich über eben diese heidnischen Religionen, aber doch wesentlich auch über sie. Verf. beschränkt sich also nicht darauf, uns des Origenes Urteil über die verschiedenen Aspekte der heidnischen Religion mitzuteilen, sondern er schickt dem jeweils die Stellungnahme seines heidnischen Widerparts voraus. Genauer gesagt: beide beurteilen von höherer Warte aus, der eine von der eines Philosophen, der andere vor der eines Theologen, die gleichen Phänomene. Dieselben erscheinen so jeweils in doppelter Beleuchtung, und die Urteile des Origenes hängen nicht in der Luft, sondern sind deutlich als Gegenpositionen erkennbar. In Wahrheit geht Verf. noch einen Schritt weiter: Er rundet die an sich schon sehr große Masse an Informationen über die heidnischen Religionen, die unmittelbar aus dem Text von Contra Celsum gewonnen werden kann, noch durch Auskünfte ab, die die moderne Religionsgeschichte über die betreffenden Religionen liefert. Die beiden ersten Teile der Studie sind so weitgehend in dem Dreischritt aufgebaut: 1. die religionsgeschichtlichen Gegebenheiten, 2. die Stellungnahme und Bewertung des Celsus, 3. das Urteil des Origenes.

Der „Le conflit des croyances" überschriebene erste Teil befaßt sich näherhin zunächst mit der „griechischen Religion", dann mit den „Religionen der Barbaren" und trägt mit dieser Gegenüberstellung wiederum einer Grundunterscheidung der damaligen Zeit Rechnung. Die mit der „griechischen Religion" befaßten Kapitel gehen u. a. auf die für Celsus nicht weniger als für Origenes wichtige Frage der Allegorese ein. Unter der Überschrift „Religionen der Barbaren" werden dann ausführlicher behandelt die religiösen Überzeugungen der Ägypter und der Mithrasanhänger. Die religiösen Vorstellungen der Völker des Mittelmeerraumes schließen sich an, die der Chaldäer und Perser, der Brahmanen und Samanäer folgen. Denn von all diesen Religionen ist in Contra Celsum die Rede. Alle diese Religionen unterscheiden sich nicht nur voneinander, sie haben auch Gemeinsames, ja dieses Gemeinsame wird von Philosophen vom Schlage eines Celsus mehr und mehr zur Geltung gebracht und stellt für Origenes die Herausforderung dar, den christlichen Monotheismus gegenüber dem sogenannten philosophischen Henotheismus herauszuarbeiten. Das dritte Kapitel des ersten Hauptteiles bemüht sich unter den Stichworten „Vom Vielen zum Einen", „Ein Gott oder mehrere Götter?", „ Das Problem der Dämonen" und „Der christliche Monotheismus" diesbezüglich Bilanz zu ziehen.

„Le conflit des pratiques" ist der zweite Hauptteil überschrieben. Auf die Analyse der religiösen Überzeugungen folgt die Darstellung der wesentlichen religiösen Praktiken, über die Celsus und Origenes ihre je verschiedenen Urteile abgeben. Verf. hat auch hier die Fülle der zu behandelnden Phänomene in drei große Kapitel geordnet, wobei jeweils die heidnischen „Praktiken" mit den christlichen konfrontiert werden: 1. heidnischer und christlicher Kult, 2. Magie und Wunder, 3. Divination und Prophetismus. Von ganz besonderen Interesse für den folgenden Hauptteil ist dabei das dritte Kapitel, denn hier geht Verf. sehr ausführlich auf die in der Tat für Origenes sehr wichtige Prophezeiung des Heiden Balaam ein. Gott bedient sich seiner, des sündigen, des der Magie und anderen unbedingt verwerflichen religiösen Praktiken ergebenen Heiden, um eine echte Prophezeiung über die Ankunft des Heilandes zu geben. „Denn Gott bedient sich bei einem jeden dessen, woran er gewohnt ist, wenn er ihn zur Wahrheit führt. So hat er die Magier mittels der Astrologie aus ihrem eigenen Land zur Anbetung Christi geführt. Da diese Männer die Prophezeiung des Balaam besaßen und ihr vertrauten, fanden sie, wonach sie mit Eifer verlangten und warfen sich vor Christus nieder" (GCS 12, 1, 27). Im Hintergrund dieser kühnen und so vorher nicht bezeugten Interpretation der Balaamprophezeiung steht nicht nur Mt 2, sondern auch

Röm 5,20: „wo jedoch die Sünde mächtig wurde, da ist die Gnade übergroß geworden".

Bestechen die beiden ersten Teile der Untersuchung durch den Reichtum und die überzeugende Anordnung der Informationen, die der Leser über das Phänomen der heidnischen Religionen erhält, so der letzte, dritte, durch die Präzision, mit der Verf. das theologische Urteil des Origenes über die heidnischen Religionen herausarbeitet. Er tut es in drei Anläufen, die sich je gegenseitig voraussetzen. Die tragenden Begriffe, Tradition, Gesetz, Wahrheit, Geschichte, Logos usw., übernimmt Origenes dabei von seinem Gegner. Gegenüber der gegnerischen Unterstellung, das entscheidende Kriterium sei die Tradition und an ihr gemessen komme dem Christentum gar keine echte Neuheit zu, sind beide Begriffe, Tradition und Neuheit, zu klären. Letzter und entscheidender Maßstab kann nicht einfach die Überlieferung sein, sondern die Wahrheit, antwortet Origenes. Und was die Neuheit angeht, so ist diese letztlich im Christusereignis gegeben. In seinem Licht sind die verschiedenen heidnischen Religionen zu beurteilen. Und dabei wird deutlich, daß die Neuheit des Christentums z. B. auf dem Gebiet der Ethik nicht so sehr in neuen Forderungen besteht, die die heidnischen Religionen oder Philosophen nicht kennen, sondern darin, daß die „allgemein" bekannten Forderungen zunächst von niemand anderem als von Christus erfüllt wurden. Das gleiche gilt von zwei anderen für den Philosophen Celsus wichtigen Kriterien, der Wahrheit und der allgemeinen Verbreitung (le critère de l'universel). „Die Originalität des Christentums gegenüber den Religionen besteht also nicht einfach darin offenzulegen, was in ihnen mit den ‚allgemeinen' Forderungen übereinstimmt, sondern Den bekannt zu machen, der sie zur radikalsten Vollkommenheit gebracht hat ... Das Christentum tut sich mit dem griechischen Logos zusammen, wenn es darum geht, im Namen der ‚gemeinsamen' Werte die religiösen Traditionen der Menschheit zu sichten. Aber das heißt nicht, daß dieser Logos an seine Stelle treten kann, er, der genausowenig wie die eusebia der Völker in der Lage ist, sein eigenes Bestes zu verwirklichen. Das Christentum ist nicht nur der Verbündete der griechischen Weisheit gegen das religiöse Heidentum, es ist auch der Ankläger gegen die Selbstgefälligkeit beider, nicht dadurch daß es ihre Werte in Frage stellt, sondern dadurch, daß es deren Verwirklichung in der Person Jesu Christi, dem wahren ‚Logos Gottes' verkündet" (509 f.).

Der zweite Anlauf besteht darin herauszuarbeiten, wie Origenes die Geschichte, näherhin die Heilsgeschichte, in der der Logos von Anfang bis zum Ende wirkt, konzipiert und welche Rolle darin die heidnischen Religionen spielen. In den heidnischen Religionen offenbart sich für Origenes die „verborgene oder offenbare Gegenwart des ewigen Logos, nicht in dem Sinn, daß diese Religionen als solche Ausdruck des wahren Gottes wären, denn sie verraten ihn ja vielmehr durch ihren Polytheismus und ihren Götzendienst, sondern in dem Sinn, daß ihre zeitliche Geschichte ihrerseits in der dramatischen Geschichte des Logos einbegriffen ist, der sich auf verschiedene Weise der Welt mitteilt und im Leben der Völker wie der Individuen bald angenommen und bald zurückgewiesen wird" (559 f.).

Von der Logostheologie des Origenes her fällt, drittens, schließlich das entscheidende Licht auf seine Beurteilung der heidnischen Religionen. Von besonderem Interesse in diesem abschließenden Kapitel ist die Gegenüberstellung der Gestalt des Sokrates und des Balaam. Verf. benutzt sie nicht nur, um des Origenes abschließendes Urteil über die heidnischen Religionen auf den Punkt zu bringen, sondern auch dazu, den Alexandriner in dieser Frage in die frühchristliche Entwicklung einzuordnen. Für Justinus war Sokrates und damit die griechische Weisheit, sofern sie wirklich weise war, christlich vor Christus. Die heidnischen Kulte stellten dagegen nichts anderes dar als Abfall von der Wahrheit. Origenes setzt die Akzente etwas anders. Er ist einerseits reservierter gegenüber Sokrates, das heißt der griechischen Philosophie, andererseits kühner oder zuversichtlicher hinsichtlich des Balaam, das heißt der heidnischen Religionen: mitten in ihrer Sünde können sie von der übergroßen Gnade getroffen werden. „Mag sein, daß Sokrates dem Logos Ehre erwiesen hat, aber er wird nicht als Christ bezeichnet; im Gegensatz dazu ist der Wahrsager Balaam ein Sünder, aber ihm teilt sich der Logos mit" (597). Sehr fein arbeitet Verf. auch den Unterschied zwischen Origenes und Klemens von Alexandrien hinsichtlich ihrer Haltung gegenüber den heidni-

schen Religionen heraus. Befaßt sich der Ältere mit ihnen aus intellektueller Neugier und missionarischem Eifer, so Origenes dagegen nur wider Willen, weil sie ihn von seiner eigentlichen Beschäftigung, nämlich dem Studium der Heiligen Schrift, abhalten und weil er um die Gefahren weiß, die in diesen heidnischen Religionen für den Glauben liegen. Seine persönliche Haltung gegenüber den heidnischen Religionen im Vergleich zu seinem christlichen Glauben kommt vielleicht am treffendsten in einem Zitat aus dem Hohen Lied zum Ausdruck, das er im angedeuteten Sinne ausgelegt hat: „Ihrer sechzig sind Königinnen und achtzig Nebenfrauen und zahllos die Jungfrauen. Eine einzige ist meine Taube, meine Reine, die einziggeliebte Tochter ihrer Mutter, das Herzblatt der Guten, die ihr das Leben gegeben" (Hld 6,7–8). Was letztlich des Origenes Haltung gegenüber den heidnischen Religionen bestimmt, ist seine ganz persönliche Bindung an den „wahren Logos" und seine persönliche Liebe zu ihm. Vor dem Licht, das von ihm und seinem Stern ausgeht, verblaßt alles übrige und mag es noch so glänzen. Nirgendwo sonst, das hat schon sein großer Verteidiger im 17. Jahrhundert, der Jesuit Pierre Halloix, bemerkt, hat der Alexandriner diese seine sehr persönliche Liebe zu Christus so kraftvoll zum Ausdruck gebracht wie in diesen acht Büchern von Contra Celsum, in denen er denselben gegen die Anwürfe des heidnischen Philosophen verteidigt. Auch aus diesem Grunde war Verf. gut beraten, gerade diesen Text zur Grundlage seiner Anfrage an Origenes gemacht zu haben. – Hervorzuheben ist die außergewöhnlich saubere äußere Präsentation des Buches. Gerade wegen der großen Anzahl der analysierten und behandelten Begriffe und Sachen ist es sehr bedauerlich, daß kein Verzeichnis derselben erstellt wurde. – Im übrigen dokumentiert die Arbeit, daß die große Tradition französischer Origenesinterpretation, für die Namen wie de Lubac, Daniélou und Crouzel stehen, trotz aller Unkenrufe noch nicht zu Ende ist!

H. J. Sieben S.J.

Agostino a Milano. Il battesimo. Agostino nelle Terre di Ambrogio (22–24 aprile 1987) (Augustiana, Testi e Studi 3). Palermo: Edizioni Augustinus 1988. 111 Seiten, 17 Abbildungen.

Agostino d'Ippona. „Quaestiones disputatae" (Palermo 3–4 dicembre 1987) (Augustiana, Testi e Studi 4). Palermo: Edizioni Augustinus 1989. 103 Seiten.

Anläßlich der 1600-Jahrfeier der Bekehrung des hl. Augustinus fanden 1987 vor allem in Italien eine ganze Reihe von Treffen und Kongressen statt. Um den wissenschaftlichen Ertrag dieser Kolloquien einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich zu machen, gründete man eine neue Reihe mit dem Titel „Augustinus – Testi e Studi". Wir haben die beiden ersten Nummern in ThPh 64, 266–267 vorgestellt. Zwei weitere Bände, die Nummern 3 und 4 dieser neuen Reihe können jetzt angezeigt werden. Band 3 schließt sich unmittelbar an den vorausgehenden Band an. Wurden dort die literarische Produktion Augustins in der Zeitspanne zwischen seinem Verweilen in Cassiciacum und Mailand behandelt, so hier jetzt Themen und Fragen, die mit seinem dreijährigen Aufenthalt (384–387) in Mailand selber in Zusammenhang stehen. *Marta Sordi* behandelt die damaligen politischen und kirchenpolitischen Verhältnisse der Stadt. *Franco Pizzolato* zeichnet auf der Grundlage der Confessiones den inneren Weg, den Augustinus in dieser Stadt zurücklegte. *Aimé Solignac* bringt unter dem Titel „Der Mailänder neuplatonische Zirkel zur Zeit der Bekehrung Augustins" wichtige Ergänzungen und Modifikationen zu seiner 1962 in der Bibliothèque Augustinienne 14 veröffentlichten Note zum gleichen Gegenstand. Augustinus verkehrte in seinen Mailänder Jahren nicht nur mit neuplatonischen Philosophen: *Angelo Paredi* geht sehr kurz auf die amici maiores, die Frauen und sonstigen Personen ein, mit denen es Augustinus in diesen Jahren zu tun hatte. Auf mit Augustins Taufe zusammenhängende Fragen und diesbezüglich auf ihn Einfluß nehmende Personen geht *Adriano Caprioli* näher ein. *Mario Mirabella Roberti* behandelt die Baptisterien, die für die Taufe Augustins in Frage kommen. Der folgende Beitrag ist kunstgeschichtlicher Natur. Die Tradition führt die Entstehung des Te Deums bekanntlich auf die feierliche Taufe Augustins durch Ambrosius zurück. *Maria Luisa Gatti Perer* stellt unter Beigabe sehr schöner Abbildungen das diesbezügliche ikonographische Material zusammen. Der

Band schließt mit einer Meditation des Mailänder Kardinals *Carlo Maria Martini* über das Thema „Wort und Kontemplation in Augustinus".

Die Referate des vorstehend angezeigten Bandes wurden im Rahmen eines in Mailand selber in der Katholischen Universität S. Cuore exakt zum Jahrestag der Taufe Augustins (24. April) stattfindenden Kolloquiums vorgetragen. Am 3. und 4. September 1987 fand in Palermo ein internationales Kolloquium statt. Die auf ihm gehaltenen Referate werden in Band 4 der neuen Reihe veröffentlicht. Sie behandeln einige seit je mit den Namen Augustins verbundene, in der Forschung zum Teil sehr kontrovers behandelte Fragen, die man treffend unter die Überschrift „Quaestiones disputatae" gestellt hat: „Romania und Gothia. Ein Problem der Koexistenz an den Ursprüngen des Mittelalters" *(Francesco Giunta)*, „Christsein nach dem Heiligen Augustinus" *(Robert A. Markus)*, „Zwischen sozialer Struktur und kirchlicher Praxis: Bischöfe und weibliche Wirklichkeit in den Briefen des Augustinus" *(Marcella Forlin Patrucco)*, „Augustinus und staatliche Autorität. Das Beispiel der Donatisten" *(William H. C. Frend)*, „Staatliche und kirchliche Zwangsmaßnahmen in der Endphase des pelagianischen Streites" *(Otto Wermelinger)*.

H. J. Sieben S.J.

Hamman, Adalbert Gautier, *Das Gebet in der Alten Kirche*. Aus dem Französischen ins Deutsche übertragen von *Annemarie Spoerri* (Traditio christiana. Texte und Kommentare zur christlichen Theologie 7). Bern/Frankfurt/New York/Paris: Lang 1989. XLVII/234 S.

Die Herausgeber der Reihe „Traditio christiana" waren sehr gut beraten, ihren Band über das Gebet in der Alten Kirche dem derzeit besten Kenner dieser Materie, nämlich Prof. Hamman, anzuvertrauen; denn der genannte Gelehrte hat in den vergangenen Jahrzehnten nicht nur Bedeutendes über das Gebet in der Alten Kirche geschrieben, sondern mehrmals auch Sammlungen von Gebeten aus dieser Zeit veröffentlicht, die z. T. auch in deutscher Übertragung vorliegen. So konnte er jetzt bei der Auswahl von Gebeten für den vorliegenden Band auf den Grundstock seiner früheren Veröffentlichungen zurückgreifen. In der Gesamtanlage ist der Band nach dem bewährten Muster der Reihe angelegt: Auf die runden 30 Seiten einer sehr informativen Einleitung (Das Gebet Jesu, das Vaterunser, das biblische Erbe und die Psalmen des einzelnen, das Neue des christlichen Gebetes, liturgisches Gebet, persönliches Gebet, Ort und Zeiten des Gebets, das Gebet als Ausdruck des Volksglaubens, christliche Gebete, heidnische Gebete, die Wende des vierten Jahrhunderts) folgt zunächst noch ein relativ knappes Literaturverzeichnis, dann der zweisprachige Abdruck der Gebete. Unter den am Schluß beigegebenen Registern befindet sich dankenswerterweise auch eines mit den in den Gebeten vorkommenden Sachen.

Die abgedruckten Gebete sind in 7 Gruppen eingeteilt. Die Anordnung ist teils chronologisch, teils nach anderen Gesichtspunkten, z. B. dem der Quellen, aus denen die Gebete stammen. Auf die Gebete aus dem Neuen Testament (Vaterunser, Magnifikat, Benediktus, Nunc dimittis, Gebet des Stephanus, Apg 7, 59–60) folgen „vornizänische" Gebete: Klemens von Rom, Didache, Oden Salomons (mehrere Gebete), Irenäus, Tertullian, Klemens von Alexandrien, Hippolyt von Rom, Origenes, Cyprian und Methodius. Die dritte Gruppe besteht ausschließlich aus Gebeten aus Märtyrerakten, die vierte ist Apokryphen des Neuen Testaments entnommen (Johannesakten, Petrusakten, Thomasakten, Pseudo-Klemens). Die fünfte Gruppe, die aus altchristlichen Papyri und Inschriften gesammelt ist, enthält zusammen mit der sechsten („Tageszeiten und besondere Anlässe") eine große Anzahl von anonymen Gebeten zu besonderen Gelegenheiten: Hilferufe, Stoßgebete, Gebete gegen Dämonen und Krankheiten, vor der Reise, Beschwörungen, Sündenbekenntnisse, Totengebete, Abendgebete, Tischgebete usw. Man erhält durch diese beiden letztgenannten Gruppen einen ausgezeichneten Überblick über die verschiedenen Situationen, in denen die Christen der Alten Kirche zu Gott beteten. In der letztgenannten Gruppe ist auch das im Anfang des fünften Jahrhunderts entstandene Te Deum abgedruckt. Die letzte, siebte Gruppe bringt schließlich, nach den anonymen Gebeten der beiden vorausgegangenen Gruppen, wieder solche bekannter Autoren der nachnizänischen Zeit: Ephräm, Pachomius, Hilarius,

Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Didymus, Ambrosius, Augustinus, Paulinus von Nola, Romanos der Melode. Eine große Hilfe für das Verständnis der doch aus einer uns fern liegenden Zeit stammenden Gebete stellen die zahlreichen beigegebenen Anmerkungen dar. H. J. Sieben S.J.

Das Väterbuch des Kiever Höhlenklosters. Hrsg. *Dietrich Freydank, Gottfried Sturm, Jutta Harney.* Graz–Wien–Köln: Styria 1989. 390 S.

Diese vom Styria-Verlag aus der DDR (Koehler und Amelang, Leipzig 1988) in Lizenz übernommene, nur um ein kurzes Vorwort von *G. Stökl* (11) erweiterte Ausgabe des Kiever Paterikons ist dessen erste vollständige und wissenschaftlich zuverlässige Übersetzung ins Deutsche (Teilübersetzungen lagen vor bei E. Benz, Russische Heiligenlegenden, Zürich 1953, ²1983; K. Onasch, Altrussische Heiligenleben, Wien 1978, ebenfalls eine Lizenzausgabe). *D. Freydank* zeichnet in der Einleitung (14–26) Inhalt, Aufbau und Entstehungsgeschichte (11.–15. Jh.) dieses wichtigen Denkmals russischer und ukrainischer Mönchsgeschichte, Spiritualität und Theologie nach; das mit 48 Holzschnitten aus der ältesten Kiever Druckausgabe (1661) prächtig ausgestattete Buch ist für einen breiteren Leserkreis konzipiert, dem auch die reichhaltigen, dem religiösen Geist der Mönchserzählungen und -briefe entsprechenden Erläuterungen (306–365) dienen wollen. Dem 38 Kapitel umfassenden Hauptwerk, dessen Meisterstück zweifellos die Vita des dritten Abtes und eigentlichen Gründers Feodosij aus der Feder des zeitgenössischen Mönches Nestor ist (58–130/Nr. 7), sind noch einige ergänzende Chronikberichte über die ersten Mönche (289–305) sowie eine historisch-kritische Liste der Äbte (373–376) beigefügt. Die Literaturliste (368–372) läßt leider zu wünschen übrig, besonders im Bezug auf neuere Titel zum geistlichen Gehalt des Väterbuchs (vgl. meinen Aufsatz: Der hl. Feodosij Pečerskij: historisch und literarisch betrachtet, in: Harv. Ukrain. Stud. 12/13 [1988/89], 1–13). Ein gutes Register und ein Abbildungsverzeichnis (377–390) runden den mit viel Liebe zur Sache von der slavistischen Arbeitsgruppe der Universität Halle (Waltraud Förster, Dietrich Freydank, Sabine Kähler, Gottfried Sturm) betreuten Band ab.

Ein Problem bildet bei slavischen Texten immer wieder die deutsche Umschrift; die Herausgeber haben sich für die Leipziger Dudentranskription, d. h. die nichtwissenschaftliche Umschrift, entschieden (die dann leider solche Zungenbrecher wie „Schtsch ..." am Wortanfang hervorbringen kann). In den insgesamt sehr einfühlsamen Erläuterungen sind einige sachliche Fehler bzw. Schiefheiten unterlaufen. So ist die Aussage, daß das byzantinische Weltzeitalter aufgrund alttestamentlicher Angaben „errechnet" worden sei (307; vgl. 327), mißverständlich; tatsächlich kommt die Gesamtzahl von 7000 Jahren durch die symbolische Kombination von Ps 89, 4 und 2 Petr 3, 8 mit der Siebenzahl der Schöpfungs- bzw. Paradieseswoche zustande; d. h. Zahlenmystik, nicht Berechnung steht im Mittelpunkt mittelalterlicher Zeitauffassung. Die Siebenzahl der Sakramente kommt dagegen im Osten frühestens im 13. Jahrhundert auf, als Import aus dem Westen (vgl. den unten zit. Aufsatz über Sakramente: 120). – Der Ausdruck „Rüstaltar" (309) für die Proskomidie sollte richtiger „Rüsttisch" heißen. – Bei den „Verschnittenen" (310) ist die Gruppe der Kleriker (gelegentlich bis hinauf zum Patriarchen) vergessen; beim Gottesurteil (Orakel) zur Bauplatzbestimmung für die Kirche des Höhlenklosters (ebd.) ist die Deutung des Feuers auf verschiedene Weise möglich (vgl. mein Buch: Christentum und theol. Literatur in der Kiever Rus' [988–1237], München 1982, 161, 252). – Černigov und Belgorod gehören zwar zu den am frühesten gegründeten Bistümern, aber das Taufjahr 988 läßt sich für diesen Zweck noch nicht belegen (313). – Die Gleichsetzung von Bischofs- und Abtsweihe als höchsten Weihegrad (320) verweist zwar richtig auf eine damals noch unausgereifte Sakramententheologie, läßt sich aber positiv nicht nachweisen (vgl. meinen Aufsatz: Sakramente und Sakramententheologie in der Kiever Rus', in: Cath(M) 42 [1988], 119–137, hier: 133–135). – Bei der Erklärung des „Großen Schema" (= „Profeß"weihe) (320 f.) sollte man auf die symbolische Theologie des aus dem Kiever Höhlenkloster hervorgegangenen Bischofs Kirill von Turov (heute: Weißrußland) verweisen (vgl. meinen Aufsatz: Symbolische Theologie in der dritten Mönchsrede des Kirill von Tu-

rov, in: Cyrillomethodianum 8/9 [1984/85], 49–57). – Die Vorstellung von den „Zollstationen" (mytarstva) ist unverändert aus dem byzantinischen Bereich (gr.: teloneia) übernommen (326). – Das Jesusgebet entstammt der frühchristlichen Askese, besonders auf dem Sinai; durch die Gebetsmethode des vorpalamitischen Hesychasmus (340) erhielt es nur einen zusätzlichen, systematischen Stellenwert (vgl. meinen Aufsatz: Das Gebet in der Kiever Rus' – seine Formen, seine Rolle, seine Aussagen, in: Orth. Forum 2 [1988], 177–191, hier: 186f.). – Für die Etymologie des Wortes „Pope" (= Priester) sollte auch auf griechisch „papas" verwiesen werden (344). – Die Lehre des Häretikers Sabellios (3. Jh.) hat nichts mit der von Patriarch Photios (9. Jh.) aufgeworfenen Streitfrage des „filioque" zu tun (360). – Übrigens wird die von D. Freydank noch ungeschmälert vertretene These einer verlorenen, d. h. einmal existenten Antonij-Vita (25) von R. D. Bosley mit guten Gründen bezweifelt (vgl. meinen Aufsatz in: Harv. Ukrain. Stud.; M. Heppell will allerdings in einer unlängst erschienenen englischen Übersetzung des Kiever Väterbuchs wieder die traditionelle Meinung stützen: The *Paterik* of the Kievan Caves Monastery, Cambridge Mass. 1989).

Diese kleinen Korrekturen mindern aber keineswegs den Wert der soliden (druckfehlerfreien!) Übersetzung, deren Kenntnis allen spirituell und ökumenisch Interessierten empfohlen werden muß. G. Podskalsky S. J.

Witte, Karl Heinz, *Der Meister des Lehrgesprächs und sein „In-principio-Dialog"*. Ein deutschsprachiger Theologe der Augustinerschule des 14. Jahrhunderts aus dem Kreise deutscher Mystik und Scholastik. Untersuchung und Edition (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 95). München: Artemis 1989. IX/250 S.

Der Meister des Lehrgesprächs ist ein bisher nicht näher identifizierter Augustiner-Eremit aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, der in die Nähe des Ordensprovinzials Thomas von Straßburg zu rücken ist. Nach der Textedition des „In-principio-Dialogs" (14–60) dieses oberrheinischen Theologen unternimmt W. im 2. Teil (63–143) eine ausführliche Untersuchung dieses Meister-Jünger-Dialogs, worin eine hoch spekulative Lehre von Gott als dem reinen Sein, dem Dreifaltigen und dem Ursprung der Schöpfungsideen vorgetragen wird. Es werden also zentrale Lehrstücke der scholastischen Metaphysik und Theologie abgehandelt, wobei der Meister eine problemgeschichtlich interessante Lösung für die Frage findet, inwiefern Gott als das reine Sein in jedes geschöpfliche Sein eingeht. Wie nämlich die Eins als Prinzip aller Zahlen vor allen Zahlen steht und von jeder Zahl verschieden ist, um dennoch partizipierend in alle Zahlen einzugehen (1 + 1 + 1 ...), so steht auch Gott zu seiner Schöpfung (vgl. 106ff.). Bei der Begründung der Trinität folgt der Meister der Dreifaltigkeitslehre Richards von Sankt Viktor, der die Vielheit nicht aus der Selbsterkenntnis, sondern aus der Liebe ableitet. Gott als höchste Güte will sich verströmen und sucht einen gleichwertig Geliebten (Sohn), deren gegenseitige Liebe zur Erfüllung einen Dritten (Heiligen Geist) benötigt. Bezüglich der Verschiedenheit und Vielzahl der Geschöpfe wird auf die augustinisch-platonische Ideenlehre zurückgegriffen, das heißt in Gottes Erkenntnis ist von jedem individuellen Geschöpf eine eigene Idee als Entfaltung des unendlichen Reichtums der schöpferischen Kraft Gottes enthalten. – In einem 3. Teil versucht W. die theologische Position seines Autors zu umreißen, indem er zwei weitere Dialoge (147–161) inhaltlich heranzieht und diese ihrer sprachlichen Form und ihren thematischen Übereinstimmungen nach analysiert (163–208). Der kürzeste und schlichteste ist der „Gratia-Dei-Traktat", wobei hervorgehoben wird, daß der Mensch aus sich, ohne die Gnade, nichts Gutes tun kann. In dieser an Anselm von Canterbury orientierten Definition klingt neben der Gründung der Gnadenlehre auf die augustinische Ideenlehre auch deren Ausrichtung auf eine Willens-‚Psycho'-Theologie an, die beide im Begriff der *gerechtikait* verankert sind. Auch der zweite herangezogene Dialogtext „Des menschen adel, val und erlösunge", der eine Neuentdeckung aus Colmar (Staatsbibliothek Ms. 1949) darstellt, lehnt sich eng an Anselm von Canterbury an. Das erste Buch enthält die Lehre vom Schöpfungsadel und Sündenfall des Menschen, das zweite – das den eigenen Namen „Von der hymelschen Jherusalem" trägt – entfaltet die

Erlösungslehre. – Die der Anselm von Canterbury jeweils nachgebildete Meister-Jünger-Dialog-Form übertrifft diese jedoch an Lebendigkeit, wobei besonders der affektive Bezug zur Wahrheit charakteristisch ist. Die aktive Rolle des Schülers verkörpert die Haltung der *fides quaerens intellectum*, wobei aporetischer Grundzug und hymnische Meditationen zusammen an der Problemdurchdringung mitwirken. Dogmatisch mäßigend und versehen mit alternativen theologischen Interpretationen beziehen sich alle drei Dialoge auf Meister Eckhart, so z. B. die Lehre von der Einheit des reinen Seins Gottes und des *luter wesens* im Geschöpf sowie die Deutung der Geburt des Wortes Gottes in der Seele. Dagegen scheinen die strikte Prädestinationslehre und die Ablehnung der verdienstlichen Werke einen Augustinermönch zu zeigen, der auf die vorreformatorische Rechtfertigungsproblematik Luthers vorausdeutet.

W. spricht dem „Meister des Lehrgesprächs" aus den hauptsächlich genannten Gründen einen bisher noch unangemessen gewürdigten Rang zu. Dadurch kann die Forschung zeigen, daß auch Augustinertheologen in größerem Umfang in die deutschsprachige theologische Diskussion eingegriffen haben, wobei eindeutig bei ihnen ein Neo-Augustinismus vorherrscht, wie es folgende Lehrstücke zeigen: Vielheit der Formen (Leib und Seele), Vorrang des Willens bzw. der Liebe vor der Erkenntnis, Illuminationstheorie, Emanationsgedanke der *rationes seminales*. Als theologische Schulposition (vgl. 185 ff.) kommt noch besonders eine *iustitia originales* für Adam in Betracht, die Gnade als Bewegung des Willens im Unterschied zum *habitus supernaturalis* sowie die Notwendigkeit einer Menschwerdung Gottes, auch wenn es die Ursünde nicht gegeben hätte. – Die sorgfältige Textedition sowie der Hinweis auf den neuaufgefundenen Colmar-Dialog als auch die verständigen Kommentare und Vergleiche machen dieses Buch zu einem wertvollen Beitrag im Bereich deutscher Mystik und Theologie des Mittelalters.

R. Kühn

Iohannis Hus Opera Omnia, Tomus IX: Leccionarium bipartitum, Pars hiemalis. Edidit *Anežka Vidmanová-Schmidtová*. Praha: Academia Scientiarium Bohemoslovaca 1988. 512 S.

Die Tschechoslowakische Akademie der Wissenschaften Prag veröffentlicht die kritische Edition des Gesamtwerks von Jan Hus. Die Arbeit wird von einer Kommission unter Leitung von Amadeo Molnár durchgeführt. – Nach dem Verzeichnis auf dem Umschlag des vorliegenden Bandes soll die Edition 26 Bände umfassen. In den ersten vier Bänden sollen die tschechisch geschriebenen, in den übrigen Bänden (mit einer Ausnahme) die lateinischen Werke erscheinen. Bis dato sind folgende Bände verlegt worden: Band I: *Auslegungen*, ed. *Kommission* (1975); Band IV: *Kleinere tschechische Schriften*, ed. *Kommission* (1985); Band VII: *Collecta*, ed. *A. Vidmanová* (1959); Band VIII: *Passio Christi*, ed. *A. Vidmanová-Schmidtová* (1973); Band XIII: *Postilla adumbrata*, ed. *Kommission* (1975) und Band XXII: *Polemica*, ed. *J. Eršil* (1966). Der hier zu besprechende Band IX, enthält das sogenannte *Leccionarium bipartitum* (Lb), *Pars hiemalis*. Er ist 1988 erschienen und wurde von *A. Vidmanová-Schmidtová* ediert. Bald soll Band X mit dem *Lb, Pars aestivalis*, folgen. – Zur Zeit sind mehrere weitere Bände in Vorbereitung: II und III (mit den tschechischen *Sonntags-* und *Feiertagspostillen*), Band XIX *(Questiones – Recommendationes et positiones)*, Band XXI *(Tractatus annorum 1408–1412)* und Band XXIV *(Constantiensia)*. Weitere 13 Bände stehen noch aus. – Wenn man sich die Listen der geplanten Veröffentlichungen ansieht, die über die Jahre hinweg auf den Umschlägen der erschienenen Bände zu sehen waren, kann man sich des Eindrucks kaum erwehren, daß die Kommission gewisse Organisationsschwierigkeiten zu überwinden hatte. Nach der Liste aus dem Jahre 1985 im Band IV sollte Band XIV *Sermones varii*, Band XV *Summa naturalium* und *Excercicium retoricae* und Band XVI *Super canonicas* enthalten. Nach Band IX (1988) sollen Band XIV *Dicta de tempore*, Band XV *Sermones varii* und Band XVI *Super canonicas* und *Explicatio I Cor.* beinhalten. Die Liste aus dem Jahre 1988 trennt Band XXV *Epistulae* von Band XXVI *Dubia*. Obwohl die Trennung sehr zu begrüßen ist, möchte man fragen, ob es nicht besser wäre – da es sich ja auch um tschechisch geschriebene Briefe handelt – die *Epistulae* den tschechischen Bänden innerhalb der *Opera omnia* anzugliedern.

Das Werk, das nun in der *editio princeps* vorliegt, blieb beinahe 500 Jahre unbekannt. Es wurde erst 1898 von J. Truhlář entdeckt und als *Leccionarium aestivale epistolarum et evangeliorum* bezeichnet. V. Flajšhans und später J. Sedlák datierten das Werk auf das Jahr 1409. Diese Datierung wurde grundsätzlich auch von Bartoš übernommen; er entschloß sich für 1408/09, schlug aber einen anderen Titel, *De tempore*, vor. Die Datierung wurde auch später von Bartoš und Spunar übernommen; man erkannte allerdings, daß das Werk aus zwei Teilen besteht, und zwar aus *Pars hiemalis* und *Pars aestivalis*. Dies war ungefähr die Lage, als Frau *Vidmanová-Schmidtová* die Edition des *Lb* unternahm. Nach und nach erkannte sie, daß diese Datierung nicht stimmen kann. Nach sorgfältigen Untersuchungen, die ihre Arbeit besonders auszeichnen, kam sie zu dem Schluß, daß das *Lb* einige Jahre früher, und zwar im Herbst 1403 und im Frühjahr 1404, geschrieben worden sein muß. – Zuerst galt es, den Verfasser eindeutig zu bestimmen. Obwohl nirgends *expressis verbis* als solcher bezeichnet, zweifelte eigentlich niemand an der Verfasserschaft von Hus. Diese *opinio communis* zu belegen, zwang die Herausgeberin aber dazu, verschiedene Beziehungen zu den eindeutig Hus zugeschriebenen Werken herauszustellen. Diese zeigt sie nicht nur in seiner hinlänglich bekannten Lehre auf, sondern auch in den ihm eigentümlichen Redewendungen. Charakteristisch für Hus' echte Werke ist die Form der Abhandlung, die er auch im *Lb* verwendet hat. Ferner fand die Herausgeberin heraus, daß Hus manchmal ganze Textblöcke aus seinen früheren Schriften wörtlich ins *Lb* übernommen hat und daß das *Lb* zugleich als Quelle für spätere Schriften dient. Aber es finden sich auch konkretere Hinweise: Einige Male verweist Hus selbst den Leser auf seine anderen Werke, einmal zitiert er sich sogar selbst namentlich. Ein ganz konkreter Beleg ist aber die Erwähnung dieses Buches in dem alten Katalog der Bibliothek des Böhmischen Kollegs. Die Herausgeberin hat sogar einen Verweis in einem anderen Kodex der Prager Bibliothek auf dieses Werk gefunden, der nicht nur Hus' Namen, sondern auch die *Pars aestivalis* nennt. – Erst wenn die Frage nach dem Verfasser geklärt ist, kann die nach der Datierung beantwortet werden. Der Vergleich des Inhalts mit den Kirchenjahren, die in Frage kommen könnten, ermöglicht nicht schon die Präzisierung des Entstehungsjahres, weil Kirchenjahre ja unterschiedlich sind. Die *Pars hiemalis* enthält Lesungen für alle Sonntage ab Anfang der Adventszeit bis zum Palmsonntag, die *Pars aestivalis* erstreckt sich dann bis zu dem 24. Sonntag nach der Dreifaltigkeit. In diesem Sinne ist das *Lb* – wie die Herausgeberin meint – sozusagen ein ewiger Kommentar. Schon diese Tatsache zeigt die Richtung an, in der wir das *Lb* als Ganzes auffassen sollen: als Lehr- bzw. Materialsammlung. – Die Art und Weise der Themenbehandlung zeigt Ähnlichkeiten mit anderen Werken des Verfassers. Sowohl das *Lb* als auch seine *Passio Christi, Sermones de sanctis, Quadragesimale, Enarracio psalmorum, Exposicio super canonicas* und *Explicacio I Cor.* sind vor allem als Hilfestellung für die Prediger zu verstehen. Obwohl das *Lb* als ein Werk erscheint, das als Vorlesungsunterlage zustande gekommen und verbreitet worden ist – als Schulmaterial diente das *Lb* zur Ausbildung der Generation hussitischer Prediger –, ist es in erster Linie eine Art Vorratskammer, die der Öffentlichkeitsarbeit dienen soll. Hus, der seit geraumer Zeit seine vorrangige Aufgabe darin gesehen hat, die Neugestaltung der Kirche zu forcieren, erzieht zuerst weitere Prediger. Er stellt ihnen Bücher zur Verfügung, die sie als Richtschnur in ihrer Arbeit verwenden können. – Es ist deshalb kein Zufall, daß Hus nicht weniger als elf lateinische Predigtsammlungen zusammengestellt hat. Wenn man ihren Mangel an Originalität bedauert oder wenn man Hus Schwäche der Theorie vorwirft, sollte man sich zuerst das Ziel seiner Arbeit vergegenwärtigen, nämlich, die Kirche nicht von oben, sondern von unten zu reformieren. Dafür liefert er dem Volk, u. a. in Gestalt seines *Lb*, die Ausrüstung. – Meiner Ansicht nach erklärt diese Tatsache den Stil des *Lb* am besten. Die Struktur jedes Abschnitts ist fast immer die gleiche. Zuerst gibt Hus eine meist kurze Einführung, in der er sagt, was behandelt wird und worauf man achten soll. Dann kommt die Lesung selbst: für jeden Sonntag eine aus den Episteln und eine aus den Evangelien. Manche Lesungen sind dann – aber nur in zwei Hss. – ins Tschechische übersetzt. Dann folgt immer ein häufig sehr langer Teil, in dem er diszipliniert die schwer zu verstehenden Stellen erhellt. Man versucht festzustellen, was gesagt worden war. Nur selten wird hier übersetzt: der lateinische Text wird in lateinischer Sprache

erklärt. Danach wird noch einmal der Text durchgegangen, nicht, um sich mit den Wörtern zu befassen, sondern um den Sinn zu begreifen. Es werden reihenweise Gedanken aufgenommen, um sie zu erklären. Diese Erklärung wird meist durch Autoritäten untermauert. Manchmal läßt man anstelle der Erklärung die Autorität selbst zu Wort kommen. Es handelt sich nicht um vorgefertigte Predigten, sondern um eine Materialsammlung. – In einem derart konzipierten Werk ist es nicht verwunderlich, daß Hus aus vielen Quellen schöpft. Er verwendet, wie die Herausgeberin zeigen kann, vor allem Werke von Guillelmus de Alvernia, Wyclif und Nicolas von Lyra. Da ohnehin jedem, der das *Lb* liest, dies hinlänglich evident war, braucht er nicht einmal ihre Namen anzugeben. Auch Origenes, Pseudo-Chrysostomus, Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, Gregorius, Beda, Alkuin, Rabanus Maurus, Thomas von Aquin und viele andere finden Eingang in das *Lb*. –Die Quellenbenutzung bietet aber keine Hilfe in der Frage der Datierung. Wir halten uns an die Feststellung der Herausgeberin, daß Hus aus seinen *Puncta* schöpft oder daß das *Lb* ganz konkret als unmittelbare Quelle in seinen *Dicta, Sermones in Betlehem,* in der tschechisch geschriebenen *Postilla* oder in den auch in tschechischer Sprache verfaßten *Feiertagspredigten* wirkt. Diese relative Datierung ist das Beste, was man aus *Pars hiemalis* herauslesen kann. Die Herausgeberin stellt jedoch fest, daß die *Pars aestivalis* eine Kontroverse mit Johannes Hübner erwähnt. Auf Hübners Bezichtigung der Ketzerei erwiderte Hus mit dem Vergleich zu den *corruptores condimenti.* Diese Auseinandersetzung wurde am 28. Mai 1403 eingeleitet und fand mit Hus' Brief an Hübner im Januar 1404 ihr vorläufiges Ende. In diesem Brief setzt sich Hus gegen die Beleidigungen zur Wehr, die Hübner während des von ihm geleiteten *Quodlibet* gegen Wyclif und seine tschechischen Sympathisanten ausgesprochen hatte. Daraus läßt sich schließen, daß die Komposition des *Lb* in eine Zeit wichtiger Entscheidungen fällt, die Zeit der ersten großen und vor allem öffentlichen Auseinandersetzungen über die Reform der Kirche, die auf dem Boden der Prager Universität stattgefunden haben.

Die vorliegende Edition gründet sich auf alle der 19 bisher aufgefundenen Hss. Acht Hss. enthalten den Text in toto, sechs weitere beinhalten verschiedene Kapitel oder bloß deren Teile. Die letzten fünf enthalten die Kap. XIV und XVI, welche schon von Flajšhans in seiner Ausgabe der *Sermones de sanctis* veröffentlicht worden sind. Die Hss. (ausgenommen zwei, die in Schlägl aufbewahrt sind) stammen aus böhmischen oder mährischen Bibliotheken: neun aus dem Prager Klementinum, drei aus dem Prager Nationalmuseum, zwei aus der Universitätsbibliothek Brno, je eine aus der Stadtbibliothek in Plzeň und den Staatsbibliotheken in Olomouc und Brno. Nur zwei Hss. sind datiert – beide auf das Jahr 1409. Die übrigen wurden vermutlich noch in der ersten Hälfte des 15. Jh. angefertigt. – Die Aufgabe, die Verhältnisse dieser Hss. zueinander aufzuzeichnen, war nicht leicht. Das resultierende Pseudo-Stemma, wie die Herausgeberin es nennt, gruppiert die Hss. grundsätzlich in drei lockere Familien. Es ist ihr gelungen, den Nachweis zu liefern, daß ein sorgfältiger Vergleich der Hss. zum Ziele führt. – Die Herausgeberin folgt der Hs., die sie als A bezeichnet (Klementinum III. A. 6), in der Orthographie sowie in der Aufteilung der Kapitel. Es ist aber nicht klar, ob sie diese oder andere Hss. auch als Editionsgrundlage verwendet hat. Handelt es sich dann etwa um eine editio mixta? Es wäre auch zu begrüßen, wenn die Herausgeberin auch den Prozeß der Entstehung der Edition angegeben hätte. Davon abgesehen, ist die vorliegende Edition jedoch eine Meisterarbeit. Die Erfahrung und die Kenntnisse von Frau Vidmanová-Schmidtová gewährleisten das hohe Niveau, das Hus' Bedeutung angemessen ist. – Zum Schluß doch einige kritische Anmerkungen: Aufgegeben wurde die schöne Praxis, Proben der einzelnen Hss. zu präsentieren wie in einigen früheren Bänden der *Opera omnia.* Im Unterschied zu der üblichen Praxis hat man sich diesmal entschlossen, die Foliation der einzelnen Hss. in dem gedruckten Text nicht wiederzugeben. Für das Verständnis des Textes ist dies sicherlich entbehrlich, für die Kritik des Textes aber nicht immer vorteilhaft. Das Kapitelverzeichnis befindet sich auf den Seiten 488–490. Für den Leser wäre es jedoch von hohem Orientierungswert, wenn es unmittelbar vor den Kapiteln stünde. Der *Index auctorum (pars b)* gibt die Namen der zitierten Quellen an und daneben nur die Seitenangaben, was die Benutzung des *Index* sehr erschwert. Um z. B. festzustellen, ob ein bestimmtes

Buch von einem Autor Verwendung fand, muß man unter Umständen bis zu 90 Seiten durchblättern. Schließlich stellt sich die Frage der verwendeten Orthographie. Die Akademie hat sich entschlossen, die „mittelalterliche" Schreibweise für die Gesamtausgabe von Hus' Schriften zu verwenden. Offenbar verbergen sich dahinter ausgesprochen philologische Interessen. Aber diese Schreibweise erschwert die Textaufnahme, denn es gibt viele Interessenten, z. B. unter den Theologen und Philosophen, die nicht ausgebildete Mittellateinphilologen sind. – Die Tschechoslowakische Akademie der Wissenschaften im allgemeinen und Frau Vidmanová-Schmidtová im besonderen haben Beachtliches geleistet. Man darf nun hoffen, daß die vor mehr als dreißig Jahren begonnene Arbeit doch schneller vorangetrieben wird, damit alle Schriften von Jan Hus in einer kritischen Gesamtausgabe vorliegen. I. Müller

García-Villoslada, Ricardo, *San Ignacio de Loyola.* Nueva Biografia (Biblioteca de Autores Cristianos 28). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 1986. XIX/1066 S.

Das vorliegende Werk ist die z. Z. wohl beste Biographie über den Gründer der Gesellschaft Jesu. Der Verfasser (geb. 1900), emeritierter Professor für Kirchengeschichte an der Päpstlichen Universität Gregoriana, hat sich in langjähriger Forschungstätigkeit intensiv mit Ignatius und seinem Orden, der Gesellschaft Jesu, befaßt. Von seinen früheren Werken zu diesem Thema seien nur genannt: „Historia de la Compañia de Jesús" (1941 und 1954 in 2. Auflage); „Ignacio de Loyola, un español al servicio del Pontificado" (1956, aus Anlaß der Vierhundertjahrfeier seines Todes), das sich aber nach Meinung des Autors zum vorliegenden Buch wie ein Entwurf zur Ausführung verhält; „Loyola y Erasmo. Dos almas. Dos épocas" (1965). Der Autor wollte ursprünglich nur sein Buch von 1956 überarbeiten, tatsächlich ist aber ein völlig neues Werk entstanden.

In seiner „Introducción" (3–20) gibt der Vf. zunächst einen kurzen Überblick über die Geschichte der Ignatiusbiographien: von den ersten Anfängen in der „Epistola de P. Ignatio" (1547) des Diego Laínez, dem „Summarium" des Juan de Polanco (1547/48) und der sog. „Autobiographie" des Ignatius, die von Luis Gonçalves da Câmara niedergeschrieben wurde (1553/55), über die erste „offizielle" Biographie von Pedro Ribadeneira (1572 in Latein, 1583 in Spanisch), über Gian Pietro Maffei (1585) und den Bollandisten J. Pinius in den Acta Sanctorum (1731) bis zu den Autoren des 20. Jahrhunderts, z. B. (um nur die wichtigsten zu nennen) Antonio Astrain (1912), Paul Dudon (1934), Pedro de Leturia (1941 und 1957), Hugo Rahner (1955 und 1964), Jesús M. Granero (1967 und 1984). – Entsprechend den beiden großen Abschnitten im Leben des Ignatius ist die Biographie in zwei Teile gegliedert. Die 16 Kapitel des ersten Teiles (25–511) behandeln die Jahre des Werdens bis zur Gründung der Gesellschaft Jesu, also chronologisch die Etappen Loyola, Arévalo, Nájera, Pamplona, Loyola, Montserrat, Manresa, Jerusalem, Barcelona, Alcalá, Salamanca, Paris, Azpeitia, Venedig, Rom. Der zweite Teil (513–1048) ist (in 17 Kapiteln) der umfangreichen Tätigkeit des Ordensgenerals in Rom gewidmet. Hier werden zunächst sein Verhältnis zu den Päpsten, seine Tätigkeit als Seelsorger, Katechet, Novizenmeister und als Exerzitiengeber, sein sozial-karitatives Engagement, seine Briefkorrespondenz, seine Regierungstätigkeit und schließlich sein alltägliches Leben in Rom dargestellt. Dann folgt der Aufbau des Ordens in den verschiedenen Ländern (Portugal, Spanien, Frankreich, den Niederlanden, Deutschland) unter der Leitung des Generals. Es folgen die Kollegsgründungen und die überseeischen Missionen. Das letzte Kapitel behandelt Ignatius als Heiligen und als Mystiker. Ein Personen- und Ortsverzeichnis (1049–1066) erschließt die reiche Fülle des verarbeiteten Stoffes. – Der Autor hat nicht nur das umfangreiche historische Material, Quellen und Sekundärliteratur, kritisch gesichtet und verarbeitet, sondern seine Darstellung auch ausführlich belegt und dokumentiert. Wer sich also heute zuverlässig über eine Frage aus dem Leben des Heiligen informieren will, sollte zuerst in diesem Werk nachsehen. Auch dort, wo die Quellenlage verschiedene Deutungen zuläßt, hat der Vf. die historische Grundlage aufgezeigt, die von anderen Autoren eingenommenen Positionen angedeutet und dann seine eigene Sicht der Dinge dargelegt. Auch wenn man ihm vielleicht in einzelnen Punkten nicht folgen zu müssen glaubt, wird man diese objektive Vorgehensweise schätzen. Er weiß seine Sicht

und seine Interpretation stets gut zu begründen. Besonders wertvoll und aufschlußreich sind die Darlegungen aus der Geschichte der Familie Loyola für das Verständnis des späteren Ignatius, die Einordnung der Ereignisse in die jeweilige Umwelt und die Zeitumstände, die verschiedenen Hinweise zu seinem Charakterbild, die ausführliche Darlegung der römischen Jahre. Bei aller historischen Genauigkeit kommt überall die Hochschätzung, ja Begeisterung des Autors für Ignatius zum Ausdruck. Von daher sind vielleicht auch einige Grenzen des Werkes zu verstehen. Er versucht seinen Helden zu verstehen, stellt ihn selbst aber nicht in Frage. Er interpretiert ihn immer positiv, rechtgläubig, als Heiligen. Aber könnte man nicht an manche seiner Entscheidungen, Optionen, Praktiken, sowohl hinsichtlich seines eigenen Lebens als auch hinsichtlich seines Ordens, aus heutiger Sicht Fragen stellen? Allerdings ist es verständlich, daß manche Fragen, die heute bzgl. der Grundideen der Gesellschaft Jesu und ihrer Spiritualität diskutiert werden, hier nicht weiter erörtert werden, denn sie hätten den Rahmen einer Biographie doch wohl sehr erweitert. Wer oft einzelne Fakten aus dem Leben des hl. Ignatius und der Frühgeschichte der Gesellschaft nachschlagen muß, hätte sich außer dem Personen- und Ortsregister gerne noch ein Sachregister gewünscht. Dem Autor sei jedenfalls gedankt, daß er in hohem Alter die Ergebnisse seiner langjährigen Forschungen allen Interessenten zugängig gemacht hat.

Vielleicht darf zum Schluß noch auf einige Corrigenda hingewiesen werden. S. 151, Abschnitt 2, Zeile 4/5: beim Übergabetermin der Festung Pamplona muß es wohl „23–24 de mayo" statt „junio" heißen. – S. 447, Abschnitt 2: nach MHSI Polanco Chronicon I, 64 gehörte Francisco Estrada vorher nicht zum Hause des Kardinals Vincenzo Carafa, sondern des Kardinals Gian Pietro Carafa. – S. 1052, Sp. 3: statt „Cogordani" muß es heißen: „Cogordan". G. Switek S.J.

Alberigo, Giuseppe, *La chiesa nella storia* (Biblioteca di cultura religiosa 51). Brescia: Paideia 1988. 335 S.

Der Verf. vorliegender Aufsatzsammlung braucht unseren Lesern nicht vorgestellt zu werden. A. hat sich durch zahlreiche Veröffentlichungen, vor allem auf dem weiten Feld der Ekklesiologie, einen großen Namen gemacht. Erinnert sei neben seinen zahlreichen Zeitschriften- und Buchveröffentlichungen nur an die äußerst verdienstvolle, in dem von ihm geleiteten „Istituto per le scienze religiose" in Bologna inzwischen in mehreren Auflagen erschienene Ausgabe der Dekrete der ökumenischen Konzilien und die nicht weniger wichtige Gesamtkonkordanz der Dekrete des zweiten Vatikanischen Konzils. Der vorliegende Band vereinigt neben zwei Inedita („Die Kirche als concordantia catholica im 14. und 15. Jahrhundert" und „Die Applikation und die Rezeption des Konzils von Trient") 10 Artikel, die im Zeitraum von 1965 bis 1986 in verschiedenen Sammelwerken und Zeitschriften erschienen sind. Während der Titel etwas die Erwartung eines Durchblicks durch das Gesamt der Kirchengeschichte aufkommen läßt, beziehen sich die Beiträge tatsächlich mit ein oder zwei Ausnahmen auf das zweite Jahrtausend und haben auch hier noch einmal einen eindeutigen Schwerpunkt, nämlich im Konzil von Trient. Die Kapitel 5, 6, 7 und 8 sind diesem Konzil bzw. seinen Auswirkungen auf die Kirche gewidmet: „Die bischöflichen Gewalten auf dem Konzil von Trient", „Die Ekklesiologie des Konzils von Trient", „Der Episkopat im nachtridentinischen Katholizismus", „Anwendung und Rezeption des Konzils von Trient". Diesem mit Trient befaßten Block gehen vier Studien voraus, von denen die erste, treffend als „premessa" bezeichnet, anhand eines rapiden Durchgangs durch die gesamte Kirchengeschichte („Das Volk Gottes in seiner geschichtlichen Erfahrung") die ekklesiologischen Grundpositionen und -optionen des Verf.s darlegt. Etwas vereinfachend kann man sie auf die Formel bringen: Verwirklichung der vom Evangelium geforderten communio-Gestalt der Kirche, Überwindung der „säkularen" Dichotomie von Klerus und Laien, Entklerikalisierung der Kirche und Verwirklichung der vom letzten Konzil proklamierten Mündigkeit der Laien. – Der zweite Beitrag macht an drei Begriffen, dem der electio, des consensus und der receptio, die Verwirklichung und den schließlichen Verfall der communio-Struktur der Kirche fest („Electio, Konsens und Rezeption in der christlichen Erfahrung"). Der dritte Beitrag analysiert den für die Entwicklung

der Papstkirche des zweiten Jahrtausends äußerst wichtigen Begriff der „ecclesia Romana" und bestimmt ihn praktisch als Gegenbegriff zur altkirchlichen communio („Synodalordnung und ecclesia Romana im 11. und 12. Jahrhundert"). Auf der Basis der bekannten Unterscheidung von Kirche und „Christenheit" befaßt sich der vierte Beitrag mit dem Aufkommen, der Hochblüte und dem schließlichen Verfall der für letztere typischen Institutionen. Zu den heute noch überlebenden Institutionen der „Christenheit" gehören nach Auffassung des Verf.s u. a. christliche Parteien, christliche Gewerkschaften usw. („Institutionelle Hegemonie in der Christenheit?"). Der folgende Beitrag stellt das 14. und 15. Jahrhundert unter die Überschrift „Die Kirche als concordantia catholica" und zeichnet nach ausführlicher Würdigung von Cusas einschlägiger Schrift im letzten Abschnitt eine interessante „Karte" der verschiedenen in der genannten Zeit koexistierenden Ekklesiologien. Nach den vier schon genannten Kapiteln über Trient, in denen der Akzent auf der Unterscheidung des Konzils selber von seiner meist eingeengten Rezeption liegt, zeichnet Verf. unter der bezeichnenden Überschrift „Vom Prügelstock zur Barmherzigkeit" den Weg des Lehramtes im zeitgenössischen Katholizismus (1830–1980). Das 10. und 11. Kapitel schließlich behandeln die „bischöfliche Kollegialität und communio im Lichte des zweiten Vatikanischen Konzils" und die Rolle der Lokalkirche in der westlichen Ekklesiologie vom Beginn der Neuzeit bis heute. – Ohne Zweifel stellt die vorliegende Aufsatzsammlung einen bedeutsamen Beitrag zu einer Ekklesiologie dar, die die Geschichte ernst nimmt und sich nicht mit einigen einseitig ausgewählten Formeln begnügt. Dankbar ist man dem Autor u. a. auch für die reiche Bibliographie, die er allen seinen Beiträgen mitgegeben hat. Zustimmen wird man auch dem grundsätzlich kritischen Ansatz, mit dem er Kirchengeschichte oder genauer Strukturgeschichte der Kirche betreibt. Verf. hat sicher mit seiner Auffassung recht, es genüge nicht, das Gewordene in seinem Werden zu beschreiben, man muß vielmehr werten und Stellung beziehen. Die Frage ist freilich, was man zum Maßstab seines Messens und Wertens macht: bloß die allerersten Anfänge der Kirche, wie sie im Neuen Testament sichtbar sind, eine Art Utopie von Kirche, wie sie Verf. unter dem Stichwort communio umschreibt, oder eine in der fortlaufenden Geschichte gewordene Gestalt, gewiß nach dem neutestamentlichen Urbild semper reformanda, aber in ihren geschichtlich gewordenen Grundzügen keineswegs bloß Abfall von der Kirche des Neuen Testamentes, wie Verf. auf weite Strecken zu suggerieren scheint. Vor die angedeutete Alternative gestellt, entscheidet sich A. für die communio-Utopie, der Rez. vermag ihm hierin nicht zu folgen. Von der angedeuteten Grundoption hängt natürlich die Stellungnahme in vielen Einzelfragen ab, vor allem auch, wie man die Rolle des Papsttums in der Geschichte der Kirche einschätzt. Man hat beim Verf. leider den Eindruck, daß er in der Papstkirche fast nichts anderes als das Gegenbild einer communio-Ekklesia sieht. Daß er auf weite Strecken hier recht hat, daß eine bestimmte Form der Ausübung des Primats die communio zerstört, sei gar nicht bestritten. Aber gerade der Historiker muß sich doch auch die umgekehrte Frage stellen, ob effektive, wirkliche communio ohne ein kraftvolles Einheitszentrum möglich ist, das eben das Papsttum in der Geschichte doch auch war. So wird man der These des Verf.s ohne weiteres zustimmen, daß das Konzil von Trient selber viel breiter angelegt und offener ist, als es von den Päpsten dann in der Kirche propagiert wird. Aber man muß, will man der historischen Leistung des Papsttums in der Geschichte gerecht werden, doch auch die einfache Frage stellen, was aus dem Konzil von Trient geworden wäre, wenn sich die Päpste seiner nicht angenommen und die Durchführung seiner Dekrete nicht urgiert hätten! Leider hat Verf. nicht nur hinsichtlich des Konzils von Trient, sondern auch sonst die deutliche Tendenz, die positive Leistung des Papsttums für die Kirche des zweiten Jahrtausends entweder ganz zu übersehen oder ungebührlich zu minimalisieren. Wir sehen darin, das sei mit allem Respekt vor der wissenschaftlichen Leistung des Autors gesagt, eine bedauerliche Grenze dieser sonst ausgezeichneten Aufsatzsammlung. H. J. Sieben S. J.

Alberigo, Giuseppe, *Nostalgie di unità.* Saggi di storia dell'ecumenismo („Dabar"; Saggi di storia religiosa 8). Genova: Marietti 1989. 175 S.

Dieser Sammelband enthält 10 Aufsätze des Autors, von 1965 bis 1988 an verschiedenen Stellen erschienen, die um das Thema der kirchlichen Einheit und der „ökumenischen" Versuche kreisen. Ihr Leitmotiv ist die schrittweise Durchsetzung eines monolithischen, uniformen und monarchischen Begriffs der kirchlichen Einheit in der lateinischen Kirche, anstelle eines mehr polyzentrischen und am Grundbegriff der Communio orientierten Einheitsverständnisses – eine Entwicklung, die erst durch das 2. Vatikanum wieder aufgebrochen wurde.

Der erste Aufsatz „Nuove frontiere della storia della Chiesa" (14–30), zuerst 1970 im Concilium veröffentlicht, befaßt sich mit methodologischen Grundsatzfragen der Kirchengeschichte und bestreitet insbesondere – um des Anliegens der „kritischen" Funktion der Kirchengeschichte willen – rundheraus ihren „ theologischen Charakter". Hier wäre freilich eine Auseinandersetzung mit den seither erfolgten Beiträgen zu dieser Frage vonnöten. – Ziemlich neu ist der Beitrag über die „Libri Carolini" („Oriente e Occidente a confronto", 31–52). Wichtig ist, daß die LC nicht nur als Stellungnahme zur theologischen Einzelfrage der religiösen Bilder zu verstehen sind, sondern als Gesamtausdruck einer neuen Sicht der christlichen Welt bei der karolingischen Führungsschicht (47). Der Autor versteht diese neue Sicht vor allem als einen bisher nicht bekannten theologisch-kirchlichen „Monismus" (50–52), was vor allem das Verhältnis Roms zu den übrigen Patriarchaten betrifft, aber auch in anderen Punkten deutlich wird. Diese Deutung dürfte freilich kaum allgemeine Zustimmung finden. Sie trifft zweifellos für die langfristigen Wirkungen zu. Was jedoch das historische Verständnis des oder der Autoren der LC betrifft, so müßte man wohl eher sagen, daß eine neue christliche Welt mit veränderten geographischen Schwerpunkten sich gegen die mediterran-ostzentrierte Welt der byzantinischen Reichskirche und der patriarchalen Pentarchie auflehnt. – Der Aufsatz „L'unità della chiesa nel servizio della chiesa romana e del papato" (53–71) stellt einen kurzen Überblick über die Entwicklung der innerkirchlichen Stellung des Papsttums von der gregorianischen Reform bis heute dar, bei dem nur noch die Schlüsselfunktion Innozenz' III. zu ergänzen ist, von dem unmittelbar ja jene unglückliche Unionsformel von Lyon II (1274) entnommen ist, die das Verhältnis zwischen Rom und den Patriarchalkirchen als „plenitudo potestatis" und „pars sollicitudinis" bestimmt (58). Die Schlußzusammenfassung (69–71) bietet in knapper Form eine Menge beachtlicher Fazits. – Mit dem Verhältnis zwischen West und Ost im 13. Jh. befaßt sich der folgende Aufsatz „Ecumenismo cristiano nel XIII secolo?" (72–92). Wertvoll ist hier vor allem wieder die Überwindung einer rein innertheologischen Betrachtungsweise und die Feststellung, daß es vor allem die historisch-kulturelle Gesamtentwicklung des Abendlandes, wie sie nicht zuletzt gerade von den Bettelorden religiös-kirchlich gelebt wurde, war, welche damals den Graben vertiefte. Damit ergibt sich eine neue, mehr „rationale" Weise des Umgangs mit der Tradition; gegenüber der früheren monastischen Theologie tritt das historische Gespür zurück. Deutlich wird dies selbst bei einem für seine Zeit so ökumenisch offenen Autor wie dem Dominikaner Humbert de Romanis, welcher in dieser Beziehung gegenüber einem Anselm v. Havelberg im 12. Jh. zurückfällt (78 Anm. 17). Bei diesem Vergleich muß allerdings ein Fragezeichen angebracht werden. Wenn Anselm in seinen „Dialogi" die Vielheit in der Kirche positiv als Zeichen der Fruchtbarkeit des Geistes wertet (daher, vom Autor zitiert „Ecclesia Dei sit una in se et secundum se et sit multiformis secundum filios suos": PL 188, 143D), dann geht es dort unmittelbar um die aufbrechende Pluralität im Ordensleben, welche von vielen Zeitgenossen als bedrohlich empfunden wurde. Dies ist jedoch ein Pluralismus, der neu war und der im 13. Jh. durch die neuen Bettelorden in der abendländischen Kirche noch gesteigert wurde. Diese größere innere Vielfalt gehört zu dieser Entwicklung auch hinzu bzw. bildet die andere Seite des institutionellen Monismus. – Die beiden folgenden Beiträge behandeln den Suprematsakt Heinrichs VIII. von England (93–110) und die Rolle Martin Luthers im gegenwärtigen katholischen Bewußtsein (111–121). Letzterer enthält für den deutschen Leser kaum Neues. Kritisch wäre anzumerken, ob hier nicht der Versu-

chung etwas nachgegeben ist, einseitige katholische Entwicklungen als „anti-reformatorische Reaktion" darzustellen, die in Wirklichkeit viel ältere Wurzeln hatte, wie z. B. die Vernachlässigung des Mahlcharakters und Gemeinschaftscharakters der Eucharistie (112). – Ein interessanter Beitrag für das – gerade in dieser Beziehung fruchtbare und doch noch viel zu wenig erforschte – 18. Jh. ist die Vorstellung des Venezianers Angelo Maria Querini (1680–1755), Benediktiner, schließlich Kardinal und Bischof von Brescia („Cattolicità ed ecumenicità nel Settecento", 122–37). Seine Erforschung gerade der humanistisch-offenen Reformfermente unter Paul III., eines Pole und Contarini, und sein Ernstnehmen der protestantischen Gesprächspartner stieß an der römischen Kurie und auch bei Papst Benedikt XIV. auf absolutes Unverständnis. Für die von Männern wie ihm und Muratori vertretenen Anliegen war hier keine Sensibilität vorhanden. – Die letzten Beiträge sind mehr systematischer Art. Sie befassen sich mit dem Verhältnis von Papst und ökumenischem Konzil (138–47), mit der Möglichkeit eines ökumenischen christlichen Unionskonzils (148–56) und mit der ökumenischen Berufung des Volkes Gottes (157–68). Grundlegend ist hier für den Autor die Unterscheidung von wahrhaft „ökumenischen" (die Konzilien des ersten Jahrtausends bis einschließlich Nikaia II) und von „Generalkonzilien" der westlichen Christenheit, bis einschließlich des 2. Vatikanums (139), welch letztere eine „progressiva riduzione del cristianesimo ad una delle sue tradizioni costitutive" (148) darstellen. Ohne dieser letzteren Behauptung jegliches Recht zu bestreiten, muß freilich die Frage gestellt werden, wieweit hier nicht die Synoden des ersten Jahrtausends idealisiert werden. Waren sie dann überhaupt jemals „ökumenisch" im Vollsinne, besaßen sie nicht als „kaiserliche Reichskonzilien" auch in ihrer Weise eine auf eine historische „Christenheit" eingeschränkte Ökumenizität und waren sie nicht zumindest seit und nach Chalkedon ebenfalls Konzilien einer „Konfessionskirche"? Wie ist es mit den sog. „Monophysiten" (oder besser „nizänischen Traditionalisten"), wie mit den „Arianern" (oder besser „Subordinatianern")? Waren sie einfach „Häretiker"?

Gerade weil der Rezensent das Anliegen des Autors teilt, schon von der Geschichte her die Schattenseiten und Hypotheken einer monolithischen Einheit aufzuzeigen und in einer mehr polyzentrischen kirchlichen Einheit eine vollere Verwirklichung des Katholischen zu sehen, müssen diese kritischen Bemerkungen gemacht werden. Die Geschichte erweist sich manchmal auch als sperrig gegenüber einer bestimmten willkommenen „ökumenischen" Deutung. Manchmal hat man den Eindruck, daß hier bestimmte Kategorien (Monismus und Pluralismus) zu leicht auf Vorgänge aufgepfropft werden, die so nicht adäquat zu fassen sind. Immerhin sind die Aufsätze anregend und enthalten eine Menge wertvoller Perspektiven und Denkanstöße.

Kl. Schatz S. J.

Handbuch der Dogmengeschichte. Bd. IV, Faszikel 7 d: *Escribano-Alberca, Ignacio,* Eschatologie. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Freiburg – Basel – Wien: Herder 1987. 238 S.

In drei großen Blöcken bearbeitet der Verf. das weitläufige Material seines Handbuch-Faszikels: Im 1. Kap. kommt auf 100 Seiten die anglikanische Eschatologie der Church of England ungewöhnlich ausführlich zur Sprache (wobei auch auf ihre Wurzeln im 16. und 17. Jh. eingegangen wird); der protestantischen Theologie von J. S. Semler bis J. Moltmann ist das 2. Kap. (50 S.) gewidmet; das 3. Kap. behandelt schließlich die katholische Eschatologie dieses Zeitraumes (70 S.). Es ist zweifellos ein großes Verdienst des Verf., die bei uns relativ unbekannte, dem Millenarismus in seinen verschiedensten Formen verpflichtete anglikanische Tradition in den theologischen Diskurs miteinzubeziehen. Dadurch kann einerseits die Reflexion über die Rolle der Prophetie im christlichen Glauben neu geweckt werden; und anderseits lassen sich hier die im englischen Raum jahrhundertelang durchgespielten Chancen und Ambivalenzen einer Vermittlung von Geschichte/Politik und Eschatologie sehr deutlich ablesen. Darüber hinaus wird auch der geistesgeschichtliche Hintergrund der gegenwärtigen Renaissance fundamentalistischer und dispensationalistischer Chiliasmen in vielen Kirchen Nordamerikas verständlicher. Dem Verf. liegt daran, nicht nur sehr detailliert

die Entwicklung und die wichtigsten Autoren des anglikanischen Millenarismus darzustellen, sondern ihn auch in seiner jeweiligen Korrespondenz zur politischen Situation (z. B. der puritanischen Revolution, der gefährdeten Einheit des Protestantismus, der Stellung zum Judentum, der Auseinandersetzung mit der Französischen Revolution) und zur allgemeinen geistigen Entwicklung der Zeit (z. B. des Deismus, der Newtonschen Naturwissenschaft, der Aufklärung und des Rationalismus) zu erläutern. Dennoch mag man sich – angesichts des systematischen Ertrags – fragen, ob dieses Kapitel eine so dominante Rolle im ganzen Faszikel spielen muß.

Vertrauteres Gelände betritt der Leser dann im 2. Kap., das etwas gedrängt die bewegte Geschichte der deutschsprachigen protestantischen Eschatologie der letzten 200 Jahre behandelt. Es beginnt mit Semlers und der Neologen Versuch, den Angriffen der Aufklärung durch eine Reduktion der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu auf den (allgemeingültigen!) Appell zur wahren Sittlichkeit zu begegnen und die Auferstehung Jesu von ihrer glaubensbegründenden Funktion zu dispensieren. Schleiermachers Neuansatz der Befreiung der Theologie aus ihrer Abhängigkeit von der Moral bringt jedoch für die Eschatologie nicht die gewünschten Früchte. Die Wirkungsgeschichte der Philosophie Hegels und ihrer einseitigen Herausstellung der bereits geschehenen und im Geist der Gemeinde gegenwärtigen Versöhnung, führt dann dazu, daß in weiten Teilen des protestantischen Denkens im 19. Jh. eine stark „präsentistische" Eschatologie vorherrscht, gegen die bestimmte Vertreter der heilsgeschichtlichen Theologie (z. B. der Erlanger Schule u. a.) im Gefolge der pietistischen Reich-Gottes-Entwürfe und mit dem Anliegen, die traditionelle Eschatologie zu restaurieren, scharf zu Felde ziehen. Der nächste Schritt führt dann zur liberalen Theologie des ausgehenden 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts (R. A. Lipsius, A. Ritschl), in welcher die (humanistische) Idee des unbedingten Wertes der einzelnen Persönlichkeit und das (kulturprotestantische) Programm einer neuen sittlichen Weltordnung im Geiste Christi im Vordergrund stehen. – Erst das Aufkommen der religionsgeschichtlichen Schule (H. Gunkel, W. Bousset, A. Schweitzer, E. Troeltsch) und ihre Entdeckung der Bedeutung der jüdischen Apokalyptik für das gesamte NT bringt wieder eine Belebung der eigentlichen eschatologischen Thematik innerhalb der evangelischen Theologie mit sich; zugleich aber auch eine weitgehende Hilflosigkeit gegenüber der Vermittlung dieser aus der historischen Forschung erkannten „Fremdheit" des geschichtlichen Jesus mit dem Jesus-Bild der neuzeitlichen Leben-Jesu-Forschung. Angestoßen durch einige biblisch orientierte Theologen der Jahrhundertwende (M. Kähler, H. E. Weber, Ph. Bachmann u. a.) beginnt mit P. Althaus ein Neuansatz, der zwar die Sackgassen der heilsgeschichtlichen Periodisierung und Teleologisierung der Geschichte vermeiden, aber dennoch der Theologie grundsätzlich wieder den „Sinn für die Geschichte" erschließen will. Dennoch bleibt er weithin der Zeit-Ewigkeit-Dialektik einer präsentisch-aktuellen Eschatologie verhaftet, was ihn – ungewollt – in die Nähe der Dialektischen Theologie bringt, die eine grundsätzliche „Vereschatologisierung des Glaubens" (155) herbeiführt: der (unanschauliche, zeitüberlegene) Akt der Glaubensentscheidung *ist* je neu das die empirische Geschichte aufhebende Ende der Geschichte (so der frühe K. Barth u. R. Bultmann). In einem erneuten Gegenschlag gegen diese existentiell-präsentische Reduktion der Eschatologie wird von O. Cullmann vor allem die Zeitlichkeit und Zukünftigkeit der eschatologischen Verheißungen betont, während J. Moltmann in einem Wiederaufgreifen „der ethischen, soziopolitischen Dimension der Eschatologie" (164) diese als weltverändernde, aus der Sendung des Auferstandenen lebende „Theologie der Hoffnung" konzipiert.

In ein im ganzen ruhigeres Fahrwasser gelangt der Leser im 3. Kap., in dem die katholische Eschatologie des gleichen Zeitraums vorgestellt wird. Große Treue zum metaphysischen Denken der Scholastik und zum kirchlichen Lehramt, geringe Empfänglichkeit für die jeweiligen Strömungen der Zeit und eine weitgehende Konzentrierung auf die individuelle Eschatologie kennzeichnet – bis auf einige bemerkenswerte Ausnahmen – die gesamte Epoche bis zur Mitte unseres Jahrhunderts. Die erste Begegnung mit dem Rationalismus der Aufklärung führt anfangs zu einer noch rationalistischeren und ungeschichtlicheren Anwendung der scholastischen Methode, die gerade mit Hilfe der Analogie die Vernunftgemäßheit aller traditionellen eschatologischen Glaubens-

aussagen verteidigt. In einer späteren Phase der Aufklärung wird dann vor allem ihre Betonung der Moralität (Gericht und Lohn!) und der Individualität (Unsterblichkeit der Seele!) rezipiert (z. B. bei I. Schwarz, M. Dobmayr, P. B. Zimmer, F. Oberthür). B. Galura wagt endlich auch den Versuch, die Neuentdeckung der Geschichte auf geschichtstheologische Weise aufzuarbeiten, indem er Eschatologie strikt als Reich-Gottes-Theologie entfaltet, womit er zum Vorläufer der späteren Romantik wird und eine sehr beachtliche Integration von allgemeiner und individueller Eschatologie leistet. In der katholischen Romantik des 19. Jh.s setzen sich dann allmählich noch stärker bestimmte Einsichten des deutschen Idealismus durch, wie z. B. das Ringen um die Einheit von Vernunft und Geschichte, die Entdeckung des Lebens, des Organischen, der Entwicklung usw. Auf verschiedene Weise lassen sich davon E. Hermes, A. Günther (der „verurteilte katholische Junghegelianer", 187), die Tübinger Schule mit J. S. Drey, J. B. Hirscher, F. A. Staudenmaier und die ihnen nahestehenden H. Klee, F. X. Dieringer, A. Berlage, Fr. v. Baader, M. Deutinger beeinflussen. In dieser Phase erreicht die geschichtstheologische Vermittlung von weltgeschichtlichem Fortschritt und eschatologischer Vollendung zweifellos einen Höhepunkt innerhalb der katholischen Theologie. Drei große Einzelgestalten ergänzen das Bild einer recht kreativen Phase der Eschatologie: J. H. Newman (und seine Auseinandersetzung mit der englischen Apokalyptik), M. Scheeben (und sein Versuch, in einer „Theologie der Verklärung" östliche und scholastische Theologie miteinander zu versöhnen) und H. Schell (und sein Konzept von Eschatologie als „Theodizee"). – Auch hier bleibt der Gegenschlag nicht aus: Das immer stärkere Vordringen der Neuscholastik (bes. der „Römischen Schule" mit C. Schrader, G. Perrone, J. B. Franzelin, C. Passaglia und die von ihr beeinflußten Theologen wie J. Kleutgen, H. J. Oswald, J. Bautz, B. Jungmann, W. Wilmers, J. B. Heinrich, F. Friedhoff usw.) mit ihrer geschichtsfernen Metaphysik, ihrem neuen Moralismus und Rigorismus (z. B. in der Bevorzugung des Themas „Hölle" und der Ewigkeit der Höllenstrafen – 221), ihrer spekulativen Systematisierung der biblisch-eschatologischen Verheißungen und ihrer ungelösten Diastase zwischen individueller und allgemeiner Eschatologie bedeutet einen starken Rückschlag hinsichtlich der Auseinandersetzung des Glaubens mit der jeweiligen geschichtlichen Gegenwart: „Die positive Theologie entfaltet Schrift, Patristik und Mittelalter üppig; die historischen Überlegungen wirken aber steril, da der Bezug auf die Historiographie und Exegese des 19. Jahrhunderts ... weitgehend fehlt" (207). Erst im Laufe des 20. Jh.s kommt es allmählich wieder zu einem Aufbrechen dieser starren Systematik, indem viel stärker auf biblische Traditionen rekurriert, christologische, anthropologische und ekklesiologische Dimensionen der Eschatologie aufgezeigt und eine ausdrückliche Beziehung zu den inzwischen angestauten Zeitfragen gesucht wird (z. B. J. Zahn, B. Bartmann, K. Adam, R. Guardini, M. Schmaus). Zu wirklichen Neuansätzen aus dem Geist geschichtstheologischer (Y. Congar, K. Rahner), personalistischer (H. U. von Balthasar, K. Rahner, J. Ratzinger), evolutionstheoretischer (P. Teilhard de Chardin) und politischer (J. Metz) Gesamtentwürfe und auch zu einer neuen Lösung vieler Einzelfragen (Auferstehung des Leibes und Unsterblichkeit der Seele, Tod und Sünde, Läuterung – vgl. G. Greshake und G. Lohfink) kommt es dann erst ab der Mitte unseres Jahrhunderts, was nicht unwesentlich zu einer eschatologischen Perspektive der großen Konzilsdokumente „Lumen Gentium" und „Gaudium et Spes" geführt hat.

Zwei kleine kritische Anmerkungen: Zum einen wird man der Eschatologie Balthasars kaum gerecht, wenn man sie nur unter dem Stichwort „Reduktion" (sei sie personalistisch oder auch christologisch) abhandelt (231). Daß hier keine „punktualistische Synthese" der Eschatologie vorliegt, sondern eine ungeheure Befreiung und Ausweitung in einen existentiell und geschichtlich nachvollziehbaren Glaubens- und Hoffnungsvollzug hinein, dürfte durch das (leider nicht mehr berücksichtigte) große Schlußwerk seiner Theodramatik („Endspiel") deutlich geworden sein. – Zum zweiten: Angesichts der Bedeutung, die K. Rahners Theologie des Todes und der Auferstehung für die gegenwärtige (vermutlich auch künftige) Eschatologie gewonnen hat, scheint mir die Darstellung dieses Theologen doch zu knapp geraten zu sein (im Vergleich zu manchen weniger bedeutenden Theologen der vergangenen Epoche). – Wie dem auch sei, das Handbuch von *J. Escribano-Alberca* stellt im ganzen eine sehr gründlich recher-

chierende, scharfsinnig reflektierende und konzentriert darstellende (und deswegen auch nicht leicht zu lesende) Gesamtübersicht über das eschatologische Denken der letzten zwei Jahrhunderte innerhalb dreier großer christlicher Konfessionen dar. Es wird als hoch informatives und theologisch durchdachtes Nachschlagewerk zweifellos einen sehr beachteten Platz innerhalb der dogmengeschichtlichen Literatur zur Eschatologie einnehmen. M. Kehl S.J.

Bischof, Franz Xaver, *Das Ende des Bistums Konstanz.* Hochstift und Bistum Konstanz im Spannungsfeld von Säkularisation und Suppression (1802/03–1821/27) (Münchener Kirchenhistorische Studien 1). Stuttgart–Berlin–Köln: Kohlhammer 1989. 572 S.

Das etwa 1200 Jahre bestehende Bistum Konstanz war am Ende der Reichskirche für damalige Maßstäbe eine ausgesprochene Mammutdiözese mit 1237 Pfarreien, schätzungsweise 1,5 Millionen Gläubigen und über 6000 geistlichen Personen (289). Und doch ist es neben dem längst nicht mehr funktionsfähigen Bistum Worms das einzige deutsche Bistum, das in dem Umbruch infolge der Säkularisation nicht umgestaltet, sondern einfach ausgelöscht wurde. In das Vierteljahrhundert vorher fällt jedoch Wirken und Kampf seines letzten Bischof Dalberg und seines Generalvikars Wessenberg, zweier für die ganze deutsche Kirchengeschichte erstrangig bedeutender Persönlichkeiten. – Die vorliegende Monographie, von Prof. Weitlauff angeregt und als Doktordissertation an der Theologischen Fakultät Luzern vorgelegt, geht den Schicksalen des Konstanzer Bistums in diesen letzten Jahrzehnten nach, und dies aufgrund sorgfältiger Recherchen sowohl in vielen staatlichen Archiven (vor allem Karlsruhe, Stuttgart und Wien) wie auch im Erzbischöflichen Ordinariatsarchiv Freiburg und im Vatikanischen Archiv (vor allem Luzerner Nuntiatur und Kongregation für die a. o. kirchl. Angelegenheiten). Der erste Teil (65–250) behandelt die letzten Jahre des Hochstifts von der Wahl Karl Theodor v. Dalbergs (1788) bis zur Säkularisation einschließlich. Der zweite Teil befaßt sich mit dem Bistum, und zwar mit seiner „inneren Geschichte", d.h. der Kirchenreform unter Wessenberg (251–336), der schrittweisen Abtrennung der nicht-badischen Teile von 1815 bis 1819 (337–437) und schließlich seinem Ende (438–539).

Naturgemäß stehen dabei die beiden Persönlichkeiten Dalberg (für das Hochstift) und Wessenberg (für das Bistum) im Vordergrund. Daß beide weder „schismatische" Tendenzen im Sinne einer autonomen „Nationalkirche" verfolgten noch in irgendeiner Weise als Wegbereiter einer einseitig „rationalistischen" Aufklärung zu sehen sind (gerade Wessenberg steht Sailer sehr nahe und ist stark von ihm beeinflußt: 307 f., 311 f.), ist mittlerweile unter katholischen Kirchenhistorikern mehr oder weniger zur Selbstverständlichkeit geworden. Hier und für die Darstellung des kirchlichen Reformwerkes Wessenbergs (W.) kann sich der Autor auch auf eine Reihe vorausgegangener Darstellungen stützen. Was bei ihm jedoch in bestürzender Weise noch deutlicher wird, ist der jedes Maß vermissende und vor keinem Mittel zurückschreckende Vernichtungskampf der Zelanti in Rom und der Nuntien gegen beide. Eine bisher nicht bekannte Blüte der Anschwärzung Dalbergs als eines „im Bösen verhärteten" und nur den Ruin der Kirche bezweckenden Mannes stellt das undatierte Gutachten des Konsultors Muzi dar (139). Für den Luzerner Nuntius Testaferrata, der nie Deutsch lernte, auch deutsche Namen fast konstant falsch schrieb, blind vertrauend den von ihm in seinen Berichten nach Rom nie namentlich genannten „soggetti maggiori di ogni eccezzione", war W. *der* Todfeind der Kirche schlechthin, welcher „nichts unversucht läßt, um die katholische Religion völlig zum Verschwinden zu bringen" (319, 321 f., 329). Dabei enthalten seine Berichte (bes. der wichtige und bisher nicht bekannte vom 23. 11. 1805: 321–23, im Originaltext 546 f.) fast durchweg nur vage und unbestimmte Unterstellungen, was schließlich auch Kardinalstaatssekretär Casoni merkte, ohne von ihm eine wesentliche Präzisierung erreichen zu können. Im Hintergrund steht bei Testaferrata und seinen Berichterstattern das generelle instinktive Unbehagen an einer schwer in einzelnen „Häresien" faßbaren kirchlichen Richtung, die nicht auf bewußte und totale Konfrontation mit der Moderne hinsteuert, sondern von einer ganz anderen Stimmungslage getragen ist. Immerhin schälte sich, über alle pauschalen Anschuldigungen hinaus, als konkreter Konfliktpunkt die Inanspruchnahme von den

dem Papst reservierten Dispensvollmachten durch W., vor allem seit der Gefangennahme und damit Unerreichbarkeit Pius' VII. 1809, heraus. – Es wird dann weiter deutlich, daß bei den schrittweisen Abtrennungen (erst des Schweizer, dann des Württembergischen, dann der anderen Teile) der eigentlich treibende Grund der Kampf gegen W. war, die politische Situation eher willkommener Anlaß. So wurde im Antrag der Schweizer Kantone der politische Grund bewußt von Kardinal Pacca vorgeschoben (vgl. 381). Bei der einseitigen Abtrennung der württembergischen Teile durch die Königliche Regierung protestierte Rom nicht nur nicht, sondern fand sich auch in seltener Eilfertigkeit bereit, den staatskirchlichen Akt in weniger als einem Monat kirchenrechtlich zu sanieren (422f.). – Die Behandlung der „Causa" W. bei seinem Romaufenthalt 1817 hat bereits kurz vorher eine Darstellung durch Karl-Heinz Braun erfahren („Die Causa Wessenberg", in: Kirche und Aufklärung – Ignaz Heinrich von Wessenberg [1774–1860], hsg. v. K. H. Braun, Freiburger Kath. Akademie 1989, 28–59, insbes. 53–56). B. bringt in seiner ausführlichen Darstellung (454–68) einige zusätzliche Aspekte. Als relativ umgänglich und konziliant erwies sich Kardinalstaatssekretär Consalvi. Aber auch er und der Papst erwarteten als Demutsgeste der „Unterwürfigkeit" die Niederlegung des von Rom nicht anerkannten Amtes als Kapitelsvikar. Hier aber ging es W. um den Vorrang der Loyalität und Solidarität gegenüber – wie wir heute sagen würden – der „konkreten Ortskirche" (467).

Daß das Bistum Konstanz in seinem bisherigen Bestand nicht mehr in die politische Landschaft paßte, bedarf keiner Diskussion. Auch ist klar, daß für ein Landesbistum (oder -erzbistum) des Großherzogtums Baden eine Bischofsstadt Konstanz infolge ihrer Randlage ungeeignet war. Aber zeigt nicht das Beispiel des Erzbistums München-Freising, daß es auch eine andere Möglichkeit gegeben hätte: faktische Verlegung in die neue Metropole Freiburg zugleich mit symbolischer Beibehaltung des Namens der alten Diözese und damit – wie es an sich auch römischer Politik entsprach – Unterstreichung der historischen Kontinuität? B. weist überzeugend auf, daß dieser Weg bewußt nicht gewählt wurde, und zwar um durch eine einfache Suppression (statt Translation) W. ein für allemal los zu sein und sowohl seine wie des Konstanzer Domkapitels Ansprüche relativ einfach zu umgehen, während Karlsruhe darin ein Mittel des innenpolitischen Friedens sah (500–513). – Nicht so vorbehaltlos vermag der Rez. dem Autor dagegen in den weiteren Ausführungen zu folgen, in welchen er dem Spruch des Papstes „weit schwerere, ja fundamentale Bedeutung" zumißt: „Der tiefere Grund der Suppression des Bistums Konstanz dürfte vielmehr im Geist und im Kirchenverständnis gelegen haben, welches Konstanz (und natürlich ihre Repräsentanten) symbolstark verkörperte, bildlich gesprochen: einer Festung gleich, in welcher die alte Tradition der Reichskirche, zwar nicht ungebrochen, fortlebte". Er erinnert dann daran, daß die Säkularisation und die Zerschlagung der Reichskirche offensichtlich Rom gar nicht so ungelegen kam, ja als „Zorngericht Gottes" mit einer gewissen Schadenfreude quittiert wurde, während Dalberg in seinem Einsatz für die deutsche Kirche in höchster Not nur Hindernisse in den Weg gelegt bekam. „Man muß hier die historischen Zusammenhänge sehen. Rom scheint alles daran gelegen zu haben, zu verhindern, daß die ‚Deutsche Kirche' noch einmal eine durch Verfassung und Recht garantierte Eigenstellung mit einem gewissen Grad an Selbständigkeit erlangte. Die Erinnerung aber an Geist und Idee der alten Reichskirche sollte (und mußte?) durch diese Demonstration päpstlicher Machtvollkommenheit für immer ausgelöscht und vergessen sein. Von daher erscheint die gänzliche Auslöschung des Bistums Konstanz nur konsequent" (517). Tatsächlich hat Rom hier (neben den sicher viel entscheidenderen und wirkmächtigeren politischen Ereignissen und Zwängen) mit dazu beigetragen, daß jene Bollwerke bischöflicher Selbständigkeit nicht wieder aufstanden, deren Ausfall im 19. Jahrhundert im Kampf um die Kirchenfreiheit die engste Anlehnung an Rom erst nötig machte. Daß jedoch Konstanz *als Symbol* der alten Reichskirche vernichtet wurde, scheint wenig überzeugend und auch durch die vorhergehenden Ereignisse und Darlegungen nicht gedeckt. Ein solches Symbol wäre qua Bistum Mainz weit mehr als Konstanz gewesen; und doch hat Rom in den Verhandlungen mit den oberrheinischen Staaten zunächst Mainz als Metropolitansitz gewollt, obwohl es bereits im Konkordat Napoleons auf den Status eines Suffraganbistums degradiert war! – Leider findet sich nur eine ein-

zige Karte des Bistums Konstanz gegenüber S. 440. Hier wäre auch eine kartographische Darstellung der einzelnen Abtrennungen und des Verhältnisses zu den Diözesangrenzen ab 1827 hilfreich und angebracht gewesen. Kl. Schatz S.J.

Rivinius, Karl Josef, *Weltlicher Schutz und Mission.* Das deutsche Protektorat über die katholische Mission von Süd-Shantung (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte 14). Köln–Wien: Böhlau 1987. XLIV/599 S.

Diese Darstellung ist aus dem ursprünglichen Plan einer Monographie des Steyler Missionsbischofs Anzer hervorgegangen. Er bildet auch jetzt die Hauptfigur der Darstellung. Ihr wichtigster Gegenstand ist einerseits die Entstehung und Vorgeschichte des deutschen Missionsprotektorats über Süd-Shantung bis zu seiner Errichtung im Jahre 1888, dann seine Auswirkung in den kritischen Jahren bis nach dem Boxerkrieg. Ausgiebig herangezogen wurden einerseits die verschiedensten staatlichen Archive, aus denen die Gesandtschaftsberichte des deutschen Gesandten in Peking im Politischen Archiv des Auswärtigen Amtes (Bonn) naturgemäß die ergiebigsten waren, dann vor allem in Rom das Generalatsarchiv der SVD, das Propaganda-Archiv sowie einzelne Bestände des Vatikanischen Archivs.

Insgesamt ergibt sich das Bild eines sehr wechselvollen und vielfältigen Beziehungsgeflechts zwischen einem durch den Außendruck der europäischen Zivilisation in die tiefste Krise geratenen China, den miteinander rivalisierenden europäischen Großmächten und einer zwischen Rom, China und den Kolonialmächten eingezwängten Mission. Die weiteren historischen Zusammenhänge, vor allem der Neubeginn der Mission im 19. Jahrhundert und die Gesamtentwicklung des Verhältnisses Chinas zu den europäischen Mächten seit dem „Opiumkrieg", werden in wünschenswerter Ausführlichkeit dargestellt. – Neues aus den Quellen erfährt man auch über die Episode der chinesisch-vatikanischen Versuche 1885/86, unter Überspielung des französischen Missionsprotektorats direkte Beziehungen miteinander aufzunehmen (163–214). Die Initiative Pekings brachte den Vatikan in eine prekäre und heikle Situation, sowohl in Anbetracht seiner ohnehin gespannten Beziehungen zur französischen Republik wie auch angesichts der – gerade von den örtlichen Missionsbehörden verneinten – Frage, ob der Vatikan überhaupt zu effektivem Schutz imstande sein würde. Beachtlich ist die Entschiedenheit und Härte, mit der Papst Leo XIII. trotz aller Bedenken und selbst gegen französischen Druck den Plan direkter Beziehungen zu Peking durchsetzen wollte (196f., 201, 202f., 204f., 209), wenn er auch am Schluß dennoch nachgeben mußte (209–212), eine Härte, die wohl nur in seinem Selbstverständnis als internationale Autorität, die durch ihre Vertreter überall präsent sein sollte (man denke an den Zusammenhang mit der „römischen Frage"!), ihre Erklärung findet, damit aber auch die eigenen Möglichkeiten überschätzte. Aufschlußreich und interessant in dieser Hinsicht ist aber auch die im Anhang (545–552) veröffentlichte negative Stellungnahme des Jesuitenbischofs Garnier, Apostolischer Vikar von Kiangnan, zu diesem Projekt. Er sah darin nur eine chinesische Intrige; ein Nuntius, hinter dem keine Kanonenboote standen, sei im Grunde machtlos und würde auch vom Tsung-li-yamen (dem chinesischen Außenministerium) überhaupt nicht ernst genommen. Es waren eben gerade die Missionare, die den effizienten Schutz einer europäischen Kolonialmacht vorzogen. – Erster Anlaß für die deutsche Gesandtschaft in Peking, mit dem Gedanken eines speziell deutschen Schutzes für die deutschen Missionare hervorzutreten, waren 1871 die Forderungen des Tsung-li-yamen nach dem Massaker von Tientsin und die französische Niederlage (149f.). Da es damals jedoch nur erst wenige deutsche Missionare in China gab, war das Problem noch kaum akut. Der Moment, den Alleinvertretungsanspruch Frankreichs in Sachen der Mission zu bekämpfen, war dann wieder erst 1885 gekommen, nachdem 1882 die SVD-Mission in Süd-Shantung begonnen hatte und ebenso ein deutsches koloniales Interesse einsetzte (258–263). Die Verhandlungen, die dann in 3 Jahren zum Erfolg führten, nehmen ein Drittel der Gesamtdarstellung ein (251–428). – Von speziellem Interesse sind dann die drei Fallbeispiele, an welchen sich das Problem „Mission und Kolonialismus" wie in einem Brennspiegel darstellt und welche m.E. den wichtigsten Teil des Buches ausmachen: die Niederlassung in Yenchoufu, die Beset-

zung der Kiautschou-Bucht und der Boxerkrieg. – In der schließlich nach einem Jahrzehnt erbitterten chinesischen Widerstandes 1896 von Missionsbischof Anzer durchgesetzten Wahl der „heiligen Stadt" Yenchoufu, der Heimat des Konfuzius, nicht nur für eine Missionsstation, sondern sogar zur bischöflichen Residenz, zeigt sich in flagranter Weise die unbekümmerte Brüskierung chinesischer Empfindlichkeiten dort, wo es für Anzer um eine Prinzipienfrage ging (430–456). – Bei der deutschen Besetzung der Kiautschou-Bucht, für welche die Ermordung zweier Steyler Missionare den willkommenen Anlaß, aber keineswegs den Grund lieferte, da sie bereits vorher in Berlin beschlossene Sache war, wird ebenfalls deutlich, in welchem Maße von den Missionsobern enge Anlehnung an die Schutzmacht angesichts des ständig wachsenden Fremdenhasses als eine Existenzfrage der Mission gesehen wurde. Bezeichnend ist hier der Bericht von P. Freinademetz, damals in der Kölnischen Volkszeitung in zensierter Form veröffentlicht, hier jetzt aus dem Original zitiert (485–487). Dabei erkannte Anzer schließlich selber, daß gerade die Besetzung von Kiautschou die Situation noch explosiver gemacht und den Haß gegen die Mission erheblich gesteigert hatte (510, 530 f.). – Die dritte Episode ist der Boxerkrieg. Auch hier sieht Anzer das Heil nur in effektiverem Schutz für die Mission (511–513). In diesem Kontext wird vor allem auch die einschlägige Auseinandersetzung über die Rolle der Mission in der Heimat behandelt. Sie ist wesentlich kulturkämpferisch-ideologisch bestimmt. Die Angriffe gegen die Verquickung von Mission und Kolonialpolitik kamen vor allem von sozialdemokratischer Seite (521–524); katholische und protestantische Seite erschöpften sich im wesentlichen in gegenseitigen Schuldzuweisungen (528 f.).

Der Autor hebt zu Recht hervor, daß es verfehlt wäre, die Mission als Erfüllungsgehilfe und Steigbügelhalter kolonialer machtpolitischer oder ökonomischer Interessen zu betrachten (3, 539). Auch bei allen sehr problematischen Verquickungen verfolgte sie ihre eigenen Ziele. Es wird freilich in der Gesamtdarstellung auch der tragische Circulus vitiosus überdeutlich, in welchen die Mission durch die innere Dynamik der Entwicklung hineingeriet. Xenophobie besonders der konservativen Führungsschicht der Mandarine zwangen die Missionare, schon um ihrer Christen willen, immer mehr, die Hilfe der Schutzmächte zu suchen; dies verschärfte wiederum den Haß gegen Missionare und Christen und machte damit den europäischen Schutz um so unentbehrlicher!

Kl. Schatz S. J.

Kiefer, Rolf, *Karl Bachem 1858–1945, Politiker und Historiker des Zentrums* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 49). Mainz: Grünewald 1989. 228 S.

In Karl B. spiegelt sich eine wesentliche Antinomie des politischen Katholizismus von 1870 bis 1933. Politiker aus religiösem Engagement (64), dabei abhold jedem politischen Integralismus und jeder „katholischen Politik" in eng konfessionellem Sinne, kämpfte er zeitlebens um die Gleichberechtigung, Parität und volle nationale Anerkennung des katholischen Bevölkerungsteiles, ohne doch dabei wirklich „aus dem Turm heraus" zu kommen (212); denn gerade diese letztlich religiöse und nicht politische Grundlage der Politik erwies sich als einer zukunftsfähigen politischen Option als abträglich und bedingte ein stark taktisch-opportunistisches Lavieren in vielen schwerwiegenden Fragen. – Diese Problematik wird in der vorliegenden Monographie, an der Philosophischen Fakultät der Universität Köln 1987 als Doktorarbeit bei Herbert Hömig eingereicht, immer wieder aufgezeigt. Quellenmäßig wertet sie vor allem den riesigen Nachlaß Bachems aus, darunter nicht zuletzt die bisher noch nicht konsultierte, 1938–42 niedergeschriebene Autobiographie B.s „Lebenserinnerungen eines alten Kölners" (oder „Coloniensia": Nachlaß B. Nr. 1005).

In seiner Jugend durch den Kulturkampf geprägt, schon als 30jähriger im Vatikan als Gesprächspartner geschätzt (61 f.), wird er mit 31 Jahren 1889 MdR, 1890 Mitglied des preußischen Abgeordnetenhauses, dabei mehr „graue Eminenz" im Hintergrund als Politiker der ersten Reihe, bis er 1906 aus der aktiven Politik ausscheidet und sich ganz der Journalistik und Schriftstellerei widmet. Eine interessante Einzelheit ganz am Beginn seiner politischen Karriere sind die Papst-Audienzen vom 21. und 25. 4. 1886, in

welchen Leo XIII. die Zentrumspolitiker zur Zustimmung zu den Friedensgesetzen Bismarcks zu motivieren suchte: hier bringen die „Lebenserinnerungen" eine wesentliche Korrektur gegenüber der harmonisierenden Darstellung in seiner Zentrumsgeschichte (46–55). Äußerst von Windthorst fasziniert, den er sogar als einen echten „Heiligen" betrachtete, in staatsmännischem Format aber Bismarck gleichstellte, vertrat B. die „nationale Integrationspolitik" Ernst Liebers. Immer wieder setzte er sich für den Fall des Jesuitengesetzes ein, wobei es ihm hier vor allem um einen entscheidenden Testfall religiöser Gleichberechtigung der Katholiken ging, freilich im Laufe der Zeit vorsichtiger und geduldiger, wobei für letzteres nach seinen Lebenserinnerungen die (undatierte) Begegnung mit dem Jesuiten Baumgartner entscheidend war (115 f.). – Die Tendenz, die Kulturkampf-Isolierung der Katholiken zu überwinden und voll am Leben der Nation teilhaben zu lassen, prägt seine wesentlichen Positionen bis zum 1. Weltkrieg. Seine Wahl zum Präsidenten des Landshuter Katholikentages 1897 gegen den Fürsten Löwenstein hatte die Bedeutung einer Distanzierung vom Taxil-Schwindel, in dem sich Löwenstein sehr leichtgläubig erwiesen hatte (158–61). Im Zentrumsstreit (in dem sich ja vor allem sein Vetter Julius B. durch den Artikel „Wir müssen aus dem Turm heraus" exponierte) und noch mehr im Gewerkschaftsstreit beteiligte er sich an führender Stelle gegen die Integralisten und erkannte auch, daß in der „Berliner Richtung" gerade die Arbeiter (im Unterschied zu den anderen Schichten) als angeblich „unmündig" und unreif zu selbständigem Kampf für die eigenen Rechte unter Ausnahmerecht gestellt werden sollten (vgl. bes. seine Kritik an „Singulari quadam": 144 f.). Nachdem er sich mehrfach auch nach Rom mit Eingaben gewandt hatte (135, 142, 145 f.), reagierte er auf die Enzyklika („Singulari quadam" von 1912 sehr pessimistisch und von Rom enttäuscht (147). – Gerade dieser Integrationswille bedingte aber auch die „chauvinistische Blickverengung" im 1. Weltkrieg. Die von ihm bis 1917 in der Kölnischen Volkszeitung gegen Erzberger vertretene annexionistische Kriegszielpolitik hatte wesentlich die Funktion, alle Vorurteile gegen die deutschen Katholiken als „weniger national" zu zerstreuen, was nach seiner Meinung vor allem durch Erzberger gefährdet wurde (vgl. bes. den Brief an Eisele 188 f.). Derselbe Überhang taktischer Motive über alte Zentrumstraditionen zeigte sich in B.s Einstellung zur Wahlrechtsform. Obwohl demokratischen Optionen verhaftet, widersetzte er sich doch insbesondere einer Neueinteilung der (noch die Bevölkerungsstruktur von 1871 widerspiegelnden) Wahlkreise, weil er mit einem Sieg der in den großstädtischen Ballungsräumen verwurzelten Sozialdemokraten und Linksliberalen einen neuen Kulturkampf befürchtete (184 f.). – Seine in der Weimarer Zeit geschriebene und als historische Leistung meisterhafte Zentrumsgeschichte bezweckt nicht zuletzt, den alten Zentrumsgeist wieder neu zu beleben. Sie enthält auch manche eigene Korrektur, insbesondere im Urteil über Erzberger (203). Freilich realisiert sie nicht, daß die Partei im Grunde aus dem immer mehr schwindenden Impuls des Kulturkampfes lebte (206). Obgleich selber Anhänger einer Ausweitung zu einer christlichen Volkspartei, erkannte er nicht die Notwendigkeit neuer genuin politischer Parolen und glaubte die Krise mit den alten Mitteln bewältigen zu können. Im Grunde war dies auch seine eigene Antinomie. Er wollte „aus dem Ghetto heraus", blieb aber durch die dazu erforderliche Anstrengung so blockiert, daß er im Grunde „im Turm blieb".

Zusammenfassend stellt der Autor fest: „Karl Bachem war für einen großen Teil der Katholiken im Kaiserreich und der Weimarer Republik in bezug auf seine geistig-moralisch-ideologische Haltung repräsentativ. Im Kaiserreich überzeugter Monarchist und nach der Revolution pragmatischer Befürworter der Chancen einer parlamentarischen Demokratie ging er immer den Weg eines katholischen Parlamentariers, auf der Suche nach dem politisch Machbaren für die Anliegen der in Staat und Gesellschaft unterrepräsentierten katholischen Minderheit. Daß die Fixierung auf dieses politische Ziel zum Scheitern verurteilt war, dafür sind B. und sein Werk ebenso charakteristisch wie für die Unfähigkeit vieler Zentrumspolitiker, ihr zum Teil noch vom Kulturkampf geprägtes Weltbild dem gesellschaftlichen Wandel anzupassen und eine in christlicher Überzeugung begründete demokratische und soziale Erneuerung ohne Rücksicht auf konfessionelle Sonderinteressen Wirklichkeit werden zu lassen" (225). Kl. Schatz S. J.

3. Systematische Theologie

Dalferth, Ingolf U., *Theology and Philosophy* (Signposts in Theology). Oxford: Blackwell 1988. X/236 S.

Ingolf U. Dalferth, Professor für Systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen, ist ein ausgewiesener Kenner der analytischen Religionsphilosophie. Der Leser ist gespannt, was D. vom gegenwärtigen Stand der angelsächsischen Diskussion aus zu einer Frage zu sagen hat, die das Christentum seit den Apologeten des 2. Jh. bewegt. Er wird, um das gleich zu sagen, nicht enttäuscht. D. arbeitet die grundlegenden Probleme heraus, von denen das Verhältnis Theologie – Philosophie bestimmt ist; er stellt typisierend und kritisch Lösungsversuche dar, die im Lauf der Theologiegeschichte vorgebracht wurden, und er entwickelt eine eigene Position. Die folgende Besprechung berichtet vor allem aus philosophischer Sicht.

Theologie, so stellt D. einleitend fest, sei nicht Philosophie, und Philosophie sei kein Ersatz für den religiösen Glauben. Aber während die Religion ohne Philosophie existieren könne und die Philosophie ohne Religion, könne die Theologie nicht ohne Bezug auf die beiden anderen existieren. Sie reflektiere rational Fragen der vortheologischen religiösen Erfahrung und der Glaubensrede, und durch die Rationalität ihrer Reflexion sei sie unlösbar mit der Philosophie verbunden. Daraus ergeben sich die beiden grundlegenden Probleme, nach denen das Buch gegliedert ist: die Differenz zwischen der „internen" Perspektive des Glaubens und der „externen" Perspektive der Philosophie (Teil II) und die Differenz zwischen Glauben und Theologie oder zwischen Offenbarung und Reflexion (Teil III). Der einleitende Teil I unterscheidet den christlichen Theologiebegriff vom griechischen Begriff der theologia naturalis.

Teil I: D. erarbeitet zunächst einen für die Theologie brauchbaren Rationalitätsbegriff. Er wendet sich mit Recht gegen ein cartesianisches univokes und verengtes Verständnis von Rationalität. Der Begriff des Rationalen sei weiter als der des (mathematisch und wissenschaftlich) Beweisbaren. Daß eine Überzeugung rational ist, besage vor allem etwas über die Methode, mit der sie gewonnen sei, und erst sekundär etwas über ihren Inhalt. ‚Rational' werde primär nicht von einer Überzeugung, sondern von der Beziehung zwischen einer Überzeugung und der Person, die sie hat, prädiziert. Die Unterscheidung zwischen internen und externen Rationalitätskriterien hält D. für unklar. Danach wären interne Kriterien solche, die sich aus einer Lebensform ergeben, wogegen externe Kriterien es erlauben, die Lebensform als ganze zu beurteilen. Außer den internen Kriterien gebe es nur das formale Kriterium der Konsistenz. Es reiche aber über die verschiedenen Lebensformen hinaus. Eine Lebensform müsse nicht nur in sich konsistent sein, sondern sie müsse sich auch in den Kontext anderer Lebensformen einfügen. Theologie sei rational, wenn sie sich bemühe, für sie spezifische Probleme argumentiv zu lösen. Hier fordert D. zu einer Metareflexion auf. Es genüge nicht, daß der Theologe ein faktisches, tradiertes Problem anhand faktisch gegebener theologischer Rationalitätskriterien diskutiere. Vielmehr müsse er auch zeigen, daß das vorgelegte Problem wirklich ein theologisches Problem sei und daß die angewandten Kriterien spezifisch theologisch seien. Theologie müsse sich folglich mit den reduktionistischen Einwänden auseinandersetzen, die ihre Existenz bestreiten, indem sie die Probleme der Theologie anderen Wissenschaften als Aufgabe zuweisen.

Die Darstellung des Ursprungs bei den Griechen will einen Konflikt zwischen religiösem Leben und theologischem Denken deutlich machen, mit dem die Theologie seit ihren Anfängen belastet sei. Die Grundlage, von der aus die griechische Theologie den Gottesbegriff rekonstruiere, seien nicht religiöse Erfahrung und Praxis, sondern die Kosmologie. Dem stellt D. als neues Paradigma der christlichen Theologie die Christologie, insofern sie Rahmen aller anderen christlichen Lehren ist, entgegen. Die beiden basalen Probleme der christlichen Theologie ergeben sich nicht aus der religiösen Erfahrung oder der Metaphysik, sondern aus der erlösenden Offenbarung Gottes in Christus und aus dem Glauben. Es handle sich erstens um das innertheologische Problem der Reflexion des Glaubens. Die Theologie müsse die Beziehung zwischen drei

Größen herausarbeiten: der existentiellen Struktur des Glaubens (faith) in Christus, der Erfahrungsstruktur des Glaubens (beliefs) und Handelns der Christen und der begrifflichen Struktur der christlichen Theologie (50; 152). Nun sei aber (zweites Grundproblem) jede Reflexion perspektivisch, und es gebe immer mehrere Perspektiven, aus denen eine Sache betrachtet werden könne. Der Glaube könne aus der inneren Perspektive derer betrachtet werden, die ihn teilen, aber auch aus der äußeren Perspektive des Beobachters, der Perspektive der Vernunft. Keine dieser beiden Perspektiven könne auf die andere reduziert werden. Mit Recht stellt D. fest, daß eine Theologie, die sich auf die interne Perspektive beschränke, schwächer sei als eine, die auch die äußere berücksichtige. Mit den beiden Perspektiven stelle sich nicht nur das Problem, wie Theologie und Philosophie sich verhalten, sondern auch das allgemeinere methodologische Problem, welche äußere Beziehung zwischen der Theologie und anderen Disziplinen besteht.

Teil II: Das Verhältnis zwischen der internen und der externen Perspektive sei ein *theologisches* Problem. Es ergebe sich aus dem Wahrheitsanspruch des Christentums, für den der Wahrheitsanspruch anderer Weltanschauungen eine Herausforderung darstellt. D. skizziert und kritisiert daher sechs paradigmatische Lösungsvorschläge aus der Geschichte der Theologie (Kap. 5–10). Das abschließende Kap. 11 formuliert dann in einer philosophischen Sprache die beiden Fragen, auf die diese Modelle eine Antwort geben wollen: Wie können die interne Perspektive des Glaubens und die externe Perspektive der Vernunft denselben (Bereich der) Referenten haben? Wie läßt sich zeigen, was dieser (Bereich der) Referent(en) ist? D. diskutiert zunächst eine ontologische und dann eine transzendentalphilosophische Antwort (B. Lonergan), um schließlich eine semiotische Lösung vorzuschlagen. Sie verzichtet darauf, den Referenten mittels neutraler Kriterien, die keiner der beiden Perspektiven entnommen sind, zu identifizieren, und sie beschränkt sich darauf, die Perspektiven mit Hilfe eines gemeinsamen semiotischen Repertoires ineinander zu übersetzen. Wir verbinden die beiden Perspektiven in einem andauernden Prozeß der „Assimilation durch Interpretation" (148). Damit wir uns gegenseitig verstehen, genüge es, daß wir die referierenden Ausdrücke ineinander übersetzen können. An die Stelle der Identität des Referenten trete die Übersetzbarkeit.

Teil III: Die theologische Reflexion habe zwei hermeneutische Aufgaben. Sie solle den christlichen Glauben und seine Manifestationen in der Gemeinschaft der Christen verstehen, und sie solle die gesamte Wirklichkeit im Licht des (so rekonstruierten) Glaubens deuten. D. beschränkt sich auf die erste als die grundlegendere Aufgabe. In dieser Reflexion könne die Philosophie in zwei verschiedenen Weisen gebraucht werden: entweder als Methode („instrumental use") oder als Metaphysik („foundational use") (152). Der *instrumental use* gebrauche die Philosophie nicht als Ontologie, welche die Grundstrukturen der Wirklichkeit darlegt, sondern als Werkzeug für Analyse, Reflexion und Argumentation. Der *foundational use* schreibe der Philosophie die Rolle eines obersten Richters in theologischen Fragen zu. Ihr komme die Aufgabe zu, durch metaphysische und metatheologische Argumente die Grundlagen der Theologie zu sichern. Damit versuche der *foundational use*, der Theologie ein nicht-theologisches Fundament zu geben. Das lehnt D. entschieden ab. Er sieht darin eine Art Naturalismus oder Reduktionismus. Theologische Konklusionen könnten nicht von nicht-theologischen Prämissen abgeleitet werden. Die Thomasische Unterscheidung zwischen den philosophisch beweisbaren praeambula fidei und den nur im Glauben zu erkennenden articuli fidei hält D. für problematisch. Er stellt mit Recht die entscheidende Frage, ob es sich hier um eine nicht-theologische oder um eine theologische Unterscheidung handle. D.s Thomas-Interpretation spricht für die zweite Alternative. Dann aber dürften die praeambula fidei nicht als nicht-theologische Prämissen angesehen werden.

D. führt dann am Beispiel der christlichen Gottesvorstellung eine begriffliche Rekonstruktion des Glaubens vor. Diese Kapitel (13–18) sind ein Stück spekulativer Theologie. Wieder stellt D. zunächst verschiedene Möglichkeiten dar, z. B. den Weg der kosmologischen Metaphysik, den neuplatonisch-cartesianischen mentalistischen Zugang zu Gott, den apriorischen Weg von der Möglichkeit zur Notwendigkeit Gottes, Lonergans transzendentale und Hegels absolutistische Metaphysik der Selbstrefle-

xion. Für D.s eigenen Ansatz ist der Gedanke der Selbstidentifikation Gottes für uns in Jesus Christus zentral. Für den christlichen Gebrauch sei die orientierende Funktion des Wortes ‚Gott' wesentlich. Gott zu kennen bedeute, ihn als meinen Gott anzuerkennen. Orientierungswissen sei handlungsleitend, weil es uns helfe, unseren Platz in der Welt zu finden und die Welt im Hinblick auf uns zu ordnen. Diese Selbstidentifikation sei aber nur möglich, wenn Gottes Selbstoffenbarung, daß er die schöpferische Liebe ist, im Glauben angenommen werde.

D.s zentrale These ist, daß die Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Philosophie nur von der Theologie her entschieden werden kann. Dieser These stimme ich zu. Sie besagt nichts anderes als die von D. häufig zitierte traditionelle Formel ‚fides quaerens intellectum'. Aus ihr ergibt sich, daß der Philosophie für die Theologie nur ein instrumenteller Gebrauch zukommt; sie ist ancilla theologiae. Es ist die Theologie, die bestimmt, was aus dem großen Angebot der Philosophie für sie brauchbar ist. Aber obwohl D. in aller Eindeutigkeit die Unrückführbarkeit der Offenbarung und des Glaubens betont und sich hier entschieden gegen jeden Reduktionismus wehrt – auch eine Metaphysik im fundierenden Gebrauch ist für ihn Reduktionismus –, kann man ihm keinerlei fideistische Tendenzen vorwerfen. Daß es ohne Philosophie keine Theologie geben kann, ist für ihn eine analytische Wahrheit. Die externe Perspektive der Vernunft ist für den Glaubenden, der aufgefordert ist, von seinem Glauben Rechenschaft zu geben, unverzichtbar. Gegenüber dieser Grundposition sind alle Fragen der Durchführung sekundär. D. schreibt wiederholt, daß es hier ein breites, durch unterschiedliche Auslegungen des Glaubens bedingtes Spektrum von Möglichkeiten gibt. Ohne Zweifel sind D.s Ausführungen nicht metaphysikfreundlich. Aber wenn man davon ausgeht, daß die Theologie federführend ist, dann ist die Frage, in welchem Ausmaß eine Metaphysik zur begrifflichen Rekonstruktion des Glaubens benutzt werden soll, primär eine theologische Frage und erst sekundär eine Frage nach der Möglichkeit von Metaphysik. Prinzipiell läßt D.s These also auch andere Möglichkeiten als die offen, für die er im einzelnen votiert. Wichtiger als der alte Streit um die Metaphysik ist, daß D. nachdrücklich darauf hinweist, daß es in der heutigen Situation beim Verhältnis Theologie – Philosophie vor allem Inhaltlichen auf methodische Fragen ankommt. Hier das Problembewußtsein geschärft und viele für die Diskussion nützliche Unterscheidungen bereitgestellt zu haben ist das Verdienst dieses Buches. F. Ricken S. J.

Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns. Hrsg. *Edmund Arens.* Düsseldorf: Patmos 1989. 270 S.

Aus theologischer Sicht nimmt der vorliegende Sammelband einen herausragenden Platz unter den publizistischen Würdigungen ein, die Jürgen Habermas zu seinem 60. Geburtstag erfahren hat. Das Werk von Habermas, der „weltweit zum meistdiskutierten deutschsprachigen Philosophen der Gegenwart" (9) geworden ist, hat auch in der theologischen Debatte der letzten Jahre deutliche Spuren hinterlassen. Diskursethik und Theorie des kommunikativen Handelns haben Theologen gleichermaßen zu Kritik provoziert wie zu systematischen Neubestimmungen ihrer Wissenschaft angeregt. In seiner Einleitung bietet A., der bereits durch mehrere Veröffentlichungen zur theologischen Rezeption der Theorie des kommunikativen Handelns ausgewiesen ist, einen präzisen und umfassenden Überblick zu dieser Diskussion. Unter dem Stichwort „Habermas über Religion und Theologie" (11 ff.) macht er deutlich, inwiefern die Theorie des kommunikativen Handelns als eine Theorie sozialer Evolution das theologische Selbstverständnis religiöser Praxis in Frage stellt: Im Anschluß an Weber sieht Habermas in der Entzauberung der religiösen und metaphysischen Weltbilder die Signatur jener gesellschaftlichen Rationalisierung, durch die die Moderne bestimmt wird. Darüber hinaus erblickt er – im Anschluß an Durkheim – in der Versprachlichung der bindenden Macht des Sakralen gerade jene Voraussetzung, die das verständigungsorientierte Handeln als solches, als nur durch die der Sprache innewohnende Reziprozität bestimmtes, erst freisetzt und ihm allein die Fähigkeit und die Aufgabe der Herstellung gesellschaftlicher Solidarität zukommen läßt. Daher „scheint Haber-

mas' Religionsverständnis eindeutig darauf hinauszulaufen, daß die Religion einer vergangenen, historisch überholten Entwicklungsstufe der Menschheit angehört, die inzwischen von der Moderne abgelöst ist, womit Religion ihren kognitiven, expressiven und moralisch-praktischen Gehalt einbüßt und sich in eine kommunikative Ethik auflöst" (11ff.). A. weist aber auch auf Arbeiten Habermas' hin, in denen dieser zurückhaltender über die Zukunft und das Existenzrecht von Religion und Theologie urteilt (12ff.). Die dort vorherrschenden Topoi von der notwendigen sozialisatorischen Vermittlungsfunktion der Religion und dem philosophisch noch nicht restlos eingeholten semantischen Potential der religiösen Sprache (vgl. Arens, 17) scheinen m.E. jedoch eher auf einen zwischenzeitlichen Waffenstillstand im argumentativen Streit zwischen kommunikativer Rationalität und religiöser Rede, zwischen Philosophie und Theologie hinzudeuten als auf einen grundlegenden Konsens.

In der Ambivalenz der Habermasschen Aussagen zu Religion und Theologie steckt bereits im Kern die gesamte Spannweite der „Theologische(n) Positionen zu Habermas" (18ff.), die A. anführt. Sie reicht von einer soteriologisch motivierten grundsätzlichen Ablehnung der kommunikativen Handlungstheorie über eine kritische Rezeption einzelner ihrer Elemente in bestimmten theologischen Disziplinen bis zum Ansatz einer handlungstheoretischen Fundamentaltheologie, die sich als Überwindung der zentralen Aporie der Theorie des kommunikativen Handelns versteht. *H. Peukert*, der wie kein zweiter Autor die theologische Auseinandersetzung mit Habermas angeregt und ihre Leitmotive vorgegeben hat, spricht in seinem Beitrag von der gemeinsamen Aufgabe der Theologie und der Kritischen Theorie, angesichts des ungeheuren Leidens der zahl- und namenlosen Opfer der Geschichte die Vernunft vor dem Abgleiten in Resignation oder Zynismus zu bewahren (39–64). Auf die Gehalte einer reflektierten und von ideologischen Verzerrungen befreiten Religiösität bleibt die kritische Gesellschaftstheorie P. zufolge auch dann angewiesen, wenn ihr Vernunftbegriff in einer kommunikativen Handlungstheorie fundiert wird. Angesichts der ständigen Expansion zweckrational organisierter Systeme der Machtsteigerung können nur durch den Rekurs auf die religiöse Tradition die Vorstellungen menschenwürdiger Verhältnisse und universaler Solidarität bewahrt werden. Um das möglicherweise gemeinsame Interesse von Kritischer Theorie und Theologie, der Unvernunft zu widerstehen und „jenseits von Nihilismus und Dogmatismus" (241) einen in kommunikativer Praxis gründenden Begriff von Rationalität und Religion zu gewinnen, geht es auch in dem Beitrag von *M. L. Lamb* (241–270). Es dürfte kein Zufall sein, daß dieser Aufsatz am Ende des Bandes zu finden ist, denn so bildet er mit Peukerts eröffnendem Artikel eine Art inverser Klammer, die deutlich macht, daß der Herausgeber das ‚und' zwischen Habermas und Theologie eher in einem vermittelnden Sinn verstanden wissen will. Entschieden kritisch jedoch bezieht *Peter Eicher* Position gegenüber der kommunikativen Handlungstheorie (199–223). Er weist die Qualifizierung des Glaubens als eine im Prinzip überwundene Stufe sozialer Evolution energisch zurück. Der Ansatz der Diskursethik stellt für ihn, wie jede auf die Autonomie der Vernunft gegründete Moral, einen Versuch menschlicher Selbstrechtfertigung dar, dem die Theologie die soteriologische Rede von der Rechtfertigung aus Gnade zu kontrastieren hat. Nur in einer konsequenten Theologie des Wortes Gottes, die das göttliche Handeln als Befreiung des Menschen von Schuld versteht, können Freiheit und reziproke Anerkennung menschlichen Handelns begründet werden. Gegen eine Tendenz zur vorschnellen Versöhnung und an der Oberfläche haftenden Vermittlung zwischen Theologie und kommunikativer Handlungstheorie macht E.s Beitrag auf den tiefen Graben aufmerksam zwischen dem durch Autonomie und Fallibilität gekennzeichneten Rationalitätsbegriff der Diskursethik und der auf Offenbarung gegründeten Überzeugung vom restlosen Angewiesensein auf Gottes Handeln. Schleiermacher hat für dieses Verständnis von Religion als Angewiesensein den paradigmatischen Ausdruck der ‚schlechthinnigen Abhängigkeit' geprägt. *Gunther Wenz* weist darauf hin, daß dies keinesfalls im Sinne einer monologischen Beziehung des individuellen frommen Bewußtseins zu Gott zu verstehen ist und arbeitet die Strukturen verständigungsorientierter Subjektivität bei Schleiermacher heraus (224–240). Für W. hält das Werk Schleiermachers ein noch weithin unbeachtetes Brückenprinzip bereit zur Vermittlung von schlechthinniger Ab-

hängigkeit und freiem Selbstdenken, von Heteronomie des Glaubens und Autonomie der Vernunft. Auf dem Weg zu einer solchen Vermittlung sind nach meiner Überzeugung manche Autoren dieses Bandes der Gefahr einer vorschnellen Versöhnung und Glättung der Widersprüche zwischen der Theologie und dem Werk von Jürgen Habermas nicht immer konsequent genug ausgewichen. So behauptet z. B. *Rudolf J. Siebert*, es gäbe „wirklich keinen guten Grund, weshalb Habermas ... zu einer Zeit, da die unaufgeklärten und halbaufgeklärten Theologen sich kaum selber helfen können, nicht einen Beitrag zur Rettung der Theologie liefern sollte" (94). Durch das Verwertungsinteresse, Habermas – im Gefolge von Adorno, Horkheimer und Benjamin – für die ‚Rettung' der Theologie nutzbar machen zu wollen, unterläuft S. das Problemniveau der Diskussion. In der Theorie des kommunikativen Handelns erblickt er umstandslos einen „Beitrag ... zu einer kritischen Politischen Theologie" (95); seine theologische Aneignung der Kritischen Theorie bleibt – bei allem Kenntnisreichtum – äußerlich und assoziativ und bietet so gerade ein Musterbeispiel der von ihm perhorreszierten theologischen Halbaufklärung. Für gelungene Beiträge zu einer reflektierten theologischen Auseinandersetzung mit der kommunikativen Handlungstheorie halte ich hingegen die Arbeiten von *Norbert Mette* (160–178) und *Hans-Joachim Höhn* (179–198). Im Anschluß an Habermas' Untersuchungen zur Entwicklung der Ich-Bildung unter den Sozialisationsbedingungen der Moderne nimmt Mette die religionspädagogische Herausforderung an, die in der These von der Notwendigkeit der Ausbildung abstrakter Ich-Identitäten jenseits traditionaler Rollenbindungen besteht. Angeregt durch Arbeiten von Peukert zum Verhältnis von Identitätsbildung und Kontingenzerfahrung sowie durch Fowlers und Osers Theorien zur Entwicklung des Glaubens und religiöser Urteilskompetenz, stellt M. heraus, daß religiöses Bewußtsein nicht notwendig mit präreflexiver Rollenidentität gleichgesetzt werden muß. Indem er die gnadentheologische Vorstellung vom Geschenkt- und Verdanktsein menschlicher Existenz und Freiheit in das sozialisationstheoretische und entwicklungspsychologische Sprachspiel übersetzt, kann er den befreienden Beitrag der Religion zur Subjektwerdung der Individuen auf eine Weise zur Sprache bringen, die dem Reflexions- und Artikulationsniveau der kommunikativen Handlungstheorie gerecht wird. Letzteres gilt auch für die Ausführungen von Höhn, der ein Gespräch anregt zwischen Diskursethik und Katholischer Soziallehre. H. zufolge mangelt es der Soziallehre bei aller politischer Wirksamkeit an einer „sozialethischen Basistheorie ..., die dem heutigen Niveau ethischer und sozialwissenschaftlicher Reflexion entspricht (180)". Wenn die christliche Sozialethik im öffentlichen Disput einer pluralistischen Gesellschaft als kompetente Stimme ernst genommen werden will, dann muß sie konzipiert werden als soziologisch aufgeklärte Theorie der modernen Gesellschaft und als Ethik, die ihre Prinzipien als begründete, intersubjektiv gültige ausweisen kann. Daher sucht H. den Anschluß der Soziallehre an die Diskursethik herzustellen durch den Aufweis von Konvergenzen in der Bestimmung der Sozialität und Normativität der Vernunft in beiden sozialethischen Entwürfen. Ob allerdings die Katholische Soziallehre, gerade in der Gestalt der lehramtlichen Texte, in denen sie verbindlich vorliegt, von ihren naturrechtlichen Grundlagen vollständig abgelöst und auf ein handlungstheoretisches Fundament gestellt werden kann, bleibt m. E. noch abzuwarten. Die Divergenzen zwischen Theologie und Diskursethik, die H. abschließend anführt (192 ff.), liegen vor allem in der Begründung der Anerkennung der Personenwürde. Während die Diskursethik diese Anerkennung prinzipiell an die Mündigkeit qua Fähigkeit zur Argumentation bindet, kann die christliche Hoffnung auf eine eschatologische Versöhnung auch das Widervernünftige ‚aufheben' und den Vernunftlosen, den Unmündigen und Toten, eine unbedingte Anerkennung zukommen lassen. Dieses Argument, daß die anamnetische Solidarität mit den Vernunftlosen als ein Grenzbegriff kommunikativer Rationalität den entscheidenden Ansatzpunkt für die theologische Kritik der Diskursethik darstellt, findet sich in nahezu allen Beiträgen des vorliegenden Sammelbandes (so auch in den Arbeiten von *Ch. Davis*, *G. M. Simpson* und – in ekklesiologischer Perspektive – bei *Fr. Schüssler Fiorenza*). Nicht zuletzt dadurch bietet dieses Buch eine gute Hinführung zu den wichtigsten Fragen, über die in der unabgeschlossenen Diskussion zwischen Habermas und der Theologie noch gestritten wird.

Th. M. Schmidt

Hummel, Reinhart, *Reinkarnation.* Weltbilder des Reinkarnationsglaubens und das Christentum (Unterscheidung). Mainz/Stuttgart: Grünewald/Quell 1988. 128 S.

Angesichts der immer unübersichtlicher werdenden religiösen und spirituellen Szene an den Rändern oder ganz außerhalb des kirchlichen Christentums ist es ausgesprochen sinnvoll, daß von seiten der beiden großen Konfessionen durch *R. Hummel* (Leiter der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen in Stuttgart) und *J. Sudbrack* SJ eine Reihe herausgegeben wird, die bewußt der „Unterscheidung der Geister" dient. Auf einem theologisch soliden und sprachlich verständlichen Reflexionsniveau versucht diese Reihe, ein faires, unpolemisches Gespräch mit den verschiedensten Aspekten dieser neuen religiösen Strömungen zu führen, wobei jeweils durchaus – soweit vorhanden – die positiven Anliegen und Ansätze gewürdigt, zugleich aber auch ihre Grenzen, Widersprüche, Gefahren und Unterschiede zum christlichen Glauben aufgezeigt werden. Bisher sind – neben dem hier besprochenen ersten Band – erschienen: J. Sudbrack, Mystik; W. Jansen, Okkultismus; B. Wenisch, Satanismus; Th. Broch, Teilhard de Chardin und New Age.

Dem Autor des Bandes über Reinkarnation, ein Kernstück der meisten außerkirchlichen religiösen Bewegungen der Gegenwart, geht es vor allem darum, den jeweiligen weltanschaulichen Horizont der bekanntesten Wiedergeburtsvorstellungen zu erfassen, um ersichtlich zu machen, daß sie nicht alle über einen Kamm geschoren werden können. Das einleitende Kapitel geht den Gründen für die neuerwachte Plausibilität nach, die diese Vorstellungen in unserem Kulturkreis gewonnen haben; u. a. werden genannt: Aufgeschlossenheit für Grenzerfahrungen an der Schwelle zwischen Leben und Tod; neue psychologische Therapieversuche, die noch über die pränatale Phase hinausgehen wollen; Identitätssuche, die das letzte Woher und Wohin meines Lebens „wissenschaftlich" erklären will; Entkonfessionalisierung der Problematik von Sterben und Tod, um dem säkularisierten Menschen eine Mischung von religiöser und (vermeintlich) empirisch gesicherter Sterbehilfe zu leisten; Kontingenzbewältigung, die das Undurchschaubare des Lebens in seinem Zusammenspiel von Notwendigkeit, Freiheit und Zufall in die einsichtige Gesetzmäßigkeit des Tun-Ergehens-Zusammenhangs in Gestalt der Karma-Lehre einordnen will usw. – Die Kap. II–V bringen in geraffter, auf das Wesentliche konzentrierter und damit gut lesbarer Weise vier verschiedene Weltbilder zur Sprache, in denen die Wiedergeburtsvorstellung einigermaßen konsistent eingebaut ist und von denen sich die gegenwärtigen individuellen Synkretismen bei uns weithin nähren: den Hinduismus, den Buddhismus, den Spiritismus nach Allan Kardec und die Anthroposophie Rudolf Steiners. Die Unterschiede in der Bewertung des persönlichen Ichs und in der Motivation zum Glauben an die Wiedergeburt zwischen östlichen Hochreligionen und den westlichen Rezeptionsmodellen werden deutlich; geht es doch im Osten traditionell (von einigen neueren „Entmythologisierungsversuchen" abgesehen) viel stärker um die Befreiung des personalen Ichs von sich selbst und dadurch um die Erlösung aus dem Fluch des lastenden Karma und aus dem ewigen Kreislauf der Wiedergeburten. Die westlichen Varianten stehen dagegen durchweg im neuzeitlichen Rahmen einer optimistisch-evolutiven Weltanschauung, die sie religiös verinnerlichen und gerade deswegen so plausibel machen. Die religiöse Verarbeitung des Darwinismus und des (geschichtsphilosophischen und ethischen) Fortschrittspathos der Aufklärung bildet das eigentliche Movens des Spiritismus, der Theosophie und der Anthroposophie der Neuzeit.

Im Schlußkapitel faßt der Autor dann noch einmal die wichtigsten Unterschiede zum christlichen Glauben zusammen, und zwar unter den Stichworten: Kosmologie (der Schöpfungsglaube als Alternative zur Karma-Lehre), Theodizee (das Leiden Gottes als tragfähigere Antwort auf die Frage nach der universalen Gerechtigkeit), Eschatologie (dialogische, d. h. am Leben Gottes partizipierende Unsterblichkeit statt progressives, auf eigener sittlicher Anstrengung beruhendes Hineinwachsen in die Ewigkeit) und Soteriologie (Heil aus Gnade und aufgrund der stellvertretenden Hingabe Jesu und nicht als Ergebnis menschlicher Selbstvollendung). Hier kommen zweifellos alle entscheidenden Punkte zur Sprache; dennoch könnte eine straffere systematische Durchdringung der theologischen Differenzen und eine deutlichere Begründung der Vorzüge der

christlichen Antwort gegenüber Reinkarnations- und Karma-Vorstellungen dem Leser die Notwendigkeit einer Unterscheidung der Geister und einer echten Entscheidung zwischen zwei sich im tiefsten ausschließenden Konzeptionen noch besser einsichtig machen. Aber auch so stellt das Buch (und die ganze Reihe) eine sehr empfehlenswerte Hilfe zur Orientierung dar. M. Kehl S.J.

Baudler, Georg, *Erlösung vom Stiergott.* Christliche Gotteserfahrung im Dialog mit Mythos und Religionen. Stuttgart/München: Calwer/Kösel 1989. 435 S.

Das Projekt, das B. vorlegt, versteht sich als „Entwurf einer erfahrungsorientierten christlichen Kulturanthropologie" (21). Im Anschluß an I. T. Ramseys Analyse der religiösen Sprache entwickelt der Autor seinen Symbolbegriff, der empirische und religiöse Erfahrung ineinander verschränkt (23–34). Weil das christliche Gottessymbol, welches Jesus ist, gegenüber den Potenz- und Fruchtbarkeitssymbolen im Ohnmächtigen gebrochen ist (49), ist die Kontinuität der christlichen Imago Dei zum alttestamentlichen Bildverbot (37) gewahrt. – In der *Hinführung* (53–134) spürt B. der Religionsgeschichte des Stiersymbols nach. Es ist ihm im Kern *nicht* ein Fruchtbarkeitssymbol (Baal): „Ganz offensichtlich symbolisiert hier der Stier nicht Fruchtbarkeit, sondern umgekehrt eine Macht, die Fruchtbarkeit ... angreift, gefährdet oder zu zerstören sucht." (60) In den seßhaften Kulturen steigert sich nach anfänglicher Beruhigung das Bedrohliche der Macht des „Wildnisgottes", der die Lichtung umgibt, zur Drachen- und Schlangenfigur, der der Vogel (Adler/–Taube) als lichtes Symbol entgegengestellt wird (65–71). Jesus vereindeutigt in seiner Abba-Erfahrung die auch in den Anfängen der alttestamentlichen Tradition noch in Jahwe hineinprojizierte dämonische Stiergewalt (vgl. Ex 4,24; Ex 12,12; Gen 32,27; 2 Sam 24), indem er ihre Profanisierung (Lk 10,18) durch den Widerstand gegen die Versuchung zur Usurpation der faszinierenden Tötungsmacht (81–88) endgültig vollzieht: „Er hat ... den Satan ... aus El-Jahwe herausgeliebt."(86) – In Anschluß und Auseinandersetzung mit René Girards These vom „Gründungsmord" als Ursprung der Religion entfaltet B. skizzenhaft die Religionsgeschichte von Tötungs- und Erstlingsopfer (93–134). Der Gründungsmord ist für ihn – i. U. zu Girard – nicht Ursprung, sondern bereits Ausdruck von Religion, weil das „Tremendum et Faszinosum" der Tötungsmacht, die im Opferkult getötet, einverleibt und so usurpiert wird (vgl. 103), dem Menschen bereits begegnet ist: Der „homo necans" (W. Burkert) initiiert seine Fähigkeit zu töten, die er im Übergang vom Sammler und Aasesser zum Großwildjäger gelernt hat. Hier liegt die eigentliche „Ursünde" (204) der Menschheitsgeschichte. Die mosaische („Ich-bin-da") und jesuanische („Abba") Gotteserfahrung (Mk 1,11) befreit von dem Zwang zum Tötungsopfer und löst auch das Erstlingsopfer aus der Verklammerung mit der Usurpation der göttlichen Stiergewalt (vgl. 113).

In der *Durchführung* (135–364) entfaltet B. die „christliche Trinitätserfahrung" im Dialog mit den entsprechenden Motiven (Kind/Sohn/Tochter; Wind/Atem; Vater/Mutter) in den Mythen und Religionen. An der Geschichte der Opferkulte (Kindopfer, Opfer des göttlichen Mädchens, der göttliche Sohn – Lichtheld – als mißglückter Versuch der Befreiung aus der Angst vor und der Faszination der Todesmacht) zeigt sich, daß der jesuanische (und der buddhistische – 183 ff) Weg der Gewaltlosigkeit trotz mancher Rezeptionsbrüche in der christlichen Opfertheologie (vgl. 175 f) aus dem Kreislauf der rivalisierenden Gewalt herauszuführen vermag. – *Ruah/Pneuma*, fälschlicherweise vor platonisierendem Hintergrund mit Geist/Spiritus übersetzt (197 ff), will der Autor wieder an die Wind/Atem-Symbolik der Kultur- und Religionsgeschichte heranführen: Am Jäger-Initiationsbild aus dem Schacht der Höhle von Lascaulx (Abb. 30) wird eindrucksvoll beschrieben, wie mit der Ursünde der Entwicklung zum Großwildjäger auch die Jägerreligion des Jägeratems (208–213) mächtig wird. In den neolithischen Kulturen entsteht das Experiment, dem Jägeratem den „Sonnenwind" (die fruchtbar machende Sonnenkraft), die Megalithen (als todüberwindende Symbole der Dauer) und den Kult der „Großen Mutter" entgegenzusetzen. Doch im Zusammenhang mit der Staatenbildung überdeckt der Jägeratem (vgl. 233 ff) den Versuch, „sich von den Pflanzen finden zu lassen" (Herbig, vgl. 220): „Die Liebesgöttin ist

gleichzeitig Kriegsgöttin geworden" (231). Erst der Tauben-Atem Jesu, der Schrei des Kindes nach seiner Mutter (vgl. 262) und der Notschrei des leidenden Gottesknechtes nach seinem Abba (vgl. 260) befreien den Atem der Kreatur aus der ambivalenten Verklammerung mit dem Adler-Atem (vgl. 208) und heilen ihn. Aus einer anderen Wurzel stammend (vgl. 259), aber dennoch am selben religiösen Problem arbeitend, setzt die indische Religiosität der Atemberuhigung (248–261) die Bewegung fort, die die einheimischen Hinduvölker der Sieger-Religiosität der arischen Eroberer erfolgreicher entgegenstellten (vgl. Ameisen-Gleichnis, 243–246) als etwa die Stammvölker Griechenlands es gegenüber ihren indogermanischen Eroberern vermochten (vgl. 242). – Ausgehend von *Vater/Mutter* als Gottessymbol im biblischen Bereich (Lk 15, Johannes Paul I: „Er ist unser Vater; noch mehr, er ist uns auch Mutter" [273]), wird zunächst das Vatersymbol in der Religionsgeschichte dargestellt. Im ursündlichen Überstieg zum Großwildjäger verbindet sich das Vatersymbol, der Ranghohe der Sippe, mit der herrscherlichen Gewalt, die durch den Ahnenkult (vgl. 289) in die todesjenseitige Sphäre erhoben wird. Auch in den seßhaft gewordenen neolithischen Kulturen hält der Mensch auf Dauer die Ambivalenz der Natur nicht aus, es kommt zur „Wiederholung der Ursünde" (285) im Kampf gegen die Natur aus der Kraft der heiligen Hochzeit zwischen dem ranghohen Lichthelden und der Frau. Der Schritt der Abrahams-Religion (285–289) ist demgegenüber im Kern der Versuch, die Identifikation des Ranghohen (Stammführer, Gott-König des sumerischen Großreichs) mit der übersteigenden Dimension rückgängig zu machen: „Zwar erscheint Gott auch in der Abraham-Religion als der Gott des Sippenführers, ... aber dieses Übersteigende bleibt immer von seinem Träger verschieden ..." (288). Die mosaische Gotteserfahrung (Ex 3,14), die Abba-Erfahrung Jesu und der islamische Rückgriff auf die Abrahamsreligion werden zueinander in Beziehung gesetzt (289–307). – Auch das Muttersymbol ist durch die Ursünde der Jägerkultur und ihre Wiederholung in der seßhaften Kultur (entfaltet am Beispiel der minoischen Kultur, 321–338) ambivalent geworden. Im Ursprung korrespondiert es aber geradezu mit der Erschaffung des Menschen: „Der erste Mensch ist wahrscheinlich die Mutter ... Gott *als die übersteigende Dimension ihres Kindes* hat sie hervorgebracht." (310) Auch durch die Entdeckung der Frau und Mutter, der seßhaften Bewahrerin des Feuers (318 f) in ihrer übersteigenden Dimension wurde erst der Weg geöffnet für das Experiment der neolithischen, seßhaften Kulturen. Allerdings erweist sich die Mutterreligion gegenüber dem Schauder der Todesmacht (vgl. 335) auf Dauer doch als zu schwach. Die Mutterreligion der Märchen (339–353) bewahrt die Erinnerung und Ahnung der Möglichkeit, von dem Muttersymbol her zu leben; sie findet ihre christliche Korrespondenz in der Erfahrung, die Jesus „als Lall-Wort: Mama-Papa" (353) ausgedrückt hat. Vor dem Hintergrund der Geschichte des Muttersymbols in der christlichen Marienverehrung (353–365) plädiert B. zum Schluß dafür, es wieder im Symbol des Abba mitzudenken und mitzuempfinden (vgl. 364). Aus diesem „Innenhof" (365) der christlichen Gotteserfahrung könnte dann geschichtlich eingeholt werden, was im Abba-Wort Gottes als Kind schon angebrochen ist.

B. hat in seinem Buch eine Fülle von Materialien gesammelt. 53 Abbildungen stützen die oft sehr anschaulichen und einleuchtenden Deutungen. Theologisch setzt sich B. einerseits von einer Symbol- und Mytheninterpretation ab, die deren Ursprung in den Archetypen der Seele vermutet (vgl. 341) oder die aus den formalen Ähnlichkeiten zwischen den Symbolen verschiedener Religionen auf inhaltliche Identität der Religionen schließt (vgl. 141–154). Andererseits verteidigt er gegen Einseitigkeiten der dialektischen Theologie die Symbole der Religionen als „notwendige symbolsprachliche Basis, von der aus der Dialog mit anderen Religionen und Mythen geführt werden kann." (202) Zu diskutieren wäre über B.s Interpretation mancher Bibelstellen: ob in Mt 25,31–46 wirklich ein „unmenschlich-abstraktes Schwarz-weiß-Gemälde des Weltgerichts" (236) gemalt wird, ob die Todesmacht in der Apk wirklich als „bloße Angstprojektion des Menschen" (87) resakralisiert wird, ob die negative Theologie von Ex 33 f wirklich „ganz anders" (122), so anders als die Abba-Erfahrung Jesu (Mk 1,11) von Gott spricht, ob der „Zorn Jahwes" nicht doch gerade wegen solcher Erzählungen wie Joh 2,13–22 eine Chance bekommen sollte, mehr zu sein als „Kriegswind" (259) und

ursündlicher Jägeratem. Heißt es doch an anderer Stelle zu Recht: „Zwar bleibt es unbegreiflich, wie beides (i. e.: Nacht- und Tagseite Gottes) möglich ist – auch die Bibel löst dieses Paradox nicht in einem Gedankengebäude auf –, aber es wird glaubhaft erzählt, daß sich die Nacht Gottes in den hellen Tag verwandeln kann." (75)

K. Mertes S.J.

Hofmann, Peter, *Glaubensbegründung.* Die Transzendentalphilosophie der Kommunikationsgemeinschaft in fundamentaltheologischer Sicht (Frankfurter Theologische Studien 36), Frankfurt: Knecht 1988. 352 S.

Die Fundamentaltheologie hat als Grundlagenwissenschaft die Rede vom Glauben vor und mit der menschlichen Vernunft zu rechtfertigen. Mit dieser Aufgabe ist sie auf einen Weg geschickt, von dem sie als „Glaubenswissenschaft" nur um den Preis von Fideismus einerseits und Rationalismus andererseits abweichen kann. Sie soll nicht nur wahrheitsfähige theologische Aussagen über die Wirklichkeit der Welt formulieren, sondern auch deren philosophische Implikationen als begründet und geltungsfähig ausweisen können – ein Projekt, das heute nur im Diskurs mit den philosophischen Hauptströmungen der Gegenwart realisierbar ist. Der Ausgangspunkt und Problemhorizont seines vor allem in der Auseinandersetzung mit der Transzendentalpragmatik K.-O. Apels entstandenen Beitrages zur Einlösung dieser Vorgabe bestimmt H. mit der These: „Wenn es gelingt, eine (allerdings nicht bloß faktische, sondern sachlich notwendige) Konvergenz der philosophischen und theologischen Theorien der Wirklichkeit aufzuzeigen und die Dimensionen eines möglichen (oder immer schon als möglich vorausgesetzten) Konsenses theologisch so zu eröffnen, daß sie sich nicht in defensiver Apologetik erschöpft, dann kann die Aufgabe der Fundamentaltheologie positiv als vernünftige Rechtfertigung des christlichen Glaubens verstanden werden, der seine begründeten und begründbaren Voraussetzungen aus den Implikationen seines reflexen Selbstverständnisses entfaltet" (15). Hierbei meint „Voraussetzung" keinen axiomatisch statuierten oder heuristisch-willkürlichen Ausgangspunkt einer Theorie, sondern die unhintergehbare und insofern letztbegründete Präsupposition menschlicher Interaktion, „die sich fundamentalphilosophisch als das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft (K.-O. Apel) und fundamentaltheologisch als Glaubens-Apriori der christlichen Kirche (specificum theologicum) bestimmen läßt" (15). In drei Durchgängen soll diese zunächst sehr steile These sowohl zur theologischen als auch zur philosophischen Seite hin plausibel gemacht werden. Den Anfang macht ein breiter Problemaufriß zu Ansatz und Status fundamentaltheologischer Theoriebildung, wobei exemplarisch Entwürfe einer Theologie der politisch-sozialen Welt (J. B. Metz, C. Boff), die Konzeption einer wissenschaftstheoretisch orientierten Geltungsreflexion theologischer Sprache (W. Pannenberg) und Modelle einer Theorie/Praxis-Vermittlung (u. a. H. Peukert) auf ihre Logik, Stringenz und Kohärenz befragt werden (19–118). Am Ende dieses Durchgangs konstatiert H. drei „Problemüberhänge", deren Bedingungen einer möglichen Lösung zunächst philosophisch zu klären sind. Diesem Ziel dient der zweite Hauptteil, der eine ausführliche Rekonstruktion der von K.-O. Apel konzipierten „transzendentalen Sprachpragmatik" (119–211) darstellt. Die Bezugnahme auf diese Variante einer sprach- und handlungstheoretisch transformierten Transzendentalphilosophie bietet sich für H. aufgrund einer Reihe, im Hinblick auf die vorher besprochenen theologischen Positionen analoger Fragestellungen an: Sprache und Welterschließung – Verstehen und Erklären – Letztbegründung ethischer Normen. H. schließt diesen Durchgang mit einer Kritik an Apels Programm einer transzendentalpragmatischen Normenbegründung, die zur Gelenkstelle für die anschließende fundamentaltheologische Reflexion wird. Nach H. expliziert Apel zwar die Voraussetzung intersubjektiv-unbedingter Anerkennung von Kommunikationspartnern in einer Ethik der Logik rationalen Argumentierens. Jedoch wird dabei die scheinbare Faktizität dieses Faktums der Vernunft nicht nochmals transzendental reflektiert, womit erst eine (Meta-)Norm in den Blick käme, die selbst unbedingt gültig und nicht bloß faktisch unhintergehbar wäre. Den Aufweis solcher Unbedingtheit als transzendenter Wirklichkeit begreift H. sowohl als Problemüberhang der Apelschen Theorie

als auch als Desiderat einer philosophischen Theologie, die es erlauben soll, die geschichtliche Letztbegründung der Kommunikationsgemeinschaft im christlichen Glauben an die durch Jesus Christus vermittelte Gemeinschaft Gottes und der Menschen zu formulieren. Vor diesem Hintergrund entwirft H. in einem dritten Durchgang (213–293) ein fundamentaltheologisches Programm, das a) die christliche Sinnerschlossenheit der politisch-sozialen Welt in der Kirche thematisiert, b) deren Geltungsanspruch mit Hilfe einer theologisch radikalisierten Transzendentalpragmatik im Aufweis der Wirklichkeit Gottes begründet und c) die christliche Theorie/Praxis-Einheit in der Person Jesu Christi und der Gemeinschaft derer aufzeigt, die in seiner Nachfolge leben. – Dieser sehr gedrängte Überblick zu Inhalt und Aufbau von H.s Studien mag die Frage aufkommen lassen, ob der Autor sich nicht zuviel vorgenommen habe und ob weniger nicht mehr gewesen wäre. Allerdings räumt die eingehende Lektüre des Buches diesen Zweifel weitgehend aus. Eine souveräne Kenntnis der relevanten theologischen und philosophischen Literatur (vgl. Bibliographie 321–346) hat hier eine ebenso kompetente wie lesbare Einführung in das philosophisch-theologische Gespräch der Gegenwart entstehen lassen. Und da der Autor die Fähigkeit besitzt, eigenen Einsichten auch in treffenden Formulierungen Gestalt zu geben, stellt diese Publikation auf dem akademischen Büchermarkt nicht nur eine Neuerscheinung, sondern auch von ihrem Gehalt her eine Novität dar. H.-J. Höhn

Seckler, Max, *Die schiefen Wände des Lehrhauses.* Katholizität als Herausforderung. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1988. 267 S.

Schief ist manches im Lehrgebäude, gerade wenn und weil es partout gerade sein will (13, 206). In Wirklichkeit ist die „Schiefheit" kein Mangel, sondern gehört zur Condition humaine und darin auch zur Form der göttlichen Architektur. – Dieser Gedanke, ebenso wie die rabbinische Geschichte von den Minderheitsvoten, welche ebenfalls der Überlieferung für würdig erachtet werden, nicht als ein für allemal überwundene und widerlegte, sondern „damit man sich auf sie wird stützen können, wenn vielleicht ihre Stunde kommt" (74 f., 206), gibt das Leitmotiv dieser Aufsatzsammlung an. Es handelt sich um zehn einzelne Artikel verschiedener Thematik, im Verlaufe von zwei Jahrzehnten (von 1965 bis 1986) vom Autor an anderen Stellen veröffentlicht. Eine Erstveröffentlichung stellt nur der Aufsatz „Kirchlichkeit und Freiheit der Theologie" (136–155) dar. – Wohl berechtigte kritische Akzente gegenüber neueren Tendenzen setzt der 1986 in der Theologischen Quartalschrift veröffentlichte Beitrag „Theologie der Religionen mit Fragezeichen" (50–70). Fragwürdig ist es, wie S. ausführt, nicht-christliche Religionen einfach zu „Heilswegen" zu erklären (65 f.) bzw. die Wahrheitsfrage von der Heilsfrage zu lösen (66 f.). Entscheidend für das Heil kann – außerhalb wie innerhalb des Christentums – nicht einfach „systemkonformes Handeln", sondern nur das Gericht der Wahrheit sein. – In dem Beitrag „Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der loci theologici. Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturale Weisheit" (79–104) von 1987 legt S. eine eigene Interpretation von Melchior Cano vor. Dieser dürfe nicht im Sinne neuzeitlicher Engführung auf das Lehramt allein interpretiert werden. Die Bezeugung des katholischen Glaubens geschieht bei Cano nicht an einem, sondern an vielen „Orten", die jeweils in eigener und spezifischer Weise, aber alle „unfehlbar", ganz die Wahrheit der Offenbarung zur Sprache bringen und immer nur in ihrem Zusammenspiel die katholische Wahrheit ergeben. Wo einseitig die Autorität des Lehramtes überzogen wird, bringt sich – wie nach dem Anti-Modernismus – kraft innerer Evidenz das Zeugnis der übrigen loci doch zur Sprache, ist außerdem Autoritätsverschleiß die notwendige Folge (100, 103 f.). – Der Aufsatz „Kirchliches Lehramt und theologische Wissenschaft" (105–135) von 1982 bietet einen interessanten geschichtlichen Durchblick durch dieses Verhältnis. Bei dieser Darstellung möchte der Rezensent freilich zwei kritische Ergänzungen anbringen, um so mehr als er meint, daß sie dem Grundanliegen S.s anstehen. Wenn S. von der Grenzüberschreitung der spätmittelalterlichen Universitätstheologie spricht, welche – besonders in der Universität Paris – faktisch zum „Lehramt" wurde (116 f.), so wäre andererseits ein Hinweis auf die überragende Rolle angebracht, die diese Autorität – ob Grenzüberschreitung oder

nicht – bei der Beilegung des Großen Schismas innehatte. – Die Rede Döllingers auf dem Münchner Gelehrtenkongreß von 1863 deutet S. vor allem von den Sätzen über Theologie als Sprachrohr und Agitationsmittel der „öffentlichen Meinung" her (122–125). Eine solche Deutung, sosehr sie durch den Döllinger von 1869/70 bestätigt erscheint, wird jedoch m. E. der Gesamtaussage seiner Rede nicht ganz gerecht, vor allem dem dort sich ebenfalls findenden emphatischen Bekenntnis zur Kirchlichkeit der Theologie. Was Döllinger hier sagte, entspricht durchaus dem, was Seckler auf S. 152 f. betont.

Neu ist, wie gesagt, der Aufsatz „Kirchlichkeit und Freiheit der Theologie" (136–155). Die Probleme sind mit der Feststellung der wesensgemäßen Kirchlichkeit der Theologie keineswegs gelöst. Sie liegen darin, daß diese Kirche selber eine geschichtliche Größe ist (147) und „das Kreative und Innovatorische eher im Gewand der Heterodoxie als in dem der Orthodoxie einherkommt" (150). Die eigentliche Entscheidung kann dann oft erst in der Zukunft liegen, „wenn eines Tages vielleicht die Kirche auch in dem, was sie heute zurückweist, ein Stück authentischen Glaubenszeugnisses erkennen sollte" (ebd.). Wie aber sollen sich beide Partner dann in der Gegenwart verhalten? Für diese Spannung und Problematik hat natürlich der Autor ebensowenig wie irgend jemand sonst ein Patentrezept. Es geht, wie er hervorhebt, nicht ohne Risiko, sowohl für die Träger des Lehramtes (ob sie nun zuwarten oder entscheiden) wie für die Theologen. Welches Risiko ist aber eher in Kauf zu nehmen? In diesem Kontext würde man im Rahmen der hier nur ganz kurz und knapp umrissenen „Mittel der Konfliktaustragung bzw. Konfliktbereinigung" (ebd.) gerne Näheres erfahren, durch welche Methoden oder Selbstbeschränkungen hier am ehesten ein möglicher und für die Zukunft offener Modus vivendi gefunden werden kann. Der Hinweis, daß letzten Endes das Mittel des Lehramtes die „Lehrentscheidung" und die einzige „Waffe" der Theologie das „Argument" ist, so richtig er auf einer letzten Ebene ist, kann hier wohl alleine nicht genügen. Es hätte tödliche Folgen, wenn dieses Gegenüber das erste und letzte Wort wäre.

Kl. Schatz S.J.

Pesch, Otto Hermann, *Dogmatik im Fragment.* Gesammelte Studien zu dogmatischen und fundamentaltheologischen Fragen. Mainz: Grünewald 1987. 442 S.

Der katholische Professor für Systematische Theologie und Kontroverstheologie am Fachbereich Evangelische Theologie in Hamburg veröffentlicht im vorliegenden Band schon früher publizierte Artikel und einen Teil aus einer Vorlesung; sie sind aktualisiert durch zahlreiche bibliographische Anmerkungen und die neuesten Veröffentlichungen zum behandelten Thema; ferner finden sich viele aktualisierende Bemerkungen. Die Studien, die aus einem Zeitraum von mehr als 20 Jahren stammen, tragen den Titel „Dogmatik im Fragment": in Fragmenten soll sich zeigen, was „in einer ausgewachsenen Dogmatik eventuell an Eigenem vorzutragen" wäre und wie auf „die aktuelle Verstehbarkeit und den aktuellen Wahrheitsanspruch der alten Botschaft" hinzuweisen ist (14). – Mit Bezug auf ein privates Gespräch mit Karl Rahner, wendet sich der Autor am Anfang der Unterscheidung von Fundamentaltheologie und Dogmatik zu (1980) und prüft ihre gegenseitige Zuordnung. Die Ausführungen zum Problem der „Gotteserfahrung heute" (1983) enden mit einer wertvollen kleinen bibliographischen Erschließung (86 ff), die der Leser gerne zum Weiterdenken aufgreifen wird. Die Frage einer theologischen Anthropologie stellt sich unter dem Titel „Gott – die Freiheit des Menschen" (1986), ihr markanter Satz lautet: „Der Glaube an Gott *beurteilt* die Freiheitserfahrung des Menschen, und er *leitet* sie" (111). – Von besonderer Bedeutung sind einige ökumenische Studien, nämlich über die Rechtfertigungslehre (1981), die katholische Sakramententheologie und ihre Einordnung aus evangelischer Sicht (1982), ferner die Ausführungen über die Beziehung von „Sakrament und Wort" (1971) und schließlich zur Lehre vom „Verdienst" (1967). Die Überlegungen zur „Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit" (1978) zeichnen das Bild von der Kirche als Anwalt des Menschen, ein Dienst, der „Mut zum Träumen" und „Mut zum Kämpfen" (P. Zulehner) fordert. Auch Fragen des kirchlichen Lehramtes fehlen nicht, so zur „Primats- und Unfehlbarkeitsdiskussion. Verbindlichkeit von Enzykliken und die Be-

ziehung von kirchlicher Lehrformulierung und persönlichem Glaubensvollzug" (1973). – Wenn die bisher unveröffentlicht gebliebenen Teile einer Christologie-Vorlesung „Das Geheimnis Jesu Christi" (1985) sehr knapp und vielleicht noch nicht in allem einladend erscheinen, wird der Leser um so interessierter die ausgezeichneten Studien über die „Notwendigkeit" des Empfangs der Sakramente (307 ff.) bedenken, hier nochmals besonders die Ausführungen zu Thomas von Aquin und Martin Luther (311 ff.). Von gleichem Wert und Interesse sind die Gedanken über eine neue Wesensauffassung des Sakraments (330 ff.), schließlich auch die Frage der „Institutionalisierung" des Sakramentsempfangs: „Kann es gut sein, mit den Sakramenten so umzugehen, wie man regelmäßig ein Bad nimmt und nach einigen Tagen die Wäsche wechselt?" (338). Die weiteren Ausführungen stellen die aktuelle Praxis der Sakramente unter das Kriterium der Freiheit der Kinder Gottes: „Zur Freiheit hat uns Christus befreit", so daß jeder magische Mißbrauch der Sakramente abgelehnt und der Empfang der Sakramente ohne Angst zu geschehen hat. Den gleichen Geist der Freiheit trägt die wichtige Studie zur „Bußfeier und Bußgeschichte" (1976). P. bemerkt zunächst, daß das Konzil von Trient zu einer Reduktion und Verarmung des Bußsakraments geführt hat (374), da es bis Duns Scotus sakramental anerkannte Bußformen auch „ohne Mitwirkung eines Amtsträgers" gegeben hat (368). Die Wiederbelebung alter Bußformen bedeutet aber nicht den Ersatz der Ohrenbeichte. Die Studie über die Bußfeier in der Bußgeschichte (364 ff.) schließt mit der Hervorhebung des personalen Verständnisses der Buße.

P.s Überlegungen sind in der ihm eigenen packenden Sprache und sauber ausgeführten Darstellungsweise geschrieben, versehen mit einer ausgezeichneten Bibliographie. Die besondere Kenntnis des Aquinaten wie auch Martin Luthers tritt auf vielen Seiten deutlich zutage. Ferner weist der Autor am Ende fast jeder Studie auf die Konsequenzen hin, die sich aus den Darstellungen ergeben und die auf andere Bereiche der Dogmatik und der Pastoraltheologie blicken lassen (41 ff., 112 ff., 248 ff., 296 ff., 316 ff., 335 ff., 357 ff., 373 ff.). In allem ein faszinierendes Buch, das sich „im Fragment" den heutigen Fragen des Glaubens überzeugend zuwendet. M. Schneider S. J.

Dogmengeschichte und katholische Theologie. Hrsg. *Werner Löser, Karl Lehmann, Matthias Lutz-Bachmann.* Würzburg: Echter 1985. 538 S.

Dieser Sammelband wird hier mit sehr großer Verspätung angezeigt, wofür der Rezensent um Entschuldigung bitten muß. Er ist aber so wichtig, daß eine ausführliche, wenn auch späte Würdigung angebracht ist. – Der Band ist den drei großen Dogmenhistorikern A. Grillmeier, H. Bacht und A. Schönmetzer gewidmet, ist aber keine Festschrift im üblichen Sinn, sondern eine Sammlung von 21 Aufsätzen, die alle – mehr oder weniger – auf das Thema des Titels bezogen sind – eine für die genannten Theologen angemessene Ehrung.

„‚Dogmengeschichte' und ‚Katholische Theologie' – diese beiden Größen scheinen sich auf den ersten Blick zueinander zu verhalten wie Feuer und Wasser." Mit diesen Worten beginnt die Einleitung (11) und damit wird ein lange bestehendes Urteil skizziert (vgl. dazu den Beitrag von *H.-J. Sieben* in diesem Band, 275–302). Die Frage, ob es innerhalb der katholischen Theologie ‚Dogmengeschichte' geben kann, ist keineswegs nur von der ‚liberalen' evangelischen Theologie in konfessioneller Einseitigkeit gestellt (und negativ beantwortet) worden. Vielmehr liegen hier grundsätzliche innerkatholische Probleme vor, die sehr intensiver Erörterung bedürfen. In der Einleitung wird kurz auf diese Fragen eingegangen (11–17): Erforschung der ‚Dogmenentwicklung' im Sinn von Vor- und Nachgeschichte eines Dogmas ist für katholische Theologie unproblematisch, ja sie wird als hilfreich und notwendig erachtet (vgl. dazu auch den Beitrag von *K. Rahner*, 323 ff.). Ein Verständnis der Dogmenentwicklung, das das Dogma nur als „Ausdruck einer bestimmten historischen Gestalt des gläubigen Bewußtseins" ansieht (das daher auch wandelbar sein könnte), ist mit katholischer Theologie nicht vereinbar. Mit den Stichwörtern ‚Geschichtlichkeit', ‚Unveränderlichkeit des Dogmas' und ‚Tradition' lassen sich die Probleme andeuten, mit denen es eine katholische Dogmengeschichtsschreibung zu tun hat. – Angesichts der von katholischen Theologen in den letzten Jahrzehnten geleisteten dogmengeschichtlichen Arbeit (es sei nur auf das

‚Handbuch der Dogmengeschichte' verwiesen) ist es begrüßenswert, daß mit diesem Sammelband ein „Beitrag zu der nach wie vor fälligen (fundamental-)theologischen Diskussion über die Grundlagen der Glaubensbesinnung in der Kirche" (14) vorgelegt wird. In der Einleitung heißt es: „Dogmengeschichtliche Forschung hat im Zusammenhang katholischer Theologie dazu beizutragen, daß der Sinn der Dogmen, von denen in den lehramtlichen Dokumenten gesprochen wird, möglichst genau erfaßt wird. Die Untersuchung der Vor- und Nachgeschichte einer dogmatischen Entscheidung kann dazu helfen, daß dies gelingt" (13 f.). Daß diese einleuchtende Definition nicht ganz so problemlos ist, wie es den Anschein hat, zeigen die Beiträge zu diesem Band, die zunächst kurz vorgestellt werden sollen.

Im *I. Teil* „Umfeld" werden fünf Aufsätze zusammengestellt, die sich mit den Anregungen der Philosophie und der evangelischen Dogmengeschichtsschreibung für die katholische Dogmengeschichtsforschung befassen. – In einer einen weiten Bogen spannenden Skizze behandelt *M. Lutz-Bachmann* das Thema „Das philosophische Problem der Geschichte und die Theologie" (19–36). Es geht um Entstehung und Entfaltung einer Geschichtsphilosophie seit dem 18. Jh. und der Bedeutung des herausragenden Themas dieser Entwicklung (das Verhältnis von ‚Wahrheit' oder Vernunft und Geschichte) für die dogmengeschichtliche Arbeit. Eine Antwort auf die Frage, wie denn ‚Wahrheit' und ‚Geschichte' vermittelt werden können, sieht der Verf. in den Gedanken Augustins und Kants (vgl. die Schlußsätze S. 36). – Der Vorwurf des Historismus gehört zu den Standardformeln der Kritik an Harnack und seinen Nachfolgern, hat aber auch im Modernismusstreit eine Rolle gespielt. In den letzten Jahrzehnten hat es eine lebhafte Historismusdebatte sowohl in der Geschichtswissenschaft wie in der Philosophie gegeben. *H.-L. Ollig* gibt in seinem Beitrag „Perspektiven des Historismusproblems" (37–77) einen umfassenden und eindrucksvollen Bericht über die neuere Diskussion dieses Problems. Es werden die geschichtswissenschaftlichen und die philosophiehistorischen Perspektiven dargestellt. In einem weiteren Schritt werden dann die Probleme des Neohistorismus und der Historizität der Vernunft erörtert. Sowohl die Diskussion des fundamentalphilosophischen Problems der Historizität der Vernunft wie die des wissenschaftstheoretischen Problems des Neohistorismus machen deutlich, daß der Historismus nicht einfach vergangen ist, „sondern ein wirkungsgeschichtliches Ferment der aktuellen philosophischen Diskussion bleibt" (77). – Zu einer Standortbestimmung katholischer Dogmengeschichtsschreibung gehört auch ein Blick auf die evangelische Arbeit auf diesem Gebiet, die seit dem 18. Jh. sich entfaltet hat. Der Beitrag von *K. H. Neufeld*, „Gebundenheit und Freiheit. Liberale Dogmengeschichtserforschung in der evangelischen Theologie" (78–96) versucht, die Haupttendenzen im evangelischen Raum darzustellen. Dabei wird insbesondere die Bedeutung Harnacks (zu dem Neufeld ja schon mehrere Arbeiten veröffentlicht hat) herausgearbeitet. „Harnack nimmt die Geschichte, wie sie das moderne Geschichtsdenken konzipiert, ernst, erinnert aber im gleichen Atemzug die Zeitgenossen daran, daß dies nicht alles ist, daß diese Betrachtung ohne ein Absolutes in sich selbst zusammenfallen muß und daß das Christentum diesem Absoluten einen eindeutigen Namen gegeben hat" (95). Diese (richtige) Feststellung sollte eigentlich auch davor bewahren, Harnack als ‚Liberalen' zu bezeichnen (vgl. dazu meine Artikel „Kultur" und „Liberalismus" im EStL³). – Wie groß der Einfluß Harnacks auch heute noch ist, macht der Beitrag von *B. Lohse*, „Theorien der Dogmengeschichte im evangelischen Raum heute" (97–109), deutlich. Er analysiert nicht nur die systematischen Erwägungen neueren Datums, sondern auch die Versuche von Gesamtdarstellungen. Aufgrund seiner eigenen Auffassung (Dogma als Lehr-Bekenntnis) kann Lohse die Vermutung äußern, „daß die Differenz zwischen der Autorität der Dogmen für die katholische Dogmatik und der Bedeutung der Bekenntnisse für die evangelische Dogmatik wesentlich geringer ist, als es bei oberflächlicher Betrachtung den Anschein haben könnte" (104). Diese Vermutung verdient wohl eine nähere Prüfung. Der Beitrag von *G. Podskalsky*, „Die Stellung der Dogmengeschichte in der orthodoxen Theologie – am Beispiel Griechenlands" (110–116), ist in seiner Kürze leider nicht mehr als eine kenntnisreiche Problemanzeige. Der Verf. weist auf drei Faktoren hin, die die dogmengeschichtliche Arbeit in Griechenland (von der man sich keine übertriebenen Vorstellungen machen darf) bestimmen: Abgrenzung ge-

gen die „liberale" protestantische Forschung, v. a. Harnack; geschichtliche Aufarbeitung (noch sehr rudimentär); Definition des orthodoxen Standpunkts (vielfach vom Neo-Palamismus bestimmt).

Teil II des Bandes steht unter der Überschrift ‚Geschichte'. In sieben Beiträgen werden Geschichte und Vorgeschichte katholischer Dogmengeschichtsforschung behandelt. – *L. Scheffczyk*, „Katholische Dogmengeschichtserforschung: Tendenzen – Versuche – Resultate" (119–147), bietet einen sehr instruktiven Überblick über die Entwicklung. Mit der „Theoretisierung der Dogmenentwicklung" in der Tübinger Schule und bei Newman wird eine Vorstufe der Dogmengeschichtsschreibung erreicht. Allerdings zeigen die ersten katholischen Gesamtentwürfe (Zobl, Bach, Schwane usw.) eine erhebliche Abhängigkeit von der Systematik. Erst im 20. Jh. kommt es zu einer Verselbständigung der Dogmengeschichte (Grillmeier-Bacht; Handbuch der Dogmengeschichte). Dem Aufsatz kommt eine wichtige Funktion in dem Gesamtband zu. Denn hier wird ja nicht nur ein Forschungsbericht gegeben, sondern der Verf. verbindet damit in einleuchtender Weise die theologische Problematik, welche sich einer Dogmengeschichte stellt, die sich an das Proprium des katholischen Lehrprinzips gebunden weiß (146). Die Leistungen der katholischen Dogmengeschichtsschreibung der letzten Jahrzehnte zeigen, daß man sich mit Erfolg bemüht, den Ansprüchen dieser „anspruchsvollsten theologischen Disziplin" (146) gerecht zu werden. (144: statt Oskar muß es Walther Köhler heißen). – *H. Lohr* zeichnet „Modelle für die Überlieferung theologischer Doktrin: Von Thomas von Aquin bis Melchior Cano" nach (148–167). Er schildert die Entfaltung systematischer Muster theologischer Autoritäten von der Scholastik im 13. Jh. bis zum Tridentinum (und M. Cano). Es geht dabei um den Kampf zwischen Papsttum, Konzil und Universitäten „um die Autorität, die die Lehrentwicklung zu überwachen hat" (166). – Der gelehrte Jesuit Dionysius Petavius (1583–1652) ist oft als der Vater der katholischen Dogmengeschichtsschreibung bezeichnet worden. Daß dieses Urteil anachronistisch ist, zeigt *M. Hofmann* in seinem Beitrag „Dionysius Petavius – ein theologischer Neuaufbruch?" (168–186). Aufgrund der Analyse der ‚Theologica dogmata' wird gezeigt, wie Petavius im Gegensatz zur Scholastik die Vätertheologie neu erschließen will. Mit dem historischen Befund geht er relativ unbefangen um, und Entwicklung oder Entfaltung kirchlicher Lehre und Praxis werden registriert, ohne über das Problem einer Entwicklung zu reflektieren. Leitmotiv ist der Beweis einer ununterbrochenen Traditionslinie und der Nachweis einer Identität der Lehre in der Substanz. Die apologetische und polemische Tendenz (gegen Protestanten und Jansenisten) ist für die Beurteilung der Arbeit des Petavius sicher in Rechnung zu stellen. Auch wenn er die Theologie von den alten scholastischen Formeln befreien will, so bleibt er doch in den Bahnen der positiven Theologie und ist noch kein Dogmenhistoriker. – In einem sehr umfangreichen Beitrag befaßt sich *K. Schatz* mit dem Thema „Päpstliche Unfehlbarkeit und Geschichte in den Diskussionen des Ersten Vatikanums" (187–250). Er stellt aufgrund eingehender Analyse des Quellenmaterials das Geschichtsbild der beiden Gruppen (Majorität und Minorität) auf dem Konzil dar. Schatz kann deutlich machen, daß es sich bei den Debatten auf beiden Seiten „nicht um neue Argumente, auch nicht um eine neue Reflexionsebene, sondern um das Resümee oder das letzte Aufleuchten einer jahrhundertelangen Kontroverse" (193) handelte. Daß der Stellenwert der Kirchen- und Dogmengeschichte für die theologische Erkenntnis unterschiedlich beurteilt wurde, ist deshalb zunächst ohne Folgen geblieben, weil das Thema auf dem Konzil nicht behandelt wurde, hat aber wohl in späterer Zeit in der katholischen Theologie zu weiterer dogmengeschichtlicher Arbeit beigetragen. Schatz meint zum Schluß, daß Majorität wie Minorität „typisch neuzeitlich alleine nach der ‚letzten Instanz' und letzten formalen Autorität" fragen (250). Aber ist es nicht viel mehr ‚typisch dogmatisch', was sich da abgespielt hat? Der Mißbrauch der Geschichte durch Dogmatiker ist allerdings keineswegs Vergangenheit und auch nicht auf eine Konfession beschränkt. Die Notwendigkeit dogmengeschichtlicher Arbeit als Korrektiv ideologisch gefärbter Dogmatik (in allen Konfessionen!) wird in der eindrucksvollen Analyse des Disputs auf dem I. Vatikanum durch Schatz sehr deutlich. In dem Beitrag von *A. Raffelt*, „Age ut intelligas. Eine Skizze zur pragmatischen Dogmenhermeneutik im französischen Modernismus" (251–274), geht es um

die Kontroversen zwischen Blondel, Loisy und Le Roy über das Dogma. Raffelt analysiert die verschiedenen Positionen und meint, daß trotz aller Unterschiede „doch historisch-sachliche Zusammenhänge bestehen. Die Betrachtung des Dogmas ‚iuxta sensum practicum' (DS 3426) ergibt einen solchen Leitfaden" (273). Damals wurden „Fragen nach dem Verhältnis von Offenbarung und Geschichte/Welt gestellt, die auch den heutigen Diskussionen zugrunde liegen" (274). *H. J. Sieben* hat sich in seinem Beitrag „Ein halbes Jahrhundert katholischer Dogmengeschichtsschreibung im Urteil der ‚Theologischen Literaturzeitung' (1876–1930)" mit den Rezensionen der ThLZ in der ‚Harnack-Zeit' befaßt. Es ist die Zeit der Blüte evangelischer Dogmengeschichtsforschung, während „die Lage der katholischen Dogmengeschichtsforschung ... vergleichsweise deprimierend" (281) war. Die Rezensionen katholischer Arbeiten in der ThLZ (v. a. in der frühen Zeit) sind meist von scharfen, ja vernichtenden Urteilen bestimmt. Es gibt allerdings auch positive Beurteilungen von Arbeiten, die zwar kritisiert, aber doch zugleich als beachtenswerte Leistung anerkannt werden (vgl. die von Sieben referierte Auseinandersetzung Harnack/Bardenhewer). Als evangelischer Kirchenhistoriker liest man den Artikel mit einer gewissen Beklemmung. Einerseits bestaunt man das Selbstbewußtsein und die Selbstsicherheit, mit der katholische Autoren ‚hingerichtet' werden. Offensichtlich fehlt vielfach die Einsicht, daß die katholischen Verfasser eben eine katholische Arbeit liefern wollten (und das natürlich im Denkschema der Zeit nach dem I. Vatikanum). Andererseits ist nicht zu leugnen, daß viele der besprochenen Arbeiten von einem scholastischen Dogmatismus bestimmt sind und daß daher die Probleme einer Dogmenentwicklung zugunsten einer apologetischen Verteidigung der Unveränderlichkeit des Dogmas zurücktreten, was auf evangelischer Seite damals auf Unverständnis stieß. Jedenfalls ist dieser Beitrag von Sieben sowohl im Blick auf das Gesamtthema des Bandes als auch darüber hinaus für das heutige Gespräch zwischen den Konfessionen von Bedeutung. – Der folgende Beitrag von *G. Alberigo*, „Die Rezeption der großen christlichen Überlieferung durch das Zweite Vatikanische Konzil" (303–320), geht von der Lage der katholischen Theologie in den Jahren zwischen den beiden Konzilien aus und zeigt an dem Begriff ‚Tradition' die Wende auf dem 2. Vatikanum auf. Alberigo skizziert die Verengung des Traditionsverständnisses in der Zeit vom Tridentinum bis zur modernistischen Krise sowie die schon in den dreißiger Jahren sich anbahnende Erweiterung des Verständnisses der Tradition (z. B. Chenu, 1937). Das 2. Vatikanum bedeutet nach A. einen bedeutungsvollen Augenblick „für den vollen Anschluß des römischen Katholizismus an den Strom der christlichen Überlieferung nach vier Jahrhunderten nachtridentinischer Isolierung, während derer sich eine ‚römische Tradition' herauskristallisiert hatte" (319). Man darf dabei allerdings wohl nicht übersehen, daß auf dem Konzil „der Begriff ‚Tradition' und seine Derivate sehr oft und mit deutlichen Bedeutungsunterschieden gebraucht werden" (314).

Der *III. Teil* des Bandes „Problemaspekte" wird mit einer kurzen Skizze von *K. Rahner* eingeleitet: „Dogmengeschichte in meiner Theologie" (323–328; „wohl der letzte Text aus seiner Feder" 10). Das Unbehagen eines Systematikers an der historischen Arbeit wird dabei ebenso deutlich wie die Einsicht, daß dogmengeschichtliche Arbeit innerhalb der Theologie notwendig ist. Die Schlußsätze (328) scheinen mir besonders beachtenswert. – Die Konversionen von Erik Peterson (1930) und Heinrich Schlier (1953) haben seinerzeit ziemliches Aufsehen erregt, ohne daß es zu einer ernsthaften Auseinandersetzung um die theologischen Motive der Konversion gekommen ist. *W. Löser* zeigt in seinem Beitrag „Das ‚bleibend Denkwürdige'. Zum Dogmenverständnis Erik Petersons und Heinrich Schliers" (329–352), daß es dabei um die Frage nach den Dogmen und der kirchlichen Lehrautorität ging. Es lohnt sich also für den Dogmenhistoriker durchaus, sich mit den Positionen der beiden Theologen auseinanderzusetzen. – Unter der Überschrift „Wahrheits-Anspruch. Philosophische Voraussetzungen" (353–375) bietet *J. Splett* Überlegungen zu den philosophischen Voraussetzungen des Wahrheitsanspruchs der Dogmen. „Die bewußte (Selbst-)Behauptung des verkündigten bzw. sich verkündigenden Glaubens, die in Reflexion geklärte Aussage des geglaubten Glaubens (fides quae creditur – symbole symbolisé) als Selbst-Setzung des glaubenden Glaubens (fides qua creditur – symbole symbolisant) ergibt das Dogma" (371 f.). Das ist ohne Zweifel eine sehr geistreiche Formulierung, mit der die

Entstehung des Dogmas erklärt werden soll. Wird dabei aber nicht übersehen, daß Dogma und Dogmen in der kirchlichen Wirklichkeit (Frömmigkeit, Liturgie usw.) verwurzelt sind und nicht am Schreibtisch ausgedacht wurden? – *W. Kasper* hat mit seinem Beitrag „Tradition als theologisches Erkenntnisprinzip" (376–403) erheblich zu einer Klärung des Begriffs ‚Tradition' beigetragen. Kasper gibt eine allgemeine Definition des Begriffs: Tradition ist „die in einem Symbolsystem gespeicherte Erfahrung früherer Generationen, die das menschliche Leben erst als menschliches ermöglicht, weil erst sie uns Orientierung in der Welt ermöglicht und uns damit zugleich zur Identitätsfindung verhilft" (384). Die Überlegungen zu dem christlichen Verständnis der Tradition führen zu dem Schluß, daß Tradition in christlichem Sinn „Selbstüberlieferung Gottes durch Jesus Christus im Heiligen Geist zu beständiger Gegenwart in der Kirche" (395) sei. Tradition kann so auch „als das kirchliche Glaubensverständnis bestimmt werden" (402). Der Aufsatz enthält viele Einsichten und Anregungen für das Gesamtthema des Bandes. – Der folgende Beitrag von *K. Schatz* „Welche bisherigen päpstlichen Lehrentscheidungen sind ‚ex cathedra'? Historische und theologische Überlegungen" (404–422), nimmt eine Frage auf, die schon oft erörtert worden ist: kann man feststellen, welche Lehrentscheidungen der Päpste im Lauf der Jahrhunderte gemessen am Vatikanum I unfehlbar waren? Es ist wohl klar, daß eine Antwort auf diese Frage auch für die Dogmengeschichte von Bedeutung wäre. Schatz hat vor allem zwei Aspekte deutlich herausgearbeitet: 1. man muß sich hüten vor einer „formalen Engführung der Unfehlbarkeitsdefinition des Ersten Vatikanums", die sich als Abstraktion und daher als ungeschichtlich erweist (416). 2. die Rezeption von Glaubensentscheidungen durch die Kirche muß als entscheidendes Kriterium für katholische Wahrheit und kirchliche Communio erkannt werden. Es geht dabei um ein Beziehungsgeflecht von inhaltlichen (Schrift, Tradition) und lehramtlich formalen Bezügen (422). Der Beitrag scheint mir deshalb wichtig, weil er bedenkenswerte Hinweise darauf gibt, wie dogmengeschichtliche Arbeit sich von ungeschichtlichem Vorverständnis befreien und zugleich die kirchlich-theologischen (auch dogmatischen) Vorgaben ernsthaft bedenken kann. – *H. Riedlinger* bietet in seinem Beitrag „Zur geschichtlichen und geistlichen Schriftauslegung. Erwägungen im Rückblick auf die hermeneutischen Weisungen der dogmatischen Konstitution ‚Dei Verbum' des Zweiten Vatikanischen Konzils" (423–450) kenntnis- und geistreiche Überlegungen zur Hermeneutik in Vergangenheit und Gegenwart, die allerdings für das Thema des Bandes nicht so sehr viel erbringen. – „Eine dogmengeschichtliche Untersuchung aus pastoraltheologischem Anlaß" nennen *L. Bertsch* und *G. Gäde* im Untertitel ihren Aufsatz „Res et sacramentum' – Zur Wiederentdeckung der kirchlichen Dimension in der Sakramentskatechese" (451–478). Ausgehend von der Wirkungslosigkeit der Sakramentskatechese möchten sie die Wechselwirkung zwischen Lehrentwicklung und Praxis aufzeigen. Dabei ist ihnen besonders wichtig das Zurücktreten der ekklesialen Dimension der Sakramente, wie es sich in den Katechismen vor dem 2. Vatikanum widerspiegelt. Die Rezeption theologischer Arbeit (insbesondere dogmengeschichtlicher Forschung, z. B. über das Bußsakrament) durch das 2. Vatikanum muß noch den Weg zurück in die Katechese finden, wobei die liturgische Bewegung wie die katechetische Erneuerung hilfreich sein können. – „Was verändert sich bei der Dogmeninterpretation, wenn Theologie bewußt aus der gelebten Solidarität mit der gesellschaftlichen Situation der Armen getrieben wird ...?" (479) Das ist die Leitfrage des Beitrags von *M. Kehl* „Option für die Armen, marxistische Gesellschaftsanalyse und katholische Dogmatik. Zur Dogmeninterpretation innerhalb der Theologie der Befreiung" (479–512). Kehl gibt eine sehr abgewogene Analyse der Positionen der Brüder Boff und der ‚Theologie der Befreiung', wie sie von diesen und anderen vertreten wird. Die Frage ist, ob diese neue theologische Interpretation des überlieferten Dogmas (Kehl behandelt besonders Gnadenlehre, Ekklesiologie und Christologie) sich mit der herkömmlichen Kirchenlehre verträgt. Kehl sieht in dieser Dogmeninterpretation von Boff u. a. vor allem eine ‚Materialisierung' der kirchlichen Glaubensaussagen. „Die wichtigsten Dimensionen der Materialität, nämlich irdische Leiblichkeit und konkrete gesellschaftliche Situiertheit werden zum ‚imprägnierenden' Vorzeichen vor der Klammer *aller* theologischen Aussagen" (490). Kehl, der die ‚Theologie der Befreiung' im ganzen nicht negativ beurteilt, meint, bei

„den dargestellten Theologen durchgehend ein zwar verändertes, aber doch mit der Tradition identisches Verständnis dogmatischer Aussagen" feststellen zu können. Nun kann hier keine eingehende Auseinandersetzung mit diesem Aufsatz erfolgen. Aber die Frage läßt sich doch nicht ganz unterdrücken, ob mit der ‚Materialisierung' der kirchlichen Glaubensaussagen in der ‚Theologie der Befreiung' nicht genau das geschieht, was man Harnack und der ‚liberalen' Theologie zum Vorwurf gemacht hat: das Dogma wird an einem vorgegebenen, allgemein gültigen Maßstab gemessen. Bei Harnack war das – um es verkürzt zu sagen – die idealistisch-humanistische Kultur; bei der ‚Theologie der Befreiung' ist es die marxistische Deutung der Lage in Südamerika. Natürlich ist ein solcher Vergleich etwas problematisch. Aber eines ist klar: der Beitrag von Kehl stellt mit Dringlichkeit die Kernfrage des gesamten Bandes, nämlich die nach Veränderlichkeit oder Unveränderlichkeit des Dogmas. – Abgeschlossen wird der Band mit einem Beitrag von *K. Lehmann*, „Dogmengeschichte als Topologie des Glaubens. Programmskizze für einen Neuansatz" (513–528). Ausgehend von den nicht zu leugnenden Spannungen, in denen sich dogmengeschichtliche Arbeit bewegt, geht Lehmann auf die Aporien in den verschiedenen Modellen der Überlieferung des Glaubens (Entwicklung, Fortschritt, Abfall u. a.) ein, um dann kurz das Problem der Topik zu erörtern. Er versucht aufzuzeigen, wie mit Hilfe einer Topologie dogmatische Aussagen gedeutet und auch eine Dogmenhermeneutik davon profitieren könnte. Ein Zitat mag verdeutlichen, daß von diesem Ansatz Impulse für eine weitere Erörterung der in diesem Band behandelten Probleme ausgehen können: „Die Dogmengeschichte ist im Licht einer topologisch orientierten Hermeneutik immer unabgeschlossen. Dies nimmt ihr nicht ihre Bestimmtheit. Im Gegenteil, der geschichtliche Standort einer theologischen Aussage und damit ihr Bedeutungssinn werden schärfer und verbindlicher. Die Topologie markiert nicht nur den historischen Ort, vielmehr bezeichnet dieser auch den Ort der Wahrheit des Glaubens. Topologie vermittelt zwischen dem Geschichtlichen und dem Argumentativen, zwischen Überlieferung und Idee, zwischen der positiven und der ‚spekulativen' Theologie, zwischen Vernunft und Autorität" (527).

Diese Übersicht über den Inhalt des Bandes könnte den Eindruck erwecken, daß es sich hier um eine der üblichen Sammlungen von zufällig zusammengekommenen Aufsätzen handelt. Aber dieser Eindruck wäre falsch. Vielmehr wird hier in eindrucksvoller Weise und auf hohem Niveau eine Übersicht über die Probleme einer Dogmengeschichte im Rahmen der katholischen Theologie geboten. Dabei wird mit Recht der Bogen sehr weit gespannt: philosophische Voraussetzungen, historische Probleme, systematische Reflexionen verbinden sich trotz der Vielfalt zu einem Ganzen, das bestimmt ist von dem Bemühen, sich von alten Schemata zu befreien und unter dem Einfluß des 2. Vatikanums sowie unter Berücksichtigung des ‚Umfelds' (einschließlich der evangelischen Arbeit auf diesem Gebiet) zu neuen Ufern aufzubrechen. Dabei wird allerdings auch deutlich, daß große Würfe eines einzelnen heute kaum noch – oder noch nicht – möglich sind. – Trotz der sehr unterschiedlichen Ausrichtung der einzelnen Beiträge tritt doch ein Problem als der Kern der Sache hervor: wie kann von einer wirklichen Geschichte des Dogmas (oder der Dogmen) die Rede sein, wenn man die Tradition der kirchlichen Glaubensaussagen als eine feste und unveränderliche Größe ansieht? Gibt es eine Dogmenentwicklung vom ‚apostolischen Zeugnis' (NT) bis hin zu den Konzilien, auf denen kirchliche Tradition zum Dogma erhoben wurde? Sind die Dogmen der Geschichtlichkeit und damit der Veränderlichkeit unterworfen? – G. Söll hat in seiner umfassenden Darstellung dieser Probleme (HDG I/5) zwar mancherlei neuere Versuche, das Verhältnis von Dogma und ‚Geschichtlichkeit' zu klären, gewissenhaft analysiert und auch die Erörterungen des 2. Vatikanums berücksichtigt. Aber letztlich bleibt es für ihn doch dabei, daß „die Möglichkeit eines substantiellen Dogmenfortschritts ... ausgeschlossen" ist (Söll, 227). Es sei noch hinzugefügt, daß es dann natürlich auch keinen ‚Abfall' geben kann, wie Harnack doch wohl in seiner Dogmengeschichte meinte (Fehlentwicklung durch doktrinäre Überfremdung des Evangeliums Jesu). – Man wird weiter darauf hinweisen müssen, daß die Funktion der Dogmengeschichte innerhalb der Theologie sehr unterschiedlich aufgefaßt wird, je nachdem, wie man zur Frage der Unveränderlichkeit des Dogmas steht. Für Harnack ist das Ziel der Entwicklung ein undogmatisches, humanistisches Christentum, in dem

die Gesinnung und die Ethik im Mittelpunkt stehen. Die Dogmengeschichte, die die Geschichtlichkeit der Dogmen ernst nimmt, wird so zur Dogmenkritik und zum Mittel, die neue Form christlicher Existenz vorzubereiten. Wenn man andererseits an der absoluten Unveränderlichkeit des Dogmas festhält und die Geschichtlichkeit der Dogmen ablehnt, dann wird die Dogmengeschichte zur „konfessionellen Legitimationswissenschaft im Dienst der Dogmatik" (Hauschild, TRE IX, 121, im Blick auf das HDG; allerdings trifft dieses Urteil sicher nicht auf alle Teile dieses großen Werks zu). Das scheint etwas scharf formuliert zu sein, trifft aber wohl die grundsätzlichen Tendenzen der verschiedenen Positionen. – Dem vorliegenden Band gebührt nun deshalb besondere Aufmerksamkeit, weil die vorgelegten Aufsätze zum größten Teil sich bemühen, aus derartigen einseitig festgelegten Positionen herauszuführen und eine aussichtsreich erscheinende Debatte zu eröffnen. Die Schwierigkeiten der Materie und die vielfältigen Spannungen, in die ein katholischer Dogmenhistoriker geraten kann, wenn er die ‚Geschichtlichkeit' ebenso ernst nimmt wie die Wahrheit der Tradition, machen es notwendig, eine Vielzahl von Aspekten so aufzuarbeiten, wie es in diesem Band geschieht. – Dabei wird nun auch deutlich, daß die Frage nach der ‚Geschichtlichkeit' des Dogmas nicht von der Ekklesiologie und von dem Problem des Verhältnisses von Offenbarung und Kirche zu trennen ist. Denn die These von der Unveränderlichkeit des Dogmas setzt ja voraus, daß die Offenbarung Gottes in Christus der Kirche als ein festgefügtes depositum fidei anvertraut ist, das im Lauf der Jahrhunderte zwar entfaltet, aber nicht weiterentwickelt worden ist. Damit ist der Kirche eine Mittlerfunktion zwischen Offenbarung und Dogma zugewiesen, die zu manchen Bedenken Anlaß gibt. Es wird ja dabei nur zu leicht übersehen, daß die Kirche auch eine Geschichte hat und mancherlei Wandlungen unterworfen war. ‚Geschichtlichkeit' der Kirche und ‚Geschichtlichkeit' des Dogmas hängen eng zusammen. – Das wird besonders deutlich, wenn man die vornicänische Zeit in die Erörterung einbezieht (die übrigens in dem vorliegenden Band kaum in Blick kommt). Denn in dieser Zeit, in der es noch keine Großkirche mit Papst, Bischöfen und Synoden, denen Lehrautorität zugesprochen wurde, gab, kann nicht von einem einheitlichen Dogma der Kirche gesprochen werden. Die regula fidei, die man gern bemüht und die sich im 2. Jh. ausgebildet hat, war weder ein Glaubensbekenntnis noch ein Dogma, sondern sie war eine Zusammenfassung der christlichen Lehrwahrheiten, also des ‚Glaubens' der Gemeinde, in schlichten und prägnanten Formulierungen. Sie war auch keine unveränderliche Formel (wie etwa die Definitionen von Nicäa oder Chalkedon). Mannigfache Variationen lassen sich ja feststellen. Allerdings gehört die regula fidei in die Vorgeschichte der dogmatischen Entscheidungen. Aber sie ist nicht das Ergebnis theologischer Reflexion, sondern Ausdruck gemeinchristlichen Glaubens. Damit meldet sich ein weiteres Problem an, nämlich die Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Gemeindefrömmigkeit. Auch die Gemeindefrömmigkeit ist bei der Bildung der Dogmen in Rechnung zu stellen, was m. E. in den Aufsätzen dieses Bandes nicht beachtet ist.

Diese kurzen Bemerkungen sollten nur auf einige Aspekte hinweisen, die für eine fundamentaltheologische Diskussion des Themas (nicht nur im Rahmen der katholischen Theologie) wichtig sind. Ob und wie es zu einer umfassenden und einhellig anerkannten Lösung des Problems kommen wird, bleibt abzuwarten. Aber die ersten Schritte sind mit diesem Band getan. Auch die evangelische Theologie wird gut daran tun, an diesen wichtigen Beiträgen nicht vorbeizugehen. W. Schneemelcher

Willers, Ulrich, *Friedrich Nietzsches antichristliche Christologie.* Eine theologische Rekonstruktion (Innsbrucker theologische Studien 23). Innsbruck–Wien: Tyrolia 1988. 383 S.

In dieser Zeitschrift hat Verf. bereits in Fortsetzungen einen kompetenten Überblick zur Interpretationsgeschichte von Nietzsches Jesus-Deutung geboten: „Aut Zarathustra aut Christus" (60 [1985] 239–256; 418–442; 61 [1986] 236–249). In seiner Tübinger Dissertation von 1986 widmet er sich – so umsichtig und behutsam wie eindringlich entschieden – der Interpretation N.s selbst. – Die Exposition der Fragestellung (I) hat nach einer Rekapitulation zum Forschungsstand vor allem hermeneutisch-methodi-

sche Fragen zu klären, besonders zur zweischneidigen Gattung Aphorismus und dem rechten Umgang damit: „zwischen den Zeilen lesen, hinter die Gedanken greifen und das Ungesagte im noch nicht einmal immer Angedeuteten erheben – und es dann, ohne eindeutig-abschließende Bestätigung durch den Autor, auslegen" (37). Dies durchaus von einem eigenen Standpunkt und Gedankenzusammenhang her, „weil der Interpret auf diese Weise gegenüber inhaltlichen Suggestionen N.s gefeit ist und dem verführerischen Sog vieler Formulierungen und Einfälle leichter widerstehen kann" (41). Unumgänglich das „genetisch-diachrone Abtasten der ursprünglichen Impulse", was hier aber ausnehmend schwierig ist, weil N. nicht in stetiger Folge entwickelt, notiert und publiziert (45). W. unternimmt dies mühsame Geschäft (II) in fünf Kapiteln.

4. Kap.: Jugendschriften 1856–1868. Zur Frage von Glaubenskämpfen differenziert Verf. überzeugend zwischen einer gewissen Last im Abschied vom Glauben der Mutter, der Schwester, der Verwandtschaft und einem (lebenslangen) Ringen um die Verbindlichkeit des Gottesglaubens überhaupt. Ein eigentümliches Schwanken läßt sich gerade an zwei Gedichten konstatieren (Vor dem Kruzifix – Gethsemane und Golgotha). Demgegenüber stehen die Jahre 1869–1875 unter der Überschrift (5.): Feindseliges Schweigen. Widerstand gegen philiströsen Zeitgeist und christliche Bürgerlichkeit, „Heroismus der Wahrhaftigkeit" ist geboten (89), „Destruktion der Illusionen" (97). Dabei wird schon 1874 zwischen abgetanem Christentum und seinem Gründer (von „gewisser Größe") unterschieden. Dann bricht N. sein Schweigen: 1876–1882 Befreiung von Glaubens- und Moralfesseln (6.). Die Texte dieser mittleren Zeit stehen in einer charakteristischen Spannung zwischen hypothetischer Gewagtheit, (im Doppelsinn) versucherischem Sophismus – gerade in ihrer Apodiktizität (104) – und äußerstem Ernst (die Wahrheit müsse mit Messern ins Fleisch schneiden, statt geträumt zu werden – 107). „Wissenschaft" wird zum Maß; so kann der Glaube nur Wahn sein. „Selbstliebe aus Erbarmen" sei der Kern des Christentums statt unerbittlicher Wahrheit (119ff.). Rückt schon Jesus selbst in der Glaubensforderung sich in den Mittelpunkt, so vergöttlicht dann Paulus diese Schwäche und wird mit der Lehre von der Erlösung durch das Kreuz zum eigentlichen Stifter des Christentums. Wer aber werden soll, der er ist, hat weder einen Erlöser noch Gott nötig. Die christliche Botschaft wird also nicht eigentlich widerlegt, sondern aufgesogen oder -gehoben: durch Überbietung. – Wirkmächtigst durch die Botschaft Zarathustras (7. – 1882–1885). Zarathustra ist nicht Nietzsche (143); überdies sind Stil, Form, Ausdruckswille hier besonders sorgfältig mitzubedenken. Das aber gilt wohl unstreitig: der Gottestod als Ausgangspunkt, als Tötung aus Rache am Zeugen; das positive Programm des Übermenschen, in ewiger Wiederholung aus dem Willen zur Macht. Leitmotiv: Erlösung von Rache und Mitleid, von jeder Erlösung. Nietzsche schaut aus nach einem edlen Großen, der Erkenntnis, Liebe und entschiedene Schöpfermacht in sich vereinigt – römischer Cäsar mit Christi Seele (185f.). Daß er nämlich nur Seele war, ist Jesu Unglück: ein Überfluß an Leid in ihm, das nach dem Meer der Gottheit strömt (192). Eine Schlüsselszene bildet so die Auseinandersetzung Zarathustras mit dem freiwilligen Bettler bei seinen Kühen. Gerade der Jesus des Widerrufs seiner Lehre von der Seligkeit der Armen „wird von Zarathustra unmißverständlich auf seinen Platz verwiesen" (211). – Doch ist N. nicht bei Z. stehen geblieben. Kap. 8 kennzeichnet die letzte Phase (1885–1888) durch das Programm: Destruktion als neue Grundlegung. – Entschiedenst geht N. gegen eine moralische Auslegung des Daseins vor, um einer tragisch-dionysischen Weltvorstellung willen. Gegen das Evangelium der Niedrigen, das Dysangelium insbesondere des Paulus. Vor allem beansprucht N., den wahren Jesus aus den Verfälschungen des NT rekonstruiert zu haben. (Was etwas anderes ist als etwa der Gewinn der dogmatischen Mitte des Christlichen, wie W. dankenswert klarstellt gegen „einen ganzen Strang von N.-Deutungen" – 248 [und 25]: H. Wein, A. Rudolf, G. Picht, J. Nolte.) Jesus, das bedeutet für N. „Praktik" statt Glauben, und zwar die einer präsentischen Seligkeit, dank symbolischer Weltsicht. Durch die christlichen Urkunden sei er zu einem „Buddha"-Typ und „Fanatiker" in einem entstellt worden (264f.). Doch folgt daraus nicht, daß N. Jesus selber schlicht akzeptiert; er sieht in ihm einen zart, verletzlich Liebenden, im Grunde blaß und blutleer, eine Mischung aus Sublimem, Kindlichem und Krankem. „Dionysos gegen den Gekreuzigten" richtet sich zwar nicht gegen Jesus,

sondern den Paulinischen Christus; aber Lustsuche und Unlustvermeidung, wogegen im Willen zu Sein und Macht und im amor fati Dionysos steht, zeigen sich auch schon im dekadenten Typ Jesus. Nietzsches Gebrauch des Wortes „Idiot" für diesen Typ darf man nicht mit dem Dostojewskis verwechseln.

Nach dieser ausführlichen und ungemein (selbstkritisch) einläßlichen Darstellung von N.s Aussagen im gedruckten wie im Nachlaßwerk stellen die drei Kapitel von Teil III in Reflexion auf das Gewonnene vorläufige Gedanken angesichts der Herausforderung der christlichen Theologie durch N.s Auflösung der Christologie zur Diskussion. Zunächst ist jede Verharmlosung, gar Vereinnahmung abzuweisen, aus Redlichkeit Nietzsche wie dem Christentum gegenüber; der Kontext verlangt Beachtung (Feuerbach!); und der wesentlichen Grenzen eines Dialogs muß man sich bewußt bleiben: mit jemandem, der den Redlichkeits-Anspruch aufstellt und diese dem christlichen Gegenüber (Gegenüber?) von vorneherein bestreitet. – Als zentrale Themen oder Frage-Punkte benennt W. die Struktur-Momente im Datum Erlösung: Vermittlung (Mittler), Erlösungsbedürftigkeit und Sünde (wobei es vor dem Sündenbewußtsein wohl den Sinn für Freiheit zu wecken gelte), die Logik der Liebe, vom Stellvertretungs- und Sühnegedanken zum gekreuzigten Gott. Unverkürzt (und so auch den Menschen nicht verkürzend) läßt sich das nur im Licht der Auferweckung Jesu denken, und das heißt zuletzt: allein trinitarisch. Eben beider vehemente Leugnung aber verunmöglicht jede Kreuzestheologie, da sie dann „tatsächlich auf die Konsequenz festgelegt ist, die Nietzsche der christlichen Deutung des Kreuzesgeschehens unterstellt" (327). – Jesus kehrt in der Tat das moralische Bedingungsverhältnis um (Mk 4, 17; 1, 15). Aber welche Schwäche steht andererseits hinter dem Zwang zum „Unschuldswahn"? „Ein Teil dessen, was theologisch Erlösung genannt wird, besteht aber gerade darin, dem Anblick der Schuld und des angerichteten Schadens – ob ‚frei' oder ‚unfrei' – standzuhalten" (321). Gerade dies jedoch ist es, was nur österlich und trinitarisch möglich wird. Ein Denken ohne solchen Zugang findet sich wohl unausweichlich in der „Hölle", wie N. gelegentlich notiert (330). Andererseits Jes 65, 1: „Ich ließ mich finden von denen, die mich nicht suchen." Was hätte sich eine „suchende Christologie" (K. Rahner) von N. sagen zu lassen? Besonnen wendet sich W. gegen Versuche nicht bloß evangelischer Theologen, sich N.s als eines Bundesgenossen gegen die un- oder gar antichristliche, weil un- und antibiblische „Metaphysik" zu bedienen. Welche Redeweise vom Menschen und seiner Erlösung mag im Gegenteil mit zu jener Situation geführt haben, in der N. seine tragisch-dionysische Selbst-Erlösung glaubt propagieren zu müssen? Schließlich wendet W. sich gegen Küngs rhetorische Frage, ob heute noch ein vernünftiger Mensch Gott werden wolle. Die Spitze seiner eigenen Anfrage an Nietzsche: dessen undialogisches Wirklichkeitsverständnis und entsprechend utopische Allbejahung (statt „stiller Respektierung des nicht auflösbaren ‚mysterium iniquitatis'" – 349 f.). Könnte er Heil jemals als gegeben erkennen? „Was würde Nietzsche eigentlich sagen, wenn der – gerade auch in seinem Sinn – große erlösende Mensch wirklich einmal ‚käme'?" (350).

Hier ist tatsächlich der Ort einer immer noch nicht genügend entfalteten und verbreiteten Pneumatologie. Aber der Gottwerdungs-Formel möchte Rez. doch deutlich widersprechen – keineswegs als Plädoyer für Küngs Humanismus, sondern gerade in, wie er glaubt, Willers' eigenem Sinn. Denn stammt nicht (1.) diese Rede von Vergöttlichung bei den griechischen Vätern gerade aus jener Abwertung und Mißachtung des Menschen, gegen die N. zu Recht protestiert? (Benahm sich dort jemand – im positiven Sinn – menschlich, hieß er gleich „göttlich", wie beispielsweise des Odysseus Sauhirt Eumaios.) Vor allem aber (2.) ist Unterscheidung charakteristisch für ein adliges wie für ein liebendes Bewußtsein (darum müßte hier gerade N. zustimmen können). Christlich heißt Himmel die end-gültige Selbstunterscheidung des Menschen von Gott: in der *Anbetung* seiner (betet doch nicht Gott Gott an) – und er besagt die Freude und Seligkeit dieser Unterscheidung. Christi Ja und Amen ist das Ja zu diesem Unterschied (daraus er nicht der Vater – und wir nicht er sind); und der uns in diese Lebens-Wahrheit einführt, ist der Geist. (Darum wäre auch nur mit äußerster Diskretion von einer Generalisierung der Idiomenkommunikation zu reden: 352, Anm. 46). – Doch geraten wir hiermit schon in einen Disput, der den Rezensionsrahmen überschreitet. Es gäbe noch diese oder jene Detail-Rückfrage oder Korrektur (unterschlagen sei nicht – ceterum censeo – der falsche Dativ nach ‚als' 260 Z. 8); aber was wäre erst an Detail-Erhellungen und -aufschlüssen

anzuführen? Beides ist hier nicht möglich – und auch nicht nötig angesichts des (hoffentlich in etwa vermittelten) substanziellen Beitrags zu einer nicht eben durchsichtigen Diskussion. Die Untersuchung hat 1987 den Joh.-Gutenberg-Preis erhalten, 1988 den Karl-Rahner-Preis für theologische Forschung. Rez. meint: zu Recht. J. Splett

Christologie und Metaphysikkritik. Peter Hünermann zum 60. Geburtstag. Hrsg. *Dieter Hattrup/Helmut Hoping.* Münster: Aschendorff 1989. 163 S.

Gleich im ersten Absatz des Vorworts (auf der Rückseite des Schutzumschlags wiederholt) begegnet der „metaphysische Zugriff" – dem Gott sich „in die je größere Unähnlichkeit entzieht". Theologie bedürfe zwar der Metaphysik, in deren Horizont sie sich herausgebildet hat, sei aber mit keiner ihrer Gestalten zufrieden. Allerdings – nur hoffentlich nicht bloß mit den Metaphysik-Gestalten nicht! Von positivistischer und lebensweltlicher Metaphysik-Kritik setzen die Herausgeber sich ab; aber Heidegger-Weltes Schatten fällt unverkennbar von Freiburg auf Münster. Am dichtesten im ersten der fünf Beiträge, *Hopings* Überlegungen zu einer Christologie nach dem Ende der Onto-Theo-Logie. „Nach Kants Destruktion ... kann eine philosophische Theologie qua Gotteserkenntnis allerdings nicht mehr angenommen werden" (8). Wie steht es um den Status solch eines Statements (und um die Reflektiertheit beider)? Jede Theologie setze vielmehr göttliche Offenbarung voraus. In der Tat. Einige Zeilen später kommt dann auch eine natürliche Offenbarung in der Menschen-Vernunft zur Sprache (warum bloß in der Vernunft und nicht auch – für sie – in der Schöpfung als solcher?): die aber wirkt doch wohl nach wie vor Kant. Im Blick auf die Vielfalt im Offenbarungsgeschehen benennt H. die Christologie als Maßprinzip, plausibel für eine christliche Theologie (obwohl auch nicht außerhalb aller Diskussion: wäre sie Einheits*prinzip* oder der eine Weg – zur Trinitätslehre als Zentrum?). Und rechtens erhebt er den Anspruch, sich darin auf alles, auch auf das philosophische Denken zu beziehen; doch bleibt dabei bewußt, daß eben dieser Bezug dann nicht philosophisch geschieht? (Mit welchem Recht behauptet er, – 30, der Mensch könne nur im Glauben als imago Gottes erkannt werden?) Nach einer Skizze der Metaphysik des christologischen Dogmas, deren Grenzen an der Boethianischen Person-Definition gezeigt werden (wie wäre es mit jener Richards v. St. Victor?), wird erst Kants Kritik als Schritt zu einem neuen Denken vorgestellt. Ich wünschte mir, Verf. hätte zur Kritik des ontologischen Gottesbeweises sich etwa auch mit W. Brugger oder B. Weissmahr auseinandergesetzt. Bei wem hat er eine philosophische Theologie als „Theologie *aus* bloßer Vernunft" (20) kennengelernt statt als prinzipielle Erfahrungsreflexion eines (vernünftig) in der Welt Existierenden? Ausführlich wird nochmals Heidegger referiert, hier immerhin mit der von Pannenberg aufgenommenen Frage, ob die ontologische Differenz ein letzter Gedanke sein könne. Das führt zur Darstellung von Henrichs Metaphysik spekulativer Differenz in Auslegung des Selbstbewußtseins. Den Abschluß bilden Thesen zu einer durch spekulatives Freiheits- und Offenbarungsdenken bestimmten Christologie.

Die Christologie des 7. Jh.s „an der Grenze substanzmetaphysischen Denkens" behandelt *G. Bausenhart* (wäre sie durch eine Relationalontologie zu ersetzen oder nicht nur zu ergänzen bzw. auch zu situieren?). Wichtigster Autor ist hier Maximos, der im Monotheleten-Streit durch die Aufnahme der kappadokischen Unterscheidung von logos und tropos einen Lösungsweg findet und den Perichoresenbegriff etabliert. – Identität im Licht von Bonaventuras Christologie ist das Thema *Hattrups* (im Rückgang von Hegel und Einstein). Aristotelische, augustinische, franziskanische Traditionen laufen hier zusammen, wobei die Abhandlung sich auf die Transformation der aristotelischen Abstraktion in eine ekstatische Erkenntnislehre hinein konzentriert. Der Ewigkeit von Nous und Welt tritt das Bewußtsein eigener Nichts-Herkunft und Nichtigkeit gegenüber. „Ich weiß nicht, wie man denken kann, ohne Gott mit dem Blick in den Abgrund des eigenen Untergangs zu loben" (81). H. weist schließlich auf Gödel und Tarski hin, die die Unabschließbarkeit eines jeden formalen Systems dargetan haben (philosophisch nicht verwunderlich; denn wie sollte angesichts des materialen Reichtums der Welt und ihrer radikalen Faktizität eine Reduktion aufs Formale abschließend möglich sein?). „Die Bewegung der Zeit im Begriff ist nicht zu tilgen" (87).

Erfreulich umsichtig und klar dann der Aufsatz *U. Willer's* zu Nietzsches Aufhebung der Christologie, gestützt auf seine große Untersuchung (ThPh 65 [1990] 306 ff) und gleichsam als kritische Ergänzung zu ihr (die – freilich ohne Anbiederung – mehr auf die Stärken von Nietzsches Antimetaphysik abhob). Unter Hinweis auf Henrich, Pannenberg, Kasper wird die Fragwürdigkeit theologischer Metaphysik-Kritik zu bedenken gegeben, im Blick besonders auf jene, die sich dafür auf einen „halbierten" Nietzsche als prophetischen Kritiker des „Monotono-Theismus" (AC 19) und „biblischen Denker Gottes" berufen (104). Sollte es der „Wahrheit-ist-tot-Philosophie" besser als einer Philosophie des absoluten Geistes gelingen, der Denkaufgabe des Absoluten zu entsprechen? „... wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein!" ist die Arbeit überschrieben. 113: „Man könnte fortsetzen: Aber es gibt ja keine Götter. Und dann läge es nahe fortzufahren: Somit kann ich es gut aushalten." N. allerdings setzt anders fort (Za II, Auf den glückseligen Inseln). Gott bleibt ihm eine quälende Mutmaßung, quälend, weil er ihn schaffen müßte, was über Menschenkraft geht. Die rechte Antwort wäre wohl in der Richtung zu suchen, daß man's nur dann aushalten kann, wenn es Gott gibt und man sich „gegen dessen Vorzüge" (Goethe) mit der Liebe zu ihm „hilft". (Wäre nicht immer neu zu fragen, warum der so „adlige" N. den Adel der Anbetung nicht zu erblicken scheint? Vom Gottes-Ressentiment ihm folgender Theologen zu schweigen.). W. stellt die unumgängliche Frage, wie weit N.s Wahrheits-Sicht – verum quia factum – seine Rede vom Nihilismus nicht zur self-fulfilling prophecy mache (116). Die sogenannte Substanzmetaphysik werde zu oft gedankenlos mit ‚der' Metaphysik identifiziert. „Die Frage nach möglichen Aporien der doch immerhin noch unerprobten nachmetaphysischen Denkart wird durch vage Erwartungen übertüncht, die Radikalität Nietzsches verharmlost und überspielt" (118). Kann es in der Tat noch christlich heißen, die Chance unseres Zeitalters in der Möglichkeit zu sehen, „die in Jesus symbolisierte Einheit von Gott und Mensch ... historisch zu relativieren und damit jeder Dogmatisierung zu entziehen" (ebd. E. Rudolph)? Als führte zudem nicht gerade eine autonome Säkularisierung der Soteriologie zu überfordernder Moral (122)!

Der Schlußbeitrag *(L. Hauser)* gilt Rahners transzendentaler Christologie. In der Gottesfrage denke er freilich „noch im traditionellen metaphysischen Stil (126); die Kantische Postulatenlehre sei ihm – hier – fremd. Nun dächte ich: rechtens; denn (abgesehen davon, daß Kants Postulate nicht einfach Postulate im üblichen Sinn sind, sondern „theoretische Sätze") stellt sich für das bei Kant tatsächlich auch gegebene Postulieren aus sinnverlangender „Handlungslogik" heraus nicht die Frage, wie man es von „wishful thinking" unterscheiden solle? (Nochmals abgesehen sei von der Fragwürdigkeit eines Religionsverständnisses, das sie in anthropozentrischer Engführung vorwiegend, wenn nicht gar nur, unter dem Hoffnungs-, dem Heilsaspekt angeht.) Es hat seinen Grund, daß erst innerhalb des „objektiv" gewonnenen theo-logischen Feldes dann für die Christologie eine Hoffnungs-Logik zum Zug kommt. Dabei besitzen nun die S. 124 und 129 gebotenen Rahner-Zitate großes Gewicht: Über den konkreten Herrn als letzten Maßstab und das nicht-absolute Fleisch des Sohnes, ohne welches man das Absolute bereden, aber nicht den Absoluten wahrhaft finden könne. Die Kluft zwischen transzendentaler und kategorialer Perspektive kann hier tatsächlich nicht durch einen konkreten Oberbegriff überwunden werden (133). Jesus als den Christus zu ergreifen ist nur dem existierenden Einzelnen und nur im gelebten Existenzvollzug möglich. – Kap. VI bildet eine gegliederte Bibliographie des Geehrten, geordnet und eingeleitet von *M. Eckholt.* J. Splett

Forte, Bruno, *Trinität als Geschichte.* Der lebendige Gott – Gott der Lebenden (Grünewald-Reihe). Mainz: Grünewald 1989. 224 S.

Der Vf., Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät Neapel, hat diesen Band 1985 in Italien veröffentlicht. Er ist nun von *Jorinde Richter* vorzüglich ins Deutsche übersetzt und damit einer neuen Leserschaft erschlossen worden. Der Band, der eine ganze christliche Gotteslehre darbietet, ist aus einer umfassenden und sicheren Kenntnis der Theologiegeschichte sowie aus einem meditierenden Bezug zu der darzubietenden „Sache" erwachsen. Das prägt die Sprache. Sie ist gleichzeitig wissenschaft-

lich genau und geistlich ansprechend. Bisweilen nimmt sie poetische Züge an. Es ist für die Sprache, die der Vf. verwendet, kennzeichnend, daß sie immer wieder nach Begriffen und Bildern greift, die emotional geladen sind. Doch auch wenn letzteres der Fall ist, bleibt es erträglich, weil es durch wissenschaftliche Reflexion und durch geistliche Meditation gedeckt ist.

Weite Bereiche der Theologie sind in dichter Form kohärent aufgerollt. Dadurch daß der Vf. die beiden Begriffe „Trinität" und „Geschichte" jeweils neu zueinander in Beziehung setzt, erreicht er eine überraschend einfache und plausible Gliederung des Buches in vier Kapiteln. Das 1. Kap. ist überschrieben „Trinität und Geschichte" (11–23). In ihm erinnert er daran, daß der dreieine Gott sowohl in der Geschichte der Frömmigkeit der Christen als auch in der Geschichte des Denkens der Theologen eine Randrolle innehatte, und begründet er, warum es genau umgekehrt sein müßte: der dreieine Gott als solcher ist der Gott, der sich geoffenbart hat und dem die Christen im Glauben zugewandt sind. Von daher kommt ihm rechtens eine zentrale Bedeutung im Aufbau und im Vollzug der christlichen Theologie sowie im christlichen Lebensvollzug zu. Das 2. Kap., „Die Trinität in der Geschichte" (24–90), weist auf die Offenbarung von Gottes Dreieinigkeit im Leben und Wirken Jesu von Nazareth zurück und zeichnet dann den Weg des trinitarischen Denkens in der frühen Kirche und in den nachfolgenden Jahrhunderten nach. Mit Recht hat der Vf. die schlechthin entscheidende Bedeutung des Osterereignisses für die Entfaltung des trinitarischen Denkens herausgearbeitet. Von daher ergibt sich eine plausible Rekonstruktion der Entstehung der trinitarischen Theologie des Neuen Testaments. Meisterhaft ist dem Vf. die Strukturierung des Ganges der Trinitätstheologie durch die Jahrhunderte hin bis in die Gegenwart gelungen. Dabei vermag er verständlich zu machen, in welchem Sinne und in welchem Maße jeweils waltende Denkmöglichkeiten den Gang der trinitarischen Theologie vorbestimmen. Im 3. Kap., das überschrieben ist „Die Trinität als Geschichte" (91–161), geht F. auf die göttlichen Personen in ihrer jeweiligen Eigenart ein, wobei er sich eng an die Aussagen der Heiligen Schrift anlehnt. Auch hier hält er durch, daß das Osterereignis den ursprünglichen Erschließungszusammenhang bildet. Das Kapitel mündet ein in eine Erörterung der Frage, ob und in welchem Sinne Gottes Trinität selbst als (göttliche) Geschichte verstanden werden kann und muß. Dabei bietet er auch eine neue Akzente tragende Darstellung der göttlichen Attribute, die darin übereinkommen, Gottes Liebe in ihren verschiedenen Dimensionen zum Tragen zu bringen. Gott als trinitarische Liebe – das ist die Geschichte Gottes (im Unterschied zu jeder menschlichen Geschichte). Schließlich das letzte Kapitel: „Die Geschichte in der Trinität" (162–219). Hier werden die großen Bereiche, denen die gläubige Vernunft sich reflektierend zuwendet, in Gottes trinitarische Liebe eingeborgen und von daher erhellt. Schöpfungstheologie (samt Anthropologie), Ekklesiologie (samt Sakramententheologie, unter besonderer Berücksichtigung der Eucharistie) und Eschatologie werden in neuer und fruchtbarer Weise durchgeführt. Das ganze Buch ist mit entschiedener Konsequenz durchkomponiert. Es ist ein bedeutsamer Beitrag zu einer heutigen Trinitätstheologie. Sofern fundamentaltheologische Fragen in ihm nicht erörtert werden, kann freilich der Eindruck entstehen, es biete eine in sich geschlossene Begriffswelt dar, die mit der Welt der heutigen Lebenserfahrung kaum zu vermitteln ist. Die Artikulation des („kontextuellen") Zeitbezugs verdiente in einem ansonsten so überzeugend gelungenen Werk eine größere Beachtung. Der Begriff „Trinität", der verständlicherweise in diesem Buch unzählbar oft gebraucht und ja in reicher Weise gefüllt wird, ist gleichwohl ein Reflexionsbegriff, in dem theologische Erkenntnisse, nachdem sie in langen Erörterungen gewonnen wurden, zusammengefaßt werden. In diesem Sinne ist der Begriff „Trinität" ein Endbegriff. Wird er zwar von Anfang an in einem so ausgiebigem Maße verwendet, wie der Vf. es in diesem Buch tut, so stellt sich der Eindruck des Formelhaften ein. Ob bei dem methodischen und inhaltlichen Vorgehen, das der Vf. gewählt hat, eine Alternative realistischerweise dazu durchführbar gewesen wäre, ist allerdings schwer zu sagen. Noch ein letztes: auf S. 38 findet sich ein sinnentstellender Druckfehler. In der 7. Zeile von unten muß es heißen „... die letzte Manifestation ...", nicht aber „... Manipulation". Der Rez. wünscht dem Buch eine breite Beachtung.

W. Löser S.J.

4. Praktische Theologie

Ockenfels, Wolfgang, *Politisierter Glaube?* Zum Spannungsverhältnis zwischen katholischer Soziallehre und politischer Theologie (Politeia 33) Bonn: IfG-Verl.-Ges. 1987. 346 S.

O. überprüft das Verhältnis zwischen der „Politischen Theologie" und der „Katholischen Soziallehre" (in der Arbeit und auch hier werden die Abkürzungen „PT" und „KS" gebraucht.) Ein Verhältnis soll untersucht werden: damit ist dieses Werk unter einer dreifachen Rücksicht zu begutachten: Werden beide, PT und KS je zutreffend dargestellt und wird, drittens, das Verhältnis zwischen ihnen korrekt erfaßt? Das Vorwort, geschrieben von *A. F. Utz*, spart nicht mit Eindeutigkeit: die Fragen der PT seien nicht neu; die Antworten und Lösungsansätze der KS seien überzeugender und tragfähiger als die der PS (7). Zwar suche die PT eine Synthese von Philosophie und Theologie, doch strebe sie diese mittels einer einseitigen und unzureichenden Welterklärung an und sei durch endzeitliche Verheißungen angestachelt. O. selbst spricht von einem notwendigen und schwierigen Dialog und bietet zuerst umrißhaft einen Überblick über Entstehung und Inhalt von PT und KS an (1. Kap.). Anschließend stellt O. beide in den Horizont von Neuzeit, Aufklärung und Säkularisierung (2. Kap.). Dem Leser sei besonders der 2. Abschnitt, überschrieben „Zur Stellung der KS zu neuzeitlichen Phänomenen" (60ff.), empfohlen, um O.s Position angemessen beurteilen zu können. Im 3. Kap. fragt O. sachbezogen nach dem Verhältnis von Glaube und Welt und erörtert die jeweiligen Sichtweisen von KS und PT. Hier liegt das Schwergewicht des Buches. Erwähnt sei vor allem der 5. Abschnitt, der „Vernunft, Naturrecht und Glaube in der KS" (146ff.) behandelt. „Theologie und Politik" sind das Thema des 4. Kap. Im 5. Kap. beschließt O. seine Untersuchung mit der Erörterung von „Kirche und Politik". Ein eigentliches Schlußkapitel oder ein Resümee ist nicht vorhanden. Soweit der Überblick! In der „Einleitung" versucht O. sich an Umschreibungen der PT und KS wie auch an deren Vergleichbarkeit (19). Die PT ist „nach ihrem Selbstverständnis ... eine politisch-theologische Hermeneutik mit dem Anspruch, über die Kompetenz einer theologischen Einzeldisziplin hinaus als fächerübergreifende Methode Gültigkeit für alle theologischen Disziplinen zu besitzen" (19). In einer Fußnote erfährt der Leser (17, Anm. 6), daß sich vorliegende Untersuchung ganz auf die PT von J. B. Metz konzentriere. Zur PT führt O. weiterhin aus, daß sie markiert sei durch sich selbst überholende Entwicklungssprünge, welche die systematische Einheit sprengen; daß Anfang und Ende nur sehr schwer logisch auf einen Nenner zu bringen seien (21) und sie sich durch die Verwendung undefinierter, schillernder Begriffe und mehrdeutiger Formulierungen auf allen Denkstrecken auszeichne (22). Dann aber heißt es auch wieder, daß die PT gegen die (als schlecht von O. eingestufte) Privatisierung christlichen Glaubens angetreten sei (30f.), daß sie nach den gesellschaftlich-politischen Bedingtheiten der Theologie gefragt und die gesellschaftliche Dimension der christlichen Botschaft betont habe (31). So bescheinigt O. – beinahe widersprüchlich – der PT Metz', „daß die PT, trotz mancher Kurskorrekturen und Abweichungen, die einmal eingeschlagene Richtung einhält und kaum von einer Generallinie abweicht, die an bestimmten konstanten Markierungen orientiert ist" (29). Die PT ist O. zufolge nie eine bloß formale Methode (35). Die zahlreichen inhaltlich sachbezogenen, aber in polemischem Ton vorgetragenen Prädikate, welche O. der PT zuteil werden läßt, aufzulisten erspare ich mir. – Unter „KS" sind „kontinuierliche Grundaussagen des obersten kirchlichen Lehramtes" verstanden (so Utz, aber ganz im Sinne des Autors, 7). Die KS (36) sei Äußerung des päpstlichen Lehramtes (46) und unterlag und unterliegt nach O. vielfältigen Wandlungen. Mittels der Offenbarung und dem offenen vernünftigen Gewissen gewinne die KS ihre Erkenntnisse aus der Natur der Sache, den konkreten Verhältnissen des menschlichen Zusammenlebens und aus dem spezifischen Charakter der Zeit (44, unter Verweis auf „Mater et Magistra"). „Octogesimo Adveniens" verwies, so formuliert O., auf die unentbehrliche Hilfe der Humanwissenschaften, bemängelte aber auch deren immer komplizierter werdende Sprache. Die abstrakten Prinzipien der KS (Solidarität, Subsidiarität, Personalität, Gerechtigkeit, Gemeinwohl) werden „im Erfah-

rungsbereich der Geschichte" (45) gelesen und lassen gegenüber den Herausforderungen konkrete Weisungen gewinnen. Je konkreter, desto hypothetischer (47) falle allerdings die Aussage aus, weil sie sich auf einzelwissenschaftliche Ergebnisse, das heißt immer hypothetischen Charakters, stütze. – Wie skizziert O. nun das Verhältnis beider? Der systemkritische Aspekt verbindet die KS mit der PT (47), doch ist der Argumentationsstil der KS eben nicht nur kritisch, sondern „vor allem affirmativ und konstruktiv" (48). Die Forderung der PT nach einem Aufweis der geschichtlichen Bedingtheit und des Wandels gesellschaftlicher Vorstellungen in der Kirche sei berechtigt (40). Für beide, PT wie KS, gelte, daß sie „sich nicht als geschlossene Systeme, sondern als mehr oder weniger kontinuierlich sich entwickelnde Entwürfe [erweisen], die im Kontext zeitgeschichtlicher Hintergründe gesehen und verstanden werden müssen" (23). Was das Verhältnis weiter betrifft, so schreibt O.: „Für die KS stellt die PT eine starke positive Herausforderung dar. Sie provoziert nicht bloß zur Abgrenzung, sondern bietet der KS eine produktive Anregung, sich Rechenschaft zu geben über dreierlei: 1. über ihren spezifisch theologischen Charakter ..., 2. über ihren eigenen geschichtlichen Wandel und 3. über die Verwendung sozialwissenschaftlicher und hermeneutischer Methoden." Es überwiegt aber bei weitem die Verurteilung der PT von J. B. Metz durch O. So sei für Metz die Legitimierung der Neuzeit das Entscheidende, die theologischen Aussagen dienten lediglich der Garnierung und seien austauschbar. Von der Aufklärung her schlüssele Metz den Glauben auf, anstatt umgekehrt zu verfahren (66 f.) und vom Glauben her die Zeit zu bewerten. Die PT wird von O. dabei immer wieder an der von O. (zutreffend?) herausgearbeiteten Säkularisierungsthese gemessen: Wenn die weltliche Welt aber so positiv sei, so O., warum bedarf es dann noch des Segens, der Kirche, der Theologie? – Zum Stil O.s: Sicherlich ermangelt es auch nicht der durchaus fairen Auseinandersetzung. Sie ist vorhanden. Polemik wird auf weite Strecken aber so betrieben, daß man die eigene Aussage zwar als „zu kurz und vereinfachend" entschuldigt, sie aber trotzdem hinstellt und wirken läßt (S. 18 als Musterbeispiel: bezüglich der lateinamerikanischen ‚Theologien der Befreiung': „Hierbei handelt es sich, kurz und vereinfachend gesagt, um radikalisierte, am ‚klassischen' Marx orientierte Variationen der PT ..."). Was wird verglichen? Der ausgefeilte, vielfach überarbeitete, durch viele Hände gegangene Textbestand der KS mit dem Werk eines einzelnen Theologen. Hier muß es schon zu einer Vorgewichtung gekommen sein. Der Einseitigkeit, die das Werk eines Theologen immer auch prägt und auch prägen darf und diesem Werk die Interessantheit gibt, falls die Besonderheit nicht verschroben ist, wird die Ausgeglichenheit der KS gegenübergestellt, die sich als anthropozentrisch, als kosmozentrisch und als theonom gibt (86 f.). Nur eine Frage inhaltlicher Art sei hier, neben den vielen, die dem Rezensenten kamen, gestellt: Stimmt es, daß Metz (96) im negativen Freiheitsverständnis verharre und nur geschichtlich vermittelte Inhalte der Freiheit akzeptiere und daß er keine apriorische Bindung des freien Subjekts an bestimmte Pflichten und Rechte anerkenne? Stimmt dies etwa für die „Thesen zum theologischen Ort der Befreiungstheologie" (in: Die Theologie der Befreiung: Hoffnung oder Gefahr für die Kirche, hrsg. v. J. B. Metz, Düsseldorf, 1986, 147 ff.) von J. B. Metz? Meines Erachtens nicht. – O. weicht zudem elegant dem Problem aus, in welcher Philosophie denn heute die Soziallehre der Kirche verkündet werden solle; selbstredend wird unterstellt, daß solche Verkündigung sich weiterhin der neuscholastischen Philosophie bedienen dürfe und müsse (146–152). Ich möchte dies nicht ohne Diskussion in Abrede stellen, problembewußter hätte ich mir die O.sche Darstellung doch gewünscht, ist hier doch gerade *der* Zentralpunkt Metzschen Bemühens zu suchen: eine den Menschen unserer Zeit angemessene Sprache zu finden, welche die Botschaft des Evangeliums nicht nur nicht verrät, sondern aufrüttelnd und tröstend zu den Menschen trägt. – O.s Arbeit ist der Abgrenzung gewidmet. Darf gehofft werden, daß O. seinen hohen Kenntnisstand bezüglich der KS in der Weise nutzbar macht, daß die KS fruchtbar weiterentwickelt wird und den Menschen zur Orientierung dient?

N. Brieskorn S. J.

Rees, Wilhelm, *Der Religionsunterricht und die katechetische Unterweisung in der kirchlichen und staatlichen Rechtsordnung.* Regensburg: Pustet 1986. 354 S.

Die vorliegende, von Prof. Dr. Joseph Listl angeregte und betreute Arbeit wurde im Frühjahr 1986 von der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Augsburg als Dissertation angenommen. Der Vf. hat den anspruchsvollen Versuch unternommen, die theologischen, historischen und rechtlichen Grundlagen des schulischen Religionsunterrichts und der allgemeinen Katechese in der Bundesrepublik Deutschland zusammenfassend darzustellen. In einem einleitenden Kapitel befaßt sich R. mit allgemeinen Fragen der religiösen Erziehung und erläutert seine Auffassung über die Rangfolge und das Zusammenwirken der Erziehungsträger Eltern, Kirche und Staat. Er bekräftigt den Vorrang des originären elterlichen Erziehungsrechtes vor allen staatlichen Monopolansprüchen und betont das sich aus dem göttlichen Recht (die durch die Taufe begründete übernatürliche Mutterschaft der Kirche gegenüber dem Täufling) ergebende kirchliche Mitwirkungsrecht am Erziehungsrecht der Eltern, das zugleich einen Teil des allgemeinen kirchlichen Seelsorgeauftrags darstellt. Demgegenüber steht dem Staat nur ein subsidiäres Erziehungsrecht zu. – Bei seiner Begründung für die prinzipielle Unabhängigkeit der Kirche von staatlichen Weisungen in der Wahrnehmung ihrer seelsorglichen und katechetischen Aufgaben rekurriert der Vf. leider nur auf das herkömmliche Kirchenmodell der „societas perfecta" (vgl. dazu 39), während es sich hier angeboten hätte, auf die Weiterentwicklung dieses geschlossenen Kirchenmodells durch die Kirchenkonstitution des Zweiten Vaticanums hinzuweisen. Nach der dogmatischen Konstitution „Lumen Gentium" wird die Kirche nicht mehr nur als rechtlich vollkommene, der Gesellschaft gegenüber geschlossen auftretende Gesellschaft gesehen, die alle Heilsmittel zur Erreichung ihres übernatürlichen Zieles bereits empfangen hat, sondern auch als Gemeinschaft, die „Sünder in ihrem eigenen Schoß" umfaßt und „zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig" ist (vgl. LG Nr. 8). – In einem zweiten Teil (47–84) zeichnet R. die geschichtliche Entwicklung von Katechese und Religionsunterricht vom Altertum bis zur Gegenwart in knapper und instruktiver Form nach. Die Entwicklung der Katechese von einer rein kirchlich getragenen Institution zu einer mehr und mehr staatlich beeinflußten Einrichtung wird deutlich, und auch die durch die Einführung der Schulpflicht (in Preußen im 18. Jh.) eingetretenen grundlegenden Veränderungen. Dennoch blieb die konfessionelle Prägung und der kirchliche Einfluß auf die Katechese und den Religionsunterricht in Deutschland bis in die Gegenwart hinein bestehen, bis in der Zeit der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft unter dem Schlagwort der „Entkonfessionalisierung des öffentlichen Lebens" der großangelegte Versuch unternommen wurde, die Kirchen in ihrer Tätigkeit auf den Kirchenraum zu beschränken und die Konfessionsschule abzuschaffen sowie den konfessionellen Religionsunterricht aus den Schulen zu verbannen. – In seiner Beschreibung der besonderen Entwicklung des schulischen Religionsunterrichts hebt R. den periodischen Wechsel zwischen stärker theologisch bzw. stärker pädagogisch geprägten Epochen hervor, der sich unter dem Einfluß gesamtgesellschaftlicher Entwicklungen und Geistesströmungen vollzog. – Sehr detailliert geht der Autor auf die seit Mitte der 60er Jahre unseres Jahrhunderts in Deutschland entstandene kontroverse Situation in der Religionspädagogik ein, die durch schnell aufeinanderfolgende, mit einem gewissen Absolutheitsanspruch auftretende Konzeptionen geprägt war (vgl. dazu 65–84). Der Religionsunterricht geriet jetzt konzeptionell infolge der starken gesellschafts- und bildungspolitischen Veränderungen in die Krise; in seinem Ringen um einen angemessenen Platz im schulischen Lehrangebot und um Anerkennung als vollwertiges Unterrichtsfach schwankte er stark zwischen den Extremen einer starken Verwissenschaftlichung unter Vernachlässigung des konfessionellen Elementes als reine „Religionslehre" und einer Überbetonung und Fixierung auf die Erfahrungsdimension und die Ausgangslage der Schüler als „Problemunterricht" unter Vernachlässigung der wissensmäßigen Grundlagen des Glaubens, insbesondere der biblischen Grundkenntnisse. Seit Mitte der 70er Jahre kam es unter dem Einfluß der diesbezüglichen Richtlinien der Deutschen Bischofskonferenz und der Grundsatzaussagen der Synode der deutschen Bistümer zu einer Herausbildung eines neuen Grundkonsenses, in dem den

berechtigten Anliegen der verschiedenen religionspädagogischen Konzeptionen stärker Rechnung getragen wurde. Eine negative Bewertung des sich nunmehr stärker herausbildenden innerkirchlichen Meinungspluralismus findet sich bei R., wenn er sich integralistischen Auffassungen anschließt, die von einem neu entstandenen „Kult des Pluralismus" sprechen, der nur schwer ein „tragbares Identifizierungsangebot" für junge Menschen im Religionsunterricht ermögliche (vgl. 80). – Hier liegt einer der starken Abschnitte des Buches, der vor allem durch die differenzierte Darstellungsweise gewinnt, die sowohl die Kritik und die Erwartungen der Schüler als auch der Eltern an den Religionsunterricht umfassend darstellt und auch auf die insoweit bedeutsamen gesellschaftlichen und theologisch-innerkirchlichen Umbrüche eingeht, die die Situation der Religionslehrer zunehmend schwieriger machten. – In einem dritten Hauptteil wendet sich der Vf. dem kirchlichen Grundverständnis von Religionsunterricht und Katechese zu, wie es vor allem in den kirchlichen Gesetzbüchern (CIC von 1917 und CIC von 1983) und den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils und der nachkonziliaren Zeit zum Ausdruck gekommen ist (vgl. 84–194). Die wesentlichen religionspädagogischen und katechetischen Akzente im CIC von 1917 sieht R. in der Betonung der religiösen Erziehungspflicht der Eltern, die z. B. im Verbot des Besuchs nichtkatholischer Schulen zum Ausdruck kam, und in der kirchlichen Forderung nach Einrichtung eines kirchlich-konfessionell geprägten Religionsunterrichts an allen Schulen. Das Zweite Vaticanum brachte gegenüber der bis dahin vorherrschenden Betrachtungsweise der kirchlichen Erziehung neue Perspektiven, die von einem Wandel der kirchlichen Grundhaltung zur Katechese und zu Erziehungsfragen allgemein zeugen: Zum einen wird jetzt von einem *subjektiven* Recht des zu erziehenden Menschen auf Erziehung gesprochen, das Bestandteil seines Personenrechts und damit seiner Menschenwürde ist; dies bedeutet eine Abkehr von der herkömmlichen *objektiven* Betrachtungsweise (als Recht zur Erziehung von Kindern und Jugendlichen). Zum andern wird Erziehung nicht mehr nur unter dem *religiösen* Aspekt gesehen, sondern unter dem Einfluß der *anthropologischen* Sicht des Konzils als Teil der Öffnung der Kirche zur Welt hin („Aggiornamento"), wobei durch die Betonung der Bedeutung der sozialen Kommunikationsmittel eine Weitung des kirchlichen pädagogischen Blickfeldes angestrebt wird. In wichtigen Dokumenten der nachkonziliaren Zeit wurden noch einige besondere Aspekte hervorgehoben, wie die Notwendigkeit der Evangelisierung unter den verschärften Bedingungen von Armut und Hunger durch die Entstehung der sog. Dritten Welt im Apostolischen Rundschreiben „Evangelii nuntiandi" von Papst Paul VI. von 1975, und die Verantwortung des ganzen Gottesvolkes für die Katechese, die primär nicht mehr eine Aufgabe des Klerus sein soll, und die Notwendigkeit eines geordneten Studiums der Grundwahrheiten der christlichen Botschaft anstelle einer Überbetonung des Aspektes der Glaubenserfahrung im Apostolischen Rundschreiben „Catechesi tradendae" von Papst Johannes Paul II. von 1979. – In einem vierten Hauptteil geht R. eingehend auf die besondere teilkirchliche Situation im deutschen Sprachraum ein (194–227). Er stellt hier zunächst die wichtigsten religionspädagogischen Konzeptionen dar und ihre Rezeption durch die deutsche Bischofskonferenz und die Gemeinsame Synode der deutschen Bistümer (1971–1975), die zur Herausbildung eines neuen Grundkonsenses in der Religionspädagogik und zu einer Erneuerung der Gemeindekatechese als Lebensbegleitung von Gläubigen unter Stärkung der Mitverantwortung der Laien führte. – Im Schlußteil des Buches (227–306) folgt eine eingehende und sorgfältige Darstellung der verfassungsrechtlichen und kirchen-vertraglichen Grundlagen von Religionsunterricht und Katechese in der BR Deutschland. Der Autor gibt hier dankenswerterweise auch eine kurze Einführung in die Geschichte und die Grundzüge des staatskirchenrechtlichen Systems der BRD. Dem interessierten Lehrer und Religionspädagogen wird hier in allen wichtigen rechtlich bedeutsamen Fragen eine kurze und zuverlässige Orientierung geboten. Wegen der Fülle der behandelten Einzelfragen sollen hier nur einige beispielhaft angeführt werden: Benotung und Versetzungserheblichkeit des Religionsunterrichts, die Weiterentwicklung der Grundsätze der Religionsgemeinschaften und die Frage des interkonfessionellen Religionsunterrichts und das Bestimmungsrecht der Eltern bzw. des Schülers über seine Teilnahme am Religionsunterricht.

Das vorliegende Werk stellt in einer insgesamt gelungenen Weise die gesamte theologische und rechtliche Problematik von Religionsunterricht und Katechese im Kontext ihrer historischen Entwicklung dar und kann so dem interessierten Lehrer und dem allgemein im Schuldienst Tätigen sowie überhaupt jedem im kirchlichen Verkündigungsdienst Stehenden zur Lektüre empfohlen werden. G. Schmidt S.J.

Köhl, Georg, *Der Beruf des Pastoralreferenten.* Pastoralgeschichtliche und pastoraltheologische Überlegungen zu einem neuen pastoralen Beruf (Praktische Theologie im Dialog 1), Freiburg Schweiz: Universitätsverlag 1987. XVIII/404 S.

Kirchliche Praxis und theologische Reflexion gehen nicht immer Hand in Hand. Nicht selten holt die theologische Reflexion erst nach und nach ein, was schon längst von der Kirche geübter Brauch ist. So ist auch die Entwicklung, die vor allem im mitteleuropäischen Raum zur Ausbildung von Volltheologen als hauptamtlichen Mitarbeitern der Pastoral auf Diözesan- und Gemeindeebene führte, ein Phänomen, zu dem es aufgrund kontingenter Entwicklungen kam, für das dennoch zugleich gute theologische Gründe genannt werden können. Solchen Grundlagen nachzugehen war das Ziel der hier vorgelegten Arbeit. Der Verf. gehört selbst der von ihm beschriebenen Berufsgruppe an und ist in der Begleitung von Pastoralreferenten und -referentinnen in der Diözese Trier tätig. – Die Darstellung selbst ist im wesentlichen historisch angelegt, verbindet dabei jedoch stets geschichtliches Referat mit theologischer Auswertung. Der Weg durch 2000 Jahre Kirchengeschichte reicht von der neutestamentlichen Zeit über die Alte Kirche und das Mittelalter bis zum Beginn der Neuzeit; hier werden dann „exemplarische Beispiele pastoraler Dienstämter neben der Ämtertrias Bischof-Priester-Diakon" behandelt. Besonders ausführlich kommen die „Lizentiaten", d.h. „hauptamtliche Laienseelsorger während der Türkenherrschaft in Ungarn" zur Sprache (88–102), daneben „Katechisten" (103–125), „Gemeindehelferinnen" o.ä. (126–152) sowie „Laientheologen" als besondere Kategorie (153–189). Der II. Hauptteil baut auf diesen Vorarbeiten auf und beschreibt und deutet den „Beruf des Pastoralreferenten in der deutschen Ortskirche" (190–342).

Die Beispiele aus der neueren Geschichte erscheinen insgesamt repräsentativ ausgewählt und sorgfältig ausgewertet. Selbstverständlich bestehen die größten Schwierigkeiten dort, wo wir noch kein Amtsverständnis im späteren dogmatischen Sinne voraussetzen können. So bleibt im Bereich der neutestamentlichen Ära sicher manches spekulativ. K. geht an seine Texte hier vor allem historisch heran und gliedert die „Vielfalt der Dienste und Ämter in den neutestamentlichen Gemeinden" (7–28) nach der „Jesusgemeinde", der „Jerusalemer Urgemeinde", „Antiochien und d(en) Gemeinden im syrisch-palästinischen Raum", „Paulus und d(en) Gemeinden in seinem Einflußbereich" und der weiteren Entwicklung im Gefolge des Paulus. Hier wäre eine konsequentere Darstellung der einzelnen Textbereiche (wie sie für Paulus weitgehend überzeugend erfolgt) vielleicht ergiebiger gewesen. Was über den Jüngerkreis Jesu gesagt wird (9f.), ist im wesentlichen das Jüngerbild des Mk, ebenso wie das Bild von der Jerusalemer Urgemeinde oder der ersten Gemeinde von Antiochien, das hauptsächlich durch Lukas vermittelt erscheint. Die „Evangelisten" rechnet K. noch zu den bestehenden Institutionen des ausgehenden 1. Jahrhunderts, obwohl dafür die Texte kaum ausreichen (der S. 25 mit Berufung auf Apg 21,8 genannte Philippus ist eben eine Gestalt der Vergangenheit, und Timotheus wird 2 Tim 4,5 nur nicht-titular „Evangelist", „Verkünder des Evangeliums" genannt). Daher reicht Eph 4,11, wo die „Evangelisten" zwischen „Aposteln" und „Propheten" einerseits, „Hirten" und „Lehrern" anderseits genannt werden, zur Argumentation nicht aus. Auch die inhaltliche Auffüllung der Funktion der „Diakone" aus den neutestamentlichen Texten, hier vor allem des Paulus, erscheint etwas gewagt (vgl. S. 24): Röm 16,1 wird Phöbe keine spezielle Funktion zugeschrieben. Wenn Paulus 2 Kor 8,4; 9,1 die Spende für Jerusalem einen „Dienst" nennt, folgt daraus noch nichts unmittelbar für die Funktion der *diakonoi.* Auch die Verbindung von „Diakonenamt" und Wortverkündigung darf nicht aus den Stellen geschlossen werden, wo Paulus seine Verkündigung einen „Dienst" nennt (ebd.).

Insgesamt ist bei Studien solcher Art zu beachten, daß nicht zu rasch aus der Exi-

stenz bestimmter Gemeindestrukturen in der Urkirche oder Alten Kirche normative Verbindlichkeit abgeleitet wird. Wenn und soweit die hier vorgelegte Arbeit gerade auch in ihrem biblischen und geschichtlichen Teil die Fülle und die Flexibilität geistlicher und theologischer Aufgaben in der Kirche von Anfang an ins Gedächtnis ruft, hat sie einen guten Dienst getan. J. Beutler S.J.

Häring, Bernhard, *Meine Erfahrung mit der Kirche.* Mit Einleitung und Fragen von *Gianni Licheri.* Freiburg–Basel–Wien: Herder 1989. 237 S.

„Wer die Kirche liebt, muß auch bereit sein, an der Kirche, mit der Kirche, durch die Kirche und für die Kirche zu leiden" (109). Wie schon dieser Satz deutlich macht, ist das Buch keine Anklageschrift in selbstgefällig-weinerlichem Tone, vielmehr ein Glaubenszeugnis echter Kirchlichkeit und auch einer in allem doch überwiegenden positiven Kirchenerfahrung bzw. Freude an der Kirche (vgl. den Rückblick „Meine Erfahrung mit der Kirche", 233–37). – In der Form eines Interviews mit Gianni Licheri wird in diesem Lebenszeugnis des bekannten, drei Jahrzehnte lang in Rom dozierenden Moraltheologen, die dramatische Kirchengeschichte von den letzten Jahren Pius' XII. über die Konzilszeit bis in den Pontifikat des derzeitigen Papstes lebendig. Man begreift den Hintergrund für die bewußte Neuorientierung der Moraltheologie, die der Autor mit dem „Gesetz Christ" (1954) vollzog: die Erfahrung des Krieges, der Unsittlichkeit jedes „blinden Gehorsams" und damit das geschärfte Bewußtsein für persönliche Verantwortung; die Konfrontation mit den konkreten menschlichen Problemen in der Flüchtlingsseelsorge; schließlich die Kontrasterfahrung der in Rom vorherrschenden legalistischen Morallehre mit ihren seelsorglich absurden Konsequenzen (man lese z. B. das Beispiel auf S. 43!). In wesentlichen Punkten ist die Darstellung ein wichtiges zeitgeschichtliches Dokument: so für die immer wiederkehrenden Versuche der Ottaviani-Richtung in der Konzilszeit, in der theologischen Kommission und anderswo alle unwillkommenen Ansätze abzublocken (55 f., 62, 70 f., 81 f.; vgl. 115–117 – dazu jedoch dann auch wieder die menschliche Seite von Ottaviani auf S. 71), für die Krise nach „Humanae vitae", aber auch für Hintergründe des Konklaves von 1978 (8, in der Einleitung). Eine kleine Korrektur: „Humani generis" ist 1950, nicht 1953 erlassen (47)! Von erstrangiger Bedeutung sind die hier abgedruckten Dokumente des Verfahrens der Glaubenskongregation unter Kardinal Seper gegen den Autor in den Jahren 1976 bis 1979 (133–84). H. ging es um eine „pastoral-flexible" Interpretation von Humanae vitae im Sinne der Erklärung der französischen Bischöfe, welche das Grundanliegen der Enzyklika anerkennt, anderseits über die bloße Rücksichtnahme auf die Subjektivität eines „irrenden Gewissens" hinaus im Falle eines Wertekonflikts einen objektiv vertretbaren Ausweg im Sinne des Prinzips der „Oikonomia" anerkennt. Sein Sinn für geschichtliche Relativität von Moralnormen, die, je konkreter sie werden, desto weniger durch die Unfehlbarkeit der Kirche gedeckt sein können, sein Sinn für die konkrete menschliche Situation fand in dieser Behörde sehr wenig Verständnis. Wie in ähnlichen Fällen, verlief dieses Verfahren schließlich „im Sande", ohne jede Entschuldigung selbst für eklatant falsche Beschuldigungen und ohne jede abschließende Benachrichtigung des Inkriminierten. – Am Schluß folgt ein Interview zu einzelnen aktuellen Fragen: zu Aids als „Strafe Gottes", partieller Steuerverweigerung wegen Rüstung, der These vom „gerechten Krieg", der Ökologie, dem Priestertum der Frau (wo sich H. eher zurückhaltend äußert, auch in Betracht der ablehnenden Haltung der orthodoxen Kirchen, jedenfalls die Frage für noch nicht reif zur Beantwortung hält), zum priesterlichen Pflichtzölibat (wozu er sich sehr kritisch äußert). Abgedruckt ist schließlich auch der Brief H.s vom 1. 12. 1988 an Papst Johannes Paul II. (225–31).

In einer Zeit, da vor allem die Moraltheologie zum Feld eines neuen kirchlichen Integralismus geworden ist und hier zunehmend Positionen als unaufgebbar und absolut unwandelbar verteidigt werden, in Bereichen zudem, in welchen die Geschichte evident die Relativität und daher Nicht-Unfehlbarkeit kirchlicher Normen aufweist, ist es sehr wichtig und begrüßenswert, daß diese Publikation erscheint. Dem wahren und nicht integralistischen „Sentire in ecclesia" kann sie nur einen Dienst erweisen.

Kl. Schatz S.J.

Praktisches Lexikon der Spiritualität. Hrsg. *Christian Schütz.* Freiburg: Herder 1988. XV/1504 Sp.

Ein Buch wie dieses hat im deutschen Sprachraum bislang gefehlt. Es antwortet auf das verstärkte Interesse der letzten Jahre an der Spiritualität. Damit ist kein Eskapismus und keine Esoterik gemeint, sondern in christlichem Sinne das „geistliche Leben", das Leben in und aus dem Heiligen Geist, das Leben aus dem Glauben, und zwar unter den heutigen Lebensbedingungen. Das von dem Abt der Benediktinerabtei Schweiklberg herausgegebene Lexikon will „praktisch" sein, d. h. nicht in erster Linie Themen aus der Geschichte der Spiritualität behandeln, nicht der wissenschaftlichen Forschung dienen und keine Diskussionsbeiträge über Spezialfragen der geistlichen Theologie bieten, sondern es will Hilfen für den Vollzug, für die gelebte Praxis geben, ohne deshalb auf wissenschaftliche Sorgfalt zu verzichten. Den Beziehungsrahmen bilden einerseits die Heilige Schrift und das Glaubens- und Erfahrungswissen der Kirche, anderseits die konkrete Aufgabe der Weltgestaltung heute.

Eine Durchsicht der über 500 Artikel, die von über 200 Autoren und Autorinnen aus dem katholischen und evangelischen Bereich verfaßt worden sind, läßt verschiedene Gruppen von Stichwörtern erkennen. Zunächst sind da die Grundartikel, die man in einem solchen Lexikon erwartet, z. B. Gott, Trinität, Jesus Christus, Heiliger Geist, Kirche, Erlösung, Glaube, Gebet, Spiritualität, Geschichte der Spiritualität, Mystik, Altes bzw. Neues Testament, Bergpredigt, Maria usw. Sodann werden die verschiedenen spirituellen Vollzüge und Frömmigkeitsformen behandelt, etwa Meditation, Askese, Anbetung, Armut, geistliche Schriftlesung, Gemeinschaft, Exerzitien, Jesusgebet, Rosenkranz, Stundengebet, Kreuz, Demut, geistliche Führung, Nachfolge, Wüste, Evangelische Räte, Gelübde, Nächstenliebe, Unterscheidung der Geister, geistliche Führung usw. Sodann fallen die Stichwörter auf, die aus dem humanwissenschaftlichen, psychologischen oder anthropologischen Bereich kommen, aber für den gelebten Glauben und für den Prozeß des Wachstums und Reifens von großer Bedeutung sind, wie Affekt, Aggression, Alter, Angst, Begehren, Beziehung, Einsamkeit, Entfremdung, Entwicklung, Erfahrung, Fanatismus, Frau, Gefühle, Geschlechtlichkeit, Geschwisterlichkeit, Individuation, Konflikt, Krankheit, Krise, Leib, Reife, Schmerz, Selbsterfahrung, Selbstverwirklichung, Tanz, Trauer, Traum, Zärtlichkeit usw. Der Abgrenzung von Fehlformen dienen etwa die Artikel: Ersatzreligion, Esoterik, Jugendreligionen, New Age, Okkultismus, Reinkarnation, Religiöser Wahn, Transzendentale Meditation. Einige Artikel behandeln auch Epochen aus der Geschichte der Spiritualität: Deutsche Mystik, Devotio moderna, Ecole Française. Positiv zu beurteilen ist der Versuch, in dieses Werk gleichzeitig eine Reihe von exemplarischen Gestalten aus der Geschichte der Spiritualität (z. B. Augustinus, Benedikt, Hildegard von Bingen, Franz von Assisi, Meister Eckhart, Ignatius von Loyola, Ph. Neri) und aus unserem Jahrhundert (D. Bonhoeffer, H. Camara, A. Delp, Ch. de Foucauld, R. Guardini, M. L. King, D. Hammarskjöld, Johannes XXIII., K. Rahner, S. Weil) darzustellen, wobei die Betonung nicht auf dem Biographischen, sondern auf den geistlichen Konturen liegt.

Natürlich kann man über die Auswahl der Stichwörter in einem solchen Lexikon in vielen Fällen streiten. Da ein Lexikon stets unter Raumnot leidet und die Artikel selbstverständlich kurz sein müssen, wird man immer einiges in ihnen vermissen oder unvollständig dargestellt finden. So heißt es etwa im Artikel „Ignatius von Loyola": „Der Orden, den Ignatius gegründet hatte, entsprach nicht konventionellen Vorstellungen: Es gab kein reglementiertes Zusammenleben." Richtig daran ist, daß Ignatius nicht in den Kategorien der Mönchs- und Mendikantenorden dachte und keine „Observanzen" wollte. Tatsächlich aber hat er das Zusammenleben seiner Mitbrüder durchaus vielfach „reglementiert", wie etwa ein Blick in den Band der „Regulae Societatis Iesu (1540–1556)", Rom 1948 (MHSI Bd. 71) zeigen kann. Oder man könnte im Artikel „Gewand/Kleid" einen Hinweis auf die Symbolik des Ordensgewandes vermissen. Sehr nützlich für den Benutzer sind die Querverweise am Ende der Artikel sowie das Register am Schluß des Bandes (Sp. 1477–1504). Den Artikeln sind ausgewählte Literaturhinweise beigefügt, wobei eine so knappe Auswahl wohl notwendigerweise subjektiv ist. Auch in einem „praktischen" Lexikon läßt es sich nicht ganz vermeiden, daß der

eine oder andere Artikel eher etwas theoretisch ausfällt. Im ganzen kann man aber sagen, daß das Buch geglückt ist und vielen Interessenten erste Information und Anregung zur spirituellen Praxis bieten kann. Für ausführlichere Informationen wird man weiterhin auf die großen Lexika, wie z. B. den „Dictionnaire de Spiritualité", zurückgreifen.

G. Switek S. J.

Sudbrack, Josef, *Mystik.* Selbsterfahrung – Kosmische Erfahrung – Gotteserfahrung (Unterscheidung. Christliche Orientierung im religiösen Pluralismus). Mainz: Grünewald; Stuttgart: Quell Verlag 1988. 167 S.

Seit einigen Jahren ist Mystik wieder im Gespräch. Zwar haben Fachleute aus Theologie und Religionswissenschaft seit langem darüber diskutiert, was Mystik und speziell christliche Mystik ist. In den letzten Jahren aber hat die Mystik-Diskussion eine neue Dimension erhalten. Die Zeit des blinden Vertrauens in Wissenschaft und Technik ist vorbei. Statt dessen meldet sich die Sehnsucht nach Transzendenz und Geheimnis, nach metaphysischer Geborgenheit und religiöser Heimat. Menschen suchen wieder in stärkerem Maße die Erfahrung Gottes, sei es im eigenen christlichen Glauben, sei es in anderen, vor allem asiatischen Traditionen. In diesem Zusammenhang kam es zu einer bislang unbekannten Ausweitung des Begriffs „Mystik". Es gibt kaum ein Gebiet der heutigen Kultur, wo nicht auch von „Mystik" die Rede ist: in Musik, Literatur, Psychologie, Biologie, Physik, Wirtschaft, Politik, und eben auch in Religion. Aber es ist nur schwer auszumachen, was hier jeweils mit dem Begriff „Mystik" gemeint ist. Angesichts dieser Sachlage ist es zu begrüßen, daß der Autor, ein anerkannter Fachmann auf diesem Gebiet, die Fülle der Phänomene und der einschlägigen Literatur sichtet und ordnet und Kriterien zum Umgang mit ihnen bietet. Das Buch ist in sieben Kapitel gegliedert. Kap. 1 („Sprechen über Mystik") weist auf die Schwierigkeit einer eindeutigen Definition von Mystik hin. Kap. 2 („Vom Mysterium zur Mystik") zeigt an, wo christliche Mystik theologisch ihren Ort hat, nämlich im Zusammenhang mit dem Geheimnis der Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Kap. 3 bringt „Zeugnisse" verschiedener Typen christlicher Mystik: Hildegard von Bingen („visionäre Mystik"), Meister Eckhart („intellektuelle Mystik"), Teresa von Avila („Mystik der Freundschaft"), Johannes vom Kreuz („Unbedingtheit der Mystik"). Das 4. Kap. handelt von den „Begleiterscheinungen der Mystik", d. h. von verschiedenen psychologischen und parapsychologischen Phänomenen. Kap. 5 („Das Herz der Mystik") differenziert drei Hauptrichtungen der Mystik: Mystik des Selbst, Kosmische Mystik und Gottesmystik, wobei auch das Anliegen der „Neuen Religiosität" (New Age) aus christlicher Sicht zur Sprache kommt. Kap. 6 („Mystische Weltformel oder Geheimnis Gottes") weist auf die Dreifaltigkeit als das tiefste Geheimnis christlicher Mystik hin. Hier wird das Wesentliche der christlichen Mystik im Unterschied zu jeder anderen Mystik deutlich. Das 7. Kap. („Die ‚kleine' Mystik und der Weg zu Gott") behandelt die Frage einer besonderen Berufung zur Mystik, die Bedeutung von Nacht und Kreuz in der Mystik, und schließlich die Frage, ob Mystik wirklich bild-los ist. Ein „Epilog" verweist auf die Zusammengehörigkeit von Mystik und Tun. Ein Personen- und ein Sachregister erschließen dankenswerterweise die Fülle der in diesem Buch angesprochenen Probleme. Dem Autor geht es nicht nur um eine Darstellung des Wesens der Mystik, sondern gleichzeitig um eine Auseinandersetzung mit der kaum noch übersichtlichen Literatur zu diesem Thema, die von den traditionellen Fragen der Mystik über den Dialog mit den ostasiatischen Religionen bis zum aktuellen Phänomen des „New Age" reicht. Dem Leser wird dabei deutlich, wie differenziert man die „Mystik" betrachten muß, gerade, wenn man sie von jeder Art von „Pseudomystik" abgrenzen will. Das Buch eröffnet eine neue Reihe mit Namen „Unterscheidung", die sich zur Aufgabe gemacht hat, im heutigen religiösen Pluralismus eine christliche Orientierung zu geben und dabei mit den neuen religiösen und weltanschaulichen Bewegungen ins Gespräch zu kommen, und die vom Autor in ökumenischer Zusammenarbeit gemeinsam mit *Reinhart Hummel* herausgegeben wird. Das Buch von Sudbrack ist ein guter Start in dieses Programm. Es bietet eine Fülle von Informationen und Durchblicken sowie gute Hilfen zur Unterscheidung.

G. Switek S. J.

Boulad, Henri, *Im Licht der Hinwendung.* 9 Vorträge vor Geistlichen, die uns alle angehen. Aus dem Französischen übersetzt von *Hidda Westenberger.* Linz: Veritas 1988. 197 S.

Die hier gesammelten und übersetzten Vorträge des ägyptischen Jesuitenpaters Henri Boulad (geb. 1931 in Alexandrien) vor Geistlichen wenden sich in ihrer Thematik aber auch an Laien. Menschen aller Altersstufen aus den verschiedensten Konfessionen drängen schon eine Stunde vor Vortragsbeginn mit ihren Kassettenrekordern in die Vortragssäle. Hier werden keine trockenen Kathedervorlesungen gehalten, sondern hier fließt lebenspendendes Wasser, jeder fühlt sich existentiell angesprochen. In allen Vorträgen kommt die tiefe Bildung (Studium der Philosophie in Frankreich, der Theologie im Libanon, Zusatzstudium der Askese und Mystik in den USA und der Psychologie ebendort) zum Ausdruck und die Fähigkeit, schwierige philosophische, theologische und anthropologische Probleme in einer klaren Sprache auszudrücken. Seit 1985 ist P. Boulad Leiter der Caritas in Kairo, was den lebendigen Praxisbezug mit sich bringt.

Im ersten Vortrag über das Schöpfungsmysterium geht es in einem Viererschritt um Schöpfung und Existenz, Schöpfung und Bestand, Schöpfung als Zufall und Notwendigkeit und Schöpfung und Werden. Zu zeitgenössischen Aussagen wird Stellung bezogen, und die positiven wissenschaftlichen Ergebnisse werden zu einer grandiosen Gesamtschau komponiert. Ähnliches ist von dem zweiten Vortrag über das Licht, seine Erschaffung und Bedeutung im biblischen und modernen wissenschaftlichen Sinn zu sagen. Tiefe Überlegungen sind in den Vorträgen „An den Wurzeln des Bösen" (56–81) und in „Die Sünde der Idolatrie" (82–96) zu finden. Mit Offenheit und immer in tiefer Spiritualität wird das Thema „Reines Verlangen und Sexualität – Reflexion über den Zölibat" (109–129) angegangen und ebenfalls „Einsamkeit und Gemeinsamkeit im geistlichen Leben" (97–108). Unter der Überschrift „Meine zweite Wahl – die letzte Forderung" (130–153) verbirgt sich das Problem des Müdewerdens im priesterlichen Beruf und die letzte Forderung, immer mehr hineinzusterben in Christus. Im Vortrag „Das Gebet und die drei Persönlichkeitszonen des Menschen" liegen in der ersten Zone oder Zone des Habens die äußere Person, die Erscheinung des Menschen (le personnage). Diesem ist zugeordnet das Wortgebet und die Gestik. Die zweite Zone ist ebenfalls dem Haben zugehörig, enthält aber die Persönlichkeit (la personnalité) und das Wesen des Menschen. Ausdrucksform im Gebet ist deshalb das mentale, reflexive, innere Gebet oder die Meditation. Die dritte Zone ist die des Seins, die von der inneren Person (la personne) dargestellt wird; es ist der Ort der Tiefenzone und des Ich. Dem entsprechen das spirituelle Leben und die spirituellen Sinne, Weisheit, Herz, Freiheit, Geist, das innerste Selbst, das in der Kontemplation und im mystischen Gebet von Gott berührt wird. Im letzten Vortrag „Das Heil des Menschen und die Evangelisierung" (176–193), ursprünglich vor französischen Missionsschwestern in Tunesien gehalten, geht es um „Heilserlangung und moderne Evangelisierung" (176). In Fortsetzung der Inkarnation sind die im Glauben empfangenen Sakramente der Weg zu unserem und der anderen Menschen Heil. Am Ende des Buches angefügt ist ein „Entwurf für einen Katechismus des Atomzeitalters" (194–197), den zu bedenken für die heutige Katechese und Verkündigung ganz allgemein sehr wertvoll und fruchtbar sein dürfte.

R. Koltermann S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Hans Urs von Balthasar – Gestalt und Werk. Herausgegeben von Karl Lehmann und Walter Kasper. Köln: Communio 1989. 359 S.

Der Christ von morgen – ein Mystiker? Grundformen mystischer Existenz. Hrsg. Wolfgang Böhme / Josef Sudbrack. Stuttgart/Würzburg: Steinkopf/Echter 1989. 128 S.

Eheschliessung – mehr als ein rechtlich Ding? Herausgegeben von Klemens Richter (Quaestiones disputatae 120). Freiburg – Basel – Wien: Herder 1989. 184 S.

Gallicet Calvetti, Carla, Sebastiano Castellion il riformato umanista contro il riformatore Calvino. Per una lettura filosofico-teologica dei Dialogi IV postumi di Castellion (Centro di Ricerche de Metafisica; Sezione „Pontes" 3). Milano: Vita e Pensiero 1989. 424 S.

Glaube als Lebensform. Der Beitrag Johann Baptist Hirschers zur Neugestaltung christlich-kirchlicher Lebenspraxis und lebensbezogener Theologie. Hrsg. Gebhard Fürst. Mainz: Grünewald 1989. 163 S.

Gottes Weisheit im Mysterium. Vergessene Wege christlicher Spiritualität. Hrsg. Arno Schilson. Mainz: Grünewald 1989. 336 S.

Höss, Irmgard, Georg Spalatin 1484 – 1545. Ein Leben in der Zeit des Humanismus und der Reformation. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger 1989. XXXVIII/478 S.

Kirche im Kontext der Modernen Gesellschaft. Zur Strukturfrage der römisch-katholischen Kirche. Hrsg. Hermann J. Pottmeyer. Mit Beiträgen von Franz-Xaver Kaufmann u. a. (Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg). Zürich: Schnell & Steiner 1989. 124 S.

Kolping, Adolf, Kirche – die komplexe Wirklichkeit. Eine Auswahl von Aufsätzen (1928/29–1978). Münster: Regensberg 1989. 300 S.

Kreiml, Josef, Die Wirklichkeit Gottes. Eine Untersuchung über die Metaphysik und die Religionsphilosophie des späten Schelling (Theorie und Forschung 71; Philosophie und Theologie 7). Regensburg: Roderer 1989. 260 S.

Lucas, John Randolph, The Future. An Essay on God, Temporality and Truth. Oxford: Blackwell 1989. 245 S.

Mittellateinisches Glossar. Mit einer Einführung von Heinz-Dieter Heimann. Hrsg. Edwin Habel / Friedrich Gröbel (Uni-Taschenbücher 1551). Paderborn – München–Wien–Zürich: Schöningh 1989. XXI/431 S.

Nielsen, Kai, God, Scepticism and Modernity (Philosophica 40). Ottawa–London–Paris: University of Ottawa Press 1989. 252 S.

Poggi, Stefano / Röd, Wolfgang, Die Philosophie der Neuzeit 4: Positivismus, Sozialismus und Spiritualismus im 19. Jahrhundert (Geschichte der Philosophie 10). München: Beck 1989. 346 S.

Rahner, Karl, Visionen und Prophezeiungen. Zur Mystik und Transzendenzerfahrung. Hrsg. u. eingel. von Josef Sudbrack. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1989. 127 S.

Sales, Michel, Le Corps de l'Église. Etudes sur l'Église une, sainte, catholique et apostolique (Communio). Paris: Fayard 1989. 261 S.

Schreijäck, Thomas, Bildung als Inexistenz. Elemente einer theol.-anthropolog. Propädeutik zu einer religionspädagogischen Bildungstheorie im Denken Romano Guardinis. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1989. 304 S.

Schüssler, Werner, Jenseits von Religion und Nicht-Religion. Der Religionsbegriff im Werk Paul Tillichs (Athenäum Monografien: Theologie 4). Frankfurt a. M.: Athenäum 1989. 264 S.

Entschieden zur Sache

Werk, kirchliches Umfeld und politische Resonanz Oswald von Nell-Breunings S. J.

Von Friedhelm Hengsbach S. J.

Das Werk und die Person Oswald von Nell-Breunings gerecht zu würdigen, ist wegen der Länge seiner Lebenszeit und des Umfangs seiner Veröffentlichungen ein Wagnis. Auch der von mir geplante Versuch, Werk und Person nicht über persönliche Eindrücke oder Anekdoten, sondern über den kirchlichen und politischen Kontext zu erschließen, bleibt hypothetisch. Ich will zunächst auf eine Formel eingehen, die in seinen Äußerungen ein unübersehbares Gewicht hat, nämlich das Interesse an der Sache. Dann versuche ich, seinen Standort zu identifizieren. Danach werden einige Handlungsfelder angegeben, die er entscheidend mitbewegt hat. Und schließlich werde ich seine öffentliche Resonanz charakterisieren.

1. Die Sache

Tatsachen zu erfassen, ist wohl das erste, was Oswald von Nell-Breuning bewegt[1]. Die jeweilige Sache fordert sein Denken und Argumentieren heraus. Daß diese Sache und das, was wir von ihr erkennen bzw. formulieren und wie wir dann über sie verfügen, so oft voneinander abweichen und so weit auseinanderklaffen, ist ihm anstößig. Aber Sachlichkeit, Tatsachenwissen und Sachverstand können diesen garstigen Graben überbrücken[2].

Sachthemen

Die Sache, der er sich zu nähern sucht, besteht in einer Vielzahl von Sachthemen. Bedauernd, nicht hadernd hat er einmal geäußert, daß er kein einheitliches großes Werk geschrieben, sondern bloß auf aktuelle Anfragen reagiert habe[3]. Das stimmt, seine Veröffentlichungen, die seit 1924/25 registriert sind[4], bieten einen unmittelbaren Reflex zeitgeschichtlicher Strömungen, einen Spiegel der Wirtschafts- und Sozialgeschichte sowohl der Weimarer Republik als auch der Bundesrepublik: Geldentwertung und Bodenreform in den 20er Jahren, Wohnungsnot, Wohnungsbau, Funktion des Geld- und Kapitalmarkts sowie Aktienrechtsreform in den 30er Jahren, grundlegende Fragen der Wirtschafts-

[1] Vgl. Wirtschaft und Gesellschaft heute, Band III, Freiburg 1960, 275, 344.
[2] Vgl. ebd. 18; Aktuelle Fragen der Gesellschaftspolitik, Köln 1970, 158.
[3] Vgl. Wie sozial ist die Kirche?, Düsseldorf 1972, 144.
[4] Vgl. Wirtschaft, Band II, Freiburg 1957, 406–429; Aktuelle Fragen 439–452; Soziale Sicherheit?, Freiburg 1979, 283–285; Unsere Verantwortung, Freiburg 1987, 133–144.

ordnung zwischen Kapitalismus und Sozialismus, die Entscheidung für Einheitsgewerkschaften und gegen Richtungsgewerkschaften unmittelbar nach dem zweiten Weltkrieg, Währungsreform, Lastenausgleich und wirtschaftliche Mitbestimmung Ende der 40er Jahre, Arbeitszeitverkürzung, einseitige Einkommensverteilung und Vermögensbildung in den 50er Jahren, Bodenpolitik, Grundwertedebatte und Auseinandersetzung mit Karl Marx in den 70er Jahren, Arbeitsethik, kirchliches Arbeitsrecht, Neuverteilung und Zukunft der Arbeit nach 1980.

Definitionen

Einen herausragenden Zugang zur Sache gewinnt Oswald von Nell-Breuning über das Definieren. Einen abstoßenden „Definitionshang" hat der Linkskatholik Theo Pirker jene Neigung genannt, selbst unmittelbar nach den Erschütterungen von Krieg, Faschismus und Auschwitz gemäß der aristotelischen Logik und fernab der Realität die Begriffe des Staates, des Volkes, der Wirtschaft abzugrenzen[5]. Ähnlich hat eine Frau, die mit Nell-Breunings Denkstil vertraut zu sein scheint, eine wahre Definitionssucht diagnostiziert[6]. Tatsächlich diskutiert er ungern über eine Sache, die er nicht vorher definiert hat, weil man sonst stundenlang aneinander vorbeiredet.

Definieren heißt abgrenzen und unterscheiden. Wenn über die „Funktion des Eigentums" gestritten wird, muß in der modernen Aktiengesellschaft, insbesondere in der Publikumsgesellschaft, zwischen dem Eigentumsrecht und der Verfügungsmacht, zwischen der Rolle des Kapitalgebers und der des Unternehmers unterschieden werden[7]. Verwenden wir, wenn wir vom „Unternehmer" reden, den funktionellen oder den personellen Unternehmerbegriff, meinen wir den selbständigen Unternehmer oder den beauftragten Manager[8]? Können die Katholiken in der Auseinandersetzung um den § 218 StGB sauber unterscheiden zwischen Gottes heiligem Gesetz und dem menschlichen Strafrecht, das weltweit davon verschieden ist[9]? Hält die politische Theologie bzw. die Befreiungstheologie zwei Dinge begrifflich auseinander: die Verkündigung des Evangeliums als die eigentliche Aufgabe der Kirche und ihr politisches Engagement bzw. ihren Kampf gegen institutionalisiertes Unrecht als logisch zwingend daraus folgende Verpflichtung[10]?

Eindeutige Abgrenzungen sind zweifellos eine notwendige Bedingung kommunikativer Verständigung. Daß sie allein noch nicht deren Zustan-

[5] Vgl. Streiter und Umstrittener: „Pater Nell" wird hundert Jahre alt, Frankfurter Rundschau vom 7. 3. 1990, 6.

[6] Vgl. *Klein, Heribert,* Oswald von Nell-Breuning, Unbeugsam für den Menschen, Freiburg 1989, 25.

[7] Vgl. Wirtschaft, Band III, 253–261.

[8] Vgl. Aktuelle Fragen 107.

[9] Vgl. Den Kapitalismus umbiegen, Düsseldorf 1990, 435–439, 438.

[10] Vgl. Soziale Sicherheit? 199–217.

dekommen garantieren, ist von Nell-Breuning schmerzlich bewußt geworden. Messerscharf sind allein die Begriffe, während in der Realität die Übergänge fließend sind[11]. Daß gar das Kernstück des Sozialrundschreibens „Quadragesimo anno", nämlich die Aussagen über die sogenannte Berufsständische Ordnung, von Anfang an Mißverständnissen und Fehldeutungen ausgesetzt war, hat ihn verunsichert, bedrückt und bestürzt gemacht[12].

Sachzusammenhänge

Der nach seiner Reifeprüfung 1908 zum Priestertum entschlossene Student der Mathematik und Naturwissenschaften ist vermutlich mit der Eigenart systemischen, d.h. vernetzten Denkens konfrontiert gewesen: Einzelereignisse der natürlichen Umwelt des Menschen sind nicht isoliert oder monokausal, sondern nur in Wechselwirkung, als Elemente von Wirkungsketten zu erfassen. Wird dieser Denkstil analog auf das Feld der Wirtschaft und Gesellschaft übertragen, setzen ethische Bewertung und Sozialkritik ein profundes Sachwissen um die komplizierten sozioökonomischen Zusammenhänge voraus[13]. Wie sehr von Nell-Breuning in diese Komplexität eingedrungen ist, belegt beispielsweise die Reflexion in „Quadragesimo anno" über die gleichzeitigen Bestimmungsfaktoren des Lohnes, der für das Unternehmen einen Kostenfaktor, für die Gesamtwirtschaft einen Bestandteil der Kaufkraft, für den Arbeiter den Lebensunterhalt der ganzen Familie bildet[14].

Die Sachlogik einer Erwerbswirtschaft gerät augenscheinlich mit einer christlichen Ethik in Konflikt, so urteilten in den 30er Jahren integralistische Katholiken der Wiener Vogelsang-Richtung, die es grundweg ablehnten, sich auf die kapitalistische Wirtschaftsweise der modernen Industriegesellschaft einzulassen[15]. In „Grundzüge der Börsenmoral" und im Kommentar zu „Quadragesimo anno" hat von Nell-Breuning seine Sicht des Verhältnisses von wirtschaftlichen Sachgesetzen und ethischen Normen erläutert; diese Grundfrage der Wirtschaftsethik ist später, nämlich 1951, 1975 und 1978 von ihm noch einmal reformuliert worden.

Die Wirtschaft, eine Kultureinrichtung des Menschen, unterliegt wie dieser einem ethischen Anspruch, aber sie behält ihre relative Eigenständigkeit. Da die Sachgesetze der Wirtschaft sich auf das Verhältnis von Ursache und Wirkung bzw. von Ziel und Mittel beziehen, also analyti-

---

[11] Vgl. ebd. 213.
[12] Vgl. ebd. 120–122.
[13] Vgl. Kirche und Bodenreform, Theologisch-praktische Quartalschrift 79 (1926), 46–59, 56.
[14] Vgl. Die soziale Enzyklika, Köln 1932, 122–141.
[15] Vgl. Katholische Soziallehre „ständestaatlich"? in: JCSW 21 (1980), 117–131, 122; Grundzüge der Börsenmoral, Freiburg 1928, 18.

sche bzw. soziotechnische Aussagen sind und da sich das Sachziel der Wirtschaft – unabhängig von der unmittelbaren Absicht des Produzenten oder Konsumenten – definieren läßt, nämlich allen, die sich am Wirtschaftsleben beteiligen, eine angemessene Ausstattung mit Gütern und Diensten zu ermöglichen, kann es zwischen solch logisch und final definierten Wirtschaftsgesetzen und dem ethischen Gebot keinen Konflikt geben. Was ethisch geboten ist, wird der Wirtschaft nicht von außen als etwas Fremdes übergestülpt, sondern aus der Erkenntnis des ökonomischen Sachverhalts, aus dem rechten Verständnis des Sachziels der Wirtschaft sowie dessen zutreffender Anwendung auf den Sachverhalt ermittelt. Das ethische Gebot fordert, den Sinn der Wirtschaft, deren eigene Sachlogik und deren eigenes Sachziel zu respektieren[16]. Je klarer wir die Sache sehen, je zutreffender wir den Sachverhalt deuten, je verständlicher wir uns ausdrücken und je besser eine solche Formulierung verstanden wird, um so größer wird unsere Freiheit in der Gestaltung der Wirtschaft[17].

Sachverstand

Zuständig für die Erkenntnis des Sachverhalts sind die Fachleute. Von Nell-Breuning hat sich durch Sachwissen und Sachverstand ausgezeichnet, er gehört zur wissenschaftlichen Elite. Seit dem Sommersemester 1928 wird er als Professor für Moraltheologie, Kirchenrecht und Gesellschaftswissenschaften an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt/Main geführt.

Es liegt nahe, aus den gesellschaftlichen Funktionen des Wissenschaftlers bzw. des Politikers einen Gegensatz zu konstruieren. Dann müßte der Wissenschaftler zur Versachlichung der politischen Diskussion beitragen und das Wunschdenken von Politikern, Gewerkschaftsfunktionären und auch Kirchenführern zurechtweisen. Von Nell-Breuning hat diese Aufklärungsarbeit übernommen und nachgewiesen, wie inhaltsleer beliebte Slogans der öffentlichen Meinungsbildung, z. B. „das Gesetz von Angebot und Nachfrage“[18], „die beitragsbezogene Rente“[19] oder „die expansive Lohnpolitik“[20] sind, und für eine Versachlichung der politischen Diskussion geworben.

Der Experte von Nell-Breuning konnte das Pathos des sachkundigen Wissenschaftlers sowie den Gegensatz von Sachverstand und politischem Kompromiß nur beschränkt stilisieren, wenngleich es ihn gereizt haben mag, die Beziehung zwischen dem Professor und dem Politiker entspre-

[16] Vgl. Enzyklika 59–66; Soziale Sicherheit? 171–175; Wirtschaft, Band I, 196–207.
[17] Vgl. Kapitalismus 213–221, 220.
[18] Vgl. Grundzüge 74–77.
[19] Vgl. Wirtschaft, Band II, 217–222; Wirtschaft, Band III, 344; Soziale Sicherheit? 47 f., 80–85.
[20] Vgl. Aktuelle Fragen 111–117, 191, 272.

chend dem Verhältnis von Arzt und Patient zu modellieren[21]. Denn er gehörte dem wissenschaftlichen Beirat beim Bundesministerium für Wirtschaft[22] 1948–1965, dem Wohnungswirtschaftlichen Beirat beim Bundesministerium für Städtebau und Wohnungswesen 1950–1959 an. So hat er seine eigene Situation als Sachverständiger zwischen Sachverstand und Politik in drei Beiträgen auf den Begriff gebracht. Man könnte zunächst von einer Arbeitsteilung zwischen dem Wissenschaftler und dem Politiker ausgehen, insofern der eine die Effizienz der Mittel zur Realisierung der Ziele prüft und der andere die Ziele definiert. Doch eine eindeutige Scheidung zwischen Zielen und Mitteln scheitert daran, daß Mittel als Zwischenziele gewählt und bewertet werden müssen, daß zur klaren Definition der Ziele, zu ihrer Gewichtung und zur Ermittlung harmonischer bzw. konfliktiver Zielbeziehungen der Sachverstand des Wissenschaftlers gefragt ist. Wissenschaftliche Politikberatung ist etwas anderes als die Tätigkeit des Gutachters oder des Anwalts. Der Sachverständige braucht ein hohes Einfühlungsvermögen für die Entscheidungssituation des Politikers. Er muß ihn auch dann unbefangen beraten, wenn er dessen wirtschaftspolitische Optionen nicht teilt, und darf nicht eigenen Lieblingsideen, bewährten Schulmeinungen und vorgefaßten Urteilen verfallen. Dem Sachverständigen wird laufend bewußt, wie hoch das durch exogene und endogene Störungen bedingte Risiko ist, die Wirkungen politischer Entscheidungen halbwegs zuverlässig abzuschätzen; der Zuwachs an Wissen ist mit einem Zuwachs an Nichtwissen verbunden. Das macht bescheiden, gestattet aber auch das Eingeständnis, die Korrektur und den Widerruf von Irrtümern. Schließlich ist der Sachverständige zu einer verantwortlichen Beratung verpflichtet; er hat zwischen dem eigentlich Gesollten und dem politisch Machbaren abzuwägen, Vertraulichkeit zu wahren und die menschlichen Reaktionen des Politikers in Rechnung zu stellen[23].

Lernbewegungen

Sachwissen ist kein gesicherter Bestand; das hat die Selbstreflexion des Sachverständigen ergeben. Deshalb ist es nicht verwunderlich, wenn die Schriften O. von Nell-Breunings zahlreiche Lernbewegungen des Experten belegen. Der katholische Familienpolitiker, der das generative Verhalten stets als unabhängige Variable, die Versorgung des nicht mehr bzw. noch nicht erwerbsfähigen Bevölkerungsteils dagegen als abhängige Variable eingestuft hat, scheint unter dem Druck gewandelter Erkennt-

[21] Vgl. Die Situation des Sachverständigen zwischen Sachverstand und Politik in: Civitas 10 (1971) 11–27, 23.

[22] Vor Gründung der Bundesrepublik „Wissenschaftlicher Beirat bei der Verwaltung für Wirtschaft".

[23] Vgl. Aktuelle Fragen 255–271, 272–283; Die Situation des Sachverständigen zwischen Sachverstand und Politik in: Civitas 10 (1971) 11–27.

nisse und Bedürfnisse eine Umkehrung der Variablen ins Auge zu fassen[24]. Die positive Anerkennung der angelsächsischen Staatsauffassung scheint nach und nach die Sympathie für das kontinentale Staatsverständnis, das dem Katholiken ursprünglich nähersteht, abzulösen[25]. Emotional aufgewühlt hat der Wissenschaftler einen Durchbruch an Erkenntnis beschrieben, als es einer Professorengruppe wie Schuppen von den Augen fiel, nachdem sie die Gleichsetzung des Unternehmens als sozio-ökonomischen Gebildes mit dem vermögensrechtlichen Subjekt aufgegeben sowie die rechtstheoretische Trennung von Unternehmensverfassung und Gesellschaftsrecht erarbeitet hatten[26]. Auffällig sind auch die Lernbewegungen in der methodischen Reflexion katholischer Soziallehre, die er nach dem Konzil als wandelbar und auch widersprüchlich, als Gefüge von offenen Sätzen, mit eingegrenztem Verbindlichkeitsanspruch vorstellt. Mir scheint, daß von Nell-Breuning sich gar mit einer Art „Kohärenzverfahren" angefreundet hat, wenn er meint, daß sich der Sozialethiker, der für den normativen Obersatz einen Geltungsanspruch erhebt, während er die Geltung des empirischen Untersatzes vom Experten übernimmt, bereit erklären kann, dessen Einwendungen gegen die normative Prämisse und die aus beiden Prämissen gezogene Schlußfolgerung ernst zu nehmen, daraufhin die normative Prämisse neu auf die empirischen Sachverhalte einzustellen und die Schlußfolgerung präziser zu fassen[27].

Eine nahezu dramatische Lernbewegung hat von Nell-Breuning bei seinem Verständnis und seiner Einstellung zum Sozialismus bezeugt. Das Sozialrundschreiben „Quadragesimo anno" hatte eine überaus kunstvolle Definition des Sozialismus geboten. Ihr zufolge begreift der Sozialismus die menschliche Gesellschaft als eine reine Zweckveranstaltung, um die Produktion höchst rational – notfalls unter Anwendung von Zwang – zu organisieren. In einer so materialistisch verkürzten Gesellschaft lasse sich jedoch keine das Gewissen des Menschen bindende Autorität begründen, schon gar nicht an der Autorität Gottes orientieren. Die Definition, die von Gustav Gundlach stammte, hatte Oswald von Nell-Breuning übernommen und im Gegensatz zu Kardinal Burns, der die englische Labour-Party und deren Sozialismus unmittelbar nach der Veröffentlichung des Rundschreibens aus dessen Bannstrahl herausnahm, bis in die 50er Jahre akzeptiert und auf den demokratischen Sozialismus in Deutschland angewandt, bis er in persönlichen Kontakten mit Sozialdemokraten erfuhr, daß die Anhänger eines demokratischen

[24] Vgl. Soziale Sicherheit? 12f.
[25] Vgl. Kapitalismus 405–420, 406–408; 421–434, 427–430.
[26] Vgl. Soziale Sicherheit? 119; Worauf es mir ankommt, Freiburg 1983, 94.
[27] Vgl. Soziale Sicherheit? 33f.

Sozialismus das gerade Gegenteil des „Quadragesimo anno"-Sozialismus vertraten[28].

Oswald von Nell-Breunings „Sache" sind nach den vorliegenden Überlegungen nicht bloß die sogenannten „nackten Tatsachen" oder die „wertfreien Sachverhalte", die dem analytischen Zugriff offenstehen, sondern auch das, was er in anderem Zusammenhang als „Sachziel" bzw. „wahren Sinn" bezeichnet[29], der mit dem „Vernünftigen", dem Mehrheitsfähigen bzw. dem, was unter vernünftigen Menschen zustimmungsfähig ist, identisch ist – also etwas eminent Wertgeladenes.

2. Der Ort

Hinter dem Interesse an der Sache, die verwirrend vielfältig ist, hinter der mathematisch-naturwissenschaftlichen Neugierde und hinter dem juristisch-ökonomischen Interesse verbirgt sich eine grundlegende Option, die sein Handeln erschließt, ein vitaler Entwurf, der sein Profil ausmacht, ein Standort, auf dem seine Identität aufruht.

Teamarbeit

Zunächst hat es mich überrascht, daß derjenige, den die meisten als einsamen Menschen kennen, in seinen Schriften auf Kollegen verweist, die jeweils an der gleichen Sache gearbeitet und ihn angeregt haben und die dann so etwas wie seine Freunde geworden sind. Man darf sich Oswald von Nell-Breuning als einen teamfähigen Wissenschaftler vorstellen. Mit dem Bodenreformer Damaschke scheint er persönliche Kontakte gepflegt zu haben[30]. Es finden sich Hinweise auf die Professoren Alexander Rüstow, Wilhelm Röpke und Adolf Müller-Armack, deren kritische Einstellung zur real existierenden kapitalistischen, allenfalls sozial gezähmten Marktwirtschaft er teilt[31]. Durch Professor Wingen ist ihm die Relevanz einer aktiven Bevölkerungspolitik aufgegangen. Um die Reform der Rentenversicherung Mitte der 50er Jahre entwickelte sich zwischen Wilfried Schreiber, dem damaligen Geschäftsführer des Bundes Katholischer Unternehmer, der mit dem Plan einer produktivitätsbezogenen bzw. dynamischen Rente an die Öffentlichkeit getreten war, Professor Josef Höffner und Oswald von Nell-Breuning ein intensiver Gedankenaustausch[32]. Die Forderung, drei Generationen in die Rentenreform einzubeziehen, teilte von Nell-Breuning mit dem Hamburger Arnd Jessen[33]. Das Modell einer Unternehmensverfassung hat seit 1957 in langjähriger Arbeit ein Beraterkreis beim Wirtschaftswissenschaftli-

[28] Vgl. Kapitalismus 171–187, 181–184; Worauf es mir ankommt 87–89.
[29] Vgl. Wirtschaft, Band I, 309.
[30] Vgl. Bodenreform 46–59, 46 (Anm. 13).
[31] Vgl. Kapitalismus 228–238, 236f.
[32] Vgl. Wie sozial ... 19f.
[33] Vgl. ebd. 35, 60, 78.

chen Institut der Gewerkschaften ausgearbeitet, dem neben von Nell-Breuning die Professoren Boettcher, Hax, Kunze, Ortlieb und Preller angehörten.[34]

Eine nicht zu unterschätzende Bedeutung für Oswald von Nell-Breuning und die Entstehung des Rundschreibens „Quadragesimo anno" hat der „Königswinterer Kreis" gehabt, ein Kreis katholischer Sozialwissenschaftler, die 1930 auf Anregung des Bischofs von Aachen in das damalige Bildungsheim der Christlichen Gewerkschaften in Königswinter zusammengerufen wurden, um für den Volksverein eine neue gesellschaftspolitische Leitlinie zu erarbeiten. Neben anderen sind die Beiträge der Professoren Paul Jostock, Goetz Briefs und Gustav Gundlach über die Funktion des Eigentums, die kapitalistische Wirtschaftsweise, das Lohnarbeitsverhältnis, die Zurechnung der Wertschöpfung auf die einzelnen Produktionsfaktoren, die Lohngerechtigkeit und die gesellschaftlichen Strukturprobleme in den Text des Rundschreibens eingegangen[35].

Sozialkatholizismus

Vom Königswinterer Kreis führt eine Spur zu dem Milieu, das von Nell-Breuning elementar geprägt hat, zum „Sozialen Katholizismus". Die soziale Frage, insbesondere die Arbeiterfrage, hatte die seit 1848 regelmäßig einberufenen Katholikentage, das Bildungswesen sowie die neu gegründeten Arbeitervereine und Sozialverbände beherrscht. In der Partei des Zentrums und in den Christlichen Gewerkschaften hatten sich die Katholiken eigene politische Organisationsformen, im Volksverein für das katholische Deutschland eine Mobilisierungsform breit gestreuter religiös-sozialer Bildung im vorpolitischen Raum geschaffen.

Der Volksverein sah seine pädagogische Aufgabe vor allem darin, dem katholischen Volksteil die Angst vor der modernen, industriell-kapitalistischen Entwicklung zu nehmen und ihn an die aufstrebende Wirtschaft und den sich festigenden Staat heranzuführen. Die Leitideen des Volksvereins mit seiner Zentrale in Mönchengladbach und seinen parlamentarischen Auslegern waren allerdings unter den deutschsprachigen Katholiken umstritten. Integralistische Kreise, deren Kern sich in Wien um die sogenannte Vogelsang-Schule gruppierte, lehnten kategorisch jede positive Wertung der kapitalistischen Produktionsweise und der neuzeitlichen Demokratie ab; die Mitarbeit des Christen in Wirtschaft, Gesellschaft und Staat gefährde unmittelbar sein Seelenheil; deshalb müßten diese Bereiche aus dem katholischen Glauben heraus gestaltet und in ihn integriert werden. Demgegenüber standen die Führungskräfte des Volksvereins in engster Tuchfühlung (bis zur Personalunion) mit den in der

[34] Vgl. ebd. 115.
[35] Vgl. ebd. 99–115.

Sozialpolitik führenden Männern der Zentrumsfraktion im Deutschen Reichstag.

Spezifisch prägend für das Leben von Nell-Breunings – gemäß der Deutung, die er selbst rückblickend gibt[36] – war der sogenannte deutsche Gewerkschaftsstreit um die Jahrhundertwende, in dem sich die Polarisierung unter den deutschsprachigen Katholiken zuspitzte. Noch heute sieht er ein Schriftchen des Volksvereins auf dem Tisch seines Elternhauses liegen mit einem riesigen Fragezeichen auf dem Umschlag und dem Titel: „Darf der katholische Arbeiter sich organisieren?"

Die katholischen Arbeitervereine waren als Instrumente der Arbeiterpastoral hochgeschätzt und als Bildungsverbände unproblematisch; als in den 90er Jahren jedoch katholische Arbeiter des Ruhrgebiets aus den sozialistischen Gewerkschaften austraten, weil sie deren antikirchliche, atheistische und staatsverachtende Propaganda als untragbar empfanden, und christliche Gewerkschaften gründeten, die auch evangelischen Christen offenstehen sollten, wurde dieser Schritt von den katholischen Bischöfen in Berlin und Breslau äußerst skeptisch beurteilt. Diese hielten ihnen vor, die Interessenvertretung katholischer Arbeiter außerhalb der kirchlichen Arbeitervereine in einer interkonfessionellen Gewerkschaft sei eine ernsthafte Gefahr für die Reinheit des Glaubens, könne allenfalls geduldet werden. Von der Kirche gebilligt würde der Aufbau von Fachabteilungen der katholischen Arbeitervereine, die dann gewerkschaftliche Funktionen übernehmen könnten, allerdings unter Leitung des Klerus. Damit war jedoch die Chance, die Arbeiterinteressen wirksam zu vertreten, vertan. Erst dreißig Jahre später, in „Quadragesimo anno", wurde die Existenz christlicher Gewerkschaften gebilligt. Das Leiden und die Enttäuschung vieler katholischer Arbeiter, die ihr gewerkschaftliches Engagement durch einen Machtspruch der kirchlichen Hierarchie desavouiert sahen, hat sein Leben, so sagt von Nell-Breuning, geprägt[37].

Religiös-soziales Lebensinteresse

Volksverein und Gewerkschaftsstreit haben von Nell-Breunings Lebensinteresse geformt. Ich möchte dies so formulieren: Die katholischen Arbeiter sollen die ihnen von der kirchlichen Hierarchie aufgenötigte innere Spaltung zwischen ihrem Christsein und ihrem Arbeitersein überwinden, sie sollen die Chance zurückgewinnen, zugleich überzeugte

[36] Vgl. Oswald von Nell-Breuning im Gespräch mit Helmut Hammerschmidt in: Zeugen des Jahrhunderts Band 1, Frankfurt 1981, 123f.

[37] Vgl. Enzyklika 40; Der deutsche Gewerkschaftsstreit um die Jahrhundertwende in: von Oertzen, Peter: (Hg.) Festschrift für Otto Brenner zum 60. Geburtstag, Frankfurt 1967, 19–32; Kapitalismus 11–28, 29–48; Oswald von Nell-Breuning im Gespräch (Anm. 36) 17f.

Mitglieder ihrer Kirche und ihrer Gewerkschaft zu sein[38]. Dieses Lebensinteresse hat sein Engagement auf drei programmatische Wege gelenkt.

(1) Seine Auseinandersetzung mit Karl Marx bzw. dem Marxismus findet, wenn ich es recht sehe, ursprünglich in drei zum Teil weit auseinanderliegenden, aber sehr weit reichenden Zeitphasen statt: zuerst in den 30er Jahren im Umfeld von „Quadragesimo anno", Ende der 60er Jahre im Umfeld der Rezeption sowohl des Konzils als auch des Entwicklungsrundschreibens Papst Pauls VI. und der außerparlamentarischen Opposition sowie Mitte der 70er Jahre im Umfeld der Würzburger Synode und des Streits um die Theologie der Befreiung.

Aufschlußreicher sind jedoch die inhaltlich abweichenden Reflexionsstufen. Der Kommentar zu „Quadragesimo anno" scheint noch stark die Diskussion im Königswinterer Kreis bzw. die Diktion und Mentalität Gundlachs wiederzugeben. Einige ökonomische Theorien wie Arbeitswertlehre, Akkumulations-, Konzentrations- und Verelendungstheorie gelten als widerlegt. Die Asymmetrien einer kapitalistischen Produktionsweise und die Existenz einer Klassengesellschaft, deren Konflikte um die Arbeitsmarktparteien zentriert sind, werden nicht bestritten. Wohl aber wird der destruktive Klassenkampf als ein gangbarer und zulässiger Ausweg, um die kapitalistische Klassengesellschaft in eine klassenlose Gesellschaft zu überführen, zurückgewiesen. An seine Stelle seien längst die Integration der Arbeiter in die demokratische Gesellschaft und die Übernahme von Verantwortung in Form wirtschaftlicher Mitbestimmung getreten; schließlich könnten die unterschiedlichen Interessen in der Ordnungsstruktur einer klassenfreien Gesellschaft versöhnt werden. Ebenso wie der radikale Klassenkampf wird die Abschaffung des Privateigentums an Produktionsmitteln abgelehnt. Denn mit der faktischen Funktionstrennung des Kapitalgebers und des Managers in den modernen Großunternehmen habe das Eigentum seine Machtstellung eingebüßt, während die Funktion des innovativen Unternehmers unverzichtbar bleibe. Der eigentliche Streitpunkt liegt jedoch auf der sozialphilosophischen und religiösen Ebene. Das Menschenbild des Marxismus sei mit dem des Christentums deshalb nicht vereinbar, weil der dialektische Materialismus die geistige Dimension der Gesellschaft aus-

[38] Von Nell-Breuning hat sein apostolisches Anliegen 1972 bei der Verleihung des Romano-Guardini-Preises – möglicherweise aus der Nachkriegsperspektive der Einheitsgewerkschaften – so erklärt, daß er zum einen den Millionen von Katholiken, die sich ohne besondere Zustimmung der kirchlichen Amtsträger in der Einheitsgewerkschaft oder anderen Gebilden organisiert hatten, den Weg zur Kirche offenhalten und zum anderen dem christlichen Gewissen dieser Menschen und den Grundsätzen der kirchlichen Soziallehre in diesen Organisationen Achtung und freie Entfaltung erringen wollte. Vgl. Wie sozial ... 147.

blendet, die Menschwerdung des Menschen auf den Arbeitsprozeß reduziert und im Grunde atheistisch ist[39].

Für einen bemerkenswerten systematischen Schritt halte ich von Nell-Breunings Versuch, die Christen zu einer Entkopplung der Streitebenen zu bewegen[40]. Die marxistische Gesellschaftsanalyse beziehe sich auf die Tatsachen; sie sei entweder richtig oder falsch. Die Geschichtsphilosophie des Marxismus müsse im Rahmen eines geisteswissenschaftlichen Diskurses auf ihren Erklärungs- und Interpretationswert hin überprüft werden. Der theoretische Atheismus schließlich sei theologisch zu widerlegen.

Ein weiterer systematischer Schritt wird durch die Frage markiert, was die Christen von Karl Marx und vom Marxismus positiv lernen können. Die Antwort von Nell-Breunings geht dahin, daß die Wirtschaft ein Teilbereich des gesellschaftlichen Lebens sei, daß die menschliche Gesellschaft dem geschichtlichen Wandel unterliege und daß jedes menschliche Denken standortgebunden sei[41]. Insofern diese Einsichten allgemein anerkannt werden, stehen wir alle auf den Schultern von Karl Marx[42].

Die Lektüre der Marxschen Frühschriften hat den bereits vorhandenen Respekt des katholischen Sozialwissenschaftlers vor Marx gefestigt, einmal weil um so mehr Wahrheitsgehalte in der Theorie des Gegners gefunden würden, je intensiver der Diskurs voranschreite und je differenzierter die Kenntnis voneinander werde, zum anderen weil die authentische Auseinandersetzung mit Karl Marx und dem Marxismus in erster Linie auf der praktisch-politischen Ebene entschieden werde[43].

(2) Die Gründung von Einheitsgewerkschaften, die – berufsübergreifend und branchenbezogen – Arbeiter, Angestellte und Beamte aus mehreren weltanschaulichen Richtungen sammeln wollten, hat von Nell-Breuning wohlwollend mitgetragen. Unter den Katholiken warb er darum, der Einheitsgewerkschaft beizutreten und sich darin zu betätigen. Ungeachtet der weltanschaulichen Differenzen sah er die Schicksalsstunde für eine ehrliche und sachliche Zusammenarbeit von Christen und Sozialisten gekommen[44].

Zweifellos hat er die Gefahr erkannt, daß eine der sozialistischen Gewerkschaftstradition verbundene Mehrheit einer aus der christlichen Gewerkschaftstradition kommenden Minderheit ihren Willen aufdrängt. Anderseits hat er überzogene Ansprüche christlich-demokratischer Gewerkschafter zurückgewiesen[45]. Die entscheidende Trennungslinie ver-

---

[39] Vgl. Enzyklika 204–212; Auseinandersetzung mit Karl Marx, München 1969, 71f., 80f.
[40] Vgl. Marxismus zu leicht genommen, StZ 203 (1985) 87–91.
[41] Vgl. Auseinandersetzung 87.
[42] Vgl. Kapitalismus 188–196.
[43] Vgl. Auseinandersetzung 83–85.
[44] Vgl. Wirtschaft, Band II, 30–32.
[45] Vgl. ebd. Band III, 139.

lief für ihn nämlich zwischen drei Blöcken: dem Block eines radikalsozialistischen Außenflügels, dem Block eines christlich-sozialen Außenflügels, der mit dem Gedanken christlicher Gewerkschaften sympathisiert, und dem Block einer sozialistischen Mehrheit und christlich-sozialen Minderheit, die an der Einheitsgewerkschaft mit gleichem Heimatrecht für beide Gruppen festhalten[46].

Auf Grund dieser Analyse verlangte er von den Gewerkschaftsfunktionären die Aufgabe extremer Klassenkampfvorstellungen, zumal sich die Rechtsstellung und die wirtschaftliche Lage des Arbeiters im Nachkriegsdeutschland grundlegend gewandelt hatte. Eine außergewöhnlich polemische, in ihrem tatsächlichen Einfluß indessen oft überschätzte Rede im Januar 1955 gegen Victor Agartz, den damaligen Leiter des Wirtschaftswissenschaftlichen Instituts, hat mit dazu beigetragen, daß der DGB sich von ihm und seinen programmatischen Parolen lossagte[47]. Im katholischen Milieu suchte von Nell-Breuning ein sachgerechtes Urteil über die Einheitsgewerkschaft herbeizuführen, indem er ihre Leistungen bei der Befriedung des Arbeitsmarktes, bei der staatsbürgerlichen Einbindung und bei der beruflichen und allgemeinen Bildung des Arbeiters sowie bei der Stabilisierung der jungen Demokratie herausstellte. Die Gründung der christlichen Gewerkschaft 1955 mag ihn ernüchtert und nachdenklich gemacht haben, vor allem jedoch die Tatsache, daß die westdeutschen Bischöfe das gewagte Experiment mit betonter Sympathie begrüßten[48].

(3) Die Gewissenserforschung einer bürgerlichen Kirche in der Bundesrepublik über das wiederholte Fehlverhalten der kirchlichen Amtsträger, aber auch der Mehrheit der Katholiken im Verhältnis zu den Arbeitern und ihren Gewerkschaften kam erst Mitte der 70er Jahre, im Zusammenhang des Würzburger Synodenbeschlusses „Kirche und Arbeiterschaft" offen zur Sprache. Nachdem ein ursprünglicher Entwurf zurückgewiesen wurde, der die Fragen des Betriebes und der Arbeitswelt, des Urlaubs und der Freizeit, der ausländischen Arbeitnehmer und der beruflichen Mobilität als Zielfelder kirchlicher Pastoral und Diakonie einzuordnen suchte, bat man Pater von Nell-Breuning, einen neuen Entwurf auszuarbeiten, der weniger von dem reden sollte, was die Kirche für die Arbeiter, sondern was die Arbeiter als Kirche innerhalb der Arbeiterbewegung tun könnten. Die neue Vorlage löste auf der Synode eine ungewöhnlich leidenschaftliche Debatte aus, wurde aber schließlich als überzeugende Gewissenserforschung, als Eingeständnis der Katholiken, für einen fortwirkenden Skandal der Entfremdung von Kirche und Arbeiterschaft mitverantwortlich zu sein, beschlossen[49]. Oswald von Nell-

[46] Vgl. ebd. 140.
[47] Vgl. ebd. Band II, 34–46.
[48] Vgl. ebd. Band III, 144.
[49] Vgl. Kapitalismus 49–65.

Breuning verstand die ihm von der Synode entgegengebrachte Ovation als ein Stück Wiedergutmachung jenes Unrechts, das die Kirche seit dem Gewerkschaftsstreit katholischen Arbeitern zugemutet hatte.

Katholische Denkform

Zum Standort O. von Nell-Breunings gehört auch eine charakteristisch katholische Denk- und Lebensform.

Ich meine damit an erster Stelle die Loyalität zur hierarchisch verfaßten Kirche. Von Nell-Breuning hält die „katholische Soziallehre" für einen Unbegriff. Eine Soziallehre könne richtig oder falsch, explikativ oder normativ sein, jedoch nicht katholisch. Das Katholische an ihr als einer explikativen oder normativen Lehre über den Menschen und die Gesellschaft bestehe darin, daß sie vom Papst oder von Bischöfen vorgelegt und von den Fachgelehrten wissenschaftlich vertieft oder von Sozialverbänden popularisiert wird. Nicht ein spezifisch katholischer Lehrinhalt verleihe den Stempel katholischer Soziallehre, sondern einzig der Absender[50]. Für einen Menschen, der in seinem Leben die einmalige Chance gehabt hat, Erstverfasser eines päpstlichen Rundschreibens zu sein, mag die textgetreue Interpretation von Äußerungen des kirchlichen Lehramtes stilgemäß sein. In die charakteristische Textbindung des Soziallehrers von Nell-Breuning spielt indessen ein tiefes Vertrauen auf den der Kirche und so dem Lehramt zugesagten Beistand des Heiligen Geistes hinein, der einerseits die authentische Auslegung der Texte vor abenteuerlichen Entgleisungen der Interpreten bewahrt und der anderseits den Papst vor seinen Beratern schützt[51]. So erhob er häufig Einspruch gegen fehlerhafte und irreführende Übersetzungen, die vom Institut der Deutschen Wirtschaft oder von der Deutschen Bischofskonferenz oder vom Vatikan herausgegeben wurden. Dreimal, bei „Quadragesimo anno", bei der Ansprache Papst Pauls VI. vor der Internationalen Arbeitsorganisation (1969) und bei „Laborem exercens", bezog sich die Korrektur auf den für Oswald von Nell-Breuning hochsensiblen Problembereich der Unternehmensverfassung, Mitbestimmung und Mitbeteiligung[52] und einmal auf die Funktion des demokratischen Staates in einer pluralistischen Gesellschaft[53]. Der hohe Wert textgetreuer Auslegung ist unumstritten. Doch kein Ausleger ist davor geschützt, das eigene Verständnis in die Aussage eines anderen hineinzulegen. So wirkt es nicht überraschend, daß um die Aussage des Zweiten Vatikanischen Konzils zur wirtschaftlichen Mitbestimmung zwischen dem Bund katholischer Unternehmer und von Nell-Breuning ein Auslegungsstreit ent-

[50] Vgl. Wie sozial ... 57f.
[51] Vgl. ebd. 117f.
[52] Vgl. ebd. 123; Aktuelle Fragen 251; Arbeit vor Kapital, Wien 1983, 41; Worauf es mir ankommt 95.
[53] Vgl. Wie sozial ... 161.

brannte. Überraschender ist schon, daß die textgetreue Auslegung des sozialorganisatorischen Kernstücks von „Quadragesimo anno" eine Folge von Fehlern und Mißverständnissen gewesen sein soll[54].

Ein zweites charakteristisches Merkmal der Denkform Oswald von Nell-Breunings ist das Naturrecht. Vertreter der scholastischen Philosophie meinten, das Wesen der Dinge begreifen zu können. Von Nell-Breuning ist inzwischen bescheidener geworden; aber was für den Menschen konstitutiv ist, wird man seiner Meinung nach definieren können. Die traditionelle Lehre war auch davon überzeugt, daß aus der Einsicht in den Sachverhalt die Erkenntnis des sittlich Gesollten gefolgert werden könne[55]. Auch da ist von Nell-Breuning vorsichtiger geworden, indem er die Differenz zwischen Erkenntnis und Entscheidung ernst nimmt, wenngleich er die radikale Trennung von Sein und Wert nicht gelten läßt. Die umstrittene Frage nach der Unveränderlichkeit und Veränderlichkeit des Naturrechts hat er einen Streit um Worte genannt. Unter vernünftigen Menschen sei der Streit vorbei, wenn man unterscheide zwischen dem, was sich aus der „Natur der Sache" ergibt, unserer Einsicht in diesen Sachverhalt, den Grundsätzen, die diese Einsicht sprachlich auszudrücken suchen, und den aus den Grundsätzen gefolgerten, ebenfalls sprachlich gefaßten Anwendungen. Von Nell-Breuning hat sich dabei auf Alexander Rüstow berufen: Eine naturrechtliche Norm, die sprachlich eingekleidet ist, sei wegen des Stückwerks unserer Erkenntnis und der Mängel des sprachlichen Ausdrucks bereits keine naturrechtliche Norm mehr[56].

Über die Denkform der katholischen Soziallehre hat von Nell-Breuning erst Anfang der 70er Jahre reflektiert, nachdem diese in der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils mit keinem Wort erwähnt wurde. 1958 beschränkte er sich auf die Definition der katholischen Soziallehre als einer metaphysischen Anthropologie und einer Sozialmetaphysik, die Aussagen über den Menschen, insofern er gesellschaftliches Wesen ist, über die menschliche Gesellschaft sowie über das Verhältnis von Einzelmensch und Gesellschaft bzw. von Einzelwohl und Gemeinwohl macht, sich dabei aber durchaus der von Gott geoffenbarten Wahrheit wie einem Scheinwerfer aussetzt und sich an dieser orientiert[57]. Der Kernbestand an Normen katholischer Soziallehre, die man auf einen Fingernagel schreiben könne[58], muß dann wohl in der Achtung

[54] Vgl. Wirtschaft, Band I, 31–40, 235; Wie sozial ... 120–122; 133–136.
[55] Vgl. ebd. 24.
[56] Vgl. ebd. 61–64.
[57] Vgl. Wirtschaft, Band III, 12, 181. Die Kritik an diesem philosophischen und theologischen Konzept wurde ausführlich artikuliert in: *Kroh, Werner,* Kirche im gesellschaftlichen Widerspruch, München 1982. Als Erwiderung: von Nell-Breuning, Oswald: Soziallehre der Kirche im Ideologieverdacht, ThPh 58 (1983) 88–99.
[58] Vgl. Wie sozial... 86.

der menschlichen Person, die kommunikativ mit anderen Menschen lebt, in den Grundsätzen der Solidarität und Subsidiarität[59] sowie der sozialen Gerechtigkeit bestehen. Eine solche Reduktion mag deshalb berechtigt sein, weil seine Reflexionen in den 70er Jahren eher davor warnen, den normativen Inhalt, die Kompetenz, den Verbindlichkeitsgrad sowie die systematische Konsistenz der katholischen Soziallehre zu überschätzen. Wenn von Nell-Breuning beispielsweise zwischen dem Grundgesetz, dem „common sense", dem Godesberger Programm der SPD oder den übereinstimmenden Erfahrungen vernünftiger Menschen und den Grundnormen katholischer Soziallehre jeweils eine Konvergenz feststellt, mögen viele zwar den Eindruck haben, die Grundsätze katholischer Soziallehre würden zu beliebigen Leerformeln verkommen. Es könnte aber auch sein, daß sie als regulative Ideen kommunikativer Verständigung, als Optionen eines im gesellschaftlichen Dialog zu ermittelnden allgemeinen Interesses bekräftigt werden. Darüber hinaus traue ich dem Jesuiten Oswald von Nell-Breuning zu, daß er von der Zuversicht eines Ignatius von Loyola inspiriert ist, Gott in allen Dingen zu finden, und daß er infolgedessen eher bereit ist, eine Aussage des Streitgegners bzw. Dialogpartners zu retten, indem er deren Wahrheitskern erspürt, als sie einfachhin zu verurteilen.

Eine letzte, sehr heikle Facette katholischer Denkform sind gesellschaftliche Ordnungsentwürfe. „Quadragesimo anno" enthält davon ein profiliertes Exemplar, das dem gesamten Rundschreiben zu der anspruchsvollen Überschrift verholfen hat: „Die gesellschaftliche Ordnung, ihre Wiederherstellung und ihre Vollendung nach dem Heilsplan der Frohbotschaft". Das Rundschreiben entwirft die alternative Leitidee einer organischen Neugliederung der klassenfreien Gesellschaft. Die Organisationsstruktur dieser Gesellschaft wird in der deutschen Übersetzung mit „Berufsständische Ordnung" wiedergegeben; von Nell-Breuning spricht in den 50er Jahren von einem leistungsgemeinschaftlichen Ordnungsbild, das in dem Rundschreiben allerdings genausowenig konkretisiert und operationalisiert werde wie die Marxsche klassenlose Gesellschaft. Was sie nicht ist, läßt sich allenfalls verdeutlichen: keine Auslieferung der Gesellschaft an die Wirtschaft; kein Ständestaat; kein Zunftwesen; kein Zusammenschluß der Tarifparteien zu öffentlich-rechtlichen Körperschaften; keine dekonzentrierte Planwirtschaft; keine Umwandlung der Demokratie. Man darf an die Ergänzung des regionalen Föderalismus durch einen funktionalen Föderalismus denken, an eine Analogie zu den Handwerkskammern, an Formen der überbetrieblichen Mitbestimmung, an Branchenausschüsse, an branchenbezogene Interessenverbände, an eine Art Wirtschafts- und Sozialrat[60]. Die Aussagen des

[59] Vgl. Baugesetze der Gesellschaft, Freiburg 1968.

[60] Vgl. Enzyklika 153–172; Wirtschaft, Band I, 219–305; Aktuelle Fragen 208 f.; Soziale

Rundschreibens über die gesellschaftliche Neugliederung sind nach Meinung von Nell-Breunings gründlich mißverstanden worden[61]. Anderseits sind die bisherigen positiven Interpretationen dermaßen allgemein und austauschbar, daß die mangelnde Anziehungskraft eines solchen Ordnungsentwurfs nur allzu verständlich ist. Vielleicht hat sich das Problem dadurch erledigt, daß manche kapitalistische Klassengesellschaften mittlerweile in interessenpluralistische, mit korporativen Mustern durchwachsene Gesellschaften wie etwa in Österreich, Schweden und der Bundesrepublik transformiert worden sind[62].

Die Frage nach dem sozial-religiösen Standort, also nach der Prägung, dem Lebensinteresse, der Denkform, bleibt am Ende merkwürdigerweise offen. Weil Oswald von Nell-Breuning, wie er eingesteht, kein Philosoph und Theologe, sondern nüchterner Jurist und Ökonom ist[63]? Weil nicht in erster Linie die theoretische Brillanz des Professors, sondern viel mehr die praktisch-politische Bilanz des Intellektuellen zählt, der in die gesellschaftliche Öffentlichkeit hineinwirkt? Von Nell-Breuning versteht sich als Professor im Sinn eines Bekenners, der sich in Wirtschaft und Gesellschaft zu grundlegenden ethischen Überzeugungen bekennt[64]. Während ein Gelehrter sich in den Elfenbeinturm zurückzieht, publiziert von Nell-Breuning über das gesamte politische Spektrum der öffentlichen Meinung hinweg – in ökonomischen, juristischen und sozialpolitischen Fachzeitschriften, in Lexika, in den „Stimmen der Zeit", in den Gewerkschaftlichen Monatsheften, in den Organen der Einzelgewerkschaften, in Publik(-Forum), im Rheinischen Merkur, in den Kirchenzeitungen, im Volkswirt bzw. in der Wirtschaftswoche, in der F.A.Z., im Rundfunk und im Fernsehen. Oswald von Nell-Breuning ist ein politisch intervenierender, „kirchlicher Intellektueller"[65]. Er wollte in der Gesellschaft etwas bewirken; deshalb will ich in einem dritten Schritt angeben, was er praktisch-politisch bewegt, welche Prozesse er ermutigend und warnend begleitet hat.

3. Der Motor

Dem gesellschaftlichen Engagement Oswald von Nell-Breunings sind meiner Meinung nach fünf „motorische Leistungen" zuzuschreiben.

Sicherheit? 244. Vgl. *Serries, Christoph,* Ordnung muß sein! Zur Vermittlung von Berufsständischer Ordnung und Sozialer Marktwirtschaft bei Oswald von Nell Breuning SJ. (Ms.) Frankfurt 1990.

[61] Vgl. Wie sozial ... 120–122; 133–136; Wirtschaft, Band I, 31–40, 235.

[62] Vgl. Wie sozial ... 28.

[63] Vgl. ebd. 118, 144; Aktuelle Fragen 306.

[64] Vgl. Soziale Sicherheit? 171.

[65] *Schröder, Wolfgang,* Zwischen Sozialkatholizismus und Einheitsgewerkschaften, Oswald von Nell-Breuning zum 100. Geburtstag, Orien. 54 (1990) 25–29, 25.

Die soziale Korrektur der Marktwirtschaft

Im Kommentar zu „Quadragesimo anno" sowie in einem Beitrag aus dem Jahre 1950 hat von Nell-Breuning den wirtschaftlichen Liberalismus scharf kritisiert[66]. Das Vertrauen in die Selbstheilungskräfte des Marktes und in die freie Konkurrenz setzten eine kaufkräftige Nachfrage und deren (allerdings willkürliche) Verteilung voraus[67], also eine anarchische oder plutokratische Marktwirtschaft[68].

Das von Müller-Armack entworfene Konzept der sozialen Marktwirtschaft hat er skeptisch beurteilt, weil der Staat nicht bloß den Wettbewerb zu garantieren, Einkommensanteile von den wirtschaftlich Leistungsfähigen zu den Leistungsschwachen zu übertragen und wirtschaftliches Wachstum aktiv zu fördern habe; der Sozialstaat müsse auch jenseits der Marktkonformität Sozialpolitik betreiben, Sozialreformen anstoßen und ökologische Verantwortung übernehmen; primär jedoch auf dem sogenannten Arbeitsmarkt ein Gleichgewicht schaffen, die Arbeitsorganisation menschengerecht gestalten und eine ausgewogene Einkommensverteilung herbeiführen[69].

Einbindung der Gewerkschaften

Die zweite motorische Leistung, die von Nell-Breuning zugeschrieben werden kann, ist die Begleitung der Gewerkschaften auf ihrem Weg von der klassenkämpferischen Interessenvertretung zu einem Ordnungsfaktor der interessenpluralistischen Gesellschaft. Diese „Zähmung" der Gewerkschaften will ich unter vier Gesichtspunkten veranschaulichen.

Die Verpflichtung zu weltanschaulicher Objektivität und politischer Neutralität, zur Rücksichtnahme auf die unterschiedlichen religiösen bzw. politischen Überzeugungen der Mitglieder ergibt sich aus dem Charakter der Einheitsgewerkschaft. Sollte eine reale Chance bestehen, christliche Arbeiter zum Eintritt in eine mehrheitlich der sozialistischen Tradition verpflichtete Gewerkschaft zu bewegen, dann muß zumindest die Gewerkschaftsführung vermittelnde Positionen einnehmen[70].

Die Gewerkschaften haben sich darauf eingelassen, den industriellen Kapitalismus nicht zu brechen, sondern im eigenen Interesse umzubiegen. Inzwischen hat sich die industrielle Klassengesellschaft zur „interessenpluralistischen Gesellschaft"[71] gewandelt, die klassischen Gewerkschaften sind „gefestigte" Gewerkschaften geworden, fester Bestandteil

[66] Vgl. Enzyklika 173.
[67] Vgl. Wirtschaft, Band I, 104–111.
[68] Vgl. Auseinandersetzung 64.
[69] Vgl. Wirtschaft, Band III, 81–98; 99–102; Kapitalismus 222–238.
[70] Vgl. Verantwortung (Anm. 4) 94f.; Wirtschaft, Band III, 179; Aktuelle Fragen 184–186.
[71] Kapitalismus 125–136.

der herrschenden Ordnung[72]. Nur hinkt das weiterhin antikapitalistische, klassenkämpferische Bewußtsein der deutschen Gewerkschaften dieser veränderten Lage nach[73].

Zu sehr an der Vergangenheit, nämlich am Lohnarbeitsverhältnis, ausgerichtet – so stellten sich die Gewerkschaften dem kritisch prüfenden Blick von Nell-Breunings dar: sie überschätzten die Durchsetzungsmacht ihrer Nominallohnpolitik und unterschätzten deren kreislauftheoretische Rückwirkungen[74]; sie verspielten durch eine konsumorientierte Lohnpolitik mögliche Korrekturen der Einkommens- und Vermögensverteilung[75]; und sie hätten dem Lohnarbeitsverhältnis eine Mitbestimmungsform bloß äußerlich aufgepfropft, anstatt eine eigentliche Unternehmensverfassung zu schaffen[76].

Die Rolle der Gewerkschaften in einer funktionierenden Demokratie hat von Nell-Breuning nicht nur im Zusammenhang mit dem Montan-Mitbestimmungsgesetz[77] reflektiert. Wie er das Streikrecht, das manche für ein Relikt aus der Zeit des Fehderechts hielten[78], als Ausdruck einer entwickelten Rechtskultur verteidigt hat, so sehr umschrieb er dessen Grenzen. Den politischen Streik im engeren Sinn, der unmittelbar auf Staatsorgane Druck ausübt, um deren Handeln im Interesse der Streikenden zu beeinflussen, hielt er für rechtswidrig[79]. Entschieden ist er auch der These entgegengetreten, daß die Gewerkschaften auf Grund einer weiter fortgeschrittenen Demokratisierung in ihren Reihen berufen seien, die Demokratie im Staat voranzutreiben, und daß sie deshalb den eigenen Willen dem rückständigen Staat aufzwingen dürften. Wenngleich unbestritten ist, daß die Gewerkschaften in kritischen Stunden die Demokratie geschützt haben, so sind sie doch nicht befugt, darüber zu befinden, was Demokratie ist und wann sie gefährdet erscheint[80]. Sollten die Gewerkschaften mit der Idee liebäugeln, ein Staat neben dem Staat zu sein, so trafen sie auf den unerbittlichen Einspruch von Nell-Breunings, der der rechtmäßigen staatlichen Obrigkeit mit hohem Respekt begegnete[81].

Transformation des Kapitalismus

Wenn der Kapitalismus dadurch charakterisiert wird, daß diejenigen, die über keine Produktionsmittel verfügen, gezwungen sind, ihre Ar-

[72] Vgl. Aktuelle Fragen 135–202, besonders 135–146; Wirtschaft, Band II, 18–30; ebd. Band III, 150–168; Selbstverständnis und Selbsterkenntnis der Gewerkschaften, StZ 171 (1962/63) 5–16, 6f.
[73] Vgl. Aktuelle Fragen 186–202.
[74] Vgl. Wirtschaft, Band III, 186–199; Aktuelle Fragen 161.
[75] Vgl. Wirtschaft, Band I, 403–431; Aktuelle Fragen 194–196.
[76] Vgl. ebd. 193.
[77] Vgl. Wirtschaft, Band III, 178.
[78] Vgl. ebd. Band II, 46, 62.
[79] Vgl. ebd. 62–85, 83.
[80] Vgl. Selbstverständnis (Anm. 72) 9–11.
[81] Vgl. Wirtschaft, Band III, 178.

beitskraft denen anzubieten, die Produktionsmittel ihr eigen nennen, dann könnte die breite Streuung des Produktivvermögens ein Beitrag sein, den Kapitalismus zu verändern. Allerdings ging es von Nell-Breuning mehr um die Beteiligung an der Entscheidungsmacht als um die Verteilung des Vermögens. So hat die Leitidee der wirtschaftlichen Mitbestimmung im Unternehmen sein arbeitsethisches und arbeitspolitisches Engagement beherrscht[82]. Begründet hat er sie nie bloß damit, daß sie die materielle Lage des Arbeiters verbessern könne, sondern vorrangig mit der Menschenwürde des Arbeiters, der nicht als bloßes Produktionsmittel verschlissen oder als bloßer Befehlsempfänger entwertet werden dürfe, vielmehr als Mensch im Mittelpunkt des Produktionsprozesses zu stehen und durch die Arbeit seine Persönlichkeit zu entfalten habe[83]. Beim Einlösen des „Wechsels von Bochum"[84] hat von Nell-Breuning die Logik der wirtschaftlichen Mitbestimmung im Unternehmen nach drei Richtungen hin argumentativ verteidigt:

Erstens hat er den Einwand zurückgewiesen, das Eigentumsrecht schließe die Mitbestimmung aus; diese besteht ja nicht darin, dem persönlichen Eigentümer eines Unternehmens in die Verfügung über sein Vermögen hineinzureden. Wenn aber – wie in der Publikumsgesellschaft – die Aktionäre zwar ein Vermögensrecht ausüben, die Verfügungsmacht über das Eigentum jedoch in der Hand beauftragter Unternehmer liegt, die selbst keine Eigentümer sind, und wenn infolgedessen diejenigen, die das Kapital und die Produktionsmittel zur Verfügung stellen, auf die Mithilfe von Arbeitskräften angewiesen sind, um den Produktionsprozeß zum Erfolg zu führen, kann das Eigentumsrecht keine Schranke der Mitbestimmung sein[85].

Zweitens hat von Nell-Breuning gegenüber den Mischformen der Mitbestimmung, die das bestehende Gesellschaftsrecht unangetastet lassen und (wie das geltende Recht) das Unternehmen vorwiegend als vermögensrechtliches Gebilde betrachten, viel radikaler angesetzt; für das Unternehmen als sozio-ökonomischen Interaktionsraum müsse eine Verfassung ausgearbeitet werden, die auf Kooperation der Kapitaleigner und Arbeitskräfte gründet, die das verantwortliche Handeln einer Unternehmensleitung legitimieren[86].

Diese Unternehmensleitung hat drittens eine eigenständige Funktion zu erfüllen, nämlich kreativ und dynamisch die Produktion auf die Nachfragesignale auszurichten sowie das Kapital und die Arbeitskräfte opti-

---

[82] Vgl. Wirtschaft, Band II, 91–161; Aktuelle Fragen 205–252; Soziale Sicherheit? 89–134; Streit um Mitbestimmung, Frankfurt 1968; Mitbestimmung – wer mit wem?, Freiburg 1969; Mitbestimmung, Frankfurt ³1969; Eigentum, Wirtschaftsordnung und wirtschaftliche Mitbestimmung, Frankfurt 1975.

[83] Vgl. Wirtschaft, Band II, 112.

[84] Ebd. 129.

[85] Vgl. Eigentum und wirtschaftliche Mitbestimmung, StZ 193 (1975) 595–605.

[86] Vgl. Aktuelle Fragen 205–233; Soziale Sicherheit? 91–106; 106–121.

mal miteinander zu kombinieren. Während andere, zweipolige Konzepte wirtschaftlicher Mitbestimmung auf dem Gegensatz von Kapital und Arbeit bestehen und infolgedessen den Unternehmer mit dem Kapitaleigner bzw. Arbeitgeber identifizieren[87], empfängt gemäß der dreipoligen Unternehmensverfassung die Leitung ihre Legitimation von der Belegschaft und von den Kapitalgebern[88]; damit wäre das kapitalistische Unternehmen nicht bloß umgebogen, sondern schon gebrochen.

Umbau der Industriegesellschaft

Die Industriegesellschaft ist um die Erwerbsarbeit herum als ihre Schlüsselgröße konstruiert; daß dieses Zentrum bröckeln könnte, hat von Nell-Breuning unter zweifachem Aspekt reflektiert. Einmal wird mit einem Seitenblick auf Karl Marx das christliche Verständnis der Arbeit formuliert, daß die Würde der Arbeit in der Personenwürde des Menschen gründet; der Mensch ist nicht deswegen Mensch, weil er arbeitet, sondern die Arbeit ist als Ausdruck der Person menschlich[89]. Von den drei Dimensionen der Arbeit, der naturalen, personalen und sozialen, wird die personale Dimension herausgestellt, insofern der mit Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung ausgestattete Mensch sich in der Arbeit selbst darstellt und schöpferisch entfaltet. Damit ist die Gleichsetzung von Arbeit mit Erwerbsarbeit aufgehoben, sie umfaßt alle Eigenarbeit, die Erziehungs- und Beziehungsarbeit der unentgeltlich tätigen Hausfrau sowie die menschliche Zuwendung der Nachbarn und Familienangehörigen, die diese alten und kranken Menschen zukommen lassen. Von Nell-Breuning hat mit definitorischer Schärfe die Vielschichtigkeit dessen, was wir Arbeit nennen, zu erfassen und sie vom Spiel abzugrenzen versucht. Am Ende steht die Erkenntnis, daß die volkswirtschaftliche Gesamtrechnung nur den geringeren Teil dessen erfaßt, was an wirtschaftlicher Wertschöpfung geleistet wird[90].

Zum andern hat die Massenarbeitslosigkeit der 80er Jahre bewußt gemacht, daß sich die Menge der produzierten Güter und Dienste 1960–1983 real verdoppelt hat, während das gesellschaftliche Arbeitsvolumen um ein Fünftel zurückgegangen ist. Ob die steigende Arbeitsproduktivität nun als ein Segen oder als ein Fluch einzustufen sei, hat von Nell-Breuning zunächst damit beantwortet, daß er zwei Arbeitsformen unterschied: Der selbständig Arbeitende und die Hausfrau empfinden die Produktivitätssteigerung als eine echte Entlastung; nur die Produktivitätssteigerung der abhängigen Erwerbsarbeit, die nicht durch eine Steigerung des wirtschaftlichen Wachstums aufgefangen wird, wird als eine Plage empfunden, weil sie die Arbeitslosigkeit erhöht. Nun ist der tradi-

[87] Vgl. Worauf es mir ankommt 64 f.
[88] Vgl. Aktuelle Fragen 210; Worauf es mir ankommt 63–73.
[89] Vgl. Auseinandersetzung 71 f.
[90] Vgl. Arbeitet der Mensch zuviel?, Freiburg 1985, 11–36.

tionelle Ausweg aus der Arbeitslosigkeit, eine aktive Wachstumspolitik, wegen der Grenzen des Ressourcenverbrauchs und der drohenden Umweltzerstörung versperrt; ebensowenig ist es sinnvoll, jedes Mehr an Produktivität in ein Mehr an Produktion – eventuell zur erwerbsmäßigen Gestaltung der Freizeit – umzusetzen. So zwingt die technisch bedingte Produktivitätsschere zu einer Politik radikaler Verkürzung der Erwerbsarbeitszeit, die weder bei der 35-Stunden-Woche noch bei der 24-Stunden-Woche haltmacht. Denn zur Deckung des gesamten Bedarfs an produzierten Konsumgütern dürfte in absehbarer Zeit ein Tag in der Woche mehr als ausreichen[91]. Dann nimmt die Erwerbsarbeit den Charakter einer Nebenbeschäftigung an, während der Sinn des Lebens in jenen Tätigkeiten gesucht wird, die der menschlichen Kommunikation, der Partnerschaft, der Erziehung und musischen Entfaltung, den gesellschaftlichen Beziehungen und der politischen Gestaltung gewidmet sind[92]. Gleichzeitig ist eine radikale Neuverteilung der Arbeit zwischen Männern und Frauen im erwerbswirtschaftlichen und eigenwirtschaftlichen Sektor sowie die Auflösung traditioneller geschlechtsbezogener Rollenmuster fällig.

Klimaverbesserung zwischen Kirche und Gewerkschaften

Ein letzter motorischer Einfluß O. von Nell-Breunings ist aus dem Beschluß der Würzburger Synode „Kirche und Arbeiterschaft" herausgewachsen. Er hat das von Haus aus spröde Verhältnis zwischen katholischer Kirche und Gewerkschaften merklich entspannt. Lange Zeit standen sich Kirchen, die zu den beharrenden Kräften zählten, und Gewerkschaften, die sich als Avantgarde der Moderne begriffen, mißtrauisch gegenüber; auch nach dem Zweiten Weltkrieg schlossen sich das kulturelle Milieu, das Gesellschaftsmodell und die Parteibindung gegenseitig aus, während der Streit um das Familien- und Frauenbild, um die Reform des § 218 StGB und das kirchliche Sonderarbeitsrecht weiterschwelte.

Inzwischen jedoch haben sich Bündnisfelder zwischen katholischer Kirche und Gewerkschaften aufgetan.

Katholische Jugendverbände bzw. kirchliche Arbeitsstellen der Jugendpastoral und gewerkschaftliche Einrichtungen arbeiten auf lokaler und regionaler Ebene bei der Bekämpfung der Jugendarbeitslosigkeit, bei der Qualifizierung insbesondere schwer vermittelbarer Jugendlicher zusammen. Außerdem veranstalten Betriebsseelsorger und/oder kirchliche Sozialverbände in regelmäßigen Abständen Betriebsrätetreffen, an denen auch Bischöfe teilnehmen. Oder Ortsbischöfe laden Vertreter der Ge-

[91] Vgl. ebd. 42–67; 95–101, 98.
[92] Vgl. ebd. 98.

werkschaften zu einem Meinungsaustausch ein[93], während sie sich umgekehrt in der DGB-Zentrale informieren. Solidaritätsaktionen von Ortsgemeinden mit Belegschaften und Betriebsräten, die von Stillegung und Massenentlassung bedroht sind, sind aus Speyer, Ulm, Frankfurt und Rheinhausen bekannt geworden. Die Sympathieerweise von Arbeiterpfarreien mitten im Arbeitskampf der Metall- und Druckindustrie 1984 haben bei den Gewerkschaften ein anerkennendes Echo gefunden und sogar Überraschung ausgelöst.

Neben solchen arbeitspolitischen Offensiven, bei denen Kirche und Gewerkschaften zusammenwirken, hat sich zwischen Caritas und Gewerkschaften ein weitgehender Konsens in der Beschreibung dessen, was man „Neue Armut" nennt, ergeben, nämlich den gleitenden finanziellen Abstieg von Dauerarbeitslosen über Arbeitslosengeld, Arbeitslosenhilfe und Sozialhilfe sowie die Spaltung der Gesellschaft in einen Kern fachlich qualifizierter Vollzeitarbeitskräfte und Randgruppen mit geringfügigen und ungesicherten Beschäftigungsverhältnissen[94].

Gewerkschaften und kirchliche Sozialverbände stehen auch mit einiger Skepsis dem Projekt des europäischen Binnenmarktes gegenüber, weil sie fürchten, daß die ökonomischen Ziele ohne entsprechende sozialpolitische Absicherung verfolgt und die abhängig Beschäftigten zum Spielball eines Verdrängungswettbewerbs gemacht werden. Gewerkschaften und Kirchen sehen sich darüber hinaus in einer gemeinsamen Frontlinie, wenn sie Ausländer und Asylbewerber gegen neokonservative, deutschtümelnde Parolen verteidigen und eine ausländerfreundliche Kommunalpolitik, einen großzügigen Familiennachzug und eine menschengerechte Behandlung der Asylbewerber einfordern. Und schließlich hat sich eine Koalition von Kirchen und Gewerkschaften bei der Verteidigung des erwerbsarbeitsfreien Sonntags, teilweise auch des freien Wochenendes ergeben, weil sich beide aus unterschiedlichen Motiven dagegen wehren, daß die gesellschaftliche Zeitkultur durch wirtschaftliche Interessen zerstört wird, und weil sie zunehmend den Samstag und Sonntag als eine funktionale Einheit entdeckt haben.

Lassen sich die motorischen Leistungen des „kirchlichen Intellektuellen" O. von Nell-Breuning, der wissenschaftlich und publizistisch auf die Gesellschaft der Bundesrepublik eingewirkt hat, zu einer eindrucksvollen Erfolgsbilanz aufsummieren?

Das Resultat seines bewegenden Engagements mag relativ und zwiespältig erscheinen. Denn für das Projekt des europäischen Binnenmarkts

[93] Vgl. Katholisches Büro Niedersachsen/Referat Kirche und Gesellschaft Diözese Hildesheim (Hg.): Symposion „Kirche und Gewerkschaft", Hildesheim 1988.

[94] Vgl. *Balsen, Werner / Nakielski, Hans / Rössel, Karl / Winkel, Rolf,* Die neue Armut, Köln ³1985; Caritasverband für die Diözese Münster (Hg.): Arme haben keine Lobby, Caritas-Report zur Armut, Münster 1987; „... wessen wir uns schämen müssen in einem reichen Land ...", Armutsbericht des Paritätischen Wohlfahrtsverbandes für die Bundesrepublik Deutschland, Blätter der Wohlfahrtspflege 136 (1989) 269–348.

und für die Wirtschafts- und Währungsunion zwischen den zwei deutschen Staaten steht eher eine kapitalistische als eine soziale Marktwirtschaft Modell. Die gezähmten Gewerkschaften sind zu verkrusteten Systemagenten geworden; ihnen wird von der jüngeren Generation ebensowenig Vertrauen entgegengebracht wie den etablierten Parteien und Kirchen. Die wirtschaftliche Mitbestimmung der Arbeitnehmer im Unternehmen ist auf nationaler und auf europäischer mehr gefährdet denn je. Der beispiellose siebenjährige Wirtschaftsaufschwung hat kaum mehr Solidarität geweckt, sondern die Polarisierung der Gesellschaft eher verschärft. Und ob die Sympathie kirchlicher Gruppen zur Arbeiterbewegung die Einstellung des Arbeitgebers Kirche zu den Gewerkschaften verändert, steht noch dahin. So scheint die gesellschaftliche Resonanz, die von Nell-Breuning zweifellos gefunden hat, über die obengenannten motorischen Leistungen hinaus auch in einem politischen Symbolwert zu liegen.

4. Das Symbol

Die motorischen Leistungen haben eine Resonanz ausgelöst, die auf den Leistungsträger zurückwirkt, ihn politisch funktionalisiert und zum politischen Symbol stilisiert. Wem gehört der hundertjährige von Nell-Breuning? Wer kann ihn für sich beanspruchen?

Keinem zugehörig

Oswald von Nell-Breuning versteht sich ungebrochen als Jesuit, als Priester der katholischen Kirche. Aber damit gehört er ihr nicht; er ist vielmehr eine Art kirchlicher Dissident.

Denn seitdem die katholische Kirche sich unter äußerem Druck entschloß, eine Mitarbeitervertretung einzurichten, und damit ein eigenständiges Arbeitsrecht zu entwickeln begann, gehörte von Nell-Breuning zu den schärfsten Gegnern eines solchen Sonderweges. In mehr als zehn Beiträgen hat er den kirchlichen Arbeitgeber davor gewarnt, dem vorrangigen Interesse der meisten im kirchlichen Dienst beschäftigten Arbeitnehmer, nämlich durch eine persönlich befriedigende Tätigkeit ihren Lebensunterhalt zu sichern, von außen bzw. von oben herab eine religiöse Dimension überzustülpen, die durch die Realität nicht gedeckt ist. Außerdem meinte er, daß die Absicht der Bischöfe, in der sogenannten Dienstgemeinschaft die gegenläufigen Interessen des Arbeitgebers und Arbeitnehmers zu versöhnen, ein unverantwortliches Wunschdenken bleibe. Er fand es darüber hinaus widersprüchlich, daß der kirchliche Arbeitgeber zwar die Normen des individuellen Arbeitsrechts, wie sie in der gewerblichen Wirtschaft und im öffentlichen Dienst (Arbeitszeitordnung, Lohn- und Gehaltstabellen, Kündigungsschutz) in Kraft sind, weitgehend einhalte, aber den dort geltenden Schutz des kollektiven Arbeitsrechts (Betriebsrat/Personalrat und Tarifautonomie) seinen Mitar-

beitern in der Dienstgemeinschaft verweigere. Schließlich hielt er es für die Glaubwürdigkeit der Kirche verheerend, wenn die besondere Eigenart des kirchlichen Dienstes bloß darin bestände, den Mitarbeitern weniger Mitwirkungsrechte einzuräumen, als die Arbeitnehmer in der gewerblichen Wirtschaft und im öffentlichen Dienst bereits haben[95].

Ein weiterer Dissensgegenstand wurde in der sogenannten Grundwertedebatte während der 70er Jahre offenbar. Einmal widersprach von Nell-Breuning der kirchlichen Mehrheitsmeinung, indem er die geltenden Kirchenaustrittsgesetze als monströses Relikt aus der Epoche der Staatskirchenhoheit kennzeichnete, wenn der Staat sich für berufen hält, das freiheitliche (positiv wie negativ ausgeübte) Recht der Vereinigungsfreiheit gegen die vermeintliche Unaufhebbarkeit der Kirchenzugehörigkeit schützen zu müssen; die in der Bundesrepublik bestehende Kirchensteuer zähle zweifellos zu den Privilegien, die unter bestimmten Verhältnissen die Glaubwürdigkeit der Kirche schwer beeinträchtigen können und die sich auf Dauer, wenn bloß noch eine Bevölkerungsminderheit innerlich überzeugt den Kirchen angehört, nicht aufrechterhalten lassen[96]. Zum andern hat von Nell-Breuning quer zur herrschenden, d. h. beherrschten kirchlichen Meinung darauf bestanden, daß erstens zwischen der humanbiologischen Frage des Zeitpunkts, wann menschliches Leben entstehe, und dem ethischen Gebot, menschliches Leben zu schützen, sauber unterschieden werde und zweitens zwischen dem, was Gottes und was des Kaisers sei, nämlich zwischen Gottes heiligem Gesetz und dem menschlichen Strafrecht. Da man damit rechnen müsse, daß die gesetzliche Strafandrohung des § 218 nicht nur in der Bundesrepublik, sondern auch in anderen europäischen Ländern falle bzw. weitgehend ausgehöhlt werde, sollte die Kirche um so mehr, als die Streichung dieses Paragraphen eine Signalwirkung für das allgemeine sittliche Bewußtsein im Sinn einer Relativierung ethischer Normen haben werde, das Gesetz Gottes, das immer in Kraft bleibe, nämlich die unbedingte Achtung vor dem menschlichen Leben, einschärfen[97]. Und schließlich hat von Nell-Breuning in einigen Beiträgen die Stellung der Kirche in einer weltanschaulich pluralen, aber durchaus wertgebundenen Gesellschaft reflektiert, nachdem der damalige Bundeskanzler Helmut Schmidt auf einer Tagung der Katholischen Akademie in Hamburg den Eindruck erweckt hatte, als könnten Vertreter des Staates sich aus der Grundwertedebatte heraushalten, insofern den Kirchen die Verantwortung für die Grundwerte, dem Staat dagegen die Verantwortung für die Grundrechte zuzuweisen sei. Von Nell-Breunings Auffassung läßt sich so wiedergeben, daß die Kirche dem demokratischen Staat nicht wie eine quasi-unabhängige

[95] Vgl. Arbeitnehmer im kirchlichen Dienst, Arbeit und Recht 27 (1979), 1–8; Kirche(n) als Arbeitgeber, KatBl 103 (1983) 688–693.
[96] Vgl. Kapitalismus 440–463.
[97] Vgl. ebd. 435–439.

Körperschaft gegenübertreten könne, daß sie in der pluralen Gesellschaft und im demokratischen Staat kein Monopol der Werte- und Sinnstiftung innehabe, daß der demokratische Staat sein Wertgerüst eigenständig aus der Gesellschaft beziehe und daß die Kirche aus der Sicht des weltanschaulich pluralen, wertgebundenen Staates eine unter mehreren Gesinnungsgemeinschaften sei, deren Wertgerüst ihn nicht ausschließlich bindet[98].

Die Gewerkschaften haben von Nell-Breuning als ihren Freund bezeichnet, der sie kritisch und sympathisch begleite. Aber gehört er ihnen damit schon? Die notorisch freundschaftliche Beziehung hat sich im Jahr 1984 auf der Höhe der Tarifauseinandersetzung merklich abgekühlt, als von Nell-Breuning die knallharte Forderung der Metallarbeiter nach der 35-Stunden-Woche mit vollem Lohnausgleich als einen Hohn kennzeichnete, als ausgesprochenen Klassenkampf von oben der Arbeitsplatzbesitzer gegen die vom Arbeitsplatzbesitz entblößten Nur-Arbeitslosen[99]. Die Gewerkschafter fühlten sich brüskiert; hatte der „Freund" übersehen, daß die Reallöhne in fünf hintereinanderfolgenden Jahren nicht mehr gewachsen, in einem Jahr sogar gesunken waren? Daß die bereinigte Lohnquote kontinuierlich zurückging, während die Gewinnquote stieg? Daß die jährliche Produktivitätssteigerung einen Finanzierungsspielraum eröffnet hatte, der eine Arbeitszeitverkürzung und eine Lohnerhöhung zuließ? Daß die Formel vom Lohnausgleich bloß meinte, die Arbeiter sollten nach der Arbeitszeitverkürzung nicht weniger Geld in der Tasche haben als vorher? Daß ein realer Lohnverzicht den unteren Einkommensgruppen nicht zumutbar war? Immerhin hat von Nell-Breuning nur vier Jahre früher jenen Vorschlag in die öffentliche Debatte eingebracht, mit dem Oskar Lafontaine später die Gewerkschaften aufbrachte, als er diese aufforderte, in einem tarifpolitischen Reizklima, da an eine Umverteilung des Volkseinkommens zugunsten der unselbständig Beschäftigten eh nicht zu denken sei, einen Akt der Solidarität mit den Arbeitslosen innerhalb der Klasse der abhängigen Arbeitnehmer zu üben und – allerdings in der enttäuschbaren Hoffnung, daß dem ersten Schritt der Gewerkschaften ein zweiter Schritt der Unternehmer folgen werde – eine Vorleistung an Lohnverzicht zu erbringen, die den Unternehmern das Kostenargument der Arbeitszeitverkürzung aus der Hand schlägt und ihnen die weitere Verantwortung für den Abbau der Arbeitslosigkeit zuweist.

Der SPD hat von Nell-Breuning bescheinigt, daß sie sich im Godesberger Grundsatzprogramm verjüngt und eine Menge alten Plunders über Bord geworfen habe und daß sie im Bereich der Sozial- und Wirtschafts-

[98] Vgl. Wirtschaft, Band II, 272–278; 309–324; Soziale Sicherheit? 137–162; Kapitalismus 405–420.

[99] Vgl. Arbeitet der Mensch zuviel? 73 f.

politik den Forderungen der katholischen Soziallehre überaus nahegekommen sei[100], daß sich gar im gesellschaftspolitischen Teil des Godesberger Programms nicht mehr und nicht weniger als ein kurzgefaßtes Repetitorium der katholischen Soziallehre finde[101]. Die voneinander unabhängige Entwicklung der SPD und des DGB hatte er 1961 in Bern ironisch kontrastiert, insofern die SPD offenbar immer vernünftiger werde, die DGB-Gewerkschaften dagegen immer unvernünftiger würden[102]. Aber trotz des Einflusses, den von Nell-Breuning auf die parteipolitische Programmatik ausgeübt hat, gehört er nicht der SPD.

Die Katholische Arbeitnehmerbewegung (KAB) hat ihn „ihren Professor" genannt. Zweifellos arbeitete von Nell-Breuning seit 1924 mit dem westdeutschen Verband der KAB zusammen und hatte in Berlin mit den führenden Männern des Volksvereins und der KAB, insbesondere mit Bernhard Letterhaus, intensive Kontakte. Der Bundesverband der KAB gab 1975 die „Texte zur Katholischen Soziallehre" mit einer Einführung Oswald von Nell-Breunings heraus. Die westdeutsche KAB präsentierte 1984 einen von ihm inspirierten Diskussionsbeitrag zur Verwirklichung einer Unternehmensverfassung. Aber er gehört damit nicht der KAB. Denn einmal blieb die KAB der 30er Jahre hinter der Gesellschaftsanalyse von „Quadragesimo anno" zurück, insofern sie die kapitalistische Klassengesellschaft weiterhin in den Kategorien der Ständegesellschaft zu begreifen und die Arbeiterschaft als untersten, vierten Stand einer solchen Gesellschaftspyramide zu verorten suchte[103]. Und zum andern dauerte es mehr als 15 Jahre, bis die KAB mit ihrem Mitbestimmungsmodell ziemlich unverbindlich auf jene Unternehmensverfassung eingeschwenkt ist, die von Nell-Breuning zusammen mit einigen Professoren bereits 1968 veröffentlicht hatte[104].

Ein wenig paradox mag es ausschauen, daß in etwa während der Zeit, da sich die Beziehung von Nell-Breunings zu den Gewerkschaften trübte, die gutbürgerliche Frankfurter Allgemeine Zeitung ihn entdeckt hat. Mit 16jähriger Verspätung druckte sie einen gewerkschaftskritischen Beitrag aus dem Jahr 1962 ab; 1980 folgte eine ganzseitige Würdigung des 90jährigen, 1984 ein Porträt, das sich auf einen Videofilm bezog, der vom Zeitungsverlag vertrieben wurde. Zum 99. Geburtstag nahm sich das Magazin mit ausführlichem Text und nicht gerade geschmackvollen Fotos seiner an. Und zum Beginn seines 100. Lebensjahres erschien ein Sammelbändchen mit Erinnerungen, Anekdoten und Texten[105].

---

[100] Vgl. Aktuelle Fragen 184.
[101] Vgl. Wie sozial ... 95; Oswald von Nell-Breuning im Gespräch (Anm. 36) 131.
[102] Vgl. Aktuelle Fragen 185.
[103] Vgl. Standwerdung der Arbeiterschaft?, StZ 195 (1977) 744–750.
[104] Vgl. *Boettcher, Erik / Hax, Karl / Kunze, Otto / v. Nell-Breuning, Oswald / Ortlieb, Heinz Dietrich / Preller, Ludwig,* Unternehmensverfassung als gesellschaftspolitische Aufgabe, Berlin 1968.
[105] *Klein* (Anm. 6).

Vielen zugänglich

Oswald von Nell-Breuning hat sich als spröde, ja sperrig gegen alle erwiesen, die ihn als zu sich gehörig betrachten, die ihn vereinnahmen, instrumentalisieren und funktionalisieren wollen; er ist ein Querdenker mit abweichender Meinung geblieben, eine Art Dissident. Aber warum haben trotzdem so viele gesellschaftliche Gruppen über parteipolitische und tarifpartnerschaftliche Grenzen hinweg einen Zugang zu ihm gefunden und ihn in Anspruch genommen? Ich habe vier Vermutungen.

Von Nell-Breunings Leben und Werk spiegeln die deutsche, erst recht die bundesrepublikanische Wirtschafts- und Sozialgeschichte, nämlich die Suche nach einer umfassenden Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung in einer zweimaligen Nachkriegszeit, den Wiederaufbau und das Sicheinrichten in einem jeweils radikal veränderten Haus, das soziale Gespür in einer dynamisch vorandrängenden Wirtschaft, die Ratlosigkeit im Umgang mit den Dauerarbeitslosen, die Sorge um die Bewahrung der Umwelt, der Stolz über den anhaltenden Wirtschaftsaufschwung und das gleichzeitige Unbehagen über die wachsende gesellschaftliche Spaltung. Diejenigen, die diese Geschichte erlebt und gestaltet haben, die von ihr betroffen worden sind, finden sich im Leben und Werk von Nell-Breunings wieder.

Von Nell-Breuning ist ein Grenzgänger. Seine Leidenschaft des Definierens, nämlich Grenzen zu ziehen, ist mit der Neugierde, diese Grenzen zu überschreiten und das Gebiet jenseits der Grenzen zu erkunden, gekoppelt. Er kann festgezogene Ansichten aufgeben und neuen, noch nicht gefestigten Meinungen beitreten. Er kann in jeder Behauptung eines Dialogpartners oder Gegners einen Wahrheitskern entdecken, dem zuzustimmen ist – gemäß dem Rat des Ignatius von Loyola, daß jeder gute Christ eher bereit sein soll, die Aussage eines Mitmenschen zu retten als sie zu verurteilen. So wurde jeweils eine breite Basis der Verständigung erreicht.

Von Nell-Breuning wirkt als Magnet auf Minderheiten in verschiedenen gesellschaftlichen Milieus. Politisch links einzuordnende Katholiken berufen sich auf ihn im Streit mit konservativen Pfarrern, katholische Mitglieder der SPD zitieren ihn in der Auseinandersetzung mit marxistischen Genossen, Postgewerkschafter, die der CDU nahestehen, verteidigen sich gegen Wirtschaftsliberale mit seiner Kritik der Marktwirtschaft, katholische Unternehmer argumentieren mit seiner Börsenmoral gegen „rote" Pastoralreferenten, Pfarrgemeinderäte beschwören seine Sachkompetenz angesichts von Mahnwachen und Menschenketten junger Katholiken, katholische Krankenschwestern finden sich in seinem Urteil über den kirchlichen Arbeitgeber bestätigt. Um von Nell-Breuning sammelt sich eine Menge voneinander abweichender Dissidenten.

Von Nell-Breuning ist ein Konsensträger. Obwohl er keine gesellschaftliche Vision hat und obwohl er nicht in der Lage sein dürfte, ein faszinierendes Gesellschaftsmodell zu entwerfen und Gefolgsleute um eine zündende Idee zu scharen, ist er doch für viele zum Träger einer konkreten Utopie geworden, nämlich einer Marktwirtschaft mit sozial befriedigenden Ergebnissen, einer Demokratie mit wechselnden Herrschaftsträgern und einer interessenpluralen Gesellschaft mit ethisch-religiöser Bindung.

Die Lebensereignisse Jesu in der Christologie Karl Rahners

Von Gerd Lohaus

1. Das Problem und seine Lösung

1.1 Die Theologie der Mysterien Christi

Der dogmatischen Frage nach den Mysterien des Lebens Jesu geht es um eben diese Lebensereignisse, insofern sich in ihnen die Geschichte unseres Heiles bleibend vollzieht. Nur wenn ihnen die in Christus begründete heilsgeschichtliche und damit soteriologische Dimension zukommt, sind sie Mysterien, und Mysterien sind sie dann, wenn das je einzelne Ereignis des menschlichen Lebens Jesu zugleich das Offenbarwerden des „ordo Trinitatis" darstellt. Eine Theologie der Lebensereignisse Jesu meint genau dies und „macht" diese zu Mysterien im umfassenden Sinne. Die Lebensereignisse Jesu sind also, gerade insofern sie Theologie sind, Mysterien, und als Mysterien sind sie Theologie.

Diese theologische Dimension der Lebensereignisse Jesu ist im Laufe der Zeit aus vielfältigen Gründen verlorengegangen. Die Funktionslosigkeit des Trinitätssatzes war selbst noch einmal an den Lebensereignissen Jesu zu beobachten mit all jenen Konsequenzen, die dies für die Heilsbedeutsamkeit der Lebensereignisse Jesu für uns hat[1].

In unserer Zeit nun scheint das theologische Interesse an den Mysterien Christi wieder wach geworden zu sein[2]. Doch nicht immer geht es darum, die Lebensereignisse Jesu in ihrer oben dargelegten umfassenden Bedeutung zu begreifen und zu erschließen[3]. Weil nun Karl Rahner erklärtermaßen die Erlösung wie den Erlöser aus „anthropozentrischer" Sicht betrachtet, liegt es nahe, einmal danach zu fragen, welche Bedeu-

---

[1] Vgl. zur Auseinandersetzung der Mysterien Christi in der Theologie *K. Rahner*, Art. Mysterien des Lebens Jesu, in: LThK, Bde. I–X, hier Bd. VII, Freiburg 1957–1965, 721 f. – Zur *Zitation* sei vermerkt: Alle Rahnertitel werden ohne Angabe des Verfassers mit folgenden Kurztiteln zitiert: *K. Rahner*, Schriften zur Theologie, Bde. I–XVI, Einsiedeln, Zürich, Köln 1967–1984, unter **Schriften** I–XVI; *K. Lehmann, A. Raffelt* (Hrsg.), Rechenschaft des Glaubens. Karl Rahner-Lesebuch, Freiburg, Zürich 1979, unter **Rahner-Lesebuch**; *K. Rahner*, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg, Basel, Wien 1976, unter **Grundkurs**; Heilige Stunde und Passionsandacht, Freiburg 1955, unter: **Heilige Stunde**; Einübung priesterlicher Spiritualität, Freiburg 1971, unter **Chancen des Glaubens**; Die Gabe der Weihnacht, Freiburg ²1980, **Gabe der Weihnacht**; *A. Raffelt* (Hrsg.), Karl Rahner, Das große Kirchenjahr. Geistliche Texte, Freiburg–Basel–Wien ²1987, unter **Kirchenjahr**; *K. Rahner*, Alltägliche Dinge. Theologische Meditationen, Einsiedeln 1964, unter **Alltägliche Dinge**; Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch, München 1965, unter **Betrachtungen.**

[2] Vgl. *L. Scheffczyk* (Hrsg.), Die Mysterien des Lebens Jesu und die christliche Existenz, Aschaffenburg 1984; *G. Lohaus*, Die Geheimnisse des Lebens Jesu in der Summa theologiae des heiligen Thomas von Aquin (FThSt 131), 1984; *O. H. Pesch*, Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie, Mainz 1988, bes. 318–342.

[3] Vgl. vor allem *L. Scheffczyk*, Die Mysterien (Anm. 2).

tung denn den Mysterien Christi in seiner Christologie zukommt. Setzt nämlich Karl Rahner bei seinem erklärten Bemühen um die Vermittlung des Christusgeheimnisses beim menschlichen Leben in seinen Ereignissen an, dann muß dem menschlichen Leben Jesu in seinen Ereignissen gerade bei diesem hermeneutischen Bemühen eine große Bedeutung zukommen. Möglicherweise ist dann bei ihm nicht nur etwas über den theologischen Umgang mit diesen Mysterien Christi zu lernen, das aus der theologischen Bedeutung dieser Mysterien selbst kommt; vielleicht ist auch etwas zu lernen, das theologisch wichtig ist für die Mysterien Christi in ihrer bleibenden Heilsbedeutung für den Christen.

1.2 Das Problem

Kaum ein anderer Theologe fordert so mit Nachdruck den Einbau der Mysterien Christi in die Theologie wie Karl Rahner[4]. Gerade für ihn zählen diese Mysterien zu dem, was in der heutigen Christologie noch deutlicher gemacht werden muß und worüber uns die Theologie nicht genügend Auskunft gibt[5]. Denn für die heutige dogmatische Theologie ist am Leben Jesu lediglich noch die Inkarnation selbst interessant, die Gründung der Kirche, Jesu Lehre, das Abendmahl und sein Tod. Alles andere am Leben Jesu existiert nicht mehr in der Dogmatik, sondern nur noch in der Erbauungsliteratur[6]. Mit dieser seiner Forderung verbindet Karl Rahner zugleich eine Analyse des heutigen Umgehens mit den Mysterien in der Theologie[7]. In ihr kommen die problematischen Folgen einer fehlenden wie auch zugleich die Chancen einer vorhandenen Theologie der Mysterien Christi zum Ausdruck. Zugleich sind den Ausführungen Karl Rahners jene Kriterien entnehmbar, die die geforderte Einbindung der Mysterien Christi in die Theologie bedeuten und mit denen sich jene Probleme lösen lassen, die aus dem Fehlen einer solchen Theologie resultieren.

1.3 Die Problemgründe

Für Karl Rahner liegt der Grund für das feststellbare theologische Desinteresse an den Mysterien in der chalcedonensischen Formel von der „unio hypostatica" selbst. Da solch theologisches und lehramtliches Be-

[4] Vgl. Schriften I, 169–222, bes. 187; 202–212; III, 47–60, bes. 57–60; Rahner-Lesebuch, 181–245; Grundkurs, 180–212.

[5] Vgl. dazu auch *L. Scheffczyk*, Zum theologischen Thema der Mysterien des Lebens Jesu, in: *ders.* 9 (s. o. Anm. 2). Nach seiner Meinung hätte gerade das systematische Interesse an einer „Christologie von unten", also vom menschlichen Leben Jesu her, das Persongeheimnis Christi neu verstehen lehren können; doch gerade das Gegenteil sei eingetreten. Allen diesen Ansätzen eignet vielmehr der Verlust des Geheimnis- und Mysterienhaften an den „acta et passa". Der spezifisch christologische Ansatz gerade sei der Grund für den erwähnten Verlust geworden (vgl. dazu ebd. 10–16). Auf Karl Rahner und seinen christologischen Ansatz geht Scheffczyk allerdings nicht ein.

[6] Vgl. Schriften I, 20.

[7] Vgl. ebd. 20, 174–221.

mühen immer auf exakten Formulierungen mit formal-ontologischen Begriffen aus ist, kam es zu einer formalen Abstraktheit der Christologie. Diese kann dann mit so konkreten Ereignissen wie den Mysterien Christi nicht mehr so recht umgehen[8]. Doch noch aus einem anderen Grund kommt die Betrachtung der Mysterien in eine Sackgasse: Gemäß dem Ansatz der klassisch metaphysischen Christologie soll der Mensch das einmalige Mysterium ausgesprochen vernehmen in dem Seienden als dem allgemeinsten Begriff formaler Ontologie. Doch solche Christologie kann lediglich an jenen Aussagen der Schrift über Jesu Leben Interesse haben, die möglichst direkt übersetzbar sind in solch metaphysische Christologie[9]. Damit aber müssen zwangsläufig jene Ereignisse unberücksichtigt bleiben, die das Verhältnis Christi zu seinem göttlichen Vater betreffen. Und so geht die trinitarische Dimension der Lebensereignisse Jesu verloren[10]. Eine metaphysische Christologie sagt zwar auch die menschliche Wirklichkeit als mit dem göttlichen Wort geeint aus. Doch ist diese Einheit eine Einheit, nach der die göttliche Person eben nicht wirklich durch ihr Mensch-sein menschlich ist. Sie ist lediglich eine formale Einheit, die das Menschsein zwar zur Wirklichkeit des *Wortes* macht, ohne allerdings dieses *Wort* letztlich zu affizieren. Daraus folgt für die Mysterien Christi: Gott hat im Menschen Jesus nur noch einen Menschen *mehr* weinen oder sterben lassen. Gott selbst aber bleibt der Selige und Tod-Überhobene, der er immer war, ist und sein wird. Damit ist alles Geschehen im Bereich der Menschheit Jesu lediglich noch „interessant", insofern es gewürdigt ist durch sein Angenommensein durch die Person Christi. Daß aber Gott dadurch bleibend erlöst, daß er das Erlösungsbedürftige selber wurde, das vermag diese Formel und die durch sie ausgedrückte metaphysische Christologie nicht zu verdeutlichen[11].

1.4 Die Problemlösung

Die von Karl Rahner geforderte Einbindung der Mysterien Christi in die Theologie stellt den Ausweg aus der durch die metaphysische Christologie verursachten Sackgasse dar. Die Analyse Karl Rahners hat die Gründe dafür offengelegt. Gleichzeitig ergeben sich aus dieser Analyse jene Kriterien, die die Auseinandersetzung mit den Mysterien Christi wieder zur Theologie machen. Dies bedeutet für Karl Rahner: Jene Kriterien stellen die Bedingung dafür dar, den ontischen Naturbegriff von Chalcedon angesichts der Mysterien Christi in existentielle und heilsgeschichtliche Kategorien übersetzen zu können. Die „Existentialisierung" des chalcedonensischen Christusbekenntnisses ist zugleich die „Existen-

[8] Vgl. ebd. 169.210.
[9] Vgl. ebd. 189.
[10] Vgl. ebd. I, 192f.; III, 58; IV, 137.
[11] Vgl. Schriften I, 197ff.

tialisierung" der Mysterien Christi. Darum ist im folgenden auf jene Kriterien einzugehen.

1.4.1 Das trinitarische Verständnis der Menschwerdung Gottes

Das Geheimnis der Menschwerdung Gottes darf nicht allein über formal-ontologische Begriffe ausgesagt werden. Theologie der Mysterien Christi muß vielmehr begriffliches Kennzeichen dafür sein, daß die Einheit von Endlichem (Mensch) und Unendlichem (Gott) als „relatio", als Sohn-Vater-Sohn-Beziehung ausgesagt werden kann. Das theologische Verständnis der Menschwerdung Gottes versteht dann Einheit als Beziehung; sie drückt den ewigen innertrinitarischen Lebensvollzug aus als das, was Gott und Mensch „eint". Damit ist die für die Lebensereignisse Jesu negative Konsequenz aus einer bloß metaphysischen Christologie behoben. Und dann ist das Menschsein Jesu theologisch-trinitarisch so begriffen, daß damit begrifflich schon immer der Christus des Chalcedonense mit ausgesagt ist. Das Menschsein Jesu und die Ereignisse seines menschlichen Lebens sind dann Ausdruck seines Sohnseins und damit seiner Sohnesbeziehung zum ewigen Vater. Ist so das Geheimnis der Menschwerdung in eine theologisch-trinitarische Christologie „übersetzt", dann sind es auch die Mysterien Christi. Die Theologie der Mysterien Christi ist damit die Überwindung jener Folgen aus einer bloß metaphysischen Christologie, die diese für den Umgang mit den Mysterien Christi gehabt hat.

1.4.2 Das formalursächliche Verständnis der Menschwerdung Gottes

Eine metaphysische Christologie hat ferner ein bloß formales Verständnis von Einheit. Daraus folgt, daß die göttliche Person nicht wirklich durch ihr Menschsein menschlich geworden ist. Christus ist damit gespalten in zwei Möglichkeiten[12], in die Möglichkeit des wahren Menschseins und in die des wahren Gottseins. Damit verlieren die Lebensereignisse Jesu ihre umfassende Heilsbedeutsamkeit[13]. Um dies zu vermeiden, verweist Karl Rahner darauf, daß das gewöhnlich Menschliche Ausdruck des ewigen innertrinitarischen Lebensvollzuges sein muß. Und diese wird erreicht, wenn erstens das Menschsein Christi als Menschsein *theologisch* so relevant ist, daß in diesem Menschsein der Sohn Gottes sein ewiges Sohnsein lebt, und wenn zweitens das Gottsein Christi als Sohnsein *anthropologisch* so relevant ist, daß dieser Sohnesvollzug die Weise ist, menschlich zu leben. Anders gesagt: „Unio hypostatica" muß verstanden werden als formalursächliches Geschehen. Dies bedeutet: das Sohnsein des ewigen Sohnes Gottes ist in der Menschwerdung zur verbindlichen

[12] Vgl. ebd. 200.

[13] Vgl. zu den Auswirkungen einer bloß metaphysischen Christologie auf die soteriologische Bedeutung der Lebensereignisse Jesu ebd. I, 213f.; IV, 157–172; VIII, 322–326; X, 209–214; Grundkurs, 226–287; Rahner-Lesebuch, 208–212.

Gestalt für geheiligtes und heiligendes Menschsein geworden; und umgekehrt ist das Menschsein in der Menschwerdung Ausdruck dessen geworden, was das Sohnsein des Sohnes Gottes seit Ewigkeit ausmacht. So ist die bleibende Heilsfunktion Jesu als Mensch gewährleistet und sein Handeln als Mensch heilstheologisch qualifiziert. Die Folge: Christus ist für den religiösen Akt des Christen, insofern sich dieser auf das historische Leben Jesu bezieht, nicht nur deshalb von „Interesse", weil wir in ihm Gott vor uns haben, sondern auch und deshalb, weil er Mensch ist. Eine Theologie der Mysterien Christi bedeutet dann nicht nur eine theologische Grundlegung der bleibenden Funktion Jesu Christi als Mensch; sie bedeutet zugleich auch eine heilsbedeutsame Qualifizierung unseres bleibenden Verhältnisses zu ihm als dem Menschen-in-Ewigkeit. Die Christusfrömmigkeit des Christen wäre somit heils-theologisch begründet und begründbar im Leben des Menschen Jesus selbst, weil er als dieser Mensch der Sohn Gottes ist, und er so die Gewöhnlichkeit unseres Lebens zur Christusförmigkeit und damit zum Ereignis der Gnade konstituiert[14].

Wenn demzufolge nach Karl Rahner eine Einbindung der Mysterien Christi in die Theologie vom Verständnis der „unio hypostatica" als „relatio" wie als formalursächliches Geschehen abhängig ist, dann muß gesagt werden: die Bewältigung der oben aufgewiesenen Probleme ist abhängig von Karl Rahners Verständnis des Christusmysteriums selbst. Darauf ist nun einzugehen.

2. Das Mysterium und die Mysterien im Verständnis Karl Rahners

2.1 Gott als das heilige Geheimnis Der Mensch als „das Wesen des Geheimnisses"

Für Karl Rahner ist etwas immer nur Geheimnis für eine endliche Subjektivität[15]. Unter dieser Voraussetzung kann er dann zur Erklärung des Geheimnisses beim Menschen selbst ansetzen als dem Subjekt des Geheimnisses in seiner natürlichen wie auch in seiner durch die Gnade übernatürlich erhobenen Transzendenz.

Und so fragt er zunächst „nach dem Menschen als demjenigen Wesen, das auf das Geheimnis als solches hingeordnet ist".[16] Dabei gehört diese Hinordnung zu den Konstitutiven dieses Wesens sowohl in seiner natürlichen Verfaßtheit wie in seiner übernatürlichen Erhöhtheit. Damit bestimmt das Geheimnis wesentlich und immer das Verhältnis, „das zwischen dem kreatürlichen Geist und Gott notwendig obwaltet".[17] Des-

[14] Vgl. *K. Rahner, H. Vorgrimler* (Hrsg.), Kleines theologisches Wörterbuch, Freiburg, Basel, Wien 1961, 259.
[15] Vgl. Schriften IV, 68; vgl. *K. Rahner,* Geheimnis, in: SM(D), Freiburg ^{2}1968, 189–196.
[16] Schriften IV, 68.
[17] Ebd.

halb muß der Mensch „so als das Wesen des Geheimnisses bestimmt werden, daß dieses Geheimnis das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen konstituiert und darum auch die Vollendung des menschlichen Wesens die Vollendung seiner Hingeordnetheit auf das bleibende Geheimnis ist". [18] So wird bei Karl Rahner das Geheimnis als Aussage des Menschseins selbst genutzt: der Mensch ist als das Subjekt des Geheimnisses in seiner natürlichen Transzendenz umschrieben [19].

Nun ist das Woraufhin der transzendentalen Erfahrung des Menschen immer als das Namenlose, Unabgrenzbare und Unverfügbare anwesend. Es ist immer nur da, indem es verfügt, es entzieht sich jeder Verfügung von seiten des endlichen Subjektes. Deshalb west in der Transzendenz das namenlose und unendliche Heilige im Modus der unverfügten, verfügend abweisenden Ferne. Dieses nun nennt Karl Rahner das Geheimnis [20] oder, damit die Transzendentalität der Freiheit über der Erkenntnis nicht übersehen werde, etwas ausdrücklicher das heilige Geheimnis [21]. Ist nun das eigentliche Wesen des Menschen als Geist seine Transzendenz, so ist er das Wesen des heiligen Geheimnisses [22]. Damit ist aber dann auch gegeben, „daß Gott wesentlich als heiliges Geheimnis dem Menschen gegeben ist". [23]

Zugleich aber ist der Mensch auch immer das durch die Gnade erhöhte Subjekt [24]. Denn wenn das Mysterium das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen konstituiert, dann fordert das Mysterium als die Bedingung der Möglichkeit seines Gehörtwerdens ein gnadenhaft vergöttlichtes Subjekt. Denn Mitteilung des Mysteriums an den Menschen kann nur in Gnade geschehen, und die Gnade fordert die Mitteilung des Mysteriums [25]. Durch eben diese Gnade Gottes wird der Mensch zu einem geistigen Wesen, das ontologisch auf das Mysterium hingeordnet ist. Die Gnade aber ist dann die Gnade der Nähe des bleibenden Geheimnisses. Gnade macht Gott als das heilige Geheimnis erfahrbar und in diesem Charakter unübersehbar [26].

---

[18] Ebd.
[19] Vgl. ebd. 140f.
[20] Vgl. ebd. 70–73.
[21] Vgl. ebd. 73.
[22] K. Rahner betont, „daß es im geschöpflichen Bereich streng als solchem keine absoluten Geheimnisse geben kann. Natürlich partizipiert jedes Seiende in seiner Transzendenz auf das absolute Sein am Geheimnischarakter Gottes, insofern jedes Seiende eben auf Gott verwiesen ist und ohne diesen Verweis und somit ohne das, worauf verwiesen wird, nicht adäquat verstanden werden kann ... Insofern ist also jedes Verständnis einer Wirklichkeit, gleichgültig, worum es sich handelt, immer letztlich „reductio in mysterium" (ebd. 85).
[23] Ebd. 75.
[24] Vgl. ebd.
[25] Vgl. ebd. 64f.
[26] Vgl. ebd. 77.

2.2 Die Inkarnation als Geheimnis

Wenn es nun überhaupt eigentliche Geheimnisse geben kann, dann müssen sie nach Karl Rahner im innergöttlichen Leben Gottes selbst in sich gegeben sein. Nun handelt es sich bei der Inkarnation wie bei der Vergöttlichung des Menschen in der Gnade und Glorie als Geheimnisse um das, was man quasiformale Ursächlichkeit Gottes nach außen zum Unterschied zur effizienten Wirkursächlichkeit Gottes nennen könnte[27]. In der Inkarnation konstituiert Gott nicht das absolut andere von sich, sondern er teilt sich selbst der geschaffenen Kreatur mit. Das in Gnade und Inkarnation Gegebene ist also nicht etwas von Gott Verschiedenes, sondern Gott selbst. Die Kreatur vermittelt Gott nicht, insofern sie durch ihre geschaffene Wirklichkeit auf Gott verweist, sondern Gott selbst vermittelt sich selbst an die Kreatur[28]. Und genau diese Möglichkeit einer solchen quasiformalen Selbstmitteilung Gottes an die Kreatur macht das theologische Geheimnis an diesen beiden mysteria stricte dicta aus. Sie sind mysteria stricte dicta, weil nur durch Offenbarung gewußt werden kann, daß es so etwas gibt und geben kann. Die Begabbarkeit des Endlichen mit dem Unendlichen macht die Unbegreiflichkeit von Inkarnation und Gnade aus. Wo nach der Selbstmitteilung Gottes streng als solcher gefragt wird, die durch eine quasiformale Ursächlichkeit erfolgen muß, beginnt das absolute Mysterium, weil da Gott als er selber in den ungöttlichen Bereich des Endlichen als solchen eindringen muß[29]. Damit sind Inkarnation und Gnade die geheimnisvolle Radikalisierung jenes Geheimnisses, das Karl Rahner theologisch als das eigentliche Urgeheimnis entwickelt hat: Gott als das heilige und bleibende Geheimnis für die Kreatur[30]. Damit ist für Karl Rahner die Inkarnation deshalb Mysterium, weil in ihr Selbstmitteilung Gottes an die Kreatur geschieht. Sie vollzieht sich wesentlich als Ausgang Gottes in das andere derart, „daß er dem anderen sich schenkt, indem er das andere wird". [31] Damit ist aber auch die unio hypostatica die Selbstmitteilung Gottes an das Geschöpf gerade insofern, als Gott das heilige Geheimnis ist. Denn die Einheit des Wortes Gottes mit der menschlichen Natur ist eine Einheit, die die menschliche Natur, mit der sie sich einigt, dadurch zuallererst konstituiert, daß Gott sich an das andere von sich abgibt. Gott setzt dieses kreatürliche Wesen dadurch,

[27] Für K. Rahner ist in dieser Unterscheidung zwischen effizienter und quasiformaler Ursächlichkeit Gottes der wesentliche und radikale Unterschied zwischen der Natur und dem Übernatürlichen eindeutig begründet. Denn eine Wirklichkeit, die nicht entweder Gott selbst ist oder als Folge einer solchen Selbstmitteilung Gottes existiert, die also geschaffen ist, kann nicht im strengsten Sinn übernatürlich sein. Übernatürliche Wirklichkeit und Wirklichkeit durch die Selbstmitteilung Gottes, die nicht effizienter, sondern quasiformaler Art ist, sind identische Begriffe (vgl. Schriften IV, 91).

[28] Vgl. ebd. 90.

[29] Vgl. ebd. 91 f.

[30] Vgl. ebd. 92.

[31] Ebd. 93.

daß er es als ein geistiges annimmt. So kommt der Vollzug der Einigung mit dem Logos zur Vollendung erst in dem kreatürlichen Wissen der menschlichen Geistigkeit um ihre Einheit mit dem Logos[32]. Die Selbstmitteilung Gottes in der unio hypostatica ist wesentlich die Selbstmitteilung Gottes an die Kreatur, insofern Gott das heilige Geheimnis ist. Und so ließe sich nach Karl Rahner umgekehrt die hypostatische Union als die radikalste, von unten her unerzwingbare, aber eben als die das Wesen der Transzendenz eminent erfüllende Weise kreatürlicher Selbsttranszendenz des Geistes erweisen. Demgemäß könnte der Ausgang genommen werden von der Selbsttranszendenz des kreatürlichen Geistes und gezeigt werden, daß diese in Gott hinein ihre höchste, wenn auch vom Menschen aus nie erreichbare Aufgipfelung hat gerade in dem, was hypostatische Union genannt wird. Damit aber ist dann gegeben, „daß die hypostatische Union nicht ein Geheimnis neben dem Geheimnis der absoluten Nähe Gottes als des heiligen Geheimnisses ist, sondern die unüberbietbare Gestalt dieses Mysteriums selbst: die ontologisch und existentiell absolute Übergabe an das heilige Geheimnis, das Gott ist, derart, daß diese Übergabe die eigene Wirklichkeit Gottes selbst ist, in der das Wort Gottes als das ausgesagte Geheimnis sich selbst die Antwort ist".[33]

2.3 Christus als Mysterium

Ist nun der Mensch insofern das Wesen des heiligen Geheimnisses, als sein eigentliches Wesen als Geist seine Transzendenz ist; ist ferner die Inkarnation (unio hypostatica) das Ereignis, in dem das Menschsein Jesu zur eigenen Wirklichkeit Gottes als dem heiligen Geheimnis wird, dann haben wir in Jesus Christus in einmaliger und unüberbietbarer Weise jenen Menschen vor uns, in dem die Natur des Menschen, weil sie von Gott als seine Wirklichkeit angenommen ist, schlechthin dort angekommen ist, wohin sie kraft ihres Wesens immer schon unterwegs ist[34]. Der Mensch als Subjekt des Geheimnisses und Gott als das heilige Geheimnis bilden in Jesus Christus eine Einheit dergestalt, daß das Menschliche des Lebens Jesu die Ek-sistenz Gottes ist[35]. Der Wesensvollzug des Menschen, sein Hingeordnetsein auf Gott als heiliges Geheimnis, erhält im Menschen Jesus seinen einmaligen und unüberbietbaren Wesensvollzug[36]. Denn hier empfängt ein Mensch dieses sein Wesen so in absoluter Reinheit und Radikalität von Gott her und vollzieht es so auf ihn hin, daß sie diesen Menschen zur Selbstaussage Gottes und zu Gottes unwiderruf-

[32] Vgl. ebd.
[33] Ebd. 94.
[34] Vgl. ebd. 143.
[35] Und so kann K. Rahner sagen: „Gott hat sich in der absoluten Selbstmitteilung an die Kreatur so sehr mitgeteilt, daß die „immanente" Dreifaltigkeit die „heils-ökonomische" wird und darum auch umgekehrt die von uns erfahrene ökonomische Dreifaltigkeit Gottes schon die immanente ist." (Ebd. 95).
[36] Vgl. Schriften VIII, 216.

licher Selbstzusage an die Welt macht[37]. Christus ist in Person die Vollendung des menschlichen Wesens, weil sich in ihm vollendet, was das menschliche Wesen auszeichnet: die Vollendung seiner Hingeordnetheit auf das bleibende Geheimnis: Gott. Gott als das heilige Geheimnis und der Mensch als dasjenige Wesen, das auf das Geheimnis als solches hingeordnet ist, kommen in Christus zu einmaliger und unüberbietbarer Einheit. So ist Jesus der Christus und als dieser Christus Mysterium.

2.4 Die Lebensereignisse Christi als Mysteria

Damit ermöglicht Karl Rahners Verständnis des Christusereignisses als Mysterium die Einbindung der Christusmysterien in die Theologie. Besagt nämlich Christus als Mysterium: das Menschsein Jesu ist in der Menschwerdung Gottes so die Wirklichkeit Gottes selber geworden, daß dadurch diesem Menschsein seine Hingeordnetheit (Transzendenzbezug) auf das heilige Geheimnis (Gott) auf einmalige und unüberbietbare Weise gelingt und so der Mensch Jesus Mysterium ist, dann ergibt sich hieraus für die Mysterien Christi:

1. Jene oben erwähnten Voraussetzungen für eine Theologie der Mysterien Christi (Formalursächlichkeit wie „unio" als relatio) sind mit rahnerschem Verständnis von Inkarnation gegeben. Insofern ist seine Christologie eine trinitarische Christologie. Dann aber steht zu erwarten, daß auch seine Darlegungen der Mysterien Christi eine solche trinitarische Theologie der Mysterien Christi ist.

2. Das Leben Jesu in seinen Ereignissen ist nicht mehr (nur) die demonstratio seines Wesens; es ist vielmehr Existenzvollzug des Lebens dieses Menschen hin auf Gott. Das Menschsein Jesu ist der Lebensvollzug Gottes auf menschliche Weise. Hier ist die ursprüngliche Absicht Karl Rahners, durch existentiale Aussagen die formale Leere einer bloß ontischen Aussage der Christologie angesichts der Lebensereignisse Jesu zu füllen[38], gelungen.

3. Von Gott (Mysterium) her kann gesagt werden, wer und was der Mensch Jesus ist, wie auch umgekehrt vom Menschen Jesus her gesagt werden kann, wer und was Gott (Mysterium) ist[39]. So sind das Menschsein Jesu und damit auch die Ereignisse seines menschlichen Lebens *theologisch* qualifiziert. In ihrer Einbindung in die Theologie sind die Lebensereignisse Jesu Mysterien, und als Mysterien sind die Lebensereignisse Jesu Theologie. Damit ist die „christologische" Zentrierung der Le-

[37] Vgl. ebd. 215.

[38] Vgl. Schriften I, 193.

[39] „Geheimnis ist ... die Eigentümlichkeit, die Gott (und von ihm her uns) immer und notwendig auszeichnet" (Schriften IV, 141). Hier klingt an, was K. Rahner als christologischen Entwurf einer theologischen Anthropologie versteht: „(Daß) Christologie Ende und Anfang der Anthropologie zugleich ist und daß in alle Ewigkeit solche Anthropologie wirklich Theologie ist." (Schriften I, 20).

bensereignisse Jesu durch eine eigentlich „theologische" im strengen Sinn des Wortes ergänzt. Als Ereignisse der Schrift sind sie zunächst zwar Menschenworte und auch zunächst als solche auszulegen. Aber sie beruhen, da sie Mysterien sind, auf „Offenbarung", und das heißt auf dem Berührtwerden von einer Erfahrung, die über den eigenen Erfahrungsvorrat desjenigen, dem sie sich zur Erfahrung bringen, hinausgeht. Die Lebensereignisse Jesu als Mysterien und damit als Offenbarungsereignisse sind ein dynamischer Vorgang zwischen Gott und Mensch; und der wird immer wieder in jener Begegnung Wirklichkeit, die durch die Vielfalt der Lebensereignisse Jesu „konkret" beschrieben ist.

4. Zugleich sind damit auch die Ereignisse seines menschlichen Lebens heilstheologisch qualifiziert. Sie sind Ausdruck des vollkommen begnadeten und damit zugleich auch begnadigenden Menschen Jesus[40]. Theologie, Christologie und Soteriologie werden in den Lebensereignissen Christi als Einheit erkennbar.

5. Die vielen Mysterien Christi sind die Entfaltung des *einen* Mysteriums. Das eine Mysterium, die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus, entfaltet sich in die vielen Mysterien hinein. Karl Rahners Verständnis des Christusereignisses ermöglicht daher die Ausfaltung des einen Mysteriums in die vielen Mysterien[41]. Das Handeln Gottes in Jesus Christus erscheint damit als Prinzip der Verständlichkeit menschlichen (christlichen) Lebens und damit als Prinzip der Geschichte. Das einheitsstiftende Prinzip der gesamten vergangenen und gegenwärtigen Geschichte Gottes mit den Menschen ist das historische Christusereignis, das auch der Zukunft ihre Einheit gibt. Damit sind die Epochen der Geschichte des einzelnen wie die der menschlichen Geschichte überhaupt durch die eine Christustat geeint. Die ganze Geschichte und die gesamte Schrift müssen von dieser Tat aus betrachtet werden, was gemäß dem Ansatz Karl Rahners auch methodisch möglich wird[42]. Gerade der Mysteriencharakter der „acta et passa" Jesu fordert die Rückbindung der vielen Mysterien an das eine Mysterium Jesus Christus. Die Betrachtung der Mysterien in ihrem spezifischen Charakter dagegen, wie sie in Auseinandersetzungen neuerer Zeit zu finden ist[43], ist aus diesem Grunde gerade nicht Karl

[40] Dies läßt sich verifizieren am Gnadenverständnis K. Rahners selbst. – Vgl. dazu Schriften I, 323–375; IV, 75; 76f.; 209–236.

[41] Das gleiche gilt für die Mysterien des Christentums (sc. Trinität, Inkarnation, Vergöttlichung des Menschen in Gnade und Glorie) überhaupt (vgl. Schriften IV, 99).

[42] Auch *J. Ratzinger,* Schriftauslegung im Widerstreit. Fragen nach Wegen und Grundlagen der Exegese heute (QD 117). Freiburg–Basel–Wien 1989, 41, verweist angesichts einer notwendig werdenden selbstkritischen Schriftauslegung auf eine theologisch-christologische Sicht, die die Einzeltexte der Schrift über ihren bloß historischen Standort hinaus in jene Einheit zu bringen vermag, die die Selbsttranszendierung der einzelnen Schrifttexte ins Ganze hinein zu begründen vermag und diese methodisch zugänglich macht.

[43] Vgl. vor allem die Beiträge zu den einzelnen Lebensereignissen Jesu in: *Scheffczyk,* 57ff. (Anm. 2).

Rahners Anliegen. Denn solchen Einzelbetrachtungen ist letztlich wieder jene Entwicklung eigen, die sich beim Verlust des Mysteriumcharakters für die Lebensereignisse Jesu einstellt und die Karl Rahner gerade mit einer Gesamteinbindung der Mysterien Christi in die Theologie vermeiden will. Werden die Lebensereignisse Jesu nicht auf dem einen Grundgeheimnis aufgebaut, nämlich dem Geheimnis des göttlichen Ursprungs der Person Christi, geht die Heilsbedeutsamkeit der Lebenstaten Jesu insgesamt verloren. Erlösung ist dann nicht mehr ein ethisch-personales Geschehen der Wiederherstellung des Liebes- und Gnadenbundes zwischen Gott und den Menschen, sondern lediglich ein horizontal-sozialer Vorgang zur Verbesserung der menschlichen Lebensverhältnisse[44]. Doch nicht nur ihre umfassende Heilsbedeutsamkeit geht verloren. Es wird auch die Auslegungsmethode dieser Ereignisse selbst beliebig. Deren „Relevanz" für den heutigen Menschen wird auch „außertheologisch" erschließbar und „einsichtig" gemacht: feministisch, tiefenpsychologisch[45], soziologisch etc.

2.5 Mysterien des Lebens Christi – das Leben des Christen als Mysterium

Daß das Leben Jesu Mysterium ist, hat Bedeutung für das Leben der Christen. Ist nämlich Jesus im dargelegten Sinn Mysterium, dann muß zunächst einmal dieser ganze Lebensvollzug Jesu Mysterium sein. Wenn der Mensch wesentlich hingeordnet ist auf das absolute Geheimnis, dann ist dieser einem jeden Menschen wesentliche Transzendenzbezug in Jesus Christus zur Erfüllung gekommen. Damit wird nach Karl Rahner die Vereinbarkeit von Gott und Mensch im Gottmenschen Jesus Christus als Möglichkeit des Menschen selbst erfaßt, und diese Möglichkeit liegt im Christusereignis begründet. Und so sind auch die Lebensereignisse Jesu die letzte Erfüllung des menschlichen Hoffens und Sehnens überhaupt, sie sind die alleinige Ermöglichung sinnvollen Menschseins. Die Mysterien des Lebens Jesu sind so für Karl Rahner zugleich die Mysterien des christlichen Lebens. In Orientierung an den Lebensereignissen Jesu ist am menschlichen Leben aufweisbar, wo dieses Mysterium ist, also mit dem Leben Jesu „zusammenkommt" und damit heilsbedeutsam ist. Damit ist nun die Frage zu klären, wie denn Karl Rahner das Leben des Christen mit dem Leben Christi konkret zusammenbringt. Gefragt wird also nach dem Inhalt und dem Grund der *Christusförmigkeit* menschlichen Lebens. Dabei muß der Ermöglichungsgrund dieses „Zusammen-

[44] Vgl. zu den Konsequenzen einer fehlenden Theologie der Mysterien Christi neben den Darlegungen K. Rahners (vgl. Kapitel 1) auch *Scheffczyk*, 9–11.

[45] Der Hauptvertreter dieser tiefenpsychologischen Exegese ist E. Drewermann. Die von der Bibel erzählten Ereignisse werden auf mythische Urbilder zurückgeführt, die in wechselnden Formen in der ganzen Religionsgeschichte aus der Tiefe der Seele aufgestiegen sind und uns den Weg zur erlösenden Fahrt in die heilenden Gründe unserer Seele weisen wollen. – Vgl. dazu *Ratzinger* 19.

bringens" im Ereignis der Menschwerdung Christi selbst begründet liegen.

2.6 Die bleibende Gegenwart des Lebens Christi im Leben der Christen

2.6.1 Gründe für die bleibende Gegenwart

Karl Rahner zweifelt nicht daran, daß Jesus und sein einstiges Leben unter uns gegenwärtig ist. Denn die wirkliche Gegenwart des Lebens Jesu unter uns ist die Voraussetzung dafür, daß wir beten, daß wir loben, daß wir danksagen und seine Herrlichkeit rühmen[46]. Solche Gegenwart hat ihren Grund darin, daß Jesus Christus eines Wesens mit uns ist. Dies fordert geradezu die bleibende Gegenwart seines Lebens für uns. Unser eigenes Leben hat darüber hinaus das menschliche Leben Jesu immer schon mitgeformt, unser Leben gehört zum Lebensschicksal Jesu. In seinem Tun sind wir schon immer mit eingeschlossen. Durch sein Verhalten zu uns ist er bleibend geformt worden. Im Leben Jesu ist sein Leben und unser Leben immer schon bleibend gegenwärtig[47]. Dieses menschliche Leben Jesu ist nun vollendet in der Endgültigkeit Gottes. Solche Endgültigkeit aber beinhaltet dauernde Gegenwart. Vergangenheit heißt demnach: Eingegangensein in Gott als die Verendgültigung des menschlichen Lebens Jesu, was dauernde Gegenwart bedeutet[48]. Damit sind Menschwerdung wie Auferstehung als die Verendgültigung des menschlichen Lebens Jesu in Gott der Grund für die bleibende Gegenwart des Lebens Jesu. Ein weiterer Grund für sie ist das Werden von Ewigkeit in der Zeit. Und da geht es in unserem Leben nicht anders zu als im Leben Jesu. In der vergänglichen Zeit wird in uns etwas, das nicht mehr vergeht. Jeder Augenblick hinterläßt bei seinem Scheiden das, was an ihm ewig ist. Solches ist die Ewigkeit in den Dingen der Zeit[49]. Damit hat sich auch während des irdischen Lebens Jesu Ewiges eingeprägt, und darum ist er jetzt und in Ewigkeit, was Jesus in seinem Leben geworden ist.[50]. Das Werden von Ewigkeit in der Zeit ist somit für Karl Rahner eine weitere Bedingung der Möglichkeit für die bleibende Gegenwart des Lebens Jesu in seiner Bedeutung für uns. So wird deutlich: An unseren Lebensereignissen ist aufweisbar, wo denn das Leben Jesu in unserem Leben bleibend gegenwärtig und damit heilsbedeutsam ist. Das menschliche Leben selbst ist letztlich die Weise der Gegenwart des Lebens Jesu in unserem Leben. Im Unterschied zu unserem Leben ist Jesu Leben als das menschliche Leben des Sohnes Gottes bereits in Gott vollendet. Deshalb kann unser Leben die Weise der Vergegenwärtigung des Lebens Jesu sein. So bleibt das

[46] Vgl. Heilige Stunde, 11.
[47] Vgl. ebd. 16f.
[48] Vgl. ebd. 12.
[49] Vgl. ebd. 14.
[50] Vgl. ebd. 15.

Leben des Menschen an das Leben Jesu gebunden und ist in dieser Gebundenheit wie das Leben Jesu selbst Mysterium.

2.6.2 Mystagogie als Annahme des Alltags: Auslegungsprinzip der Mysterien Christi

Zum menschlichen Leben des ewigen Wortes Gottes gehört alles, was zu jedem anderen menschlichen Daseins auch gehört. Dieses „alles" schließt das mit ein, was alle Menschen miteinander teilen und was niemandem auffällt und deshalb auch im Leben Jesu nicht auffiel: das Alltägliche[51], und das hat uns erlöst[52]: Dieses alltägliche und uns erlösende Leben findet im Kreuz seinen Höhepunkt, denn hier kommt es zur Vollendung[53]. „Denn auch da ist der Tod als Tod, wie er jeden trifft, entscheidend, und nicht bloß die Außergewöhnlichkeit seines Kreuzestodes als Vorgang der Erlösung."[54] Beide, Leben und Tod, sind von heiligmäßig wesentlicher Bedeutung. So kann man „den Sohn Gottes in den Dimensionen menschlicher Wirklichkeit dadurch ‚demonstrieren', daß man in der durchschnittlichen Selbstverständlichkeit ein Mensch ist."[55] So kann der Mensch tun, was Jesus tatsächlich getan hat[56].

Die Verborgenheit, also die normale Alltäglichkeit unseres Lebens, verbindet unser Leben mit dem Leben Jesu[57]. Dieses Strukturprinzip entspricht dem Leben aus dem Glauben, das zugleich darum weiß, daß das Eigentliche unseres Daseins dem unmittelbaren Zugriff entzogen ist; trotzdem ist es wirklich für uns und unsere Lebensweise das Entscheidende. Das Leben Jesu in seiner Verborgenheit und Alltäglichkeit „ist die Dimension und das Klima der Einübung der christlichen Verborgenheit des übernatürlichen Lebens, ist die Weise, wie der Glaube an den verborgenen Gott als der Mitte unseres Lebens realisiert werden muß".[58] Die alltäglichen Lebensereignisse werden so zum Gradmesser für die Frage, ob wir gemäß dem Leben Jesu leben und so ein Leben aus dem Glauben gelingt. Deshalb haben für Karl Rahner sowohl die herausragenden als auch die alltäglichen Ereignisse im Leben Jesu Bedeutung für die Form unseres Lebens. So geht von unserem Leben im Blick auf das Leben Jesu nichts verloren. Gerade Jesu Leben ist der Grund dafür, daß menschliches Leben nicht in bedeutungslose und bedeutungsvolle Ereignisse aufgeteilt werden muß. Alles gehört zu einem Leben aus dem Glauben, alles selbst ist schon Form und Ausdrucksweise eines gläubigen Lebens, das weiß, daß alles Endliche eingeht in die Unendlichkeit Gottes, „in deren

---

[51] Priesterliche Existenz, 99.
[52] Ebd. 100.
[53] Vgl. ebd.
[54] Ebd.
[55] Ebd. 107.
[56] Vgl. ebd.
[57] Vgl. zur Bedeutung des Alltags auch Grundkurs, 195–197.
[58] Priesterliche Existenz, 110.

unmittelbarer Erfahrung dieses Endliche in Jesus und in uns nicht untergeht, sondern aufgeht zu seiner Vollendung".[59] Alle Momente des verborgenen und damit alltäglichen Lebens sind so schon Momente des transzendentalen Verhaltens als der Grundstruktur menschlichen Lebens. Dieses transzendentale Verhalten wird, wenn es glaubend weiß, woraufhin es sich verhält, zum religiösen Verhalten, macht das verborgene Leben Jesu zur Form meines Lebens, zu Momenten meines Glaubensvollzuges. Deshalb ist Nachfolge Jesu nicht in erster Linie „eine Nachfolge der moralischen, besonderen Tugenden und Taten des Gottmenschen ..., sondern primär und letztlich eine Nachfolge in der Annahme des menschlichen Daseins, (mit dem Ziel), Nachvollzug jener Annahme der menschlichen Natur zu sein, die der ewige Logos selbst vollzogen hat".[60] In unserem menschlichen Leben sollen wir all das annehmen, was zur menschlichen Natur nun einmal gehört, und dieses ist dann „Nachvollzug der Annahme der Menschheit, des menschlichen Daseins durch den ewigen Logos, der darin sein Bild selber annimmt".[61] Und so geschieht auch heute immer noch Inkarnation in der Annahme des menschlichen Lebens durch den Menschen. Dabei heißt dann „das menschliche Leben annehmen" nicht, es so anzunehmen, wie wir es verstehen und verstanden haben, sondern wie es uns durch das Leben Jesu als Rätsel unseres eigenen Daseins auferlegt ist. Denn von Christus her ist unser ganzes menschliches Dasein bestimmt. Die Menschheit, so wie sie in Christus besteht, ist in der Konkretheit dieses seines Lebensschicksals auch das Existential unseres eigenen Lebens. Darum gehört alles das, was im Leben Jesu konkret vorkommt, zu dem, was uns sagt, was eigentlich mit uns gemeint ist. Aus der konkreten Gestalt dieses seines Daseins folgt die christusförmige Gestalt des Daseins überhaupt. Dies ist die Motivation einer Betrachtung des Lebens Jesu[62]. Damit ist die Christozentrik aller Wirklichkeit der Grund und die Bedingung der Möglichkeit von Nachfolge und Betrachtung des Lebens Jesu, die selig macht. Da Gott selbst eine irdische Wirklichkeit als seine eigene hat und diese Wirklichkeit gar nicht ohne die Welt gedacht werden kann, „ist schon im Logos selbst durch seine Menschwerdung die Welt und die Menschheit angenommen".[63] „Darum brauchen wir nur noch eins im Blick auf Jesus zu tun: uns annehmen".[64] Nachvollzug von Inkarnation heißt damit: sein eigenes konkretes Dasein annehmen als ein christozentrisch bestimmtes Dasein. So geschieht Nachfolge in die Menschwerdung hinein. Denn „so haben wir das angenommen, was Gott angenommen, aufgenommen, er-

[59] Grundkurs, 303.
[60] Priesterliche Existenz, 90f.
[61] Ebd. 91.
[62] Vgl. Priesterliche Existenz, 93.
[63] Ebd. 97f.
[64] Ebd. 98.

löst, für endgültig erklärt hat. Darin haben wir Gott selbst in seiner seligen Unbegreiflichkeit gefunden".[65] So ereignet sich nach Karl Rahner Mystik im Alltag, verborgen und unbekannt. Mystik ist die Bedingung der Möglichkeit für die nüchternste und profanste Alltagserfahrung[66].

Wenn die Inkarnation *das* Grundmysterium im Leben Jesu ist und alle anderen Mysterien Christi „nur" die Ausfaltung dieses einen Mysteriums[67] sind und wenn ferner Inkarnation immer wieder dadurch geschieht, daß der Mensch sein Dasein in allen seinen wesentlichen Gegebenheiten annimmt, dann wird die Annahme meines Alltags zum Lebens- wie Auslegungsprinzip der Mysterien Christi in ihrer Bedeutung für mein christliches Leben[68]. Darum findet man in Karl Rahners Betrachtungen, ja sogar in einem nicht geringen Teil seiner streng theologischen Darlegungen, eine Analyse menschlicher Situationen, in die hinein Gott sich wagt und die unsere Situation ist. Jesus selbst bringt, wenn er Gleichnisse erzählt, eine Geschichte aus dem gewöhnlichen Alltag, um das Größte, um seine eigene Botschaft damit zu vergleichen[69]. In der Annahme meines Alltags spezifiziert und modifiziert sich das, was Inkarnation heißt und wie sich Inkarnation im Alltag verwirklicht. Die einzelnen Mysterien des Leben Jesu sagen mir dann, wie ich in der je und je vorkommenden und auf mich zukommenden Lebenssituation mein Leben annehmen kann. Das ist die hermeneutische Funktion der Mysterien Christi: sie spezifizieren und modifizieren Nachvollzug von Inkarnation als Annahme meines Daseins; sie spezifizieren und modifizieren den Ermöglichungsgrund von Annahme menschlichen Daseins in all seinen Erscheinungsformen. Denn Christ ist der Mensch, wie er ist, aber so, daß dieser Mensch das ganze konkrete menschliche Leben vorbehaltlos annimmt[70]. „Die totale umfassende Aufgabe des Christen als Christen ist die, ein Mensch zu sein, freilich mit jener göttlichen Tiefe, die ihm unausweichlich in seinem Dasein vorgegeben ist. Und insofern ist eben das christliche Leben Annahme des menschlichen Daseins überhaupt".[71] Eine theologische Auseinandersetzung mit den Mysterien Christi hat diese göttliche Tiefe menschlichen Lebens freizulegen und ist als solche Mystagogie. Die Annahme meines Alltags ist jenes Lebens- und Auslegungsprinzip, das jener einer Tat Gottes folgt, die in Jesus Christus historische Wirklichkeit geworden ist: der Menschwerdung des Sohnes Gottes. Annahme des Alltags wird zur konkreten Form von Mystagogie (Spirituali-

---

[65] Ebd.
[66] Vgl. Rahner-Lesebuch, 257.
[67] Vgl. Kapitel 2.3 unter 5.
[68] Vgl. Biblische Predigten, 44f.
[69] Vgl. ebd. 69.
[70] Vgl. Grundkurs, 389.
[71] Ebd. – Nach K. Rahner spricht Mt 25,40: „Was ihr dem geringsten meiner Brüder tut, habt ihr mir getan" für eine geheimnisvolle Identität zwischen dem Menschensohn und jedem beliebigen Menschen.

tät), die damit für Karl Rahner angebunden ist an die im Christusereignis offenbar werdenden theologischen Grundaussagen und die ausdrücklich wird in den Lebensereignissen Jesu.

2.6.3 Mystagogie: Transzendentaltheologie als Theologie der Mysterien Christi

Aus Karl Rahners Verständnis der Menschwerdung Christi kann aber noch Weiteres gesagt werden im Blick auf das *Betreiben* einer Theologie der Mysterien Christi. Das Christusereignis als Mysterium ist zugleich die Bedingung der Möglichkeit dafür, das Leben des Menschen mit dem Leben Jesu „zusammenzudenken". An solchen Stellen erweist sich dann menschliches Leben als christliches und damit als heilsbedeutsames Leben. Dieses „Zusammendenken", das nach Karl Rahner Transzendentaltheologie ist, hat also seinen Grund im Christusmysterium selbst[72]. Karl Rahners Transzendentaltheologie ist die dem Christusereignis als Mysterium angemessene Weise des Umgangs mit den Mysterien Christi in ihrer Heilsbedeutsamkeit für den Christen. Transzendentaltheologie erschließt zugleich die heilsrelevante Bedeutung der Lebensereignisse Christi für uns und ist in diesem Erschließen zugleich heilswirksames Geschehen. Die Transzendentaltheologie Karl Rahners ist damit die methodisch-wissenschaftliche Form der Theologie der Mysterien Christi[73]. Die Einigung unseres Lebens mit dem Leben Christi im Glauben kann damit nach Karl Rahner im Sinne einer „transzendentalen Erfahrung"[74] ausgedrückt werden. Seiner Transzendentaltheologie kommt demnach ein genuin theologisches Interesse zu. Sie ist nicht bloß Übernahme einer Transzendentalphilosophie in die Theologie, sondern die Weise eines Vollzugs von Theologie, der dieser immer schon (seit der Menschwerdung) aufgetragen ist und den sie immer schon vollzogen hat. So erhält die Frage nach dem Wesen des Menschen für eine Vermittlung von Heil eine „transzendentale" Funktion. Denn diese Wesensstruktur des menschlichen Existenzvollzuges stellt jenen Horizont dar, innerhalb dessen die Heilszusage Gottes an den Menschen ergehen kann[75]. Die Refle-

[72] Vgl. zur Transzendentaltheologie K. Rahner, Art. „Transzendentaltheologie", in: SM(D) 4, 986–989.

[73] Nach K. Rahner wurde Transzendentaltheologie immer schon dort betrieben, wo man nach dem Heil des Menschen fragte, insofern es in Gottes Selbstmitteilung besteht, und dieses Heil verstanden wird als Heil des Subjektes als solchen [vgl. *K. Rahner,* SM(D) 4, 986].

[74] *W. Kasper,* Der Gott Jesu Christi, Mainz 1982, 113: „Die religiöse Erfahrung ist eine Erfahrung, die alle anderen Erfahrungen leitet und bestimmt. K. Rahner und J. B. Lotz sprechen deshalb von *transzendentaler* Erfahrung." – Vgl. *J. B. Lotz,* Transzendentale Erfahrung, Freiburg–Basel–Wien 1978; Schriften X, 172f.; Grundkurs, 75f.

[75] Wenn „transzendental", so K. Rahner, die Reflexion auf die Bedingungen konkreter Existenz genannt wird, dann würde er sagen, was er in der Theologie betreibe, nenne er „transzendental" (vgl. K. Rahner antwortet Eberhard Simons. Zur Lage der Theologie (= Das theologische Interview) Düsseldorf 1969, 25–38.

xion auf das Menschsein in seinem Vollzug in den Lebensereignissen ist als Transzendentaltheologie zugleich geheil(ig)te Reflexion, ist Spiritualität, mit Karl Rahner gesagt: Mystagogie[76]. Transzendentaltheologie als methodische Suche nach dem Geschehen von Gnade im menschlichen Leben und seinen Vollzügen ist „die" konkrete Form von Spiritualität[77]. „Mystice" bringt dann aber zugleich zum Ausdruck, daß das Menschsein und damit die Anthropologie nicht einfach zur „transzendentalen" Begründung von Theologie wird, sondern daß die theologische Rede von Gott sich als Möglichkeitsbedingung menschlichen Lebensvollzuges erweist. Gott ist demnach nicht mehr nur erkennbar wie die Ursache aus den Wirkungen; sondern weil die Wirkung (Schöpfung, menschliche Natur) in der Menschwerdung Gottes selbst zur Weise geworden ist, wie Gott sein Leben lebt, ist Gott erkennbar als Vater und Sohn und Heiliger Geist. So werden auch die Lebensereignisse Jesu im Betreiben von transzendentaler Christologie bei Karl Rahner heils- und offenbarungsgeschichtlich betrachtet und nicht erkenntnis- und wesensmäßig als Geheimnis des unendlichen Wesens Gottes, das für die endliche Erkenntnis des Menschen letztlich unerreichbar ist. Die Fülle der Ereignisse des Lebens Jesu garantiert dann eine umfassende Ausdeutung menschlicher Transzendenzerfahrung als Gotteserfahrung, weil seit der Menschwerdung als Mysterium das Ganze des menschlichen Lebens hineingenommen ist in solche Transzendenzerfahrung. Dabei sagt uns das Ereignis des Lebens Jesu als Mysterium, daß auch eine umfassende Ausdeutung von Transzendenzerfahrung als Gotteserfahrung noch nicht alles ist. Deshalb fordert Karl Rahner eine Hinführung zum unbegreiflichen Geheimnis unseres Daseins, das uns trägt und uns gleichzeitig immer selbst in Frage stellt. Solche „Mystagogie" muß hinweisen auf die konkrete Erfahrung gemachter und gelebter Grunderfahrung des Menschen[78]. Weil die Ereignisse des Lebens Jesu Mysterien sind, werden in ihnen alle menschlichen Erfahrungen von Transzendenz noch einmal transzendiert: sie nehmen uns mit hinein in Jesu Gotteserfahrung. Karl Rahners Verständnis des Christusmysteriums ist hineingezeichnet in die Transzendentaltheologie als das methodische Bedenken der Christusmysterien, und dieses Bedenken der Mysterien ist Mystagogie. So ist mit der Transzendentaltheologie bei Karl Rahner Mystagogie mitgesagt. Theologie und Spiritualität bilden für ihn eine Einheit, die im Christusmysterium selbst ihren Grund hat. Dies ist nun an einzelnen Mysterien Christi exemplarisch deutlich zu machen.

---

[76] Vgl. *K. Fischer,* Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners (ÖF.S V), Freiburg 1970: Die spirituellen Schriften K. Rahners scheinen erst die letzte Evidenz seiner theologischen Gedankengänge auszumachen. – Vgl. ebd., 21; 23; 29; 62; 402f.; vgl. Chancen des Glaubens, 144f.

[77] Zur Einheit von Theologie und Spiritualität bei K. Rahner vgl. *Fischer* (Anm. 76).

[78] Vgl. *Fischer* 80.

3. Die Ereignisse des Lebens Christi im einzelnen

3.1 Die Geburt Christi

Karl Rahner hat zahlreiche Betrachtungen zum Weihnachtsfest und zu den Ereignissen um die Geburt Jesu geschrieben[79]. In ihnen ist der oben dargelegte Ansatz deutlich erkennbar: Er „übersetzt" immer das, was das je einzelne Ereignis um die Geburt wie die Geburt selbst theologisch sagt, in seine Bedeutung hinein für unser Leben[80].

Da nun im menschlichen Leben Gott erfahrbar ist, muß auch das erfahrbar und realisierbar sein, was Weihnachten bedeutet und was sich an Ereignissen um die Geburt Jesu abspielt. Weihnachten besagt dann: Gott wird in diesem Jesus Christus in unseren Alltag hineingeboren, nimmt unseren Alltag auf sich: seine Armut, seine Unbeachtetheit, seinen normalen Ablauf, seine Mühe, sein von anderen Verfügtsein. Nichts von dem, was Jesus auf sich nimmt, ist außergewöhnlich, seine Geburt fällt gar nicht auf[81]. So wird deutlich: In seinen Meditationen stellt die Annahme des Alltags für Karl Rahner das durchgängige Auslegungsmotiv für alle Ereignisse um die Geburt Jesu dar[82]. Weihnachten und die Geburt Jesu mit ihren Begleiterscheinungen sagt mir etwas über mich und meinen Alltag. Der Mensch erfährt die Welt im Kampf der Gegensätze. „Das Weihnachtsmysterium sagt: Der Widerstreit des Gegensätzlichen ist, auch wenn er sich auswirken, ja austoben darf, umfaßt, schon innerlich überholt dadurch, daß Gott selbst alles das in seiner Widerstreitigkeit in sich selbst hineingenommen hat".[83] Weil er die Welt angenommen hat als seine Wirklichkeit, ist das Innerste der Wirklichkeit der Friede und nicht der auflösende Widerspruch[84]. Das bedeutet Friede im Geheimnis von Weihnachten. Dieser Friede „muß angenommen werden, indem Gott-in-der-Kreatur angenommen wird".[85] Mitvollzug dieses Geschehens geschieht dort, wo die Annahme des Widerstreitenden beginnt[86]. So geschieht Mitvollzug des Geschehens, das an Weihnachten von Gott her geschah. Der Nachvollzug von Weihnachten ist die Annahme meines Daseins. Das je einzelne Ereignis im Zusammenhang mit dem Weihnachtsfest entspricht zunächst einem je einzelnen Erfahrungsmoment des Menschen in seinem Alltag. Auch seine Geburt ist eine Geburt in ein Leben hinein, das mit seiner Enttäuschung und Vergeblichkeit als schwei-

[79] Vgl. Biblische Predigten, 9–13; 40–43; Rahner-Lesebuch, 192–195; Kirchenjahr, 77–161.
[80] Vgl. Biblische Predigten, 9; 22; 28; 47; 52.
[81] Vgl. ebd. 193.
[82] Deshalb hat K. Rahner den Alltag oft thematisiert. – Vgl. Alltägliche Dinge.
[83] Schriften VII, 143.
[84] Vgl. ebd. 135.
[85] Ebd.
[86] Vgl. ebd. 135f.

gende Begleiterin ein Leben hin auf den Tod ist[87]. Wie Josef ist jeder Mensch in seinem Leben und in seiner Arbeit oft zum Hüter des Heiligen berufen. Und „scheinbar spielen sich nur da Dinge des Alltags ab, die nichts mit der heiligen Geschichte des Reiches Gottes und des Heiles der Welt zu tun haben, ... aber eben darin ist er im Grunde der Berufene."[88] Die Nacht, in die Jesus hineingeboren wird, ist Symbol für die Zweideutigkeit unseres Lebens, als Zeichen des Heils und des Unheils, als Zeichen der Dunkelheit und der Helle unseres Daseins[89]. Durch Weihnachten, dadurch, daß das Wort des Vaters in die Welt gekommen ist und „in der Kraft seines Geistes auch zum innersten Gesetz aller Natur geworden ist, sind diese Dinge der Welt Symbole dessen, was kommen soll".[90]

Jedes einzelne Erfahrungsmoment des Menschen in seinem Alltag als Hinweis und Indiz für sein transzendentales Verhalten wird so im Blick auf Weihnachten theologisch gedeutet. Deshalb kann Karl Rahner sagen: Alle Dinge dieser Welt können Symbole werden für den Wandel der Welt hin zum neuen Himmel und zur neuen Erde. In der Geburt Jesu und in den mit ihr verbundenen einzelnen Geschehnissen wird unser Dasein als auf die Ewigkeit ausgerichtetes Dasein sichtbar[91]. Durch diese Geburt ist der selige Ausgang unseres Alltags mit seinem täglichen Einerlei garantiert. Das bedeutet Weihnachten im Alltag der Welt[92]. Weil Weihnachten ist, darum wird menschliches Leben als alltägliches Leben annehmbar; und indem wir es annehmen, wird Weihnachten. Jesu Geburt ist die Antwort auf die Grundfrage unseres Daseins, die der erfahrene Alltag provoziert. Durch Weihnachten wird das Wort Gottes zum Horizont unseres Daseins in der Welt, das wir darum annehmen können. Annahme meines Daseins ist die richtige Weise, in der ich vollziehe, was Weihnachten bedeutet und damit sich das Geheimnis an mir vollzieht.

Karl Rahner spannt das Mysterium der Geburt Jesu mit all seinen Ereignissen ein in das Koordinatenkreuz von Alltag und Annahme, von Alltag als dem Ort von Transzendenzerfahrung als Gotteserfahrung und Annahme meines Daseins als Antwort auf eben diese Transzendenzerfahrung. Hier bestätigt sich Karl Rahners dargelegtes Auslegungs- wie Lebensmodell für die Lebensereignisse Jesu. Menschliches Dasein annehmen heißt: Geheimnis von Weihnachten nachvollziehen; Alltag leben bedeutet: Menschwerdung leben. Der Alltag wird für uns wichtig, weil wir durch ihn auf Gott treffen. All das, was Jesus tut, ist Ausdruck und Zeichen dafür, wie und wo wir im Vollzug unseres Lebens auf Gott treffen können. Wichtig ist, daß wir uns selbst von Gott annehmen, wie wir sind.

---

[87] Vgl. Schriften VII, 123.
[88] Biblische Predigten, 12.
[89] Vgl. Schriften VII, 129.
[90] Ebd. 130.
[91] Vgl. Rahner-Lesebuch, 193f.
[92] So lautet der Untertitel zu *K. Rahner,* Glaube, der die Erde liebt, Freiburg, Wien 1967.

Denn das, was Gott verfügt, und das, was Gott gibt, sind wir selber. Uns gibt Gott uns, und darum müssen wir uns annehmen. Das ist die Tat unseres Lebens: uns selbst annehmen als ein unverstandenes, erst langsam sich enthüllendes Geschenk der Güte Gottes[93]. Das je Spezifische am je einzelnen Ereignis, das auch seine je spezifische Bedeutung für uns hat, liegt begründet in jenem Unterschied, den die je einzelnen Alltagserfahrungen im Vergleich mit der Erfahrung von Alltag im ganzen aufweist, obwohl diese je einzelne Erfahrung aus dem Gesamt von Erfahrung nicht herauszulösen ist. Entsprechend liegt das spezifisch Bedeutsame des je einzelnen Ereignisses im Leben Jesu eben auch begründet in der bunten Palette von Alltagserfahrungen, die der Mensch Jesus macht und in denen auch er sich in Gemeinschaft mit allen anderen Menschen wiederfindet. Denn Jesus selbst als wahrer Mensch macht unsere Alltagserfahrungen und nimmt sie an und auf sich. So steht er selbst im religiösen Akt, in den er uns mit hineinnimmt.

3.2 Die Wunder Jesu

Karl Rahner fragt auch hier wiederum, welche Bedeutung die Wunder für unser Glaubensverständnis zu Jesus als dem absoluten Heilsbringer haben[94]. Um diese Frage zu beantworten, klärt er Wesen und Funktion des Wunders, die Voraussetzungen seiner Erfahrbarkeit wie auch seinen Anrufcharakter[95]. Dabei geht er sowohl vom Neuen Testament[96] wie von der modernen Erfahrung und der Weltinterpretation des Menschen aus[97].

3.2.1 Wesen und Funktion des Wunders

Das Wunder als Zeichen des Heilshandelns Gottes in Gnade und Offenbarung ist die Erscheinung dieses Heilshandelns in die Dimension unserer irdischen Erfahrung und in geschichtlicher Greifbarkeit. Gemäß diesem Verständnis ist das Wunder als Zeichen somit in seiner eigenen Natur und Gestalt wesentlich und notwendig abhängig von der Natur dessen, was durch das Wunder sich anzeigen will. Da dies nun nicht immer das gleiche ist und weil das Wunder am geschichtlichen Prozeß der Heils- und Offenbarungsgeschichte partizipiert, unterliegt es einer Variabilität hinsichtlich seiner Art sowie hinsichtlich der Häufigkeit seines Vorkommens. So sind Wunder Anrede an ein das Wunder erkennendes Subjekt von ganz bestimmter geschichtlicher Situation[98]. Wunder bedeutet also die konkretisierte Subjektbezogenheit des Heilshandelns Gottes in Gnade und Offenbarung. Deshalb wird für Karl Rahner der Begriff

[93] Vgl. Biblische Predigten, 28.
[94] Vgl. Grundkurs, 252.
[95] Vgl. ebd. 254–259.
[96] Vgl. Grundkurs, 254f.
[97] Vgl. ebd. 255f.
[98] Vgl. ebd. 254.

des Wunders als Durchbrechung der Naturgesetze höchst problematisch. Dieser Begriff ist eben nicht brauchbar für die Begründung und die Erkennbarkeit des Wunders als das offenbarende Heilstun Gottes in der Dimension unserer leibhaftigen Erfahrung.

3.2.2 Voraussetzungen seiner Erfahrbarkeit: Einheit von Geist und Materie

Bezüglich des Wunderverständnisses geht Karl Rahner also aus von seiner Theorie des erkennenden Subjektes. Notwendig wird damit wiederum ebenso eine Analyse der modernen Erfahrung und Weltinterpretation wie ein Eingehen auf die Voraussetzungen der Erkennbarkeit des Wunders für das erkennende Subjekt in einem von Karl Rahner als „evolutiv" gekennzeichneten Weltbild, in das der moderne Mensch sich hineingestellt sieht. Höheres entwickelt sich demnach aus Niederem, jede Dimension ist von unten nach oben hin aufgebaut und für die höhere Dimension offen[99]. In dieser evolutiven Weltsicht ist nun das Problem des Zusammenhangs von Geist und Materie mitgegeben. Karl Rahner nimmt somit eine Selbsttranszendenz der Materie hin auf den Geist an, bewirkt durch das „metaphysische Kausalprinzip", so daß die Geschichte der Materie die Vorgeschichte des Geistes ist. Dieser Begriff der Selbstranszendenz beinhaltet den im evolutiven Weltbild konstatierten und analysierten dynamischen Prozeß des Mehr- und nicht nur des Anderswerdens der Materie auf das Höhere hin. In diesem Begriff der Selbsttranszendenz müssen sowohl das Selbst wie auch die Transzendenz, und d. h. „die Überbietung des Selbst, gleichermaßen ernst genommen werden, so daß das Niedere wirklich auch die Ursache des Höheren ist. Aber genau dieses könnte es nicht sein, wäre es nicht vom transzendentalen Wirken Gottes (als dem „metaphysischen Kausalprinzip") dazu ermächtigt und von ihm getragen".[100] Der Sprung zum Wesenshöheren, verstanden als die Aufhebung der Materie in den Geist, bewirkt, daß der Mensch in seiner transzendental gegründeten Freiheit von den Strukturen und Notwendigkeiten der materiellen Welt getragen ist. Geist und Materie werden so als zwei aufeinander bezogene, untrennbare, aufeinander aber nicht zurückführbare Momente des einen Menschen begriffen.

Dieses Verhältnis von Geist und Materie ist somit von Karl Rahner „dialektisch" bestimmt: Geist ist von Materie wesensverschieden; da aber beide von Gott geschaffen sind, können sie nicht in absoluter Verschiedenheit sein. Geist und Materie sind zwar wesensverschieden, aber doch überall aufeinander bezogene, konstitutive Momente der einen Wirklichkeit. Durch diese dialektische Bestimmung kann Karl Rahner nun erklä-

[99] Vgl. ebd. 255.

[100] *K. H. Weger*, Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken, Freiburg–Basel–Wien 1978, 78.

ren, daß aus Materie Geist werden kann, daß durch aktive Selbsttranszendenz aus Niederem wirklich qualitativ Höheres werden kann. Es kann etwas werden, was vorher in dieser Weise eben noch nicht war. So ist Seinszuwachs möglich.

In dieses dialektische Erklärungsmodell der Einheit von Geist und Materie und der Frage nach der Bedingung der Möglichkeit der Selbstüberbietung des Innerweltlichen fügt Karl Rahner nun den Begriff des Wunders ein: „Wunder ist ... die Unableitbarkeit der höheren Sphäre aus der niederen Dimension, in der die höhere Dimension in Erscheinung tritt, wobei diese Erscheinung in einem das Wesen der niedrigeren und der höheren Dimension zeigt, ohne daß die beiden Aspekte adäquat voneinander getrennt werden könnten. (Dabei bedarf es) einer gewissen Intuition und eines gewissen vertrauenden *Sicheinlassens,* um das Höhere in der Erscheinung des Niedrigeren zu sehen und der Versuchung zu widerstehen, das Höhere doch in das Niedrigere aufzulösen".[101] So gesehen kann das Wunder von Karl Rahner nun wirklich nicht mehr als die Durchbrechung der Naturgesetze verstanden werden. Denn dies würde eine grundsätzliche Verschiedenheit und eine grundsätzliche Nicht-auf-einander-Bezogenheit von Geist und Materie voraussetzen. Durch die dialektische Einheit von Geist und Materie kann er vielmehr das Phänomen „Wunder" als Zeichen des göttlichen Heilshandelns in Gnade und Offenbarung in unsere Wirklichkeit und in unsere Erfahrungswelt hinein einordnen. Somit hat Karl Rahner die theoretischen Voraussetzungen dafür geschaffen, das Wunder als Mysterium des Lebens Jesu auf heutiges Menschen- und Weltverständnis hin auszulegen. Ob den Wundern Jesu dann im einzelnen Bedeutung zukommt oder ob hier nur die Möglichkeit demonstriert wird, das Wunder in ein theologisches System oder einen theologischen Ansatz einzuordnen, ist noch im einzelnen zu prüfen. Auf jeden Fall ist für Karl Rahner zunächst einmal das Wunder die eingetretene Selbstüberbietung des Geschaffenen, die eigentlich immer geschieht, wo sich etwas Neues ereignet, aber nur dann „Wunder" genannt werden kann, wenn es den Rahmen des Gewöhnlichen sprengt und in einem religiös symbolischen Zusammenhang steht. Dabei kann Karl Rahner auch den Ausgangspunkt bei der Schöpfung selber nehmen. Weil Gott sich selbst mitteilen wollte, darum gibt es die Schöpfung. Das Gesetz der Natur und das Gesetz der Geschichte ist so ein Moment an der göttlichen Selbstmitteilung[102]. Damit brauchen selbst vom Verständnis der Schöpfung her die Natur und ihre Gesetze nicht abgeschafft zu werden, es braucht keine Durchbrechung der Naturgesetze zu geben, damit ein Wunder erfahrbar wird. Es ist auch nicht einzusehen, „warum diese Voraussetzung dann abgeschafft und suspendiert werden müßte, wenn

[101] Grundkurs, 256 (Hervorhebung durch mich).
[102] Vgl. ebd. 257.

die göttliche Selbstmitteilung in ihrer Voraussetzung, die sie ja selbst gibt, in Erscheinung treten, d. h. wenn ein Wunder als Zeichen des Heilstuns Gottes erscheinen soll".[103] Und so definiert Karl Rahner Wunder noch einmal: Ein Wunder ist gegeben, „wo für den Blick des geistigen, für das Geheimnis Gottes offenen Menschen die konkrete Konfiguration der Ereignisse so ist, daß an dieser Konfiguration jene göttliche Selbstmitteilung unmittelbar beteiligt ist, die er in seiner transzendentalen Gnadenerfahrung ‚instinktiv' immer schon erlebt und die anderseits gerade am ‚Wunderbaren' in Erscheinung tritt und sich als solche bezeugt".[104]

3.2.3 Die Wunder in ihrem Anrufcharakter

Daraus ergibt sich der den Wundern eigentümliche Anrufcharakter. Gerade weil die Wunder nun nicht aus den Eigengesetzlichkeiten des menschlichen Erfahrungsraumes erklärt werden können, rufen sie den Menschen in der Tiefe seines Daseins an. Das Wunderbare setzt also einen Menschen voraus, der willig ist, in den Tiefen seines Daseins sich anrufen zu lassen in einer willigen Offenheit für das singulär Wunderbare in seinem Leben[105]. Durch dieses existentielle Moment in seiner subjektiven Bezogenheit ist die Variabilität des Ereignisses „Wunder" und auch die zahlenmäßige Häufigkeit seines Vorkommens bedingt. Karl Rahner sieht deshalb in den Wundern nur die Aufrufe für diejenigen, die sie unmittelbar im Ganzen ihrer existentiellen Situation erleben. So kann er sagen: „Die Wunder sind Anrede an ein erkennendes Subjekt von ganz bestimmter geschichtlicher Situation."[106]

3.2.4 Die einzelnen Wunder Christi in ihrer Bedeutung für uns

Die einzelnen Wunder Christi sind demnach nur im Gesamt des Lebens Jesu und im Zeichenhaft-Wunderbaren des Christusereignisses zu sehen[107]. Geht es Karl Rahner um das Eingebettetsein der Wunder in die Situationsbezogenheit des Adressaten für ein Wunder, bleibt die Betrachtung der Wunder Jesu eingeschränkt auf *das* Wunder Jesu, die Auferstehung. Denn dort ist die eigentliche Sinndeutung aller Wunder Jesu in radikaler Einheit versammelt. Wunder, verstanden als Anrufe in einer konkret individuell existentiellen Situation, können eben nicht mehr unsere Situation treffen. Deshalb „brauchen wir uns ... mit den einzelnen Wundern im Leben Jesu nicht zu beschäftigen. Wir können nur sagen, daß diese Wunder im ganzen geschichtlich nicht aus dem Leben Jesu eliminierbar sind, weil sie von unbezweifelbaren Jesus-Worten vorausge-

[103] Ebd.
[104] Ebd.
[105] Vgl. ebd. 259.
[106] Ebd. 254.
[107] Vgl. ebd. 260.

setzt werden".[108] Danach befinden wir uns in einer geschichtlichen Phase der Selbstmitteilung Gottes, in der wir Wunder in anderer Weise und zahlenmäßig geringer nötig haben. Was für den einzelnen in seinem Sicheinlassen auf die Konfiguration der Ereignisse zum Wunder werden kann, entzieht sich der Betrachtung des Theologen. Zwar ist für Karl Rahner das Wunder ein im Gesichtskreis unserer menschlichen Erfahrung antreffbares Ereignis[109]. Aber es ist antreffbar nur im Gesichtskreis des je einzelnen Subjekts, wobei es zudem noch der Variabilität im Hinblick auf seine Art unterworfen ist. Also können Wunder heute ganz anders aussehen und ganz anders vorkommen. Sind die Wunder so der Situation unterworfen und ist diese Situation zur Zeit Jesu und zu unserer Zeit eine je verschiedene, werden die einzelnen Wunder Jesu relativ uninteressant; sie sind in ihrer Erkennbarkeit ferner gerückt als die Auferstehung, die uns „wegen des Charakters ihrer Antwort auf die totale Sinnfrage unmittelbar anruft".[110] Hier wird einsichtig, warum Karl Rahner über seine Ausführungen im „ Grundkurs des Glaubens" hinaus die Wunder Christi so selten behandelt[111]. Hier greift die Annahme des Alltags als Lebens- wie Auslegungsprinzip für die Mysterien Christi nicht, weil das Wunder gemäß seinem (biblischen) Charakter eben einfach so selten vorkommt und nach Karl Rahner lediglich antreffbar ist im Gesichtskreis des je einzelnen Subjekts. Das Wunder läßt sich nicht über die Alltäglichkeit auslegen, weil es selbst nicht alltäglich ist. Doch wie steht es dann mit Karl Rahners Aussage, daß jedes Ereignis im Leben Jesu seine Bedeutung für den Christen hat? Sind für ihn die Wunder Jesu deshalb so bedeutungslos, weil sie im Alltag des Menschen nun einmal nicht als für alle erfahrbar vorkommen? Hätte man nicht zumindest dort, wo er vom Alltag der Krankheit, des Leidens und des Todes spricht oder wo es um die Erfahrung von Gnade geht, einen Bezug zu den Wundern Jesu erwarten dürfen? Aber nichts dergleichen! Während er christologische Fragestellungen immer wieder thematisiert, findet man dies bezüglich der Wunder kaum. Ein Beispiel rahnerscher Betrachtung der Wunder Jesu kann die Problematik noch einmal verdeutlichen.

3.2.5 Die Heilung des Gelähmten (Mt 8, 1–23)

Gegenstand der Betrachtung ist das Heilungswunder Christi an dem Knecht des Hauptmanns von Kapharnaum[112]. Karl Rahner schildert jene Situation, in der der Hauptmann als Heide in einer vom Judentum ge-

[108] Ebd.
[109] Vgl. ebd. 258.
[110] Ebd. 260.
[111] Selbst dort, wo ausdrücklich von den Geheimnissen des Lebens Jesu die Rede ist oder diese indirekt angesprochen werden, ist nichts dergleichen zu finden (vgl. z. B. Schriften VII, 123–198; Chancen des Glaubens, 33–58; Glaube, der die Erde liebt, 13–82; Priesterliche Existenz, 76–112; Betrachtungen, 100–261.
[112] Vgl. Biblische Predigten, 19–24; Kirchenjahr, 374–377.

prägten Umwelt steht, ist doch die Voraussetzung für die Verstehbarkeit des Wunders in der heutigen Zeit das Hineindenken in die damalige Situation[113]. In einer ihm feindlich gesonnenen Umwelt ist der Hauptmann ein bescheidener Mann, der Rücksicht nimmt auf die religiösen Anschauungen eines anderen, der selbstverständlich mit einer unterschiedlichen Mentalität rechnet. Er, der sich so in Ehrfurcht und Achtung und dennoch im Abstand zum Volk der Juden verhält, sieht Jesus und glaubt an ihn. Er „glaubt an die Würde der Person, an seinen Anspruch und an die Macht, im Zeichen für seine Sendung Wunder zu wirken. Gleichzeitig ist er auch der Mensch, der in echter, schlichter Treue zu seinem Untergebenen hält".[114] Dies ist die einzige Stelle, an der der Knecht, der geheilt wird, überhaupt erwähnt wird. Der Hauptmann steht eindeutig im Mittelpunkt des Geschehens. Das Wunder, das gewirkt wird, steht im Zeichen der Sendung Jesu. Sinnspitze des Wunders ist, daß es an einem geschieht, der nicht zu den Berufenen gehört[115]. Karl Rahner fragt nach der Bedeutsamkeit dieses Wunders für uns und stellt fest: Gottes Handeln läßt sich also in seinem Woraufhin nicht festlegen[116]. Die Heilung selbst in ihrer möglichen Bedeutung für uns bleibt außer acht.

3.2.7 Abschließende Bemerkungen

Für Karl Rahner kann ein Wunder Jesu nur „ankommen", wenn es in seiner Bedeutung für eine konkrete menschliche Situation erschlossen wird. Deshalb sucht er immer wieder nach der Bedeutung des Wunders für uns oder nach etwas Ähnlichem in der Erfahrung unseres Daseins[117]. Krankenheilung ist eben nicht ein Vorkommnis innerhalb einer neutralen Sachwelt (war es das nie?), sondern bedeutet immer einen Anruf in die Jeeinmaligkeit einer konkreten Situation eines bestimmten Menschen[118]. Diesen Anruf will Karl Rahner in seinen Betrachtungen über die Wunder herausarbeiten. Das Brot der Brotvermehrung ist dann das, was wir von Gott erhalten haben: Technik, Kultur. Das Wunder dieser „Brotvermehrung" erhält dann seine Bedeutung für uns, die abgelesen wird an der Reaktion der Menschen, die das Wunder Jesu miterlebt haben. So wird der Anruf inhaltlich konkret: Wir wollen immer mehr als wir haben, und wir brauchen jemanden, der uns dieses Immer-mehr-haben-wollen und Haben-können garantiert: Wir brauchen einen Gott, der uns das „Brot" Technik vermehrt. Dieser aus dem Wunder herausgearbeitete Anrufcharakter provoziert dann eine moralisch-moralisierende Auslegung, die uns

---

[113] Vgl. Biblische Predigten, 19ff.
[114] Ebd. 21.
[115] Vgl. ebd. 22.
[116] Vgl. ebd. 23.
[117] Dies ist auch bei seinen Betrachtungen aller anderen Wunder festzustellen. – Vgl. Biblische Predigten, 35–39; 81–85; Kirchenjahr, 360–363; 386–389; 378–380.
[118] Vgl. Grundkurs, 258.

sagt, wie wir uns eigentlich verhalten könnten. Wenn eben ein Mensch davon überzeugt ist, „daß er mit der Existenz Gottes und eines sinnhaften Verlaufs der Welt und mit einer Sinnhaftigkeit auch der Gestalt seines eigenen Daseins rechnen müsse, dann kann (ein solches Wunder) u. U. die sittliche Pflicht implizieren, ihrem Sinnanruf entsprechend zu handeln".[119] Situationsbezogenheit und Angerufensein des Menschen durch diese Situation treffen mit einer Bereitschaft des Sicheinlassens auf diese Situation zusammen. Diese Bereitschaft ist eine Folge der Überzeugung des je einzelnen, daß in diesem auf ihn zukommenden Ereignis Gott an ihm handeln will in Gnade und Offenbarung. Damit sind die Wunder ebenfalls in das Koordinatenkreuz von Alltag (Situation) und Annahme (Bereitschaft) eingeordnet und so für den heutigen Menschen als Handeln Gottes bedeutungsvoll gemacht. Voraussetzung ist, daß der Mensch in dem sich ereignenden Geschehen einen Sinnanruf von Gott her an sein Dasein erfährt.

3.3 Der Tod Jesu

Dort, wo Karl Rahner über den Tod Jesu nachdenkt, ist sein Nachdenken gekennzeichnet von der Absicht, das mit einer satisfaktorischen Interpretation des Todes Jesu gegebene Dilemma dieses Mysteriums gerade auch in seiner Bedeutung für den Tod des Christen zu überwinden[120]. Denn eine solche Interpretation hat negative Konsequenzen sowohl für das Verständnis des Todes Jesu selbst als auch für die Vermittelbarkeit dieses Todes in seiner Bedeutung für uns. Aus diesem Grunde bedürften solche Formeln der Interpretation, denn nur so könne dem Verdacht der Mythologie gewehrt und das Geheimnis des Karfreitags geehrt werden[121]. Nun aber interpretiert Karl Rahner nicht diese Formel, sondern er umgeht sie, wenn er sagt: Durch den Karfreitag wird nicht ein zürnender Gott umgestimmt, denn diese Erlösungstat geht aus von der von keinem Punkt außerhalb Gottes bewirkten Initiative der heiligen Liebe Gottes[122]. Die Botschaft vom Kreuz als Heil der Welt verliert den Verdacht auf Mythologie, wenn das Kreuz (und damit auch die Auferstehung wie jedes andere Ereignis) eingebunden wird in das Geschehen der Selbstmitteilung Gottes, dessen Höhepunkt es darstellt[123]. Die Erscheinung Gottes in Jesus Christus hat ihren Höhepunkt in der Erscheinung Gottes im Tod, so daß der Tod selbst noch einmal zum Ort der Selbstmitteilung Gottes für uns wird, weil Gott selbst den Tod als seinen annimmt und wir ihn so mit Gott gemeinsam haben. Selbst im Tod ist nicht nur Gott mit dem Menschen Jesus so verbunden, daß der menschliche Tod

[119] Ebd.
[120] Vgl. Schriften I, 213–217; IV, 159–172; (QD 2), 54.61.
[121] Vgl. Kirchenjahr, 234.
[122] Vgl. ebd.
[123] Vgl. ebd. 235f.

Jesu zum Selbstmitteilungsgeschehen (Offenbarung) Gottes wird; sondern der Tod eines jeden Menschen, den er auf Grund seines Menschseins mit Jesus gemeinsam hat, ist in dieses Geschehen der Selbstmitteilung Gottes mit einbezogen. Menschwerdung Gottes und damit die Geburt Jesu und Tod Gottes und damit der Tod Jesu sind bei Karl Rahner so eng aneinander angebunden wie Leben und Tod aneinander angebunden sind. Im Tod ist für ihn das ganze vorausgegangene Leben – eingesammelt in der letzten Entscheidung der Freiheit – so verfügt, daß hier die Ewigkeit des Menschen gezeitigt wird. So wie der Tod die totale Tat des Lebens ist, so ist er auch die totale Tat des Lebens Jesu, er ist die volle Integration seiner ganzen Zeit in seine menschliche Ewigkeit hinein[124]. Im Tod Jesu wird seine im Leben und Tod getätigte Gesamtwirklichkeit als bleibende, dauernde Bestimmung der Welt als ganzer eingestiftet[125]. Genau dies ist das Spezifische des Todes Jesu gegenüber dem Tod des Christen[126]. Karl Rahner betreibt so eine „metaphysische Anthropologie des Todes", um den Tod des Menschen an den Tod Jesu anbinden zu können. Aus diesem Grunde wird deutlich, daß Karl Rahner nicht nur die Satisfaktionstheorie als Erklärungsmodell für den Tod Jesu dadurch „überwindet", daß er nach dem Wesen des Todes fragt und nicht nach dem schmerzhaften Leiden vor dem Tod; er kann so auch den Tod Jesu an den Tod des Christen „anbinden". So ist der Tod auch mehr als ein bloß passives Widerfahrnis für den Menschen; er kann in seiner unauflösbaren Einheit von Aktion und Passion gesehen werden. So wird deutlich, daß die Erlösung durch den Gehorsam Jesu geschieht und doch durch den Tod selber, nicht aber durch das todbringende Leiden[127].

3.4 Mit Jesus sterben – Annahme des eigenen Todes

Die Christen verkünden den Tod Jesu als die Summe der Wahrheit ihres alltäglichen Lebens[128]. Damit wird der Tod Jesu von Karl Rahner in unmittelbarer Bezogenheit zum Tod des Menschen gesehen. Nur der Mensch, der das Sterben lernt, wird erfahren können, was der Tod Jesu bedeutet, und wird diesen Tod nachvollziehen können. Und so verkünden die Christen den Tod der Menschen, bis alle gestorben sind, damit alle sterben lernen, weil alle sterben werden. Und so kann man den Tod Jesu nur wahrhaft verstehen und begehen, wenn man sich selbst als ein

[124] Vgl. Schriften IV, 165.
[125] Vgl. *K. Rahner*, (QD 2), 58.
[126] Für K. Rahner unterscheidet sich der Tod Jesu vom Tod des Christen 1. dadurch, daß Jesus das Sterben wirklich radikal gelang als ein bedingungsloses Sichhineingeben in die Hände des Vaters. 2. dadurch, daß hier ein gewaltsamer Tod vorliegt. 3. dadurch, daß nicht jeder Tod ein solcher Tod wie der Tod Jesu ist: ein politisch religiöser. 4. dadurch, daß er eine einmalige Tiefendimension besitzt, die mit dem Wesen und dem Selbstverständnis Jesu zusammenhängt (vgl. Kirchenjahr, 231–233).
[127] Vgl. Schriften I, 216.
[128] Vgl. Chancen des Glaubens, 22.

Mensch weiß und annimmt, der dem Tod überantwortet ist. Deshalb müssen wir zuerst unseres eigenen Todes gedenken[129]. Zwar ist für Karl Rahner eine letzte Alltäglichkeit des Schicksals Jesu dadurch heilbringend, daß sein Leben von Gott angenommen wurde. Diese Alltäglichkeit war das Ereignis, das uns die sich selbst schenkende Liebe endgültig bezeugte, die wir „Gott" nennen. Sind alle unsere Tage alltäglich, weil sie unerbittlich auf den Tod hinführen, so sind sie für den, der den Tod Jesu glaubend richtig versteht, mitten in ihrer Alltäglichkeit zu Tagen der Feier geworden, in denen das Ereignis eines ewigen Lebens begangen wird. So kann der Alltag ein Dank zum Kreuz werden. Worin besteht nun die erlösende Tat Jesu am Kreuz? Jesus war im Sterben der Mensch, der vor dem ohnmächtig machenden Abgrund des Todes stand, der dahinein sich fallenließ, und der glaubend und hoffend diesen Absturz in den einen Abgrund annahm[130]. Dieser Tod Jesu nun als das glaubend-hoffende Sicheinlassen auf die Unbegreiflichkeit des Todes, in dem Gott wohnt, wird auch uns in unserem Tod abverlangt. So wie wir uns im Tode, ohne verzweifelt zu sein, lassen müssen, können wir dieses Lassen nur vollbringen in der Tat Gottes an uns. Dieses erlösende Lassen Jesu greift, wenn wir willig sind, auf uns über. Wir sterben in ihm und mit ihm. In der Gewöhnlichkeit des Alltags muß freilich dieses Lassen eingeübt werden. So üben wir das Mitsterben mit Jesus ein. Der wahre Dank zum Kreuz ist die Annahme des langsamen Sterbens, das mitten durch das Leben hindurch geschieht[131].

Die Schicksalsgemeinschaft unseres Lebens mit dem Leben Jesu angesichts des Todes erreicht Karl Rahner also auch über die Annahme des Alltags. Das Kreuz Jesu anzunehmen heißt: annehmen, daß das ganze Leben von Anfang an Sterben ist. Nun aber hat Jesus wegen unserer Sünden sein Leben hingegeben. Demnach ist das Kreuz Christi aber mehr als die Identifikation des Lebens mit dem Tode, mehr als die Annahme des Sterbenmüssens. So entsteht die Frage: Fügt Karl Rahner auch den Tod Jesu als Opfer in sein Koordinatenkreuz von Annahme und Alltag ein? Anders gefragt: Was bedeutet für Karl Rahner das Kreuz Jesu als Leiden angesichts der Sünde des Menschen, und (wie) bringt er das Verständnis des Todes Jesu als Tod für unsere Sünden zusammen mit dem Leben und Leiden des Menschen? Oder zeigt sich hier möglicherweise die Grenze jenes Ansatzes, wonach die Annahme des Alltags Auslegungsmotiv ist für die Mysterien Christi in ihrer Bedeutung für den Christen?

3.5 Das Tod Jesu und die Sünde der Christen

Karl Rahner will das mit einer satisfaktorischen Interpretation des Todes Jesu gegebene Dilemma dieses Mysteriums Christi in seiner Bedeu-

[129] Vgl. Schriften VII, 141.
[130] Vgl. Kirchenjahr, 237f.
[131] Vgl. ebd. 239–242.

tung für den Tod des Christen überwinden. Denn in der Satisfaktionstheorie bleibt für ihn die Frage offen, warum wir durch den Tod Jesu erlöst wurden. Zusätzlich hat solche Theorie ihr Ungenügen darin, daß sie von vorneherein voraussetzt, daß der Tod ein bloß passives, vom Tun des Menschen verschiedenes Widerfahrnis sei. Unter dieser problematischen Voraussetzung erblickt diese Theorie die erlösende Tat Jesu nicht im Tod als solchem, sondern nur in einem geduldigen, gehorsamen Auf-sich-Nehmen des Todesleidens[132]. Nur eine Theologie des Todes Jesu ist für Karl Rahner der Ausweg aus einer bloß satisfaktorischen Interpretation des Todes Jesu. Bedingung für eine solche Theologie ist die Frage nach dem Wesen des Todes, nicht aber die Frage nach dem schmerzhaften Leiden vor dem Tode. Damit ist der Tod Jesu für Karl Rahner ein mit dem Leiden Jesu identisches Ereignis. Denn fragt man nach dem todbringenden Leiden und versteht demnach den Tod nur noch als das Ende dieses Leidens, mit dem man sich dann allein beschäftigt, dann hat man einen Gegenstand der Theologie, der wirklich nicht mehr wesentlich von irgendeinem anderen denkbaren, von Jesus in seinem Leben getanen oder möglichen Werk unterschieden wird. Das Ergebnis: Man hat lediglich einen Gegenstand der Theologie, der hinsichtlich seiner soteriologischen Bedeutung nur noch nach moralischen Kategorien gewürdigt wird. Doch der Tod ist mehr als ein bloß passives Widerfahrnis des Menschen. Deshalb muß eine Theologie des Todes den Tod in seiner unauflöslichen Einheit von Aktion und Passion sehen. Nur so kann deutlich werden, daß die Erlösung durch den Gehorsam Jesu geschieht und doch durch den Tod selber, nicht aber durch das todbringende Leiden[133]. Über das Wesen des Todes also will Karl Rahner die soteriologische Dimension des Todes Jesu deutlich machen können. Doch wie sieht für ihn das Wesen des Todes aus?

Der Tod des Menschen ist als äußerste Verohnmächtigung des Menschen zugleich seine höchste Tat. Im Tod ist das ganze vorausgegangene Leben verfügt, so daß in ihm die Ewigkeit des Menschen gezeitigt wird. So ist der Tod des Menschen und so ist auch der Tod Jesu: die volle Integration seiner ganzen Zeit in seine menschliche Ewigkeit hinein[134]. So verstanden ist der Tod aktives und passives Geschehen zugleich. Er ist passives Geschehen, weil der Mensch als Person ihm machtlos gegenübersteht; er ist aktives Geschehen, weil der Tod auch und wesentlich personale Selbstvollendung ist[135]. Die heilsrelevante Bedeutung dieses Todes Jesu beruht dann darauf, daß allen Menschen gerade im Tode für personales Handeln Möglichkeiten real-ontologischer Natur eröffnet sind, die nicht gegeben wären ohne den Tod Jesu. Der Tod Jesu konsti-

[132] Vgl. *K. Rahner*, (QD 2), 56.
[133] Vgl. Schriften I, 216; IV, 165.
[134] Vgl. *K. Rahner*, (QD 2), 58.
[135] Vgl. Schriften X, 224.

tuiert eine Heilssituation für alle Geister, die durch ihre Leiblichkeit zur Welt gehören[136].

Worin besteht nun die erlösende Tat Jesu am Kreuz, was heißt Erlösung als Befreiung von der Sünde, die im Tode Jesu doch auch geschieht? Urstandsgnade, zu der die paradiesische Unsterblichkeit gehört, ist nach Karl Rahner die konnaturale Folge der eigentlich gnadenhaften Vergöttlichung des paradiesischen Menschen[137], die durch die Sünde verlorengeht. Das aber bedeutet für das Verständnis des Todes, daß er primär Ausdruck und Erscheinungsbild des Wesens der Sünde in der Leibhaftigkeit des Menschen ist. Der Tod ist Ausdruck dafür, daß die irdische Wirklichkeit nicht vollständig durchformt ist von der Gnade[138]. Diesen Tod als Erscheinung der Sünde in der Welt hat Jesus vollbracht und erlitten. Und er hat dies getan nicht nur in Freiheit, sondern auch als Tat und In-Erscheinung-Treten der göttlichen Gnade, die als vergöttlichtes Leben seiner Menschheit ihm auf Grund seiner göttlichen Person naturnotwendig zukommt. Damit wird der Tod Ausdruck seines liebenden Gehorsams, Ausdruck der Übereignung seines ganzen menschlichen Seins in Freiheit an Gott. Damit wird, was Erscheinung der Sünde war, Erscheinung des die Sünde negierenden Ja zum Willen des Vaters. Wenn der Mensch den Tod, insofern er eine personale Tat ist, durch sein ganzes Leben hindurch stirbt, dann wird verstehbar, wie Tod und Leben Jesu in ihrer erlösenden Bedeutung eine Einheit bilden. Der Tod Jesu erlöst, insofern er in seinem ganzen Leben axiologisch gegenwärtig ist. Insofern jede sittliche Tat des Menschen als Verfügung über die Totalität der Person zu ihrem inneren Ziel kommt, ist verstehbar, daß man nie sagen kann: Jesus Christus hätte uns auch durch eine andere sittliche Tat erlösen können, wenn sie nur von Gott dafür angenommen worden wäre. Es läßt sich, so zieht Karl Rahner das Fazit, ebenso richtig sagen: Jesu Gehorsam ist unsere Erlösung, weil er Tod ist, und Jesu Tod wirkt unser Heil, weil er Gehorsam ist[139]. Damit ist noch einmal von einer ausdrücklich theologischen Seite her jener Ansatz Karl Rahners deutlich geworden, der schon im Zueinander von Annahme und Alltag als hermeneutischem Prinzip der Vermittelbarkeit des Todes Jesu mit dem Tod des Christen zum Ausdruck kam. Hier zeigt sich aber nicht nur die Grundlegung des von Karl Rahner immer wieder angewandten hermeneutischen Prinzips und damit die Einheit von Theologie und theologisch begründeter Methode im Umgang mit den Mysterien Christi. Hier zeigt sich zugleich die *Grenze des rahnerschen Ansatzes.* Wenn Karl Rahner nämlich grundsätzlich beim Wesen des menschlichen Todes ansetzt und nicht mehr ausdrücklich nach dem Leiden Jesu vor seinem Tode fragt, besteht

[136] Vgl. *K. Rahner,* (QD 2), 60f.; Schriften I, 216.
[137] Vgl. *K. Rahner,* (QD 2), 45.
[138] Vgl. ebd.
[139] Vgl. ebd. 57f.

die Gefahr, daß gerade der spezifische Unterschied des Todes Jesu zum Tod des Christen verlorengeht. Karl Rahner verweist zwar immer auch auf den Unterschied des Todes Jesu zum Tod des Christen. Doch solche Hinweise stehen im Grunde immer neben jenen Aussagen, in denen er den Tod Jesu über das Prinzip der Annahme des Alltags mit dem Tod des Christen zusammenbringt[140]. Gerade dort, wo es ihm um das Spezifische des Todes Jesu geht, fehlt ein Bezug zur „Annahme des Alltags". [141] Der Tod Jesu als Erlösungstat läßt sich zwar theologisch vom Wesen des Todes, den ein jeder sterben muß, begründen. Und theologisch begründen läßt sich auch, daß die Annahme des Todes (Sterbens) im Alltag des Menschen den Christen mit Christus „zusammenbringt". Doch vom Wesen des Todes her läßt sich nicht mehr begründen, warum der Tod (Sterben) Jesu Tod im *Leiden* und Tod als *aufgezwungenes* Leiden und darin und dadurch heilswirksam ist. Und eben dies läßt sich auch nicht mehr über die Annahme des Alltags als Auslegungsprinzip des Todes Jesu in seiner Bedeutung für den Tod des Christen begründen, weil der Tod Jesu nicht alltäglich ist. Demnach ist es mit dem Wesen dieses hermeneutischen Prinzips ebenso wie mit dem Ansatz, beim Wesen des Todes zu beginnen und nicht bei dem diesem Tod vorausgehenden Leiden, folgendes gegeben: Karl Rahner kann nicht mehr deutlich machen, daß der Tod Christi nicht nur der Tod des Christen ist und daß es gerade dieser spezifische Unterschied ist, der die heilswirksame Bedeutung des Todes Jesu für den Christen begründet. Die Einheit aller Menschen mit Christus im Leiden wird eben nicht zur Handlungseinheit: Unser Handeln ist Handeln in Sünde, Christi Handeln ist gerade als Handeln ohne Sünde erlösendes Handeln nicht nur im Tod, sondern in jenem, diesem Tod vorausgehenden und ihn verursachenden Leiden. Im Tod Jesu geht es nicht nur menschlich zu. Im Sterben Jesu geht es nicht nur um ein menschliches (humanes) Sterben. Radikal gelebtes Sterben (Tod) des menschlichen Gottessohnes ist mehr als bloß radikal gelebtes Sterben (Tod) eines jeden Menschen. An Karl Rahner ist die Frage zu stellen, ob und wie über das Sterben des Menschen und damit über das Wesen des Todes allgemein überhaupt deutlich gemacht werden kann, was am Sterben Jesu deutlich werden muß: Hier ist Leiden als gelebte Liebe im Tod erzwungenes Leiden und darin erlösendes Leiden. Leiden als Handeln des Erlösers hat gerade dadurch erlösende Qualität, daß es über das hinausgeht, was unsere Dimension menschlichen Handelns bestimmt. Nur der Tod Jesu als Leiden stellt die gegenwendig gelebte Lebensform zur Sünde dar. So ist er der bleibende Grund unseres Erlöstseins von der Sünde. Auch wenn der Tod die Folge der Sünde für den Menschen ist, so ist doch erst der Tod Jesu als Leiden die Erlösung von der Sünde. Die Sünde und ihre Konse-

[140] Vgl. Kirchenjahr, 234–242.
[141] Vgl. ebd. 225–230.

quenzen für das Menschsein bedingt das Leiden im Tod und den Tod als Leiden. Denn in all dem, was im Leiden vorkommt, wird erlitten, was die Dimension der Sünde für das Menschsein in seiner Beziehung zu Gott und zu sich selbst ausmacht. Gerade das aber ist es, was in den traditionellen Interpretationsschemata des Todes Jesu noch gewahrt bleibt. Sie haben noch gewußt, daß in all dem, was im Leiden Jesu vorkommt und woran Jesus leidet, die Vielfalt der Bedeutung von Sünde für das Menschsein durchlitten wird, um wirklich umfassend von der Sünde zu erlösen. Sie haben noch gewußt, daß, je für sich genommen, alles, was sich im Leiden Jesu ereignet, das Ganze der Kreuzestheologie ist und damit Heilsgeschehen. Sie haben noch gewußt, daß nicht nur im menschlichen Sterben an sich die „Gegenleistung" des Christen als „Mitwirkung" am Heilsgeschehen zu finden ist, sondern in allem und an allem, woran der Mensch freiwillig leidet als Ausdruck der Sühne für die Sünden. Vergebung geschieht als Sühne eben schon jetzt und nicht erst im Tod, den alle das Leben hindurch sterben müssen. Und das bedeutet: Menschliches Leben muß bewußt als christliches Leben gelebt werden; es ist nicht schon einfach als menschliches Leben und menschliches Sterben christliches Leben und Nachvollzug des Lebens und Sterbens Jesu. Die von Karl Rahner vorgenommene Identifikation von Leiden und Tod als Bedingung der Möglichkeit, über die Annahme des Alltags den Tod Jesu mit dem Tod des Christen hermeneutisch zu vermitteln, verhindert eine Vermittlung zwischen den traditionellen Interpretationsschemata des Leidens (Todes) Jesu und dem Leiden und Sterben als personalem Vollzug Christi wie des Christen. Gerade dies aber wäre möglich gewesen, hätte Karl Rahner nicht nur beim Wesen des Todes selbst angesetzt, sondern auch das Leiden Jesu als das diesem Tod vorausgehende und ihn bewirkende Geschehen theologisch in den Blick genommen.

3.6 Das Ostern Christi und das Ostern des Christen

Auch hier sucht Karl Rahner nach der inneren Entsprechung zwischen dem Ostern Christi und unserem Dasein. Verständnishorizont für die an Ostern ausgesagte Auferstehung Jesu ist unser unendlicher Anspruch auf unsere Endgültigkeit, auf die Gerettetheit des einen ganzen Menschen[142]. Auferstehung sagt die Vollendung des ganzen Lebensschicksals Jesu aus, das ein Bild des ganzen christlichen Daseins ist, so wie es von Gott gegeben ist und von uns aus sein soll[143].

Doch was müssen wir tun, damit die Tat der Auferstehung auch die Seligkeit unseres Daseins werde? Ausgangspunkt ist das, was unser menschliches Leben auszeichnet. „Wenn wir glaubend und handelnd uns eindeutig entscheiden zum Sinn und Leben ... dann haben wir Ostern ge-

[142] Vgl. Chancen des Glaubens, 44; vgl. Kirchenjahr, 257f.
[143] Vgl. Betrachtungen, 245.

sagt".[144] Die Voraussetzung für die Verstehbarkeit von Ostern ist also die Annahme unserer selbst, die wir Menschen sind mit innerer Sehnsucht nach Endgültigkeit. Wenn wir sagen: Jesus ist auferstanden, sagen wir nur, was wir im Grunde für uns selbst erwarten[145]: die Auferstehung des Fleisches, d. h. die verwandelte Vollendung unseres Daseins[146]. Dann heißt Ostern realisieren: Unser Dasein daran zu wagen, „daß es als ganzes auf Gott hin angelegt ist, einen endgültigen Sinn hat, heilbar und rettbar ist".[147]

4. Zusammenfassung

Unsere Beschäftigung mit den Lebensereignissen Jesu in der Christologie Karl Rahners war getragen von einer dreifachen Zielsetzung. 1. ging es uns darum herauszufinden, was denn seine Auseinandersetzung mit diesen Ereignissen über die Weise der Auseinandersetzung selbst sagt. 2. wollten wir herausfinden, was denn die Weise dieser Auseinandersetzung mit den Lebensereignissen Jesu über diese Lebensereignisse selbst inhaltlich und somit theologisch zum Ausdruck bringt. Und 3. wollten wir bei Karl Rahner in die Schule gehen, um etwas zu lernen über den heutigen Umgang mit den Lebensereignissen Jesu und deren Bedeutung für das christliche Leben.

4.1 Einheit von Inhalt und Methode

Karl Rahners anthropozentrischer Ansatz dient der Verkündigung des Christusgeheimnisses für den heutigen Menschen. Dieser Ansatz ist deshalb auch der Grund für sein besonderes Interesse an den Lebensereignissen Jesu. Seine wiederholte Forderung nach einer theologischen Auseinandersetzung mit den Lebensereignissen Jesu liegt damit begründet in dem Tatbestand, daß es gerade die *menschlichen* Ereignisse des Lebens Jesu sind, die seinem anthropozentrischen Ansatz in der Christologie entgegenkommen. Das Menschsein Jesu selbst „stützt" seinen anthropozentrischen Ansatz. Gerade das Menschsein, welches wir mit Christus gemeinsam haben, stellt die Möglichkeit dar, uns Christus und damit das Christusgeheimnis zu vermitteln. Haben wir aber unser Menschsein mit dem Menschsein Jesu gemeinsam, liegt der anthropozentrische Ansatz Karl Rahners nicht nur im Christusgeheimnis selbst begründet; er ist selbst schon die dem Christusgeheimnis angemessene Weise, mit diesem Geheimnis und damit mit den Geheimnissen des menschlichen Lebens Jesu umzugehen, sie in ihrer bleibenden Bedeutung für den heutigen Menschen zu erschließen.

Karl Rahners anthropozentrischer und damit hermeneutischer Ansatz ist demnach christologisch begründet. Er entnimmt die Weise seiner Aus-

[144] *K. Rahner,* Glaube, der die Erde liebt, 61 f.; Kirchenjahr, 282.
[145] Vgl. Schriften VII, 154 f.
[146] Vgl. ebd. 165.
[147] Ebd. 164.

einandersetzung mit den Lebensereignissen Jesu dem Christusgeheimnis selbst. So trägt er nicht sein hermeneutisches Prinzip von außen an die Lebensereignisse Jesu heran, um sie in ihrer Bedeutung für uns auszulegen. Weil der anthropozentrische Ansatz seinen inkarnatorischen und damit christologischen Grund hat, ist er der verbindliche Ansatz für die Auseinandersetzung mit den Lebensereignissen Jesu. Nur über ihn können die Lebensereignisse Jesu sachgerecht und d. h. dem Christusgeheimnis entsprechend in ihrer bleibenden Heilsbedeutsamkeit für uns ausgelegt werden. Denn in und durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes wurde unser Menschsein in seinen Ereignissen so an das Menschsein Jesu angebunden, daß im Menschsein und seinen Vollzügen selbst das gnadenhafte Handeln Gottes an uns bleibend offenbar werden kann. Nur wenn die Lebensereignisse Jesu so vermittelt werden, können sie in ihrer bleibenden Heilsbedeutsamkeit erschlossen und faktisch heilsbedeutsam und heilswirksam werden. Theologische Bedeutung der Lebensereignisse Jesu und die Weise ihrer Vermittlung müssen einander entsprechen, weil im Christusmysterium selbst der Grund gelegt ist für diese Entsprechung[148]. Und so ist Karl Rahners Auslegung der Lebensereignisse Jesu wie auch seiner Schriftauslegung jene theologisch-christologische Sicht eigen, die die Einzelereignisse und damit auch die Einzeltexte der Schrift über ihren bloß historischen Standort hinaus in jene Einheit zu bringen vermag, die die Selbsttranszendierung der einzelnen Lebensereignisse und damit der einzelnen Schrifttexte ins Ganze hinein zu begründen vermag und diese methodisch zugänglich macht.

4.2 Einheit von Christusmysterium und Christusmysterien

So sind die Mysterien ins Gesamt der Christologie eingebunden. Sie sind die Entfaltung des einen Christusmysteriums in die Vielfalt der Christusmysterien. Deshalb ist kein Ereignis menschlichen Lebens heilsirrelevant. Karl Rahner gelingt es demnach, noch alle Ereignisse des Lebens Jesu in die Heilsgeschichte einzubinden. Er hat also vermieden, nur Inkarnation und Kreuz theologisch zu erörtern. Doch nicht nur die einzelnen Christusmysterien sind die Entfaltung des einen Christusmysteriums; die einzelnen Mysterien selbst sind noch einmal inhaltlich und innerlich aufeinander bezogen. Was Sterben und was Tod ist, was Auferstehung ist und was ewiges Leben, kann Karl Rahner vom Christusmysterium und d. h. vom menschlichen Leben her sagen, das ein immer schon von Gott angenommenes Leben ist und das in Angenommenheit gelebtes Leben schon christliches Leben darstellt[149]. Er denkt damit vom Christusmysterium her auf die Lebensereignisse hin, die ihre Bestimmung, Myste-

[148] Deshalb ist auch das hermeneutische Prinzip der Annahme des Alltags nur schwerlich noch einmal einer Krisis zu unterziehen. Denn damit müßte man die Inkarnation selbst als der Annahme der menschlichen Natur einer Krisis unterziehen.

[149] Vgl. Kirchenjahr, 267.

rien zu sein, vom Mysterium des Christusereignisses her haben. Damit haben die Lebensereignisse Jesu auch ihre inhaltliche Bestimmung, Mysterien zu sein, ebenfalls nicht von außerhalb, sondern von dem Christusereignis selbst her, das vorgibt, was unter „Mysterium" zu verstehen ist und was ein Lebensereignis zum „Mysterium" macht.

4.3 Einheit von Mystik und Transzendentaltheologie

Diese Christozentrik aller Wirklichkeit ist dann auch maßgebend für die Frage, wie denn das Leben des Christen mit dem Leben Jesu zusammenkommt. Sie ist der Grund und die Bedingung der Möglichkeit von Nachfolge und Betrachtung des Lebens Jesu, die selig macht. Da Gott eine irdische Wirklichkeit als seine eigene hat und diese Wirklichkeit gar nicht ohne die Welt gedacht werden kann, „ist schon im Logos selbst durch seine Menschwerdung die Welt und die Menschheit angenommen ... Darum brauchen wir nur noch eins im Blick auf Jesus tun: uns annehmen."[150] Damit kommt auch die Weise der Verbindung des Christen mit Christus aus dem Christusmysterium selbst. Durch das Angenommensein der menschlichen Natur durch den ewigen Logos (Christusmysterium) ist das Annehmen des menschlichen Lebens in seinen Ereignissen die konkrete Form der Christusnachfolge geworden. Annahme meines Alltags ist der Nachvollzug des Lebens Jesu im Leben des Christen und so Mystagogie. Dies aufzuzeigen, ist Karl Rahners Primärintention im Umgang mit den Mysterien Christi. Karl Rahners Spiritualität kommt also nicht aus den zentralen Fragen nach den Möglichkeitsbedingungen von Gotteserkenntnis und Gotteserfahrung, sondern umgekehrt: *sein transzendentaltheologischer Ansatz hat mystischen Ursprung*[151]. Karl Rahners Verständnis des Christusmysteriums ist hineingezeichnet in die Transzendentaltheologie. Sie ist das methodische Bedenken der Christusmysterien als die „konkrete" Entfaltung dieses einen Mysteriums, und dieses Bedenken der Mysterien ist zugleich Mystagogie. Mystagogie und Transzendentaltheologie bilden für ihn eine Einheit, die im Christusmysterium ihren Grund hat.

---

[150] Priesterliche Existenz, 97 f.

[151] Und so kommt es ihm gar nicht auf eine transzendentalanalytische, sondern angesichts der Lebensereignisse Jesu auf die phänomenologische Sicht an, die die transzendentaltheologische Frage zwar nicht stellt, aber auch nicht scheuen muß. Phänomenologische und transzendentalanalytische Sicht sind eben kein Gegensatz. Darum muß nicht danach gefragt werden, ob Karl Rahner transzendental ableitet, welche Ereignisse im Leben Jesu eigentlich bedeutsam und theologisch relevant sind. Es gibt kein Lebensereignis Jesu, daß für Karl Rahner unbedeutsam und theologisch-soteriologisch irrelevant wäre, weil es Ausdruck des menschlichen Lebens ist, das von Gott angenommenes Leben ist.

4.4 Karl Rahners Bedeutung heute: Einheit von Verkündigung (Schriftauslegung) und Mysterium

Mit dem Gesagten setzt Karl Rahner Maßstäbe für den heutigen Umgang mit dem Leben Jesu und seinen Ereignissen. Er nimmt mit seinem Ansatz auch jene Lebensereignisse in den Blick, die nicht Menschwerdung heißen oder Kreuz und Auferstehung. Bedeutsam gerade für die heutige Auseinandersetzung ist, daß bei ihm Wichtiges zu lernen ist über den sachgemäßen Umgang mit Jesu Lebensereignissen in der Verkündigung und in ihrer Bedeutung für die christliche Spiritualität. Das Handeln Gottes in Jesus Christus (Christusmysterium) stellt das Prinzip der Verstehbarkeit der Lebensereignisse Jesu und damit ihrer Vermittelbarkeit in der Verkündigung dar. Die heute vorherrschende Betrachtung der einzelnen Lebensereignisse in ihrem je spezifischen Charakter, die die einzelnen Lebensereignisse nicht mehr an das eine Christusmysterium anbindet, erschließt auch nicht mehr das Christusmysterium. Sie bleibt letztlich, gesehen auf ihre Bedeutung für uns, wiederum in einer bloß moralischen oder moralisierenden Bedeutung stecken. Dies ist das eine. Zum anderen aber macht Karl Rahner deutlich, daß das Auslegungsprinzip nicht von außerhalb des Christusmysteriums und damit von außerhalb der Schrift genommen werden darf, um die Bedeutung der Lebensereignisse Jesu für den heutigen Menschen zu erschließen. Interpretation und Hermeneutik haben nach Karl Rahner ihren Maßstab zu nehmen am Christusmysterium selbst. Materialistische oder feministische, sozialistische oder tiefenpsychologische Auslegungsweisen der Lebensereignisse Jesu können damit nicht beanspruchen, ein umfassendes Verstehen der Einzelereignisse und ihrer Intention zu ermöglichen. Ein dem Christusmysterium und damit der Schrift fremdes Auslegungsprinzip, das von außen an die Lebensereignisse herangetragen wird, steht nicht nur in der Gefahr, die Schrift und damit die Einzelereignisse in diskontinuierliche Einzelteile zu zerlegen, die dann „neuer" Anwendungen fähig sind und in einer „neuen" Montage anders eingesetzt werden können. Hierbei wird die Schrift gegen ihren eigenen Willen gelesen, und die Lebensereignisse Jesu werden gegen ihren eigenen Willen verstanden. Solche Weise der Auslegung steht auch in der Gefahr, den Charakter des Mysteriums und seinen damit ausgesagten Offenbarungscharakter aufzuheben hinein in eine Erklärbarkeit und Verstehbarkeit, die mit einer dem Mysterium gegebenen Nichterklärbarkeit und Nichtverstehbarkeit nichts mehr zu tun hat. Möglicherweise liegt hier auch der Grund dafür, daß jene, die sich dieser erwähnten „modernen" Formen der Auslegung bedienen, so großen Zulauf finden. Hier wird aber letztlich das Mysterium „verstanden", weil das Mysterium aufgehoben wird. Hier geht, um mit Karl Rahner zu sprechen, die dem Mysterium wesentlich „vermittelte Unmittelbarkeit" verloren, die für das Mysterium und damit auch für die Christusmysterien konstitutiv ist.

4.5 Karl Rahners Bedeutung heute: Einheit von Mystik und Mysterium

Doch nicht nur Interpretation und Hermeneutik der Lebensereignisse Jesu haben ihren Maßstab am Christusmysterium zu nehmen. Solches gilt auch für die Christusmystik und damit für die Spiritualität[152]. Der Umgang Karl Rahners mit den Mysterien des Lebens Jesu sagt zugleich Wesentliches über die Struktur der Gotteserfahrung. Auch für sie gilt, was schon oben für die Interpretation und die Hermeneutik der Lebensereignisse Jesu maßgebend war: das Mysterium. Karl Rahner kennt zwei „mystische" Erfahrungen, die human wertvoll, aber dennoch keine Gottesmystik sind: die Selbsterfahrung, in der man sich als eins und unendlich erfährt, und die kosmische Erfahrung, die einem das Erlebnis schenkt: Du bist ein Teil des Ganzen und darin eins mit dem Ganzen. Mystische Erfahrung kann also den Bereich des Mysteriums und damit den Bereich des Glaubens und der dort gegebenen Erfahrung des Geistes Gottes nicht hinter sich lassen mittels einer neuen Erfahrung, die nicht mehr Glaube wäre. Die Anbindung der vielen Mysterien an das eine Mysterium zeigt: Für Karl Rahner ist Mystik nur innerhalb des Mysteriums und damit nur innerhalb des normalen Rahmens von Glaube und Gnade zu konzipieren[153]. Es gibt eben keine „höhere" Erfahrung und keine tiefere Seinsdeutung als die des Glaubens, der das Letzte nicht mehr „be-greift". Selbst der Glaubensvollzug und damit der Nachvollzug des Lebens Jesu in seinen Ereignissen bleibt für Karl Rahner Mysterium, was bedeutet: Selbst in der Spitze der Gotteserfahrung wird diese Erfahrung selbst „leer" und übersteigt im liebenden Vertrauen sich selbst in Gottes Geheimnis hinein. *Glaube* und nicht Identität ist der Gipfel der Mystik. Diese Einheit von Mystik und Mysterium bedeutet dann aber für den konkreten Vollzug selbst, daß Methoden hilfreich sein können, diese aber nicht schon die Erfahrung des Mysteriums selbst und damit die Erfahrung Gottes wären. Die religiöse Erfahrung ist eben keine unmittelbare Erfahrung, die wir lediglich mit, in und unter unserer sonstigen Erfahrung machen. Sie ist damit auch keine beliebige Erfahrung neben anderen Erfahrungen, sondern die Grunderfahrung in unserer sonstigen Erfahrung, eine Erfahrung, die alle anderen Erfahrungen leitet und bestimmt. Das ist es, was Karl Rahner mit „transzendentaler Erfahrung"

---

[152] Dies bekommt besondere Bedeutung angesichts der „Neuen Religiosität". Anhänger dieser „Neuen Religiosität" sehen zwischen der New-Age-Spiritualität und der christlichen Spiritualität eine so enge Beziehung, daß gesagt wird, Christen könnten New-Age-Anhänger und New-Age-Anhänger könnten Christen werden (vgl. *G. Schiwy*, Der Geist des Neuen Zeitalters, München 1987, 108). Neben Teilhard de Chardin berufen sich Vertreter der New-Age-Spiritualität (vgl. *Schiwy*, ebd. 32–38) immer wieder zu Unrecht auf Karl Rahner (vgl. hierzu *J. Sudbrack*, Neue Religiosität, Mainz ³1988, 219–232).

[153] Vgl. Schriften XII, 432; vgl. *Sudbrack*, 222.

meint[154]. Und deshalb wehrt er sich auch gegen eine „elitäre Interpretation des Lebens, die die Vollendung des Menschen nur beim trainierten Mystiker zu finden vermag".[155] Von hier her ist noch einmal zu verstehen, warum es für Karl Rahner gerade die Annahme des Alltags ist, die den Christen mit Christus verbindet, ohne daß dadurch das Mysterium entschleiert wird, „weder durch intellektuelles Wissen, noch durch irgendwelche ‚mystischen' Selbst-Sicherheiten".[156]

Der Umgang Karl Rahners mit den Mysterien Christi hat uns gezeigt: Für Karl Rahner ist das Mysterium Kern seines persönlichen und theologischen Bemühens[157], und dies hatte, so sahen wir, Auswirkungen sowohl auf sein theologisches Umgehen mit den Mysterien Jesu wie auch auf deren theologische Bestimmung. Zugleich hat sein Ansatz Bedeutung für die heutige Verkündigung und für die christliche Spiritualität.

[154] Vgl. dazu auch *Kasper*, 113 (Anm. 74).
[155] *K. Rahner*, Schriften XIII, 209; *Sudbrack*, 224.
[156] Ebd. 233.
[157] Vgl. Schriften IV.

ThPh 65 (1990) 387–391

Das Deuteronomium: Jahwegesetz oder Mosegesetz?

Die Subjektzuordnung bei Wörtern für „Gesetz" im Dtn und in der dtr Literatur

Von Norbert Lohfink S.J.

Die mesopotamischen Gesetze waren weltlicher Natur und entsprangen der Gesetzgebungsgewalt des Königs. Nach den nicht im strengen Sinn juristischen Prologen und Epilogen der Gesetzeskodizes geht diese Gewalt auf göttliche Ermächtigung zurück. Aber der König ist die „Schaltstelle zwischen Göttern und Menschen, denen er sein eigenes, säkulares Recht vermittelt"[1]. Im Korpus der Gesetze kommt der göttliche Ermächtigungshintergrund sprachlich nicht zum Ausdruck.

Im pentateuchischen Recht ist alles anders. Zunächst einmal handelt es sich nicht um Königsrecht, sondern um Gottesrecht. Und das zeigt nicht nur das nichtjuristische textliche Bett an, in dem die Gesetzestexte lagern, sondern auch die Gestalt der Gesetze selbst. In den Gesetzessammlungen ist die mitlaufende Selbstexplikation der Gesetzgebung allerdings verschieden intensiv – vom nur leicht mit Jahwerede durchsetzten Bundesbuch bis zur betonten Jahwerede des Heiligkeitsgesetzes. Auch ist die hervortretende Konzeption nicht immer gleich. Am deutlichsten hat das dt Recht eine Sonderauffassung. Allein vom dt Gesetz soll im folgenden gehandelt werden.

Während die anderen Gesetzeskomplexe im Pentateuch Jahwerede sind, ist das dt Gesetz sowohl nach den einbettenden Aussagen als auch nach der mitlaufenden Selbstexplikation Moserede. Die sprachlichen Querbezüge zwischen den innergesetzlichen Selbstexplikationen und der umgebenden dtr Landnahmeerzählung in Dtn 1–3; 31 und dem Josuabuch sprechen dafür, daß zumindest das Auftreten der Gesetze als Moserede in ihrer jetzigen Gestalt erst das Werk dtr Hände ist, also frühestens aus den letzten Regierungsjahren Joschijas von Juda stammen kann[2]. Das schließt nicht aus, daß das dt Gesetz auch schon vorher mit Mose als Autor oder Mittler verbunden wurde. Nur die narrativ-historisierende Selbstinterpretation als Moses Abschiedsrede ist schwer für eine vor-dtr Textphase vorstellbar.

Die so formulierte Fragestellung, so wichtig sie zum Beispiel für die Rekonstruktion der Textgeschichte des Dtn ist, ist nicht eigentlich juristisch. Die streng juristische Frage, die sich in diesem Zusammenhang stellt, wäre etwas anders zu formulieren. Es ist die Frage, *wessen* Gesetze die dt Gesetze eigentlich sind: die Jahwes oder die Moses. Wer ist der Legislator?

Nur dieser Frage soll im folgenden nachgegangen werden, und zwar nur von einem begrenzten Sachverhalt aus: den Subjektzuweisungen, die die einzelnen Termini für „Gesetz" in der Sprache des Dtn und der dtr redigierten Geschichtsbücher erhalten. Es geht mir vor allem um die Beschreibung des textlichen Befunds. Nur an zweiter Stelle sollen auch historische Fragen berührt werden.

1. Die Subjektzuweisungen bei den Wörtern für „Gesetz" in den dtr Texten von Jos – 2 Kön. In Jos–2 Kön sind die verschiedenen Termini für „Gesetz" so häufig durch Genitiv, Suffix oder Kontext auf Jahwe als ihr Subjekt hingeordnet, daß Belege überflüssig sind und ein Hinweis auf die Konkordanz genügt, ja daß auch kein Verdacht

---

[1] *G. Ries*, Prolog und Epilog in Gesetzen des Altertums (MBPF 76), München 1983, 74.

[2] Vgl. meine Kontroverse zu diesem Punkt mit U. Rüterswörden: *N. Lohfink*, Kerygmata des Deuteronomistischen Geschichtswerks, in: Die Botschaft und die Boten. FS H. W. Wolff (hg. v. *J. Jeremias* u. *L. Perlitt*), Neukirchen-Vluyn 1981, 87–100, hier: 90–92; *U. Rüterswörden*, Von der politischen Gemeinschaft zur Gemeinde. Studien zu Dt 16,18 – 18,22 (BBB 65), Frankfurt 1987, 54–58; *N. Lohfink*, Bspr. von *Rüterswörden*, Gemeinschaft, in: ThLZ 113 (1988) 425–430, hier: 427. – Falls man die dtr Schriftstellerei erst im Exil oder noch später beginnen läßt, verschiebt sich der Zeitpunkt auch für das Dtn.

besteht, es handle sich vielleicht nur um bestimmte dtr Schichten. Es gibt keinen einzigen Fall, wo ein solcher Terminus nur mit Mose verknüpft wäre[3].

Ein Wort allerdings macht eine Ausnahme: *tôrāh*. Dieses Wort, das wir ja auch mit „Gesetz" zu übersetzen pflegen, wird normalerweise nicht mit Jahwe verknüpft.[4] In den 16 Belegen von *tôrāh*, in denen in Jos – 2 Kön das dt Gesetz gemeint ist und sich eine Urheber-Angabe findet, wird es 9mal direkt oder indirekt allein auf Mose bezogen[5]. Auf Mose ist es auch noch in 3 weiteren Fällen bezogen, wo aber auch Jahwe genannt wird[6]. In einem Fall geht die *tôrāh* auf Jahwe zurück und wurde durch Propheten vermittelt[7]. Nur in drei Fällen wird das Wort *tôrāh* allein mit Jahwe verbunden, und in diesen Fällen dürfte es sich nicht um typisch dtr Texte handeln[8].

Nach dtr Sprachregelung ist das Wort *tôrāh* also auf Mose zu beziehen, die in der *tôrāh* enthaltenen Gesetze[9] dagegen sind durchaus Gesetze *Jahwes*, welches Wort auch immer dafür gebraucht wird.

Als typische dtr Formulierung könnte man die Empfehlung des sterbenden David an Salomo in 1 Kön 2,3 anführen. Er fordert seinen Sohn auf, seine Pflicht gegenüber Jahwe, seinem Gott, zu erfüllen, auf seinen Wegen zu wandeln,

lišmor ḥuqqotâw miswotâw ûmišpātâw w^e'edwotâw
kakkātûb b^etôrat mošæh.

Dieser Doppelbezug kann auch ohne das Wort *tôrāh* ausgedrückt werden. Das zeigt das dtr Urteil über Hiskija in 2 Kön 18,6:

wajjidbaq bJHWH
lō'-sar me'aḥ^arâw
wajjišmor miṣwotâw
'^ašær-ṣiwwāh JHWH æt-mošæh

2. Der Befund im Dtn selbst. Dem Befund in Jos – 2 Kön entspricht das Gesamtbild im jetzigen Dtn. Natürlich ist da manches sprachlich anders ausgedrückt, da ja Mose selbst redet.

Doch die Wörter für „Gesetz" sind wiederum normalerweise durch Suffixe auf Jahwe als Urheber und hinter ihnen stehende Autorität bezogen[10]. Der Ausdruck *tôrat mošæh* kommt naturgemäß nicht vor, doch sind die Vorkommen von *tôrāh* durch den

---

[3] Allerhöchstens gibt es einige kombinierte Urheberaussagen: vgl. Jos 22,5; Ri 3,4; 1 Kön 2,3; 8,58 (vgl. 56); 2 Kön 18,6; 21,8 (Jahwe und Mose); ferner 2 Kön 17,13.15 (Jahwe und seine Knechte, die Propheten).

[4] Ich abstrahiere bei der folgenden Diskussion von Jos 24,26 *sepær tôrat'^ælohîm*, das aus der dtr Terminologie herausspringt und entweder quellenhaft oder außerordentlich spät ist.

[5] Jos 1,7.8; 8,31.32.34a.b; 23,6; 2 Kön 14,6; 23,25.

[6] Jos 22,5; 1 Kön 2,3; 2 Kön 21,8.

[7] 2 Kön 17,13.

[8] Eigentlich sind es wegen der engen Nachbarschaft zweier Belege nur 2 Fälle. In 2 Kön 10,31 wird bezüglich Jehus die ungewöhnliche Formulierung gebraucht: *lō' šāmar lālækæt b^etôrat-JHWH'ælohê-jiśrā'el b^ekāl l^ebābô*. Das könnte quellenhaft sein. Es klingt nach dem Norden. In Hos 8,1 zum Beispiel wird – durchaus un-dtr – von der *tôrāh* Jahwes gesprochen. – In 2 Kön 17,34.37 erscheint *tôrāh* völlig unabgehoben (und damit gar nicht typisch dtr) zwischen anderen Wörtern für „Gesetz", und gemeint ist der Dekalog (von Jahwe selbst geschrieben, vgl. 17,37), ja dessen Erstes Gebot, von dem der Abschnitt 17,34–39 eigentlich handelt. Das ist eher nach-dtr Sprache.

[9] Die *tôrāh* enthält auch anderes, vor allem Verfluchungen: *G. Braulik*, Die Ausdrücke für „Gesetz" im Buch Deuteronomium: Bib. 51 (1970) 39–66, hier: 64–66; nachgedruckt in: *ders.*, Studien zur Theologie des Deuteronomiums (Stuttgarter Bibl. Aufsatzbände 4), Stuttgart 1988, 11–38.

[10] Eine Ausnahme bilden die meisten Belege des Doppelausdrucks *ḥuqqîm ûmišpāṭîm* und einige Belege von *ḥuqqîm* allein. Der Doppelausdruck hat eine spezielle Funktion und darf nicht mit den anderen Ausdrücken für „Gesetz" einfach zusammengenommen werden. Er ist enger als die anderen Ausdrücke mit Mose verbunden. Vgl. *N. Lohfink*, Die *ḥuqqîm ûmišpāṭîm* im Buch Deuteronomium und ihre Neubegrenzung durch Dtn 12,1: Bib. 70 (1989) 1–30.

narrativen Kontext oder in den Wendungen *hattôrāh hazzo't* und *sepær hattôrāh hazzæh* auf das durch Mose vorgetragene dt Gesetz bezogen[11]

In den Gesetzen wird die Moseurheberschaft außerdem immer wieder durch den eingeschobenen „Promulgationssatz" zum Bewußtsein gebracht. Bei dessen Normalform ist Mose das Subjekt, und die Aussage ist partizipial[12]. Schließlich entwickelt Dtn 5 die genaue Theorie für die doppelte Zuteilung der Autorschaft. Im gesamten Text macht das Nebeneinander von Gesetzestermini mit auf Jahwe weisendem Suffix und Promulgationssätzen innerhalb der gleichen Aussage die Spannung zwischen Jahwe- und Moseautorität immer wieder bewußt.

Es läßt sich also sowohl für das Dtn selbst als auch für die dtr Sicht in den Büchern des dtr Geschichtswerks zusammenfassend sagen, daß die dt Gesetze als Gesetze Jahwes zu betrachten sind. Es muß an einer besonderen Bedeutung (und vielleicht auch Referenz) des Wortes *tôrāh* liegen, daß dieses Wort normalerweise nicht auf Jahwe, sondern auf Mose bezogen wird. Jahwe allein ist nicht nur sonst im Pentateuch, sondern auch bei den dt Gesetzen die legislative Autorität, während Mose nur eine Funktion als Promulgator zukommt. Das Wort *tôrāh* bezeichnet die Gesetze nicht als Rechtsbestimmungen. Vielleicht signalisiert es ihre konkrete Veröffentlichungsform. Juristisch gesehen, sind die dt Gesetze den anderen pentateuchischen Gesetzen näher, als man – von ihrer Stilisierung als Moserede beeindruckt – im allgemeinen empfindet.

Natürlich ist dies der Befund im jetzigen Dtn, das nicht nur – wie etwa Martin Noth einst meinte – in seinen Rahmenkapiteln, sondern auch in seinen inneren Teilen durchaus dtr geprägt ist[13]. So mag, an zweiter Stelle, nun auch noch die historische Rückfrage hinter den jetzigen Text ein gewisses Interesse haben.

3. Das Gesetzbuch des Joschija: schon *sepær hattôrāh*, aber noch keine *tôrat mošæh*. In 2 Kön 22–23 ist mehrfach vom *sepær hattôrāh* die Rede, ohne daß Mose als dessen Verfasser genannt wäre[14]. Bei Bauarbeiten im Tempel wird ein Text gefunden. Der Priester Hilkija erkennt den gefundenen *sepær* zwar als *sepær hattôrāh*, als *die* Toraschrift (22,8, Artikel!)[15], und mit verschiedenartigen Bezeichnungen wird anschließend so häufig auf diesen *sepær* hingewiesen, daß er fast zum Hauptakteur der ganzen Erzählung wird (22,8.10.11.13.13.16; 23,2.3.21)[16]. Die Bezeichnung *sepær hattôrāh* wiederholt sich in 22,11. Aber nicht ein einziges Mal fällt der Name Mose. Erst die sicher dtr Rahmennotiz in 23,25 spricht wie selbstverständlich von der *tôrat mošæh*. Bezeichnenderweise fehlt hier dann das Wort *sepær*.

Dieser angesichts des bisher Erörterten überraschende Befund erklärt sich durch eine Annahme, die auch von vielen anderen Beobachtungen gestützt wird: Hier ist ein Bericht, üblicherweise „Auffindungsbericht" genannt, verarbeitet, der der dtr Redaktion der Königsbücher vorausliegt und den Ereignissen noch ziemlich nahesteht[17].

---

[11] Ausnahmen: 17,11 und 33,10 – beide erklärbar.

[12] *N. Lohfink*, Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dt 5–11 (AnBib 20), Rom 1963, 60–62.

[13] Für meine eigene Auffassung vgl. Kerygmata (s.o. Anm. 2), 87–100.

[14] Die Situation ist dabei anders als in Jos 8,34, wo kurz vorher die *tôrāh* zweimal mit Mose verknüpft worden war (8,31.32). In 2 Kön 22–23 wird von der *tôrat mošæh* erstmals im allerletzten Beleg von *tôrāh* gesprochen, nämlich in 2 Kön 23,25. Nichts über Mose ist also für den vom Textanfang her kommenden Leser vorgegeben.

[15] Zur Determination des Ausdrucks vgl. *N. Lohfink*, Die Bundesurkunde des Königs Josias (Eine Frage an die Deuteronomiumsforschung): Bib. 44 (1963) 261–288; 461–498, hier: 280 Anm. 1; abgedruckt in: *ders.*, Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur I (Stuttgarter Bibl. Aufsatzbände 8), Stuttgart 1990, 99–165.

[16] Dies die Belege in dem von mir vorausgesetzten „Auffindungsbericht". Es kommt noch 23,24 hinzu, wo ein Nachtrag zu den Kultreformen offenbar die Sprache des vorgegebenen Textes aufnimmt.

[17] Meine letzte Stellungnahme hierzu: The Cult Reform of Josiah of Judah: 2 Kings 22–23 as a Source for the History of Israelite Religion, in: Ancient Israelite Religion. Essays in Honor of F. M. Cross (hg. v. *P. D. Miller, P. D. Hanson* u. *S. D. McBride*), Philadelphia 1987, 459–475.

Es ist das einzige uns zur Verfügung stehende Zeugnis über das „Gesetzbuch" Joschijas. Es setzt also voraus, daß das damalige dt Gesetz als *sepær hattôrāh,* als *die* „Toraschrift", bekannt war und erkannt wurde, als solche aber nicht mit Mose als Urheber verbunden wurde.

Daß dies nicht nur zufällig nicht gesagt wurde, sondern offenbar dem Verfasser des Berichtes überhaupt nicht in den Sinn kam, zeigt eine andere Beobachtung. In 23,22 wird bei der Charakterisierung der Paschafeier Joschijas über „die Zeiten der Könige von Israel und der Könige von Juda" zurückgegriffen bis in die *ʸmê haššopᵉṭîm.* Der Verfasser hätte sich zweifellos auf Mose bezogen, wenn der aufgefundene Text sich im penetranten Stil des jetzigen Dtn als *tôrat mošæh* präsentiert hätte.

So war das Gesetzbuch des Joschija schon ein *sepær tôrāh,* aber noch keine *tôrat mošæh.* Der Begriff *tôrāh* ist in der Geschichte des dt Gesetzes älter als die Mosestilisierung.

Umgekehrt muß allerdings betont werden, daß keineswegs von einem *sepær tôrat JHWH* gesprochen wird. Diese außerhalb des dtr Literaturbereichs und, wie oben gezeigt, an dessen spätem Rande durchaus mögliche Formulierung fehlt hier ebenfalls. Das wird noch deutlicher dadurch, daß im gleichen „Auffindungsbericht" andere Wörter für „Gesetze" durchaus in der dtr üblichen Weise mit Jahwe verbunden werden. In 2 Kön 23,3 wird im Blick auf das im Tempel gefundene dt Gesetz gesagt, Joschija habe sich durch *bᵉrît* gebunden, *lišmor miṣwotâw wᵉʾet-ʾedôtâw wᵉʾæt-ḥuqqotâw*[18], wobei die drei Suffixe eindeutig auf Jahwe bezogen sind.

Das dt Gesetz enthielt also auf Jahwe als gesetzgebende Gewalt zurückgeführte Gesetze, war *tôrāh,* was immer das hieß, war aber noch nicht *tôrat mošæh.* Dies findet vielleicht sogar im Text des Dtn selbst eine gewisse Bestätigung.

4. Spuren einer vor-dtr Stilisierung des dt Gesetzes als Jahwegesetz im Dtn selbst. Ich setze eine vor kurzem veröffentlichte Untersuchung voraus, in der ich nachzuweisen versuche, daß 2 Kön 23,3 Formulierungen aus dem Anfang des damaligen dt Gesetzes aufgreift, vor allem aus Dtn 6,17[19]. Dies würde besagen, daß Dtn 6,17 oder eine Vorform dieses Verses im damaligen dt Gesetz enthalten war. Dtn 6,17 enthält nun aber eine Formulierung, die innerhalb des jetzigen Dtn aus dem Rahmen fällt.

Dtn 6,17 hat nicht den sonst üblichen Promulgationssatz mit Mose als Subjekt und mit partizipialem Prädikat, sondern sein Promulgationssatz ist präterital, und das Subjekt ist Jahwe:

šāmôr tišmᵉrûn ʾæt-miṣwot JHWH ʾᵃᵉlohêkæm
ʾedotâw[20] *wᵉḥuqqâw*
ʾᵃšær ṣiwwāk

Nun gibt es im Dtn zwar auch noch eine Reihe anderer Belege für präteritale Promulgationssätze mit Jahwe als Subjekt, oder vergleichbare Hauptsätze[21]. Doch zum größeren Teil geht es an diesen Stellen um den Dekalog, der ja im Dtn auf jeden Fall als

---

[18] Es gibt hier Gründe, mit der ursprünglichen Lesung *ḥuqqâw* zu rechnen. Vgl. *N. Lohfink,* 2 Kön 23,3 und Dtn 6,17: Bib. 71 (1990) 34–72, hier: 39f.

[19] Vgl. die in der vorangehenden Anm. zitierte Studie.

[20] Das *waw* ist wahrscheinlich nicht ursprüngl. Vgl. *Lohfink,* 2 Kön 23,3, .

[21] Vgl. die Diskussion bei *Lohfink,* Hauptgebot (s.o. Anm. 12) 60–62. Ich habe mir dort mit der Annahme einer kultischen Perspektivität des dt Mose auf Jahwe hin zu helfen versucht. Das setzt aber bestimmte, zur Abfassungszeit meiner damaligen Arbeit etwa durch G. von Rad oder H. J. Kraus vertretene gattungs- und institutionsgeschichtliche Annahmen voraus, die ich inzwischen nicht mehr ohne weiteres übernehmen würde. – Ich sehe im folgenden von dem benachbarten, aber nicht identischen Problem der 5 Fälle ab, wo im dtn Text aus dem Ich Moses plötzlich ein Ich Jahwes wird: 7,4; 11,13.14; 17,3; 28,20; 29,4. Vgl. ebd. 61 Anm. 7. Daß hier eine Frühstufe des dt Gesetzes aus Versehen erhalten geblieben wäre, ist unwahrscheinlich, da mindestens ein Teil der Belege aus anderen Gründen eher Spätschichten zuzurechnen ist und das Phänomen auch zu zufällig auftritt. Textkritisch stellen diese „Entgleisungen" (G. von Rad) natürlich die *lectio difficilior* dar und sind festzuhalten. Vielleicht handelt es sich um Anspielungen oder Zitate.

direkt von Jahwe erlassenes Gesetz gilt: Dtn 4,13.23; 5,32.33; 9,12.16[22]. In 26,13.14 liegt die von der Gesetzesverkündigung zu unterscheidende Sprechsituation eines Gebetes vor, in 6,20 die einer Kinderfrage, in 6,24 die einer familienkatechetischen Belehrung. Diese vier Belege zeigen zumindest, daß man im Sinne des dtn Textes selbst durchaus das Gesetz als ganzes unter Umgehung von Mose auf Jahwe direkt zurückführen konnte. In 20,17 dürfte auf ein *ḥeræm*-Gebot oder auf eine Völkervertreibungsverheißung verwiesen werden, die sich nicht im Dtn findet[23]. Eindeutig auf die deuteronomischen Gesetze als von Jahwe erlassene Gesetze zielen in gesetzesbegleitenden Selbstreflexionen nur die präteritalen Promulgationssätze in 6,17; 26,16; 28,45.

In 26,16, also am Endpunkt der Gesetze, geht es aber, genau besehen, nicht darum, daß Jahwe die Gesetze ergehen ließ (*ṣwh* + Objektbestimmung „Gesetze"), sondern daß er verfügt hat, man solle sie nun, da sie verkündet sind, durchführen (*ṣwh* + *laʿaśôt*), vgl. 5,31 und 6,1. So scheidet auch diese Stelle aus.

Es bleiben nur 6,17 und 28,45. Das sind zwei Texte, die durchaus gegen Anfang und Ende des *sepær tôrāh*, das Hilkija im Tempel fand, gestanden haben könnten. Sie allein sind wirkliche Ausnahmen von der sonst – bei allen kontextbedingten Abweichungen – strikt durchgeführten dtn Handhabung des Promulgationssatzes[24].

Also wurden im dt Gesetz des Joschija am Anfang (und wohl auch am Ende) die dort enthaltenen Gesetze als „Gesetze, die Jahwe dir (= Israel) auferlegt hatte", bezeichnet. Bei der späteren mosaischen Stilisierung des Gesetzbuches hat man diese alten Formulierungen nicht zu ändern gewagt. Da das damalige dt Gesetz vielleicht überhaupt nur am Anfang und am Ende metasprachliche Aussagen über sich selbst enthielt, waren das in dieser Hinsicht vielleicht die einzigen Stellen, wo man eine ins neue System nicht ganz passende Aussage stehen lassen mußte.

Die gewonnene Erkenntnis führt allerdings nicht bis zu einer Stilisierung der Gesetze im Ich Jahwes. Sie gilt auch zunächst nur vom Gesetzestext selbst. Sie schließt nicht notwendig aus, daß Mose in einer Überschrift oder einem Kolophon erwähnt wurde, ebenso wie nicht ausgeschlossen ist, daß es im Gesetzbuch selbst vielleicht schon in vager Form auf die Situation im Land vorgreifende historisierende Gebotseinleitungen gegeben haben mag. Aber das alles kann noch nicht so gewesen sein, daß es das Bewußtsein erzeugte, es handle sich bei diesem Text um die *tôrat mošæh*. Juristisch gesehen, bleibt auch im jetzigen Dtn eindeutig Jahwe der Gesetzgeber. Doch in älteren Gestalten des Buches muß das noch viel offensichtlicher gewesen sein[25].

---

[22] Ein Spezialproblem werfen noch 5,12.16 auf, wo innerhalb des Dekalogs offenbar auf eine andere, autoritative Dekalogsfassung verwiesen wird. Diese Rückverweise können kaum ursprünglicher Dtn-Text sein. Sie mögen einer („sekundären") Dekalogsfassung zugehören, die, etwa auf der Ebene der Pentateuchredaktion, anstelle der ursprünglichen dtr Dekalogfassung aus Gründen, die mit der inneren Ökonomie des Gesamtpentateuchs zusammenhingen, hier vermutlich eingesetzt wurde. Vgl. *N. Lohfink*, Zur Dekalogfassung von Dt 5: BZ 9 (1965) 17–32.

[23] Diskussion der schwierigen Stelle bei *D. E. Skweres*, Die Rückverweise im Buch Deuteronomium (AnBib 79), Rom 1979, 43–47. Ich neige jetzt dazu, der dort im allerletzten Absatz geäußerten Vermutung zu folgen.

[24] Wenn ich *F. García López*, Analyse littéraire du Deutéronome, V–XI: RB 84 (1977) 981–522 u. 85 (1978) 5–49, hier: 15f., recht verstehe, glaubt er alle Fälle von Promulgationssätzen in Vergangenheitstempus mit Jahwe als Subjekt in 2 Kategorien unterbringen zu können: Entweder beziehen sie sich auf die dem Volk am Horeb gegebenen Gesetze (also den Dekalog) oder auf den Befehl an Mose, am Horeb die weiteren Gesetze entgegenzunehmen. 6,17 schlägt er zur ersten Gruppe. Also bezieht er die *ʾedot* dort auf den Dekalog. Das danebenstehende Wort *ḥuqqîm* wäre dann aber erstaunlich. An anderer Stelle sieht er durch *ʾedot* in 4,45 die Gesamtheit der Gesetze bezeichnet, vgl. ebd. 83: „suffisamment large et général pour embrasser les différentes collections".

[25] Ich danke G. Braulik für die Lektüre des Manuskripts und kritische Beobachtungen. Dieser Text wurde am 18. Mai 1990 beim Treffen einer Arbeitsgruppe für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte in Frankfurt a. M. vorgetragen.

ThPh 65 (1990) 392–394

Neue Fragmente zu Paul von Samosata?

Von Alois Grillmeier S.J.

Das Problem der Echtheit der Fragmente, welche zur Person und zum Prozeß des Bischofs Paul von Samosata (3. Jh.) gehören, ist bis heute noch nicht zur allgemeinen Zufriedenheit gelöst. Hauptquelle zur Person ist Eusebius von Caesarea, Kirchengeschichte VII, 27–30[1]. Sonst berichten über ihn sechs Bischöfe in einem an ihn vor seiner Absetzung geschriebenen Brief (CPG 1705). Bei Eusebius finden wir auch Auszüge aus dem Synodalbrief, der anläßlich der Synode von Antiochien 268(/269) verfaßt wurde, auf der er abgesetzt wurde[2]. Umstritten sind besonders die Auszüge aus den Akten dieser Synode, welche Abschnitte aus der Disputation zwischen Paul von Samosata und dem antiochenischen Presbyter Malchion[3] bieten. Die Echtheit der erhaltenen synodalen Fragmente (CPG 1706–1707) wurde – außer von Fr. Loofs[4] – angenommen von *G. Bardy* in seinem klassischen Werk über Paul von Samosata[5], insbesondere aber von *H. de Riedmatten* (1952). Sie wurde dann jedoch von G. Bardy selbst bestritten, und zwar in der Rezension zur Ausgabe von H. de Riedmatten, in: RHE 47 (1952) 643–644. Ein besonders dezidierter Gegner der Echtheit war der französische Patristiker *Marcel Richard*, vor allem in seiner zu Löwen gehaltenen Vorlesung „Malchion et Paul de Samosate. Le témoignage d'Eusèbe de Césarée"[6]. In der Kritik an der Echtheit mit M. Richard eins ist *R. M. Hübner*[7]. Auch *H. C. Brennecke* äußert sich kritisch, aber mit gewisser Offenheit für mögliche echte Stücke im Nachlaß des Paul von Samosata[8].

Beachtenswert ist nun, daß *M. Geerard* in der Clavis Patrum Graecorum zwischen echten und unechten Fragmenten unterscheidet: a) echte: CPG 1705–1707; b) unechte: CPG 3736; 3741.2 und vor allem CPG 1708–1710.

Im Zuge seiner Editionsarbeit zu Pamphili theologi Diversorum Capitum seu Difficultatum Solutio = CCG 19 (Turnhout, Leuven 1989) hatte *J. H. Declerck* auch einen bisher unedierten Teil des Textes erstmals herauszugeben. Darin findet sich ein kleines Florileg von fünf Texten, mit dem Pamphilus als Anhänger Chalcedons seine Gegner, die Monophysiten, dadurch belasten will, daß er als Vertreter und Bekenner ihrer Hauptformel, der Mia-Physis-Formel, fünf anerkannte Häretiker anführt, nämlich drei Arianer: Eunomius, Eudoxius und Lucius von Alexandrien, und zwei Stellen mit bisher unbekannten Texten Pauls von Samosata. In solch schlechter Gesellschaft befänden sich also die Severianer. Wir führen darum beide Stellen aus „Paul von Samosata" in der französischen Übersetzung des Herausgebers an:

1. Fragment: „De l'impie Paul de Samosate de ce qui a été écrit à Zénobie. ‚Nous ne devons donc pas dire (qu'il y a) deux natures dans le Christ, pour que nous ne confes-

---

[1] Vgl. *E. Schwartz*, Eusebius. Kirchengeschichte, Kleine Ausgabe (Leipzig 1908), p. 299–305.

[2] Vgl. *H. de Riedmatten*, Les actes du procès de Paul de Samosate. Étude sur la christologie du IIIe au IVe siècle = Par. 6 (Fribourg 1952), p. 136–158, bes., S 1–7. 14–20.24.26.29–34.

[3] Ebd., bes., S 8–13.21–23.25.27–28.35–39.

[4] *F. Loofs*, Paulus von Samosata. Eine Untersuchung zur altkirchlichen Literatur- und Dogmengeschichte = TU 44/5 (Leipzig 1924).

[5] *G. Bardy*, Paul de Samosate. Étude historique = SSL 4 (Louvain ¹1923; ²1929).

[6] Publiziert in: EThL 35 (1959) 325–338 = *ders.*, Opera Minora II, Nr. 25.

[7] *R. M. Hübner*, Die Hauptquelle des Epiphanius (Panarion, haer. 65) über Paulus von Samosata: Ps-Athanasius, Contra Sabellianos, in: ZKG 90 (1979) 201–220; *ders.*, Epiphanius, Ancoratus und Ps-Athanasius, Contra Sabellianos, in: ZKG 92 (1981) 325–333; *ders.*, Ps-Athanasius, Contra Sabellianos. Eine Schrift des Basilius von Caesarea oder des Apolinarius von Laodicea?, in: VigChr 41 (1987) 386–395; *ders.*, Die Schrift des Apolinarius von Laodicea gegen Photin (Pseudo-Athanasius, Contra Sabellianos) und Basilius von Caesarea = PTS 30 (Berlin, New York 1989).

[8] *H. C. Brennecke*, Zum Prozeß gegen Paul von Samosata: Die Frage nach der Verurteilung des Homoousios, in: ZNW 75 (1984) 270–290, vgl. p. 274.

sions pas le Dieu éternel de la même manière que nous enseignons l'homme (né) d'une vierge; mais il est bien que nous confessions que le Christ est une seule nature humaine, par la force du Saint-Esprit engendré d'homme, de la Vierge. Ceux qui disent et proclament deux natures dans le seul fils et qu'il est Dieu devenu homme, je le considère comme étrangers à la foi.'"

2. Fragment: „Du même, du même ouvrage. ‚Les évêques qui se sont rassemblés contre moi venant de divers endroits et de diverses régions, voulant démontrer que le Christ est Dieu antérieur aux siècles (né) du Père, et homme (né) de la Vierge, disent (qu'il y a) un (seul) Christ, mais ils prétendent (qu'il y a) deux natures de ce seul Christ, à savoir de Dieu et d'homme. Pour ma part je me suis beaucoup opposé à ceux en ce qui concerne ces choses-là, en montrant que le Christ est une seule nature humaine, mais différemment des autres hommes par le mode de sa naissance: il est en effet né d'une vierge, le tout-puissant l'ayant voulu.'"[9].

Der Editor der Fragmente zeigt zunächst aus verschiedenen Quellen, daß alte Autoren um die Beziehungen Pauls von Samosata zu der berühmten Königin von Palmyra wußten (so Athanasius von Alexandrien, Filastrius von Brescia, Johannes Chrysostomus, Theodoret von Cyrus, Gregor Barhebraeus und schließlich Gregor Abul-Pharajius)[10]. Dann bespricht J. H. Declerck die Frage der Echtheit der Fragmente von ihrem Inhalt her[11]. Die Aussage: Christus ist eine einzige Natur, und zwar eine menschliche *(mia physis anthropinē)*, findet sich nur in diesen Fragmenten, nicht aber in den von de Riedmatten gesammelten Texten. Nicht einmal das Wort *physis* wird dort verwendet. Declerck ist aber der Meinung, daß der Inhalt der neuen Fragmente sachlich die Position des Samosateners wiedergibt: „Nous croyons donc pouvoir affirmer que le contenu des deux fragments concorde bien avec ce que nous savons par ailleurs sur l'enseignement de Paul."[12] Somit glaubt Declerck, sowohl aus dem historischen Kontext wie aus dem Inhalt auf die Echtheit der beiden gefundenen Fragmente schließen zu können, mag auch die Formulierung ungewohnt sein[13].

Trotzdem möchten wir starke Zweifel an der Echtheit der beiden neuen Fragmente zu Paul von Samosata anmelden:

1. Wenn schon die Mia-Physis-Aussage als „neues Element" gegenüber den Fragmenten, die wir bisher kennen, bezeichnet wird, so ist dies sehr zu unterstreichen und darf als ein entscheidender Grund gegen die Echtheit beider Fragmente betrachtet werden. Nach der bisherigen Überlieferung der Fragmente taucht ja der Begriff *physis* in ihnen überhaupt nicht auf[14].

2. Daß Paul von Samosata, der Häretiker, die Zwei-Naturen-Lehre ausdrücklich verwerfe und sie damit implizit ebenso rechtfertige, wie er die Mia-Physis-Aussage in Mißkredit bringt, ist für die Zeit um 268 undenkbar.

3. Auch die Formel vom tropos tēs gennēseōs weist auf das 6. Jahrhundert hin.

So wird man also besser von der Echtheit dieser beiden von J. H. Declerck edierten

---

[9] Siehe *J. H. Declerck*, Deux nouveaux fragments attribués à Paul de Samosate, in: Byz 54 (1984) (116–140), p. 132–133 (griech. und franz.); *id.*, Solutio, fragm. Nr. 94 u. 95: p. 40 u. 221–222 (Text).

[10] *J. H. Declerck*, art. cit., p. 134–135. In lebendiger, romanhafter Weise schildert das Leben der Königin: *B. Simiot*, Moi Zénobie reine de Palmyre (Albin Michel 1978). Zu Bischof Paul siehe loc. cit., 276–281, worin S. das Verhältnis der Königin zum Christentum überhaupt zu zeichnen versucht. Vgl. dazu *J. H. Declerck*, art. cit., p. 135–138.

[11] *Id.*, art. cit., p. 138–140.

[12] Ebd., p. 139.

[13] Ebd., p. 140: „Il y a donc sans aucun doute plusieurs arguments, tirés aussi bien de l'arrière-plan historique que du contenu des pièces, qui permettent de croire à l'authenticité de nos deux textes."

[14] Diesen Umstand hebt bes. *M. Simonetti* hervor, der nun die Frage der Echtheit der Fragmente zu Paul S. entschieden aufgreift: Per la rivalutazione di alcune testimonianze su Paolo di Samosata, in: RSLR 24 (1988) 177–210; *ders.*, Paolo di Samosata e Malchione. Riesame di alcune testimonianze, in: Studi in onore di S. Calderone (dieser Artikel war mir bisher noch nicht erreichbar).

Fragmente absehen. Sie passen ausgezeichnet in die Zeit gegen Ende des 6. Jahrhunderts, wie der Editor selbst am besten durch seinen hervorragenden Apparat mit Parallelstellen zu Pamphilus' Solutio XII ausweisen könnte. Er bietet anhand des Textes von Pamphilus ein theologisches Gesamtbild zum 6. Jahrhundert, wie man es sonst nirgends entdecken kann. Eben dahinein gehören auch die zwei bisher unbekannten Paul-von-Samosata-Fragmente.

In diesem Zusammenhang sei nochmals darauf aufmerksam gemacht, daß M. Simonetti in den beiden genannten Artikeln die Echtheitsfrage für alle Fragmente Pauls neu angeht, worüber erst später berichtet werden kann.

ThPh 65 (1990) 395–415

Das Fremdwort ‚Charisma' in der westlichen Theologie

Von Norbert Baumert S.J.

Die Geschichte des Begriffes χάρισμα im Griechischen zeigt einen erstaunlichen Befund: Das Wort heißt bei Paulus und den frühen Vätern nichts anderes als ‚Geschenk'[1] und nimmt seit Origenes in mehreren Anläufen nur ganz allmählich eine etwas speziellere Bedeutung an[2], bis es schließlich im Neugriechischen auch so etwas wie Naturtalent sagen kann. Daneben bleibt aber durch alle Zeiten hindurch die weite Grundbedeutung ‚Geschenk' erhalten! Es ist ebenso anwendbar auf Geschenke, die Menschen einander machen, wie auf alle jene, die Gott uns gibt, seien es Schöpfung, Taufe, Eucharistie oder der Heilige Geist selbst. Da es im Westen schon recht früh durch Tertullian als Fremdwort eingeführt wird, könnte man eine raschere Spezifizierung erwarten. Aber auch hier werden die ersten Ansätze von den Späteren kaum aufgegriffen und weitergeführt; ja das Wort verschwindet sogar zeitweise völlig aus dem Blickfeld. Es mag mühsam sein, das zähe Ringen zu verfolgen, bis Charisma seine heutige Spezifizierung erreicht hat; man könnte die Begriffsgeschichte auch auf sich beruhen lassen, wenn nicht ständig grundlegende theologische Fragen mit diesem Begriff verknüpft würden, oft verbunden mit einer unzutreffenden Paulusexegese. Nach dem Gang durch die griechische Sprachgeschichte sei darum hier der Weg dieses Fremdwortes im Westen, der in seiner letzten Phase abenteuerlich anmutet, bis zu Ende verfolgt.[3] Die Mühe wird sich lohnen, weil viele Fehlerquellen theologischer Argumentationen aufgedeckt werden.

1. Lateinische Väter seit dem 4. Jahrhundert

Vereinzelt fanden wir das Fremdwort Charisma in der Vetus Latina, in den Übersetzungen des Irenäus, im Bibeltext Cyprians und in der Vulgata.[4] Tertullian bezeichnet mit „charismata quae dicimus" nicht nur die individuell zugeteilten Geschenke von 1 Kor 12, sondern auch die von Jes 11,2, die ja doch allen Menschen zugedacht sind!

---

[1] Χάρισμα = 1. Aus freiem Wohlwollen 2. von Gott 3. umsonst 4. gegebenes 5. Gut 6. der neutestamentlichen Heilsordnung: *N. Baumert*, Zur Semantik von χάρισμα bei den frühen Vätern, in: ThPh 63 (1988) 60–78, hier: 60–63. – *Ders.*, Charisma und Amt bei Paulus, in: *A. Vanhoye*, L'Apôtre Paul, BEThL LXXIII, Leuven 1986, 203–228 (kurz: ChuA). Ebd. weitere Hinweise zur Literatur, zusätzlich zu der bei *U. Brockhaus*, Charisma und Amt, Wuppertal ²1975, angegebenen.

[2] Hinzu kommen nur die Seme: 7. von (Gott) dem Heiligen Geist 8. je individuell (gegebene) 9. Befähigung (Gabe = Begabung): *N. Baumert*, Zur Begriffsgeschichte von χάρισμα im griechischen Sprachraum, in: ThPh 65 (1990) 79–100 (besonders 97 und 100). – Ergänzend sei noch hingewiesen auf *G. Bentivegna*, L'Effusione dello Spirito Santo nel pensiero di Didimo il Cieco, in: Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia, Roma 1982, 209–217; *ders.*, La dottrina sui Carismi nel Trattato „de Spiritu Santo" di San Basilio, in: *S. Muratore – A. Rolla*, Una Hostia, Napoli 1983, 187–209.

[3] Abgesehen von Augustinus, Hugo v. St. Victor und Thomas v. A., für deren Wortschatz vollständige Wortkonkordanzen eingesehen werden konnten, bleibt das Material gewiß unvollständig. Neben Speziallexika und einzelnen Indices wurden vor allem die Kommentare zu den entsprechenden Paulustexten herangezogen. – Zur Zitation der lateinischen Literatur: hinter dem Schrägstrich Reihe, Band und Seitenzahl von: CChr = Corpus Christianorum (hier immer Series Latina); CSEL = Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum; PL = Migne, Patres Latini, PLS = Supplementum dazu; Critici = Criticorum sacrorum tomus septimus, Leipzig (wohl nach 1700). – Weiterhin werden mehrfach zitiert: *Brockhaus*, s.o. Anm. 1; *R. Laurentin*, Zur Klärung des Begriffs ‚Charisma', in: Concilium 13 (1977) 551–556. – Jahreszahlen hinter den Namen bedeuten das Todesjahr. Bloße Namensnennung neuzeitlicher Autoren beruft sich auf den entsprechenden Pauluskommentar.

[4] Vgl. *Baumert*, Semantik 68–76; auf S. 71 Z. 34 ist zu korrigieren: Vg sagt bei 1 Kor 12,4.9.28 und 30 „gratiae", nicht donum.

Aber das Wort wird darauf nicht eingeengt. Tertullian und Novatian denken außerdem von den Inhalten, nicht von Begabung her. Bei den folgenden Texten werden wir also fragen, ob ihr Ansatz aufgegriffen und weiter entwickelt wird: 1) Schränken die Autoren ch. auf individuell zugeteilte Gaben ein oder nicht? 2) Gibt es Anzeichen für den Sprung von dem objektiven Begriff ‚Gabe' zu dem subjektiven ‚Be-gabung'? 3) Kommt der Aspekt des Wunderhaften in den Blick? 4) Meint ch. einen Dienst am Heil anderer oder kann es auch das eigene Heil oder entsprechende Heilsgaben bezeichnen? 5) In welcher Beziehung stehen die amtlichen Dienste zu Charismen?

Der christliche Dichter *Prudentius* (bis 405) sagt in Apoth praef 11/CChr CXXVI 74 zur Kennzeichnung des Heiligen Geistes: „Spiritus ... fideles in populos charisma suum diffundere promptus et Patris et Christi virtutem in corpora transfert." – Also: nicht irgendwelche ‚besonderen' Gaben, sondern Singular: ‚sein Geschenk', seine Kraft, sich selbst. – *Ders.*, Ctra Symmachum II 1046/ebd 247: In Anwendung des Gleichnisses vom Sämann sollen wir darauf achten, „daß nicht ein steiniger Boden das zarte Pflänzchen des Glaubens austrocknet, damit nicht die Glut der Leidenschaft aufflammt und die (Gnaden-)Geschenke durch ein erschöpftes Inneres verbrennt – siccet, ne pectoris aestus flagret et effetis urat charismata venis." Also: die Samen, die Gott in den Menschen hineinlegt, sind ‚charismata', hier besonders das Wort Gottes. – *Ders.*, Periesteph XIII 61: „Du hast das nichtswürdige Herz durch ein leichtes Gnadengeschenk entsühnt – facili charismate." Obwohl das Fremdwort übernommen wird, meint es gerade nicht das, was Tertullian die „sogenannten" charismata, nämlich die von 1 Kor 12 und Jes 11,2, nennt, sondern die Gnade der Vergebung.

Ambrosiaster (um 375) zu 1 Kor 12,3/CSEL 81,2 S. 131.13 und 21: „Jesus Christus ‚Herrn' zu nennen ist donum, gratia, und gehört zu den spiritualia. Aber einige geben durch die einzelnen Geschenke (per singula carismata) nicht Gott die Ehre, sondern Menschen." Kurz darauf: „Den einzelnen Ämtern in der Kirche sind bestimmte Grade von Geschenken gewährt – gradus carismatum officiis ecclesiae indulti, sc. gratia ordinis", und: „dei in illis operatio cernebatur". 1 Kor 12,4 aber übersetzt A.: „divisiones gratiarum" und 12,8 „gratia curationum". Nur in 12,31 (ebd 144) steht „carismata meliora" (wie in Vg), was er auf die Liebe bezieht! Bei 13,9f. dagegen heißt es im Unterschied zur Liebe: „(Paulus) omnia carismatum dona evacuari dixit." Hier fügt er nicht wie kurz vorher bei donum hinzu: „omnis ‚supra dicti' doni". Der absolute Gebrauch legt die Vermutung nahe, daß „dona carismatum" die erste Stufe zu einem spezifischen Gebrauch darstellt (ohne ‚quae dicimus', wie Tertullian), mit der merkwürdigen Doppelung wie unser ‚Gnaden-Gabe', aber hier eben mit einem Fremdwort! Durch die ganze Geschichte wird sich das Problem hindurchziehen, ob die Liebe nun dazugehört oder nicht. Somit ist jener vermeintlich spezifische Gebrauch nie voll durchgehalten, sondern wechselt ständig mit einem weiteren Begriff.

Ähnliche Tendenzen einer Doppelung zeigen sich bei „charismatum dona" (*Ps-Orig:* tract 20.210,15 und Sacr Leon 321 „charismatum donativa", ebd 18.198,6), „charismatum munera" (*Prosp*, In Ps 135,8f./PL 51,389 B, im Anschluß an 1 Kor 12,8–10) oder „gratiarum charismata" (*Greg Tur*, vit patr 2.1/PL 71,1017 B) und „dona spiritualia" – griechisch hieße das χαρίσματα πνευματικά.[5] Letzteres ist besonders deutlich bei *Pelagius*, In 1 Kor 12,1/PLS I 1218; bei der Auslegung von 12,4.9 etc. dagegen sagt P. „gratiae" (1 Kor 14,1/ebd 1224; 14,13/1225: immer absolut „dona spiritualia" = die Gaben von 1 Kor 12,8–10). Bei 12,31 erklärt P.: „aemulamini carismata – hoc est sectamini gratias – meliora", womit hier nicht die Liebe gemeint ist. P. findet also in der Bibelübersetzung ‚carismata' vor, gebraucht es aber selbst nicht.

Hieronymus, Adv Pelag 1,16/PL 23,510 C: „Aemulamini dona maiora: ut in fide et industria plus caeteris charismatibus habere mereamur." Die ‚größeren Gaben' (dona) sind Glaube, Hoffnung und Liebe, durch die wir „in Treue und Anstrengung den anderen ‚charismata' überlegen sein können. Denn wenn ein irdenes Gefäß vollkommen ist, ist es in gewisser Hinsicht besser als ein goldenes, das mangelhaft ist." H. unterscheidet

[5] Eine Formulierung, die meines Wissens so im Griechischen nicht vorkommt. – Thesaurus Linguae Latinae III (Leipzig 1912) bringt noch einige weitere lateinische Belege.

also donum und charisma. Letzteres meint im Unterschied zum donum ‚Liebe' die *je eigens* zugeteilte *Art* – die wir so nehmen müssen, wie sie uns gegeben ist! Aber innerhalb dieser vorgegebenen Art können und müssen wir nach Vervollkommnung streben. In Mich 1,2/CCSL 76,445 werden Prophetie, Lehre und Auslegung „maiora charismata" genannt. H. scheint also zwischen maiora dona und maiora charismata zu unterscheiden. So dürfte er in Vg 1 Kor 12,31 ch. wählen, weil er das Wort nicht auf die Liebe bezieht, sondern – ähnlich wie Origenes – im engeren Sinn versteht. Aber das wird von der *lateinischen* (!) Tradition nicht aufgenommen, wie wir sehen werden. Für *Augustinus* ist das Wort nur einmal als Zitat von 1 Kor 12,31 nachgewiesen.[6] Er selbst gebraucht es nicht. Enarr in Ps 103 s.9/CChr 40,1481 f. bezeichnet er die Liebe als das größte Geschenk (munus, donum), mit deutlicher Anspielung auf 1 Kor 12,31. Neben dem munus „prophetia" kommen Gaben wie „Hören, Sehen, Taufe, Eucharistie" zur Sprache. A. versteht also 1 Kor 12,31 in dem weiten Sinne von ‚Geschenk', wie wir es bei den griechischen Vätern sahen, aber gebraucht nie das Fremdwort ‚charisma'. *Apponius* (410), In Cant Cant 144/PLS I 928 D; 157/ebd. 941, bildet zweimal einen Doppelbegriff ‚dona(tiones) charismatum' und bezeichnet damit „intellectum, bonitatem, disciplinam vel quamlibet gratiam". Ebd. 235/1014 B: „arma charismatum scil. exempla vitae et rectae fidei", nämlich der Apostel für die Gemeinde! Nirgends ein Bezug zu den besonderen Gaben von 1 Kor 12; aber A. gebraucht offenbar gern das Fremdwort, um das Gnadenhafte hervorzuheben. So übernimmt er auch das Fremdwort ‚chrisma' für Salbung, ebd. 238/1017.

Cassian spricht von den spiritualia oder Spiritus Sancti charismata zur Bezeichnung des „Katalogs" von 1 Kor 12,8–10 und 13,8 (Coll 2,11/PL 49,525 A; Coll 1,11/496 B); er kann diese Bezeichnung aber auch auf Wundertaten bei Mt 7,22; 10,2 anwenden (Coll 14,19 und 15,1/PL 49,988 B und 989 A). Coll 15 ist (von ihm?) überschrieben: „De charismatibus divinis"[7]. In dieser Collatio steht charisma dann noch dreimal in demselben Sinn, ohne den Zusatz ‚spiritualis'; man hat den Eindruck eines beginnenden terminus technicus (15,2/994 A 2×; 15,10/1012 A). Bei „charismatum operatio" ist zwar noch deutlich, daß das Geschenk nicht die Fähigkeit, sondern der Effekt ist, aber bei „Charisma curationum" fragt man sich, warum C. diesen mehr subjektiven Begriff (heilende Behandlung, ‚Kur') an die Stelle des sonst üblichen, objektiven ‚sanatio' setzt; ähnlich „virtus sanitatum". Kommt hier der Vollzug stärker in den Blick?

Leo Magnus (um 450), Tract 76/CChr CXXXVIII A, 476: „Durch den Heiligen Geist wurden alle Propheten und Patriarchen und Priester früherer Zeiten genährt, und ohne diese Gnade (gratia) sind keine Sakramente vollzogen, keine Mysterien gefeiert worden, so daß ständig die gleiche Kraft von Gnadengeschenken vorhanden war, wenn auch nicht immer das gleiche Maß an Gaben (z. B. im AT oder in den Jüngern vor der Passion des Herrn) – ... ut eadem semper fuerit virtus charismatum, quamvis non eadem fuerit mensura donorum." Das Wort ist im weitesten Sinne genommen und umfaßt Sakramente ebenso wie Tugenden. – Auch in den Sermones steht das Wort nie im Kontext von besonderen Befähigungen oder Wunderzeichen, sondern bezeichnet stets das gesamte Wirken der Gnade (Serm 4,2/PL 54,149 B): „Christus est fons omnium charismatum ..., die durch den Apostel weitergegeben werden." – Serm 61/349 B: „per Christi gratiam omnium charismatum benedictione ditamus." – Serm 75,2/401 B: „imbres charismatum, flumina benedictionum". – Serm 64,7/357 B: „Deus innumeris charismatum donis Ecclesiae corpus exornat", so daß eines jeden Christen Verdienst (meritum) nur „Christi gloria" sein kann.

Gennadius (um 500), De script eccl 61/PL 58,1058 B: Cassian habe (s. o.) ein Buch geschrieben „de divinis charismatibus" – womit hier offenbar besondere Geisteswirkungen (Wunder?) gemeint sind, aber noch nicht ‚Be-gabungen'.

---

[6] „Carismata meliora", CSEL 12,219.20. – So nach Auskunft der Computerkonkordanz beim Augustinus-Lexikon, Universität Würzburg.

[7] Vgl. dazu sofort im folgenden: Gennadius. – Der bei Migne abgedruckte Kommentar des Alardus Gazaeus (ed. 1616) zur Coll 15 zeigt dann eine veränderte Terminologie, s. u. Anm. 31 u. Text.

Faustus Rej. (um 500) gebraucht in De Spir S/CSEL 21 fünfmal dieses Wort: I 10/ebd. 117: Der Heilige Geist sei „caelestium charismatum largitor" (die Tradenten haben Schwierigkeiten mit dem Fremdwort: vll carismatum, karismatum); in der Vollkommenheit der Geschenke (donorum, genannt wird Wiedergeburt), sollen wir die Würde des Gebers erkennen. – II 7/148: „deus implet Christum suum, id est charismate suae unctionis infusum". – II 8/153: Mit Hinweis auf 1 Kor 12,4 wird betont, daß „charismatum distributor" nur Gott sein könne. Immer geht es um die Gottheit des Heiligen Geistes. – So auch II 11/156: Im Blick auf 1 Kor 12,28 wird betont, daß Paulus hier mit ‚Gott' den Heiligen Geist meine, dessen Aufgabe sei: „distributio gratiarum" (Zitat 1 Kor 12,8–10), „dispensatio sanctificationum virtutumque; ipse enim (!) prophetarum ora locupletat, curationum remedia dispensat, charismatum ornamenta multiplicat". Wenn charismata hier *neben* Heilung und Prophetie genannt wird, ist zu vermuten, daß es nicht einfach als deren Oberbegriff verstanden wird, sondern nach den beiden Beispielen für „virtutum" folgt jetzt – chiastisch – eine Explikation von „sanctificationum"; von jener ganzen Schrift her (s.o.) bezeichnet ch. eher die Heiligung, deren „Schönheit" hier hervorgehoben wird. – Epist 5/CSEL 21,192 ist die Rede von jener Verschiedenheit der Gnadengeschenke (charismatum diversitate), von der der Herr bei Mt 7,22 spreche. Hier sind es tatsächlich Wunderzeichen, aber dies wird durch den spezifizierenden Zusatz (charismatum ..., *de quibus* in evangelio) geklärt und ist nicht eo ipso im Begriff enthalten. – Ähnlich Adv Arian 4/CSEL 21,459: Nach dem Zitat der Geschenke von 1 Kor 12,8–11 werden diese genannt: „miracula tantorum charismatum". Das Fremdwort legt sich hier vom Urtext her nahe, ist aber in sich noch nicht Eigenname für ‚diese' Art von Geschenken. Daß sie ‚wunderhaft' sind, wird ausdrücklich hinzugefügt und durch „so große" hervorgehoben; und es sind Zeichen oder Handlungen, nicht etwa ‚Wunder so großer Fähigkeiten'!

Fulgentius Rusp. (533), Ad Mon II 377/CChr XCI 42, spricht von „der Liebe und den übrigen geistlichen Gaben (spiritualibus donis), von denen man sagt, daß sie in uns je nach dem Fassungsvermögen eines jeden vermehrt oder vermindert werden. Denn von Anwachsen und Verminderung derartiger Gnadengeschenke (talium crementa detrimentaque charismatum) wird darum gesprochen, weil sie einzelnen mehr oder weniger innewohnen (insunt), nicht weil sie in sich entweder vermehrt oder vermindert werden könnten." Ch. und donum sind also synonym; im Kontext werden in einem Zuge genannt Gaben wie Gal 5,22; 1 Kor 12,8; Lk 17,5 (Glauben); Eph 4,15; Röm 5,5! – De verit I/PG 65,623 C sagt F. von 1 Kor 12,8–10: „post enumerationem charismatum". Das könnte zwar wie ein Spezialbegriff für die außerordentlichen Wirkungen klingen, aber die übrigen Fundstellen bei F. widerlegen das. – Ep 3,214/CChr XCI 217, mit Hinweis auf die Jungfrauengeburt: „Claret inter ceteras Ecclesiae donationes (!) illic praecipuum munus (!) spiritalis esse carismatis, ubi ..."; gemeint ist die ‚vir'-ginitas, die schon in ihrem Namen darauf hinweise, daß sie eine ‚vir'-tus sei, (selbstverständlich als ein Geschenk, denn) sie sei „melior ceteris actualibus donis". In ‚Tugend' läge freilich ein Ansatz für ‚Fähigkeit', aber es geht so wenig wie bei ‚Liebe' in den Begriff ein; vielmehr bleibt ch. bei ‚Geschenk' stehen. – Ep 5.25/CCSL XCI 235: „In spiritualibus donis ... praecipuum quiddam caelestium voluit significare carismatum (sc. caritatem)."

Gregorius Magnus (um 540), Mor 15,16/CChr CXLIII A, 761: Aus „der Gnade des Geschenkes der Inkarnation – gratia charismatis incarnationis" – fließen dem Menschen Ströme (wie Honig und Butter) zu, die ihn „mit einem Geheimnis salben". In der sehr bildhaften, poetischen Sprache wirkt dieses sonst bei Gregor nicht belegte Fremdwort wie eine Verschlüsselung, um das Geheimnisvolle zu unterstreichen. Ein völlig neuer Aspekt, der nichts mit den bisherigen Ansätzen einer Spezialisierung zu tun hat.

Liber graduum[8], Memra 28/PS 3,787–791, definiert: „Et charisma, quo repletur homo et cui nullus subest defectus, illud est quod appellatur Spiritus Paraclitus". Kurz darauf wird Ps 68,19; Eph 4,8 zitiert: „dedisti charismata (!) hominibus" (nicht ‚dona', Vg) und betont, daß in der „mensura charismatum Christi" das eine größer sei als das andere. Das Wort ist umfassend gebraucht.

[8] Syrisch aus dem 4. Jh., lat. Übersetzung später; PS = Patrologia Syriaca.

Von *Haimo Altissiodorensis* (850) ist ein Kommentar zum Hohenlied überliefert[9]. Hld 2,6 wird interpretiert, „seine Linke unter dem Haupt der Geliebten" bedeute die „dona dei", die den Heiligen gegenwärtig gegeben werden, die Rechte aber die Seligkeit des Himmels. „Laeva dei (die Linke) sunt pignora Spiritus Sancti et scripturarum divinarum intellectus et cetera dona ac charismata, quibus sancta ecclesia in praesenti consolatur." Dazu gehören auch die kirchlichen Lehren[10]: „Unguenta ecclesiae sunt doctrinae caelestis charismata vel etiam fama virtutum." Schließlich werden die „heiligen Lehrer" mit der „Nase" verglichen (Hld 7,5), welche die verschiedenen Gerüche unterscheidet, hier: die wahre und die falsche Lehre; „nam de divinis charismatibus quae per Spiritum Sanctum distribuuntur, dicitur (1 Kor 12): alii datur per spiritum discretio spirituum." Hier ist wohl im Kontext die ‚Fähigkeit' der Unterscheidung im Blick, aber ch. bezeichnet die Unterscheidung selbst; das ‚Geschenk' ist die jeweilige Erkenntnis! Ziel der Aussage ist, daß diese „dem einen oder anderen" gegeben wird, hier: den Lehrern. Gewiß ist dabei an einen habitus gedacht, nicht mehr wie bei Paulus an einzelne Urteile oder Deutungen; aber das Element ‚Be-gabung' läßt sich noch nicht im Wort selbst nachweisen.

Gregor Illiberitanus überliefert im 13. Jh. einen alten *Tractatus Adamanti* über die Arche Noa (von wann?/PLS I 518–522), in dem viermal ‚carisma' genannt wird: „Septem sunt carismatum dona" – die Sieben Gaben nach Jes 11,2, die auf sieben Menschengruppen verteilt sind, welche gemeinsam „septiformem ecclesiam" bilden – Wenig später bezeichnet „pinguis gratia carismatis" die ganze Heilsgnade der Erlösung, die durch das Holz des Lebens vermittelt wird.

Hugo v. St. Viktor († 1141) bringt in seinem ganzen Werk nur zweimal[11] das Wort charisma: In hierarch cael II/PL 175,996 als Zitat von 1 Kor 12,31 a, das aber im Kontext nicht ausgewertet wird; de amore sponsi/PL 176,789 D: Neben dem allen Menschen gegebenen Gut (arrha) wie Geburt etc. gibt es für Christen ein spezielles „anvertrautes Gut" (arrha): quod regenerati sumus, quod remissionem peccatorum consecuti sumus, quod charismata virtutum accepimus, etwa Reichtum oder Armut (!), Stärke oder Schwäche (!). Arrha est debili debilitas sua, qua frangitur, ne malum perficiat. Wie man sieht, ist nicht eigentlich die Fähigkeit gemeint (Schwäche wäre eine Un-Fähigkeit), sondern charismata virtutum bezeichnet – recht eigenwillig – die objektiven Gegebenheiten, welche ein tugendhaftes Verhalten begünstigen.

Wir sehen: Die Übernahme des Fremdwortes bedeutet noch lange nicht eine Spezifizierung, sondern das Wort wird in einer ähnlichen Breite verwendet wie im Griechischen. Die bei Tertullian vermutete Einschränkung auf bestimmte Geistesgeschenke wird also keineswegs geradlinig fortgesetzt. Sie taucht gelegentlich (bei Ambrosiaster, Hieronymus, Cassian, Gennadius) auf, scheint aber auch vielen unbekannt. Darum ist selbst bei der Deutung Tertullians Vorsicht geboten. Das Wort ist synonym mit gratia, donum, donatio, munus (als Geschenk) verwendet, aber gelegentlich auch für operatio, officium Spiritus Sancti. Es kann stehen für den Geist selbst, seine Werke der Heiligung und Erlösung, für die „Sieben Gaben" und alle Heilswirkungen, darunter auch für solche wie 1 Kor 12 (vgl. Index PL 219,490 ff.). Die häufige Verdoppelung mit ‚donum' u. ä. zeigt, daß ch. nicht genügend Eigenprägung hat. Es scheint, daß das Wort seltener wird, je weiter sich die lateinischen Kirchenschriftsteller vom griechischen Ursprung lösen[12]. Insgesamt bleibt das Fremdwort in der antiken und frühmittelalterli-

---

[9] Nachgewiesen im Index Thomisticus und der entsprechenden Textausgabe Bd VII (s. u. Anm. 14): 119 XCC 2–131; 4–392 und 7–180.

[10] Nicht etwa die Lehrgabe, sondern die Lehren selbst! Wir haben hier eine späte Parallele zu dem „charisma veritatis = Geschenk, das die Wahrheit ist" bei Irenäus, s. *Baumert*, Semantik 69; ferner u. Anm. 54.

[11] Nachgewiesen durch die Computer-Konkordanz von Rainer Berndt, Leiter der *Hugonis de Sancto Victore Operum Editio* (in unserem Haus).

[12] Es ist bezeichnend, daß *G. Bentivegna*, L'Effusione dello Spirito santo nella Tradizione Patristica, in: CivCatt 136 (1985) 443–457, kaum lateinische Väter anführt.

chen Latinität ein Randphänomen[13]. Da es aber in Vg bei 1 Kor 12,31 – an dieser ‚unspezifischen' Stelle! – konserviert und tradiert wird, schwindet es nicht völlig aus dem Bewußtsein.

2. Thomas v. Aquin und das lateinische Hohe Mittelalter

Der Eindruck, daß das Wort charisma im Lauf der Zeit eher zurücktritt, bestätigt sich in verblüffender Weise durch die Untersuchung des Sprachgebrauchs von Thomas v. A. Aufgrund des neuen Index[14] sind wir in der Lage, seinen Sprachschatz vollständig zu überblicken. Von den 42 Belegen entfallen 14 auf Zitate von Kirchenvätern (meist in den Catenen), 22 auf Zitationen von 1 Kor 12,31 (und zwar, ohne daß charisma im weiteren Text je aufgenommen würde!) und 6 auf eigene Verwendungen. Die einzige Stelle, an der die Vg das Fremdwort übernimmt, 1 Kor 12,31, ist somit die eherne Bastion, durch die sich dieses Fremdwort in der Latinität einen gewissen Platz sichert.

a. *Die Belegstellen bei Thomas.* Das Zitat 1 Kor 12,31, „aemulamini charismata meliora", taucht bei Th. auf, um das *Streben nach dem Guten* (In 2 Kor 9.1–50/zu 9,2; In Rom 11.2–196/zu 11,14), meist aber nach dem *Besseren* zu motivieren (STh II II 161,2.ag 2–7; quaest esp de malo 10,1 ra 11–17; In Ev Jo 13.2–445). Besonders beliebt ist es, um das Streben nach *Vollkommenheit* zu begründen (II II 43,7. ra 4–5; 182,1.ag 3–3; In sent II 44.3 co; De perf vit spir 19–2 und 19–90; In Phil 1.2–81/zu 1,9; ctr impugn 2,4 ag 9–3). Aber auch der *Vorzug einzelner Aufgaben oder Tugenden* wird mit 1 Kor 12,31 begründet: Der Vorzug des Standes der Bischöfe (De perf vit spir 17–101), der Ehelosigkeit (In Ev Mt 19.1–476/zu 19,12), oder der Gelübde (De perf vit spir 12–205), aber auch, daß die weltliche Regierung auf das Bessere bedacht sein müsse (De regim princ 1.16–139), daß es einen guten Eifer gebe (zelus, aemulatio: In 2 Kor 11.1–107/zu 11,2), und daß man nach größerer Heiligkeit und Herrlichkeit streben dürfe (In Ev Mt 18.1–56/zu 18,1f.). Bei der Erklärung von 2 Kor 7,9 (In 2 Kor 7.3–161) geht es um das Streben nach dem Guten; aber hier verknüpft Th. 1 Kor 12,31 mit einem Zitat von 1 Kor 14,1: „Sectamini caritatem, aemulamini charismata meliora." An all diesen Stellen wird der Kontext von 1 Kor 12 nicht reflektiert! Das Zitat dient lediglich als Autoritätsargument für die anstehende Aussage. Wie man sieht, tritt dabei die Unterscheidung von gratia sanctificans und gratis data nie in den Blick; im letzten Beispiel ist die Liebe das bessere „charisma".

Als zweite Gruppe von Belegen fassen wir jene zusammen, wo das Fremdwort in einem Väterzitat steht; sie stammen meist aus den Catenen. Häufig bezeichnet das Wort, wie aus dem Kontext des jeweiligen Zitates zu ersehen ist, das Wirken des Heiligen Geistes schlechthin oder die Heilsgabe als solche: nach Athanasius (Ctr err graec 2,4–19; Cat in Lc 21.2–48) und nach Cyrill (Cat in Lc 18.5–166/zu 18,28–30 und ebd. 19.2–66/zu 19,13). Von letzterem bringt Th. die schöne Formulierung: „divinum charismatum ubere donum, animae humanae imprimens speciem divinam – die reiche göttliche Gabe von Geschenken, die der Seele die göttliche Gestalt einprägt" (Cat in Lc 16.2–200/zu 16,10f.). Besonders beliebt ist bei ihm Beda (In Jo 1.25–75/zu 1,42), der durch Vergleich mit dem „Öl"-Berg auf die „Salbung" des Geistes hinweist (Cat in Mc 11.1–136/zu 11,11): „Christus ecclesiam unctione spiritualium charismatum et sapientiae pietatisque luce refovet." Man beachte die Reihenfolge! Bei der Parallelstelle Cat

[13] Es ist bei Pauly-Wissowa, Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaften, Stuttgart seit 1894, nicht nachgewiesen.

[14] *R. Busa,* Index Thomisticus, Stuttgart, 1975ff. Die dort gebrauchten Abkürzungen sind so weit wie möglich so übertragen, daß die Stellen auch in anderen Ausgaben gefunden werden können. Die Zeilenzählung wurde freilich nach der Standardausgabe beibehalten. Sie steht jeweils nach der Stellenangabe hinter einem Bindestrich: De perf vit spir 19–2 – Kapitel 19, Zeile 2; In 2 Kor 9.1–50/zu 9,2 = im 9. Kapitel, Abschnitt 1 Zeile 50 (nicht Z. 1 bis 50!), Erklärung zu 2 Kor 9,2. In anderen Ausgaben sind die Zeilen oft länger. Einige Belege waren nur in der zu dem Index gehörigen Textausgabe greifbar und sind dann nach den dort verwendeten Sigeln angegeben. Dies gilt vor allem für die im Index erfaßten „auctores alii".

in Lc 19.3–84/zu 19,35ff. wird die Salbung selbst durch das Licht erwärmt: „qui unctionem spiritualium charismatum scientia pietatisque luce refovet"; ferner Cat in Mc 11.3–25/zu 11,15; ebd. 14.7–37/zu 14,26. – Besonders klar im Singular (Cat in Lc 22.11–13/zu 22,39): „Pulchre autem sui corporis mysteriis imbutos (sc. die Teilnehmer an der Eucharistie) in montem olivarum discipulos educit, ut omnes in morte sua baptizatos Sancti Spiritus charismate confirmandos esse designet." Die spezifischen Gnadengeschenke von 1 Kor 12 mögen dabei nicht ausgeschlossen sein, sind aber nicht im Blick. Primär geht es vielmehr um Heiligung. Lediglich Cat in Mc 9,5–9/zu 9,38–40 bezieht sich charismata in einem Zitat aus Chrysostomus auf Wunderzeichen, speziell auf Exorzismen, mit Anspielung auf Mt 7,22[15]. – Bei Cat in Mt 18.7–286/zu 18,34 steht die ungewohnte Übersetzung von Röm 11,29, „quamvis irrevocabilia sint *charismata* et dei vocationes", in einem Zitat aus Chrysostomus (Vg: dona et vocatio; Chrys.: χαρίσματα καὶ αἱ δωρεαί). – Unsere Frage fällt also zurück auf die Väterübersetzungen, die Th. benutzte. Die Übersetzer gebrauchen manchmal das Fremdwort, aber wie wir sahen, in der gleichen Bedeutungsbreite wie die griechischen Väter. Interessanterweise fehlen gerade solche Zitate, die bei Tertullian, Irenäus und Origenes Ansatzpunkte für eine Spezifizierung bildeten (1 Kor 12).

Sechsmal scheint Thomas von sich aus das Fremdwort zu benutzen: In Ps 35.4–38, mit Anspielung auf Hld 5,1: „qui sunt ebrii, non in se sunt, sed extra se. Sic qui repleti sunt spiritualibus charismatibus, tota eorum intentio infertur in Deum, cf. Phil 3,20." Gemeint sind die Geschenke der ewigen Seligkeit (wo ja gerade Prophetie, Wundergaben etc. aufhören). – Offic in Fest Corp Chr, lectio III: Durch die Eucharistie „purgantur peccata, virtutes augentur et mens omnium spiritualium charismatum abundantia impinguatur." Dies ist Zusammenfassung aller geistlichen Geschenke und Gnaden, auch der vorher genannten (vgl. den Hymnus: O sacrum convivium: „... mens impletur gratia"), und nicht etwa speziell zugeteilter Befähigungen zum Dienst am Heil anderer. – Auch Serm 3,2–182 und 207 bezeichnet „charismata gratiarum" nicht solche speziellen Befähigungen, sondern praktisch alle Heilsgaben, welche die Menschen durch den Schoß der Jungfrau von Gott empfangen („generationes"), z.B. „aeger accipit curationem (also nicht etwa die *Fähigkeit*, Kranke zu heilen), tristis consolationem, peccator veniam, iustus gratiam." Ebenso sind die „Waffen", ebd. 5.1–27, nicht besondere Begabungen, sondern „Hilfen, die uns nach Art des Lichtes das göttliche Geheimnis erkennen lassen: opera evangelii et charismata Spiritus Sancti sunt nobis arma contra mundum, carnem et diabolum, et constituunt in luce." – Schließlich kann Th. mit ‚charisma' die im Ordo verliehenen Gnaden bezeichnen: In 1 Tim 1.1–59/zu 1,2. Er deutet den dreifaltigen Gruß „gratia et misericordia et pax", den die Hirten zunächst für sich und dann für andere empfangen: „sumitur hic ‚misericordia' pro remissione peccatorum, quia haec est ex Dei misericordia; ‚gratia' vero pro munere gratiarum, quo indigent praelati. Vel (eine andere Deutung:) ‚gratia' (Singular!), sicut in aliis (gemeint ist wohl: an anderen Stellen der Paulusbriefe) pro gratia iustificante; sed ‚misericordia' pro munere divino in spiritualibus charismatibus exaltante." Da Thomas in der zweiten Deutung offenbar die Funktionen vertauscht, ist hier mit charismata dasselbe gemeint wie vorher mit munus gratiarum, was nach unserer Sprache etwa ‚Amt' und ‚Amtsgnade' umfaßt. Interessant ist, daß Th. bei diesem Fremdwort eigens „spiritualis" hinzufügt, was er bei gratia nicht tut. Die Offenheit, mit der er die Worte gebraucht, zeigt, daß dieser begrifflich scharfe Denker mit charisma keine Spezialbedeutung verbindet, sondern das Fremdwort in der gleichen Breite versteht, wie er es bei den griechischen Vätern findet, wobei so gut wie keine Spur auf ‚Wunderzeichen' führt und ‚Be-gabung' nirgends im Wort angezielt ist.

Wie aber interpretiert Thomas 1 Kor 12,31 – jene schmale Brücke, über die das Wort ständig Zugang zum lateinischen Sprachschatz behielt? In seinem Kommentar zu 1 Kor 12,31 kommt das Wort dreimal vor (R 1 C 12.3–500.574.578). Zunächst teilt Th. die Verse 12,28–31 in drei Problemkreise auf: „1. Ordo ministrationum: 12,28;

[15] Aber daraus folgt nicht, daß ‚Wunder' nun zum Inhalt des Begriffs gehörte! Zum Wortgebrauch des Chr. vgl. *Baumert*, Begriffsgeschichte 91–94.

2. earum distinctio: 12,29 f.; 3. ordinat eorum affectionem circa diversas administrationes et gratias (!): aemulamini charismata meliora: 12,31." Den größten Teil nimmt dann der erste Problemkreis ein, und hier wiederum die administrationes principales: „officium apostolatus (regimen ecclesiae), secundo facultas docendi (prophetae, doctores), tertio potestas miracula faciendi (virtutes, gratiae curationum)." Kürzer werden behandelt die ministrationes secundariae: „opitulationes (vg. archidiaconi episcoporum), gubernationes (parochiales sacerdotes), genera linguarum, interpretationes sermonum (ad doctrinam pertinet secundario)." Thomas interpretiert also alle in 1 Kor 12,28–30 genannten Gaben Gottes als hierarchisch geordnete Dienste! Nach einer kurzen Behandlung ihrer ‚Unterscheidung' – er weiß wohl, daß Wundergaben nicht wie Ämter weitergegeben werden – kommt er zum 3. Problemkreis: „Deinde cum dicit ‚aemulamini autem charismata meliora' ordinat eorum affectum circa praedicta spiritualia dona, dicens: Cum multa sint dona Spiritus Sancti, ut dictum est, ‚aemulamini', id est desiderate, ‚charismata meliora', id est gratias (!) potiores, ut scilicet magis desideretis ea, quae sint meliora, puta prophetiam quam donum linguarum, ut infra 14, dicetur 1 ad Thess ult 21: ‚Omnia probate: quod bonum est tenete'. Et ne in praemissis donis eorum affectus quiesceret, subdit: Et adhuc excellentiorem viam vobis demonstro, scilicet caritatem, qua directius in Deum itur." Das ist alles, was Thomas dazu sagt. Er interpretiert also das Fremdwort, das er in Vg vorfindet, mehrfach durch ‚dona' (Spiritus, spiritualia), aber auch durch ‚gratiae' und meint damit die (in 12,28–30) „vorher genannten" *ministrationes*. Dies bezeichnet nun offensichtlich *auch Fähigkeiten* (aber nicht nur).

b. *‚Charisma' und ‚gratia' und ihre Wirkungsgeschichte.* Dort, wo einige ‚Geistesgaben' zum *ersten* Mal genannt werden, bei 1 Kor 12,4 (Th. rechnet auch das kirchliche Amt dazu, etwa im „Wort der Erkenntnis" das Lehramt), heißt es: „divisiones *gratiarum* sunt: incipit distinguere *gratias* gratis datas". Hierbei sei dreierlei zu bedenken: „Facultas hominum ad operandum (v. g. potestas faciendi miracula), auctoritas (v. g. per aliquod ministerium) et executio (operatio)." Die gratiae gratis datae sind also für Th. nicht Interpretation von ‚charismata', sondern von ‚gratiae'; *diese* sind von ihm klar als ‚Befähigung zum Heilsdienst für andere' definiert, vor allem als kirchenamtliche ministrationes. Bei der „Einteilung der Gnade', STh I II 111.1, wird die gratia gratum faciens (per quam homo Deo coniungitur) von der gratia gratis data[16] unterschieden: „per quam unus homo cooperatur alteri ad hoc, quod ad Deum reducatur." Sie wird ‚gratis data' genannt, „quia supra facultatem naturae et supra meritum personae homini conceditur." Und da sie nicht zur Rechtfertigung des Menschen selbst, sondern eher zur Mithilfe in der Rechtfertigung eines anderen gegeben wird, wird sie nicht ‚heiligmachende', sondern ‚freigewährte' Gnade genannt. „Et de hac dicit Apostolus 1 Cor 12,7: ‚unicuique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem', scil. aliorum." (!)[17] Th. bezieht sich also bei gratia gratis data auf 1 Kor 12,4–10, ohne das Fremdwort charisma zu übernehmen. War es ihm überhaupt bewußt, daß es im Urtext stand? Er teilt jedenfalls die *gratiae* gratis datae von 1 Kor 12,8–10 unter der Rücksicht ein, „quibus homo indiget ad hoc quod alterum instruat in rebus divinis, quae sunt supra rationem: 1. plenitudo cognitionis (scientiae, fides, sermo sapientiae); 2. confirmatio (opera miraculosa, gratia [!] sanitatum, operatio virtutum, prophetia, discretio spirituum); 3. facultas

[16] In den Sentenzen des Lombardus findet man eine solche Einteilung (noch?) nicht. Er spricht nur von den Sieben Gaben des Geistes. Zum Begriff s. auch den Schluß von Anm. 17 u. 20.

[17] Durch die Übersetzung ‚ad utilitatem' ist im lateinischen Sprachraum aus diesem Satz schon längst eine finale Aussage geworden: ‚Zum Nutzen', nicht mehr ‚nach dem Maßstab', nach dem Gott gibt. Dazu s. *Baumert*, ChuA 220 mit Anm. 24 und *ders.*, Begriffsgeschichte, Anm. 9.15.40.58 und 61. An sich könnte ‚ad utilitatem' auch die göttliche Absicht bezeichnen. Th. aber wendet es nun zum Auftrag an die empfangenden Menschen. Also auch nicht mehr: ‚damit *die Gabe* (einem anderen) nützt', sondern damit *der Mensch* mit ihr anderen nützt. – Zur Vorgeschichte dieser Entwicklung s. *Albertus M.*, de incarnat q II a. 3.3 in: *ders.*, Opera omnia XXVI, 183.39 ff.: „gratia gratis data manifestans spiritum ad utilitatem ecclesiae". Ferner s. u. Anm. 29.

pronuntiandi (genera linguarum, interpretatio sermonum)". Wie bei der Einteilung von 12,28–30 werden diese ‚freigewährten' *Gnaden* ganz in den Dienst der Verkündigung und Lehre umgedeutet und – abgesehen von den offensichtlichen Wundergaben – weitgehend dessen entkleidet, was man später das typisch Charismatische nennen wird, nämlich ‚je unmittelbar, ereignishaft vom Geist verliehen'. Aber das Wort charisma taucht bei Th. selbst in diesen Zusammenhängen nie auf! Erst im 17./18. Jahrhundert wird das Fremdwort charisma allmählich zum Synonym von gratia gratis data, und zwar in einem engeren Sinn als Th. charisma bei 1 Kor 12,31 zitiert (s. u.). Daß er bei 12,4 gratia gratis data von gratum faciens abhebt, ist nicht etwa ausgelöst durch das Stichwort ‚charisma', sondern durch „divisiones gratiarum" der Vg. Darum beginnt dieser scharfe Logiker, die diversen ‚gratias' zu ‚unterscheiden'. Sein Problem ist die Abgrenzung der in 1 Kor 12,7–10 folgenden Gnaden gegen die ‚heiligmachende' Gnade, nicht die Erklärung von ‚charisma'. Zu den „verschiedenen Geschenken" (χαρίσματα) gehören ja nach ihm gerade beide Arten der Gnade, also sozusagen auch das ‚charisma sanctificans' (im Sinne von 12,31). Hätte ihm der Begriff charisma in der vermuteten spezifischen Bedeutung zur Verfügung gestanden, hätte er ihn dann nicht benutzt, um ihn gegen ‚gratia' abzugrenzen? Aber genau das kommt ihm nicht in den Sinn, weil die nun folgenden Geschenke in der Vg (12,4) als ‚gratiae' eingeführt sind und charisma (auch bei 12,31) für ihn im weitesten Sinn ‚Geschenk' bedeutet. Dabei ist keine Frage, daß Th. auch das Amt als ‚freigewährte Gnade' versteht. Bei der Abhandlung des Weihesakramentes spricht er zwar direkt nur von der gratia gratum faciens (STh III 35.1.2) und spiritualis potestas (ebd 34,5), aber in einer objectio heißt es: „membra ecclesiae non distinguuntur per gratiam gratum facientem, sed secundum gratiam gratis datam (1 Kor 12,4)". – Auch die erforderliche Eignung nennt er nicht etwa charisma. Er denkt also bei der freigewährten Gnade nicht nur an ereignishaft unmittelbar vom Geist zugeteilte Befähigungen und schon gar nicht an charisma. Er vermied in seiner Kommentierung von 1 Kor bei 12,28–30 den Begriff gratia gratis data und sprach dort, wo er ausdrücklich das regimen ecclesiae im Blick hatte, stets von ministrationes und zeigte damit eine gewisse Differenz der „Listen" an (die zweite betont nach ihm deutlicher das Amt als die erste); doch das Fremdwort charisma hatte bei ihm, soweit er es verwendete, immer nur dieselbe Bedeutung wie donum und enthielt nicht das Element der Begabung.

Die neuzeitlichen Thomaskommentare aber sprechen anders! Sie reden selbstverständlich von „Charismen" im heutigen, engeren Sinn des Wortes. Bei *H. U. v. Balthasar* hatte ich zunächst den Eindruck, dies sei thomanische Terminologie – bis ich mich vom Gegenteil überzeugt hatte[18]. Th. spricht in der Tat in STh II II 171 bis 178 von etwas, was wir heute mit Charisma bezeichnen (vor allem von der Prophetie), aber das wird weder bei Paulus noch von ihm selbst mit diesem Fachausdruck belegt! Der Sache nach hat Th. mit gratia gratis data jedoch Elemente erarbeitet (Be-gabung zum Dienst am Heil anderer), die in dem Augenblick in den Begriff charisma eingehen, in dem dieser mit jenem gleichgesetzt wird (s. u.). Was bei den Vätern nur ansatzweise zu beobachten war, aber von Th. nirgends aufgegriffen wird, ist heute, im 20. Jahrhundert, zum festen Bestandteil des Begriffes geworden. Dementsprechend ist auch die „Geschichte der christlichen Charismatik"[19] neu zu schreiben, um die Differenz zwischen der heutigen Terminologie und der der Quellen nicht zu verwischen. Dann kommt endlich Klarheit in die Frage nach dem „Verhältnis von Amt und Charisma" und ist die These, daß „das kirchliche Amt das Charisma ersetzt und verdrängt, teils sich einord-

[18] Vgl. die deutsche Thomasausgabe 14, STh I II 106 bis 114, Kommentar von *Th. A. Deman*, zu 11.4 und 5, S. 372–374; beachte den Hinweis auf die Verschiebung im Sprachschatz des Thomas selbst, ebd 361f. – In Bd 23, II II 171 bis 182, gibt *H. U. v. Balthasar* seinem Kommentar die Überschrift „Thomas und die Charismatik" (obwohl das Wort bei Th. in diesem Abschnitt nie vorkommt), und spricht von der Einleitung an ständig von einer „Charismenlehre" der christlichen Tradition. Hier wird also ein in der Neuzeit entwickelter Begriff auf eine in der Lehrtradition verhandelte Sache gelegt.

[19] *H. U. v. Balthasar*, ebd. 254–267.

net, teils neben sich zu regeln beginnt“[20], erheblich zu revidieren und das Gemeinte anders zu formulieren.

c. *Andere Autoren des Mittelalters.* Der Index Thomisticus erschließt in einer weiteren Konkordanz noch den Sprachschatz einiger Kommentatoren zu Thomas. Das Bild ändert sich nicht. *Hugo de S. Caro* († 1263) zitiert wieder jene Kombination von 1 Kor 14,1 und 12,31, die wir bei Th. schon sahen, um das Streben nach dem Guten zu stützen: 134 X 1 A. 3–1444. – *Nicolaus de Cotrone* († 1260), De fide trin 140 XFT 1.11–32, sagt, daß Gott uns nicht in einem fremden Geist mit Gaben bekleidet hat (carismatibus imbuens), sondern in seinem eigenen Heiligen Geist. Vom Zusammenhang her sind alle Geschenke gemeint, auch die der Heiligung und Vergebung. – *Aldobrandus de Cavalcantibus* († 1279) spricht zweimal von den dona charismatum, durch die der Geist uns in den Bedrängnissen tröstet, und belegt das mit Röm 5,5! Diese „Tröstungen“ sind also primär die Liebe (128 XAW 1.77–27 und 2.45–37). Ähnlich ebd. 1.113–51: Von den „vier Barmherzigkeiten Christi“ ist die dritte: „gratiae Spiritus Sancti infusio. infundens oleum. glossa: idest charisma Spiritus Sancti“ (= die Gabe, die der Geist selbst ist). – Die Schüler des Thomas wissen also nichts von einem speziellen Charismabegriff. So sagt auch *Aegidius de Roma,* In Cantic 125 X C 2.1–129, zu Hld 1,1 „meliora sunt ubera tua vino“ (nach Vg über die Braut gesagt): „Während bei der fleischlichen Ehe die Braut dem Bräutigam eine Gabe gibt, geschieht es in der geistlichen umgekehrt, quia sponsus charismatibus dotat animam.“ Damit sind die bona spiritualia schlechthin gemeint, letztlich die Güte und Schönheit Christi, des Bräutigams selbst. So eine andere Lesart[21]: „quia sponsus, id est Christus, dotat animam.“ Konnte der Abschreiber mit charisma nichts anfangen? – Schließlich ein *Anonymus* (166 XTH 24–173): In einem Zitat von *Bernhard* zu Kol 3,2: „errat omnino, si quis illam caelestem dulcedinem huic cineri, divinum illud balsamum huic veneno, charismata illa Spiritus Sancti misceri posse huius mundi illecebris arbitratur.“ Hier werden praktisch Synonyma aufgezählt, nicht etwa gratia gratum faciens und gratis data unterschieden!

Aus dem übrigen Umfeld der Literatur des Hohen Mittelalters lassen sich nur Zufallstreffer nennen[22]. In der *Glossa ordinaria,* dem exegetischen Handbuch des Mittelalters[23], ist es bei keiner der Paulusstellen erwähnt; nur 1 Kor 12,2 (nicht 12,4 oder 31!) steht: „per singula charismata ... magnas glorias deo dabant.“ Da die Glossa bei

---

[20] *H. U. v. Balthasar,* Deutsche Thomasausgabe Bd. 23, 259. – Das ergibt sich schon aus dem von uns vorgelegten Material; aber da wir nur nach der Begriffsgeschichte gefragt haben, müssen die Sachfragen darnach noch einmal neu in Angriff genommen werden. Dazu *S. Baumert,* Begriffsgeschichte 91–97. In dem Beitrag „Charis und Charisma“ (in: *Th. Bogler,* Schöpfergeist und Neue Schöpfung, Maria Laach 1957, 56–67) gebraucht *Balthasar* ch. recht unterschiedlich, wenn er es einerseits dem Begriff ‚Amt‘ gegenüberstellt und mit ‚dem Charismatischen‘ immer wieder das freie, ereignishafte Walten des Geistes bezeichnet (62: 1 Kor 12,6–8), aber andererseits die „je besondere Ausspendung von Christus her“ einfach mit „Charisma“ gleichsetzt (60). Dann gehörten nicht nur die „hierarchisch-amtlichen“ Gaben dazu, sondern strenggenommen auch alle Konkretionen von Tugend (62f.: „Ethik“; 66) und die Sakramente. Nach unseren Ergebnissen kann man aber bei Paulus nicht mehr davon sprechen, daß die „Prophetie auch des Laien unter den Ämtern fest eingemauert“ sei (62). Man wird sich durch diese begriffliche Korrektur dennoch nicht den Zugang versperren lassen zu der ausgezeichneten theologischen Durchdringung des Lebensgefüges dessen, was wir heute Charisma, Amt, Ethik und Sakramente nennen. – Im gleichen Band von *Bogler* (34–47) zeigt *B. Neunheuser,* Gnade, Geistesgaben, heiliger Geist in mittelalterlicher und neutestamentlicher Sicht, daß Thomas das Offensein für die persönliche Führung des Heiligen Geistes als „donum“ bezeichnet und nicht etwa zur Tugend rechnet (39f.). Hier sieht man deutlich, daß für ihn ‚dona‘ und ‚gratiæ gratis datæ‘ nicht ohne weiteres zusammenfallen.

[21] *Aegidius Rom,* In librum Salomonis cant cant, Rom 1555, 3.

[22] Hierzu ist zu sagen, daß ich in unserer Bibliothek alle wichtigen greifbaren Werke dieser Zeit nach Indices oder Kommentaren zu den einschlägigen Schriftstellen durchgeschaut habe und dabei kaum fündig wurde (z.B. nicht bei Joh. Capreolus und Bonaventura). Das tatsächliche Vorkommen des Wortes dürfte in der Tat sehr gering sein.

[23] Hier: Ausgabe 1508.

12,4 und im weiteren immer von gratiae spricht, sind hier offensichtlich die „bona Sancti Spiritus" (zu 12,1 – sic!) allgemein angesprochen, so daß der Glossator unter πνευματικά offensichtlich nicht nur die einzelnen Begabungen, sondern auch die Erfahrung des Geistes selbst meint, die in 12,1–3 angesprochen ist. – *Nicolaus de Lyra*[24] zitiert nur 12,31 „charismata meliora" und interpretiert: „meliora Spiritus Sancti dona", was er sofort durch „dicta ministeria" erklärt – ganz wie Thomas. Er verweist dann zusammenfassend noch einmal auf 12,7: „circa istas distinctiones considerandum: et sicut dictum est gratiae gratis datae dantur ad utilitatem ecclesiae." Nicolaus hat gratia gratis data offensichtlich von Thomas übernommen. Denn in der Glossa selbst taucht dieser Begriff (noch) nicht auf. – *Albertus Magnus,* als Erklärung von 2 Kor 7,8 f.[25]: „ex hoc enim vindicant in se mala commissa, aemulantur charismata meliora, desiderant aeterna etc." Als bloßes Zitat wie bei Thomas. – Zwei Hinweise bei Stegmüller[26]: „Carismata, dona gratiae divinae" (*Commentaria anonyma* 10342) – eine Art Definition und „Charisma caeleste recipiens latere Telesphoro" (*Ps. Joachim,* Rescript ad Cyrillum: 4067) – ein himmlisches Geschenk, das ihm Telesphorus von dem Adressaten ausgerichtet hat und über das er sich freut.

Das Fremdwort charisma führt also in der mittelalterlichen Latinität ein Randdasein und hat dabei auch nicht die Spur eines Ansatzes zu dem Spezialbegriff, der in der Antike schon anfanghaft vorhanden war und später voll zur Entfaltung kommen wird, sondern ist – wie bei den griechischen Vätern auch – nur allgemeine Bezeichnung für jede Art von Gottesgeschenken, ohne besondere Hervorhebung der Gaben von 1 Kor 12! Der Begriff assoziiert im ganzen Mittelalter per se nicht ‚gratia gratis data', auch wenn er auf manche von diesen anwendbar ist. Das Lexicon Totius Latinitatis von Forcellini weist nur hin auf zwei Stellen aus Prudentius[27], eine aus Tertullian und auf Vg 1 Kor 12,31.

3. Die Verdrängung des Fremdwortes in der Renaissance

Hatte ‚charisma' das Mittelalter hindurch in Vg 1 Kor 12,31 und einigen Väterzitaten überwintert, so erwachte es mit der Hinwendung zum Griechischen zu neuem, eigenständigem Leben. Der erste Schritt ist freilich sein vollständiges Verschwinden aus dem Lateinischen. *Dionysius d. Kart.* (1472) erklärt das Zitat 1 Kor 12,31: „charismata meliora, hoc est salubriora dona Spiritus Sancti". Ansonsten taucht das Fremdwort nie auf. Ob er sich an den folgenden Stellen bewußt ist, daß hinter ‚donum, gratia, donatio' der Vg χάρισμα steht, bleibt fraglich. Auf jeden Fall übernimmt er die Unterscheidung von Thomas. Während er bei Röm 5,15 f.; 6,23 selbstverständlich die Sündenvergebung im Blick hat, sagt er Röm 11,29 (dona =) „Dei gratuita"; Röm 12,6 und 1 Petr 4,10 (donationes/gratiae =) „gratiae gratis datae ordinantur ad commodum aliorum". Diese Art der „dona supernaturalia" werden also auch „gratuitae" genannt. Unter gratia versteht er bei 1 Kor 1,7 ausdrücklich sowohl die heiligmachenden wie die freigewährten Gnaden – ähnlich bei 1 Tim 4,14 –, bei 1 Kor 12,4 dagegen nur die „gratias gratis datas, de quibus (donis) nunc agitur". Ohne sich auf den terminus χάρισμα zu berufen, interpretiert er also die lateinische Übersetzung je nach Inhalt von beiden Arten der Gnade oder von einer der beiden.

Wie ein letztes Wetterleuchten mittelalterlicher Sprache erscheinen die Erwähnungen bei *I. Clarius* (1555), Ad Rom 12,3/Critici 863, „mensuram fidei: fidem hic pro charismatibus posuit." Damit sind also gerade nicht die in 12,6 b folgenden gratiae gratis datae gemeint, sondern die „gratia" von 12,6 a, die nach seiner Auffassung das Maß setzt, nach dem das „donum ... effunditur, quantum (Deus) invenerit vas fidei porrectum" (ebd zu 12,6). Ch. steht also gerade nicht für das griechische χάρισμα, sondern für χάρις, die hier Grundlage ist, nach der jenes bemessen wird. – *Ders.,* zu 2 Tim 1,6:

[24] S. In der gleichen Ausgabe der Glossa, s. vorige Anm.

[25] *Albertus Magnus,* Opera omnia XIX, Münster 1952, 604.32.

[26] *Stegmüller,* Repertorium Biblicum medii aevi, Madrid 1969 und 1951, Bd 7, 60 und Bd 3, 235.

[27] S. o. 1. Anfang.

„Hortatur ut charismata, quibus factus fuerat, ardentius exerceat. Hoc autem fiet, si generose stes adversum tentationes." Cl. denkt bei dem Plural ‚charismata' – an beiden Stellen ein Interpretament des Singulars ‚gratia'! – an Grundgeschenke des Geistes wie Glaube und Kraft, Liebe, Nüchternheit, was Thomas zur heiligmachenden Gnade und den Tugenden zählen würde. Dieser Sprachgebrauch ist eindeutig ein Relikt des antiken und mittelalterlichen ‚charisma' im weiten Sinne von Geschenk.

Die *Humanisten* bemerken, daß die gewöhnliche Übersetzung mit gratia (Vg: Röm 1,11; 6,23; 1 Kor 1,7; 12,4.9.28.30; 1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6; 1 Petr 4,10) oder donatio (Vg: Röm 12,6; 2 Kor 1,11) unzutrefffend ist, weil beide Begriffe zu akthaft sind und – nach der mittelalterlichen Entwicklung der Gnadenlehre – sich von χάρις nicht genügend abheben. Sie bevorzugen statt dessen das konkrete ‚donum'. So schon *Dionysius* (s. o.): Röm 1,11; 1 Kor 1,7; 12,4.31. – Entschiedener dann *Cajetan:* Röm 1,11; 6,23; 12,6; 1 Kor 1,7; 12,4.9.31 (!). – *Estius:* Röm 12,6 „dona seu talenta". – *Beza:* Röm 1,11; 6,23; 12,6; 1 Kor 1,7; 12,4.9.28.30; 2 Kor 1,11; Röm 5,15 f.: „quod Deus gratificatur". – *Grotius:* Röm 12,6; 1 Kor 12,4.9.31 (!); „dictionem graecam ‚charismata' interpres reliquit, quum potuisset dicere dona" (ähnlich Estius zu 1 Kor 12,31). – Gelegentlich steht ‚dotes' (*Erasmus,* Paraphrasis zu Röm 12,6 und 1 Kor 12) oder ‚beneficium' (*Grotius:* Röm 5,15). Manchmal wird das griechische χάρισμα erwähnt *(Melanchthon, Grotius, Contzen, Framond),* aber nicht latinisiert. Im Deutschen spricht man dementsprechend konsequent von ‚Gaben' *(Luther, Zürcher B.), Calvin* auch von ‚Gnadengaben' (für dona gratiae) und ‚Geistesgaben' (1 Kor 12). Wo man neben Vg eine eigene lateinische Textausgabe wagt, wird auch 1 Kor 12,31 mit ‚dona' übersetzt *(Beza)* oder wenigstens so kommentiert (*Grotius:* dona optima). Das Fremdwort charisma findet sich weder bei *Cajetan, Erasmus, Melanchthon, Bruno, Beza, Grotius,* noch im Deutschen bei *Luther, Calvin* und *Zwingli* in den Kommentaren zu unseren Stellen. Man ist eben zunächst um klassisches Latein oder gute Eindeutschung bemüht. Auch in der Folgezeit ist das Wort nicht nachzuweisen, etwa in den einschlägigen Kommentaren und Indices der Jesuiten *Robert Bellarmin, Franz Suarez, A. Contzen, Jakob Tirinus, Dionysius Petavius,* oder im Englischen bei *Hammond* und *John Locke.* Es hält nur die Tendenz an, ‚gratia' der Vg (für charisma) mit ‚donum' zu interpretieren. – Einen Durchblick bieten die *Critici sacri*[28]. Viele zitieren das griechische Wort, aber übernehmen es nie als Fremdwort. *Erasmus, Vatablus, Zegerus* korrigieren durchwegs Vg, indem sie ‚donum' schreiben. *Erasmus* wundert sich über 1 Kor 12,31: „graecam vocem reliquit quasi deesset quo redderet eam Latine" (zu Röm 1,11 sowie 1 Kor 12,3); *Zegerus* bemerkt zu 1 Kor 12,31: „charisma graecum vocabulum est donum significans" und *Valla* bei 1 Kor 1,7, daß Vg es manchmal übersetze, aber in 1 Kor 12,31 nicht. Das Fremdwort bedarf offenbar für die Leser der Erklärung, wie die Auslegungen von 1 Kor 12,31 zeigen, und taucht im eigenen Sprachgebrauch der Exegeten nicht auf. Von den beiden Ausnahmen weist die eine zurück in die voraufgehende Phase (*Clarius,* s. o.), die andere aber voraus auf eine neu einsetzende Entwicklung: *Estius.*

4. Neuer terminologischer Ansatz im 17. Jahrhundert

Die Tore für ‚charisma' öffnen sich neu zunächst im Lateinischen. Eine erste Spur findet sich bei *G. Estius* (1613). Obwohl er gewöhnlich mit ‚donum' übersetzt und betont, daß dies die genauere Wiedergabe sei (zu Röm 12,6; 1 Kor 1,7; 12,31!), bleiben doch einige Stellen, an denen er ‚charisma' verwendet und dieses (Fremd-)Wort erklärt. Mehrfach reflektiert er, was dieser Begriff im Griechischen alles umfasse. Bei 1 Kor 1,7 heißt es: „liquet utrumque genus comprehendi, et eorum, quae gratis data et quae gratum facientia vocantur"! Darum fügt E. bei 1 Kor 12,11 eigens hinzu, die in 12,8–10 genannten charismata seien *nicht* von der Art, daß sie den Menschen Gott angenehm machen. Das Wortfeld ist an sich also weiter. Die mehrfache Formulierung „charismata seu dona spiritualia" dagegen zeigt an, daß er das Fremdwort im Lateinischen nun in einem eingeschränkteren Sinn versteht, und zwar von den in Röm 12,6; 1 Kor 1,7; 12–14 und 1 Petr 4,10 genannten Gaben. Bei 1 Kor 12,4–6 vergleicht E. die

[28] Eine Sammlung von 20 Kommentaren aus dem 16./17. Jh.; vgl. o. Anm. 3.

griechischen Väter, welche „dona, ministeria et operationes" auf dieselben Inhalte beziehen, mit der lateinischen Tradition, die – wohl richtiger, wie er meint – hier unterscheide: „constat non omnia charismata Spiritus Sancti (a) Paulo vocari ministeria et operationes." Aber einige würden doch so genannt, denn es gebe Dienste und Wirkungen, die man zu den charismata rechnen müsse. Wem es aber beliebt, der könne mit charismata (allein) jene Gaben (dona) des Heiligen Geistes umschreiben, die weder Dienste noch Wirkungen sind. 1 Kor 12,28 spreche nicht direkt von verschiedenen hierarchischen Gaben, sondern besage, daß einige Glieder der Kirche durch besondere charismata des Heiligen Geistes hervorragend seien, ob in einem hierarchischen Stand oder nicht. An dieser Stelle wird also nicht mehr wie bei Thomas das Amt selbst ch. genannt, sondern eine davon zu unterscheidende Gabe, auch wenn sie einem Amtsträger gegeben ist. Schließlich heißt es bei 12,31: „non satis liquet, utrum charitatem unum esse e numero charismatum." Er entscheidet sich dagegen, weil ch. die Geistesgaben meine und Paulus die Liebe (ebenso wie Glaube und Hoffnung) nicht darunter aufzähle, sondern unter den *Früchten* des Geistes (Gal 5). Der Begriff sei also nur auf Gaben anzuwenden, welche die späteren Theologen gratiae gratis datae genannt hätten – Gaben, die ad aliorum utilitatem gegeben würden (zu Röm 12,6 und 1 Kor 12,9) und „nicht allen gemeinsam" seien (zu 12,28: opitulationes). Das ist also zu unterscheiden von seiner anfangs erwähnten Bemerkung bei 1 Kor 1,7 (s.o.), daß das griechische Wort auch die „gratiae gratum facientes" umfasse; E. gebraucht also das Fremdwort, um allmählich Teilgruppen der im Griechischen bezeichneten Geschenke auszugrenzen.

Am Anfang eines technischen Gebrauchs in der Neuzeit wird also die Offenheit dieses Begriffs bewußt formuliert; die Meinungen werden abgewogen, und schließlich wird eine Option vorgenommen. E. übernimmt dabei die von Thomas erarbeitete Unterscheidung zwischen gratia gratum faciens und gratis data *und belegt letztere mit dem terminus technicus ‚charisma'*, was er dann so versteht: Charisma ist eine a) vom Heiligen Geist b) freigewährte, c) nicht allen, sondern je individuell zugeteilte d) Fähigkeit e) zum Dienst am Heil anderer. Während a, c, d schon bei den Vätern anklangen, aber jetzt definitorisch ausdrücklich gemacht werden, kommen b und e über ‚gratia gratis data' in den Begriff hinein; zugleich werden auf diesem Wege c und d verstärkt![29] Da E. die Möglichkeit läßt, einige Dienste und Wirkungen hinzuzurechnen, ist das Element des ‚Ereignishaften' noch nicht eindeutig enthalten. Die endgültige Ausgrenzung des „Amtes" wird noch lange Zeit dauern! *Dionysius d. Kart.* und *Cajetan* hatten zwar der Sache nach schon dieselbe Gleichung vorgenommen (Röm 12,6–8; 1 Kor 12,8–10 = gratiae gratis datae), aber dabei nicht das Fremdwort ‚charisma' benutzt, sondern unterschieden zwischen ‚dona' im weiteren und engeren Sinn. Cajetan zu 1 Kor 12,4: „divisiones donorum: quas usitato vocabulo appellamus gratias gratis datas. Paulus nuncupavit dona, tum quia donum significat quod gratis datur, tum quia genericum nomen saepe minus perfecto generis membro attribuitur. Donum siquidem secundum suam significationem commune est nomen omnibus Spiritus Sancti effectibus; accommodatur autem gratiis gratis datis." Was wir bei den griechischen Vätern von dem griechischen χάρισμα sagten, wird hier – sachlich richtig – auch von dessen lateinischem Aequivalent betont und wird von Estius dann auch auf das Fremdwort charisma angewandt: der Begriff hat zwar zunächst eine weitere Bedeutung, kann aber (allmählich) auch enger verwendet werden und bezeichnet dann nur noch eine species des genus.

Bald nach Estius finden wir im Kommentar von *J. Tirinus* (1630) zu 1 Kor 12 die Überschrift: „gratiae gratis datae" und bei *L. Framond* (1662) zu 1 Kor 12,4: „graece χαρισμάτων, i.e. donorum gratuitorum Spiritus Sancti, quae ideo vocantur gratiae gratis datae (sicut diversae facultates [!] animae)." Die Gleichsetzung der zunächst selbständig entstandenen Termini gratia gratis data und charisma, die bei Thomas

[29] Zur Vorgeschichte von b) vgl. *Baumert*, Begriffsgeschichte 81 f.: Origenes, Res 11,10.7 und In Joh VI 36. Die Vorgeschichte von e) beginnt erst da, wo πρὸς τὸ συμφέρον in 1 Kor 12,7 nicht mehr im Sinne des göttlichen Maßstabes, sondern der menschlichen Intention ‚zum Nutzen anderer' interpretiert wird; das ist im vollen Umfang erst bei Thomas nachzuweisen, s.o. Anm. 17 und *Baumert*, Begriffsgeschichte Anm. 34 und 61.

noch nicht zu finden war, verfestigt sich also allmählich[30], und zwar aufgrund der Tatsache, daß die Kommentatoren nun den Urtext von 1 Kor 12,4 anschauen. (Thomas dachte von ‚gratia' her!) – Etwa gleichzeitig mit Estius entstand der Kommentar von *Alardus Gazaeus* (ed. 1616) zu Cassians Collatio 15/PL 49.989f. Im Unterschied zu Cassian selbst, der mit charisma den Inhalt, das Geschehen bezeichnet[31], erklärt A. ‚charisma' am Beispiel der „gratia sanitatum sive sanationum, id est gratia *sanandi et curandi* morbos" und der „*operatio* virtutum, id est signorum et miraculorum". Der Begriff charisma ist also endgültig vom Inhalt auf den Vermittler übergegangen, um dessen (von Gott geschenkte) *Befähigung* zu bezeichnen. A. übernimmt dabei von Thomas die Unterscheidung zwischen gratia gratum faciens und „gratis data, per quam unus homo cooperatur alteri ad hoc ut ad Deum reducatur" und identifiziert letztere mit dem Fremdwort charisma. Dieses sei eigentlich mit donum zu übersetzen und bei den Lateinern in 1 Kor 12,31 beibehalten worden. Es ist also noch kein gängiger Terminus. Das Wort taucht auch im ganzen weiteren Kommentar zu diesem Kapitel (außer PL 49,991C) nur noch in der (von ihm stammenden?) Überschrift zu 15,7 auf: „quod charismatum virtus non in mirabilibus, sed in humilitate consistat." So hätte Cassian vermutlich nicht gesprochen, weil bei ihm die Wunder selbst die χαρίσματα sind. Hier dagegen wird stärker als bei Cassian von der Handlung des Menschen her gedacht, von seiner ‚Fähigkeit', solche Wunder zu vollbringen.

5. Verbreitung und Spezifizierung bis zum 20. Jahrhundert

Die von Estius und Alard begonnene Linie bleibt auch in der kommenden Zeit die Besonderheit weniger Autoren. Von sieben eingesehenen Exegeten des 18. Jahrhunderts findet sich an den einschlägigen Stellen nur bei drei Autoren dieses Fremdwort. *J. C. Wolf* hingegen (²1737) bringt nur das griechische Wort, übersetzt es stets mit donum und vermerkt bei 1 Tim 4,14, es meine hier jene Gaben (dona), die durch Auflegung der Hände übertragen werden, während andere Autoren es „de dono prophetico" verstünden. *J. L. Mosheim* (1747) unterschied bei 1 Kor 1,7 und 12–14 unter den Gaben des Heiligen Geistes die „ordentlichen Gaben = Heiligungsgaben, wozu auch die Liebe gehört", und „außerordentliche = Wunder-Gaben". Er übersetzt χάρισμα immer und gebraucht nie das Fremdwort. – Ebenso sagt *Baumgarten* (ed. 1761), χάρισμα sei neben der allgemeinen Bedeutung „im allerengsten Verstand von den außerordentlichen Wunderwirkungen" gebraucht. Das Fremdwort fehlt ebenso bei *J. D. Michaelis* (1791), der bei 1 Kor 12,28–30 vor allem die „damaligen Kirchenämter" entdeckt. – Bei drei anderen findet sich *gelegentlich* das Fremdwort: *Cornelius a Lapide* (1705) schreibt am Beginn von 1 Kor 12: „agitur hic de gratiis gratis datis" und am Ende: „charitatem separari ab Apostolo a charismatibus, hoc est gratiis gratis datis." Obwohl er bei 1 Tim 4,14 ausdrücklich hervorhebt, daß das griechische Wort nicht nur diese, sondern auch gratiam gratum facientem umfasse (Verweis auf Röm 1,11; 5,15; 6,23; 1 Kor 7,7!), sagt er doch bei 2 Tim 1,6, (das lateinische!) ‚charismata' bezeichne „dona gratis data, quale est donum et munus docendi et regendi". Er faßt also auch das Amt unter den Begriff ch. – wie Thomas unter gratia gratis data. In diesem Sinn heißt es auch zu Röm 12,6 einmal „haec charismata et dona" und „talenta". Die für das 20. Jh. typische Unterscheidung zwischen ‚Amt und Charisma' ist also hier – im Unterschied zu Estius – auch nicht im Ansatz enthalten. Aber es geschieht eine Abgrenzung gegenüber der heiligmachenden Gnade. – War bisher an den einschlägigen Stellen nur gelegentlich das Fremdwort erwähnt, begegnet es uns im Gnomon von *J. A. Bengel* zum ersten Mal in breiterem Maße; im Kommentar zu 1 Kor 12–14 steht es insgesamt 19mal, auch an Stellen, wo der Urtext dies nicht erwähnt. Das Wort dringt also allmählich in die theologisch-systematische Sprache ein. Charismata ohne weiteren Zusatz meint bei Bengel

[30] Diese Tendenz läßt sich nachweisen durch die Großausgabe der Kommentare von Estius von 1709 (Rothomagi), wo in den Randüberschriften das latinisierte ‚charisma' auch an Stellen vorkommt, wo es im Text des Estius nicht steht oder zumindest nicht so selbstverständlich als fester Terminus gebraucht wird, s. zu Röm 12,6; zu 1 Kor 12,4.8.11.

[31] Etwa die curatio, s.o. Anm. 7 und Text.

nun die „besonderen Gnadengaben" von Röm 12,6–8 und 1 Kor 12,8–10 – nicht dagegen die Ämter von 12,28! –, während dieses Fremdwort im Kommentar zu Röm 1,11; 5,15; 6,23 nicht erwähnt und 1 Kor 7,7 in einem andern Sinn gelesen wird: „Charisma *hoc loco:* totus habitus animae et corporis apud Christianum." Ist bei Estius mit der mehrfachen Verwendung dieses Fremdwortes meist eine Reflexion über seine Bedeutung verbunden, setzt Bengel die eingeengte Bedeutung als bekannt voraus und thematisiert nur eine Abweichung von diesem engeren Wortgebrauch. Hier ist also in der Zwischenzeit etwas geschehen. – In Abhängigkeit von ihm steht *Semler* (1769), der bei 1 Kor 12 mehrfach von charismata spricht, obwohl er bei 1 Kor 7 es mitten im lateinischen Text in griechischen Buchstaben schreibt. Offensichtlich hat er noch Schwierigkeiten, dies als Fremdwort zu verwenden.

Auch im 19. Jh. gibt es Kommentare, die dieses Fremdwort nirgends benutzen. *B. d. Picquigny:* dons spirituels (⁵1820); *Tholuck* (1824) (Geistes-)Gaben; *J. H. Kistemaker* (1825): (wunderbare, außerordentlich verliehene Geistes-)Gaben; *J. C. K. v. Hofmann* (1864): Begabungen (zum ersten Mal ist dieses deutsche Wort hier greifbar!); noch bei *B. Weiß* (1902) und *Joh. Weiß* (1908) sucht man das Fremdwort vergebens. Dagegen ist bei anderen nun in zunehmendem Maße ‚charisma' anzutreffen. *de Wette* sagt zwar gewöhnlich „Gaben", bei 1 Kor 12 „Geistesgaben", bemerkt aber zu 1 Kor 7,7, daß hier „Gnadengabe im weiteren Sinn" verwendet werde, und bringt das Fremdwort ein einziges Mal, und zwar bei 1 Kor 12,4, offensichtlich nun ‚im engeren Sinne'. – Im Cursus Completus von *Migne* (1852) ist bei Röm 12,6 nichts zu finden, aber die Einleitung zu 1 Kor 12 lautet: „In hoc capitulo de charismatibus seu donis gratuitis agit, i.e. gratiis gratis datis", nebst einer weiteren Erwähnung bei 1 Kor 12,31. *Heidenreich* (1828) zitiert in seinem Kommentar zu 1 Kor 12 *A. Neander,* der nicht nur in seiner Exegese, sondern auch in geschichtlichen Überlegungen[32] sich länger über den Begriff Ch. verbreitet: „Wir finden hier diejenigen Geistesgaben, welche etwas sinnlich Auffallendes, ein Wunder in der Erscheinungswelt hervorbrachten, mit denen zusammengestellt, welche von keinen solchen auch dem sinnlichen Menschen auffallenden Wirkungen begleitet werden ... Denn das Wesentliche war die innere unsichtbare Wirkung des göttlichen Geistes." Charisma umfaßt also beides. In der hier einsetzenden Reflexion wird außerdem hervorgehoben, daß die Wirkung des Geistes sich „nach den verschiedenen Eigentümlichkeiten der Menschennatur" richte. „Eine jede intellektuelle oder moralische vorherrschende Fähigkeit oder Richtung der menschlichen Natur, die von dem Heiligen Geiste durchdrungen, beseelt, gesteigert, zum Besten des Reiches Gottes geleitet wird, ist nach ihrem ursprünglichen Begriff ein Charisma." Dies wird deutlicher in Neanders Kommentar zu 1 Kor 1,7: „Es wird irgendeine natürliche, individuelle Fähigkeit von der göttlichen Gnade beseelt und verklärt; auf diese Weise in etwas wesentlich Anderes, Höheres umgebildet, ist sie zum Charisma geworden." Das sind neue Aspekte, die vorher so nicht zu finden waren und die sicher nicht paulinisches Denken sind. Sie führen dazu, daß im Lauf der Zeit nicht mehr die Geisteswirkung selbst, sondern die natürliche Anlage zum primären logischen Subjekt des Begriffes wird![33] Das Fremdwort wird nun in der Auslegung häufiger selbständig verwendet und macht den Eindruck eines terminus technicus – jetzt erst! Aber während Neander noch 1823 neben „Charismata" den Plural „Charismaten" bildet (das meint nicht etwa die Personen!), heißt es in seinem späteren Kommentar immer „Charismen". Wir finden diesen eingedeutschten Plural schon einmal (schüchtern) bei de Wette (zu 1 Kor 12,4) und werden ihn bei *Meyer* häufiger antreffen, bei dem auch zum ersten Mal das Adjektiv „charismatisch" auftaucht.

H. A. W. Meyer (⁵1870) sagt zu 1 Kor 1,7, χάρισμα sei hier „im weiteren Sinn zu fassen von den geistigen Segnungen des Christentums überhaupt", besonders denen „mit

---

[32] *A. Neander,* Denkwürdigkeiten aus der Geschichte des Christentums, 2. Abt., Berlin 1823, 157ff. – Neanders Kommentar zu 1 Kor ist herausgegeben von v. Beyschlag, Berlin 1859.

[33] Vgl. *Baumert,* Semantik 62 (Nr. 16). Man beachte im folgenden, wie *H. A. W. Meyer* dieser Gefahr nicht erliegt, *Bisping* hingegen doch recht stark betont, daß die Charismen „den natürlichen Voraussetzungen entsprechen". Doch vgl. 1 Kor 1,25ff.!

sittlichem Charakter", während es 1 Kor 12ff. „im engeren Sinn" zu nehmen sei. Mehrfach spricht er von „charismatischer Begabung" (was so bisher nicht zu lesen war, erst recht nicht im Griechischen) und definiert sie als „eine von der göttlichen Gnade verliehene besondere Tüchtigkeit für die Zwecke des Reiches Gottes." Zu 1 Kor 12,4 schreibt er: Im engeren Sinn ist Charisma „jede außerordentliche Tüchtigkeit, welche zur Förderung des christlichen Gemeindelebens[34] wirksam, selbst aber von der Gnade Gottes durch die Kraft des Heiligen Geistes in den bestimmten einzelnen, wenn auch nach Maßgabe ihrer Individualitäten gewirkt ist, sei es nun, daß der Geist ganz neue Kräfte einflöße oder schon vorhandene zu höherer Macht und Tätigkeit steigere." Hier wird nun kräftig ‚definiert': die „außerordentlichen" Wirksamkeiten „können Wunder sein oder nicht"; der Gemeindeaspekt wird stärker; die Abgrenzung gegen „schon Vorhandenes" (= Natur?) ist noch gewahrt; aus 12,5 aber schließt er, „daß alle als Dienstleistungen sich äußern". Ob er in 12,31 unter den „besseren Geistesgaben, welche mehr Notwendigkeit und unbedingten Werth für das Beste der Gemeinde haben", auch die Ämter begreift, bleibt unklar, ist aber mit Blick auf seine Erklärung von 12,28 anzunehmen. *A. Bisping* (um 1870) erklärt bei Röm 1,11; 5,15f. und 6,23 die Bedeutung des griechischen (!) Wortes und grenzt diese ab gegen Röm 12,6 und 1 Kor 12,4ff.: Charismen seien dort „die speziellen Gaben, die der Geist den einzelnen Gliedern je nach ihrer Stellung in der Kirche oder je nach ihren natürlichen Anlagen und Fähigkeiten zum Wohle des Ganzen verleiht" – „gratiae gratis datae", wozu in Röm 12,6–8 auch Ämter gehörten. Aber bei 1 Kor 12,28 und 31 würden „Apostel, Propheten und Lehrer" nicht zu den Charismen gerechnet, denn Ch. seien nur „wunderbare Gaben". In diesem Sinne liegt uns in Bispings Erklärung von 1 Kor 12–14 ein (erster?) Traktat über „Charismen" vor. Das Wort wird nun häufig verwendet (Vorläufer waren Bengel und Meyer). Etwas Ähnliches finden wir dann im Lateinischen bei *Cornely* (1909). *F. C. Cook* (London 1900) überschreibt 1 Kor 12: „The Charismata or extraordinary Gifts of Grace." Während noch B. Weiss „zwischen allgemeinchristlichen und außerordentlichen χαρίσματα" unterscheidet, schränken andere, wie wir gesehen haben, den Charismenbegriff zusehends auf die Wunderkräfte ein. Damit wäre zum ersten Mal die Möglichkeit geschaffen, ‚Charisma und Amt' gegenüberzustellen. Denn bislang waren ja die Ämter, die zu den gratiae gratis datae gehören, meistens mit unter diesen Begriff gefaßt worden.

Die Einführung der Unterscheidung „Charisma – Amt" durch *Harnack* und *Sohm* ist freilich subtiler als die zwischen Wunderkräften und Ordination. Entsprechend dem zweiten Harnackschen Gemeindemodell zählt Sohm die „Apostel, Propheten und Lehrer" von 1 Kor 12,28 zu den „charismatisch Begabten" und meint mit „Amt" lediglich gewählte Verwaltungsbeauftragte (Episkopen, Diakone)[35]. Diese Gegenüberstellung von „geistlicher" und „administrativer Ordnung" ist zwar ein (unzutreffender) Versuch, biblische Tatbestände darzustellen, aber die gesamte theologische Tradition hatte Amt ‚geistlich' interpretiert und nicht bloß als ‚Administration' verstanden (und auch Paulus nicht). Man darf also nicht den verhängnisvollen Fehler begehen, mit diesem angeblich biblischen Episkopos-Begriff (Phil 1,1) das, was später mit ‚Bischofsamt' gemeint wurde, zu messen. – Im Verlauf der weiteren Diskussion geschieht denn auch eine Vergröberung der Harnack-Sohmschen These. Da man bei ‚Amt' nicht nur jenen Verwaltungsaspekt heraushörte, sondern entsprechend dem allgemeinen Verständnis eine stabile geistliche Autorität, wurde schließlich mit Ch. nur das Ereignishafte, spontane Wirken des Geistes gefaßt (was Sohm so nicht eingegrenzt hatte), während ‚Amt' ein beständiges, dauerndes Werk (des Geistes?) bezeichnet.

Die Idee einer „charismatischen *Autorität*" wird von *M. Weber* in die Soziologie eingeführt, was zur Profanisierung dieses Begriffes nicht wenig beigetragen hat. W. unterscheidet eine „Herrschaft (!) rationalen, traditionalen und charismatischen Charakters"[36]. „Charisma soll eine als außeralltäglich (ursprünglich: als magisch bedingt)

[34] *Heinrici* in der 8. Auflage von Meyer: „Zur Erbauung der Gemeinde".

[35] *R. Sohm*, Kirchenrecht I, Die geschichtlichen Grundlagen, Leipzig 1892, bes. 6.12 und 26f. – Zur Diskussion zwischen *Harnack* und *Sohm* s. *Brockhaus*, 12–25.

[36] *M. Weber*, Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen ^{5}1972, 124. Er interpretiert Ch.

geltende Qualität einer Persönlichkeit heißen, um derentwillen sie als mit übernatürlichen oder übermenschlichen oder mindestens spezifisch außeralltäglichen, nicht jedem anderen zugänglichen Kräften oder Eigenschaften (begabt) oder als gottgesandt oder als vorbildlich und deshalb als *Führer* gewertet wird."[37] Hier wird an das Wunderhafte angeknüpft („Bewährung ursprünglich stets: durch Wunder"), dem aber dann eine „Veralltäglichung des Charisma" folgt. Begriffsbildungen wie „Erbcharisma" oder Übertragung des Charisma „durch hierarchische Mittel: Amtscharisma" zeigen, daß die Sohmsche Unterscheidung zwischen Amt und Charisma nicht durchgehalten wird, sondern eher die frühere Terminologie weiterwirkt. Zugleich werden aber ganz neue Elemente wie ‚Autorität', ‚Gemeinschaft' in den Begriff eingetragen[38]. In die Alltagssprache dagegen sickert eher das ein, was Weber in seiner ursprünglichen Definition mit „Qualität einer Persönlichkeit" andeutet: ‚aus freier Inspiration oder Spontaneität', häufig mit dem peiorativen Beigeschmack ‚ungebunden und unberechenbar'[39]. In den Wörterbüchern der deutschen Sprache erscheint Charisma erst ab der Mitte des 20. Jahrhunderts. Ähnliches gilt von Speziallexika[40].

6. Der terminus technicus in der Theologie der Gegenwart

Trotz der profanen Entwertung arbeitete die Theologie weiter mit dem Begriff Charisma, der nun überhaupt erst seine Blüte erlebte und im Kurswert immer noch zu steigen scheint. Da für die Zeit von Harnack bis 1970 eine gute Übersicht vorhanden ist[41] und bereits an anderer Stelle eine Typisierung vorgelegt wurde[42], seien hier wichtige Texte und Definitionen der letzten 50 Jahre in chronologischer Reihenfolge vorgeführt. Ob sich eine Linie erkennen läßt? Da mit dem Begriff die unterschiedlichsten Sachfragen verknüpft werden, ist ständig die Unterscheidung von Wortbedeutung und gemeinter Sache (meaning and reference) zu beachten. Wir betrachten die Texte hier unter der Rücksicht der Begriffsbestimmung. Oft wird stillschweigend eine allgemein bekannte Bedeutung vorausgesetzt, die lediglich akzentuiert wird. Die Enzyklika *Pius' XII.,* Mystici Corporis, ist teilweise noch dem Sprachgebrauch der Väter und des Mittelalters verhaftet. Denn mit „ros charismatum Paracliti"[43] ist der ganze Segen des Geistes gemeint, der durch den Tod Jesu allen Völkern zufließt. Auch „fons gratiarum, donorum ac charismatum omnium" (223) soll eher den Reichtum des Lebens[44], alle „spiritualia dona", bezeichnen als scharfe Unterscheidungen bringen. Ansätze für eine

---

auch in seinem Ursprung als Herrschaftsbegriff: „Der Begriff des ‚Charisma' (Gnadengabe) ist altchristlicher Terminologie entnommen. Für die christliche Hierokratie (!) hat zuerst R. Sohms Kirchenrecht der Sache, wenn auch nicht der Terminologie nach den Begriff ... verdeutlicht." (?!)

[37] *Weber* 140; zum Folgenden vgl. 140–148; ferner 654–687.

[38] Von da wirkt sich der Begriff auf die alttestamentliche Exegese aus, die nun von „charismatischem Königtum" u. ä. spricht; vgl. *Laurentin* 551; *L. Schmidt,* Charisma II in: TRE VII 682–685. Noch erstaunlicher ist, wie kurzfristig diese Begriffsbildung auch in jüdischer Religionsgeschichte aufgegriffen wird, um wunderhafte, ekstatische, mantische Phänomene u. ä. zu beschreiben, s. *N. Oswald,* Charisma III, in: TRE VII 685–688; die angegebene Literatur stammt meist aus den 60/70er Jahren, die früheste ist von 1937. Der Begriff ist hier also sehr jung.

[39] *Weber* 655–660: „ungeordnet, labil, regelfrei, irrational, ohne System und Organisation" etc. In Auswirkung dieser „Formalisierung und Entleerung" werde Ch. zu einem „Allerweltswort" und für *R. Otto* „zum Ideogramm für alles, was nicht ganz klar ist" – so *C. H. Ratschow,* Charisma I in: TRE VII 681 f.

[40] Vgl. *Laurentin* 551 mit Anm. 7; *F. A. Sullivan,* Die charismatische Erneuerung, Graz ²1986, 8 f.

[41] *Brockhaus,* 7–94.

[42] *Baumert,* ChuA 203–206; *ders.,* Semantik 60–63.

[43] *Pius XII,* Mystici Corporis, in: AAS 35 (1943) 206. Im folgenden Text weitere Seitenzahlen.

[44] Ähnlich *Leo Magnus,* s. o. 1.

Eingrenzung könnten liegen in Begriffspaaren wie „virtutes, dona, charismata" (215) (obwohl der Kontext keine scharfe Trennung zuläßt) und „dona et charismata" (225); letztere werden neben den „Sakramenten, dem Glauben und den heiligen Gesetzen" aufgezählt und „zeigen sich in Martyrern, Jungfrauen und Bekennern". Die Tendenz einer Spezifizierung wird am deutlichsten bei der Frage, wer die „organische Struktur der Kirche" ausmache. Sie bestehe weder „allein aus den hierarchischen Graden noch einzig aus Charismatikern (ex charismaticis) – obgleich diese der Kirche niemals fehlen –, sondern auch aus allen, die den unscheinbaren, mühsamen Alltag leben." Die sogenannten ‚Charismatiker' (im Urtext in Anführungszeichen!) sind „donis prodigialibus instructi" (200), also Wundertäter. Der Sprachgebrauch ist also in diesem Dokument – wie in der ganzen Tradition – nicht einheitlich.

In der protestantischen Exegese sind nach *Grau*, auf den fast alle weiteren zurückgreifen, Charismen „durch die unverdiente Gnade Gottes vom Heiligen Geist geschenkte Möglichkeiten christlichen Handelns, das sich in Dienstleistungen und Ämtern zur Auferbauung der Gemeinde konkretisiert"[45]. – *Bultmann* betont drei Elemente in dem Begriff: „Mit einer *wunderbaren* Kraft *begabt* zur *Auferbauung*". In der Urkirche seien „die ersten Autoritätspersonen Charismatiker"; es sind „primär die Wortverkündiger", die aber „nicht in Gegensatz stehen zu einer regulierenden Rechtsordnung", die ebenfalls durch den Geist geschaffen werden kann"[46]. In der katholischen Dogmatik spricht *v. Balthasar* von „hierarchisch-amtlichen" und den „übrigen, den Laien zukommenden" Charismen[47]. – *Gewiess:* Charisma ist „eine auf das Heil in Christo abzielende, nicht durch Sakramente institutionell vermittelte, vom Menschen her nicht erzwingbare Einwirkung des Geistes Gottes auf den Glaubenden; es dient durch die Heiligung des Empfängers hindurch oder an ihr vorbei zur Auferbauung des ‚Leibes Christi', der Kirche, und erweist sich ... als über menschliche Kraft hinaus durch den Geist Gottes gewirkt und legt so auch Zeugnis für den göttlichen Ursprung des Christentums und der Kirche ab gegen die ‚Welt' und die in ihr herrschenden ‚Mächte und Gewalten', deren Angriff auf die Kirche nur durch die ‚charismatische' Kraft ihres Geistes abgewehrt werden kann."[48] – In ähnlicher Weise sieht *Rahner*, der Ch. von Amt, Sakrament und (teilweise) den Tugenden unterscheidet, darin einen „Wesenszug der Kirche"; er unterscheidet „amtliche Charismen, die den Ämtern zugeordnet sind (als Eignung oder zum Vollzug des Amtes)" und „nichtinstitutionelle" Ch., die „in jedem Gerechtfertigten keimhaft sind".[49] – Schließlich *Semmelroth:* Das Wirken des Geistes in den „freien charismatischen Gaben" und in der „hierarchisch strukturierten Kirche" darf man „nicht gegeneinander ausspielen". Beide stehen u. U. in heilsamer Spannung zueinander. Das „charismatische Wirken", das auch „plötzlich hereinbrechen" kann, „dient der Sinnerfüllung des Institutionellen".[50]

Große Breitenwirkung erlangte die These von *Käsemann:* Ch. sei „der spezifische Anteil des einzelnen an der Herrschaft und Herrlichkeit Christi", der sich „in einem spezifischen Dienst und einer spezifischen Berufung erweist." Der Begriff beschreibe „Wesen und Aufgabe aller kirchlichen Dienste und Funktionen theologisch präzis und umfassend ... Einzig ihr Dienst legitimiert sie ... ‚Amtsträger' sind alle Getauften", und „alle Charismatiker sind als solche zugleich Amtsträger".[51] „Der Apostel hat Ordnungen eben nicht statisch auf Ämtern, Institutionen, Ständen und Würden aufgebaut,

---

[45] *F. Grau*, Der neutestamentliche Begriff χάρισμα. Tübingen 1946 (Ms), 79f. Eine Auseinandersetzung damit s. *Baumert*, Semantik 62f. und *ders.*, ChuA Anm. 27.

[46] *R. Bultmann*, Theologie des Neuen Testamentes, Tübingen 1953, 443f.; 450. Letzteres gegen Harnack und Sohm, s.o. Anm. 35 mit Text.

[47] *H. U. v. Balthasar*, Charis 60, s.o. Anm. 20, mit weiteren Hinweisen.

[48] *J. Gewiess*, Charisma I, in: LThK II, Freiburg 1958, 1025.

[49] *K. Rahner*, Charisma III, in: LThK II, 1027f.

[50] *O. Semmelroth*, Die Kirche als Sakrament des Heils, in: *J. Feiner – M. Löhrer*, MySal 4₁, hier: 340–348.

[51] *E. Käsemann*, Amt und Gemeinde im Neuen Testament, in: *ders.*, Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 1960, 109; 112; 123f. – Die folgenden Zitate ebd. 125–128 sowie 116f. – Zur Auseinandersetzung s. *Baumert*, ChuA, bes. 204.224f.

sondern Autorität allein dem konkret geschehenden Dienst zuerkannt, weil allein im Akt des konkreten Dienstes der Kyrios seine Herrschaft und Präsenz bekundet." Die in Past „erwähnte Ordination kann nur aus juden-christlicher Tradition in die paulinische Gemeinde gelangt sein", so daß nun „ein der übrigen Gemeinde gegenüberstehendes Amt zum eigentlichen Geistträger geworden ist und die urchristliche Anschauung, wonach jeder Christ in der Taufe den Geist empfängt, zurücktritt", ... was sich „mit der paulinischen Charismenlehre nicht verträgt". (Man kann nur staunen, was hier der Urkirche und den Texten alles zugemutet wird.) – *Küng*, der sich z. T. auf Käsemann stützt, definiert[52]: „Charisma in seinem umfassendsten Sinn ist der an den einzelnen ergehende Ruf Gottes zu einem bestimmten Dienst in der Gemeinde, der zugleich zu diesem Dienst befähigt." – „Die Charismen sind nicht eine primär außerordentliche, sondern eine alltägliche, sind nicht eine einförmige, sondern eine vielförmige, sind nicht eine auf einen bestimmten Personenkreis beschränkte, sondern in der Kirche ganz und gar allgemeine Erscheinung. Und dies alles heißt zugleich: sie sind nicht nur eine damalige (in der Urkirche mögliche und wirkliche), sondern eine höchst gegenwärtige und aktuelle, sind nicht nur eine periphere, sondern eine höchst zentrale und wesenhafte Erscheinung in der Kirche. Man muß in diesem Sinne von einer *charismatischen Struktur der Kirche* reden, welche *die Ämterstruktur umgreift und über sie hinausgreift.*" – Ähnlich *Hasenhüttl*, nach einer langen Untersuchung[53]: „Charisma ist die durch das Heilsereignis geschenkte (Zeit und Ewigkeit umspannende) je konkrete Berufung, die in der Gemeinde verwirklicht wird, sie konstituiert und dauernd aufbaut und dem Mitmenschen in Liebe dient." Ist Ch. das einzige Konstituens oder das grundlegende? Die Erklärungen zeigen, daß H. und Küng das paulinische Anliegen, daß alles ‚Geschenk' sei, mit dem modernen Charismenbegriff vermengen.

Das *II. Vatikanum* trifft eine klare Option; hier wird der Begriff meist so angewendet, daß an „Be-gabungen" gedacht ist[54], und zwar auch an „schlichtere und allgemeiner verbreitete" (LG 12), die von anderen Wirkungen desselben Geistes abgegrenzt werden, nämlich von „sacramenta, ministeria, virtutes", so daß zu unterscheiden ist zwischen „dona hierarchica et charismatica" (LG 4)[55]. Ein Charisma kann nach diesem Sprachgebrauch nicht durch Menschen, etwa durch Ordination weitergegeben werden, sondern nur je neu und unmittelbar vom Heiligen Geist. Bei Thomas dagegen waren einige der gratiae gratis datae von 1 Kor 12,28 (die *er* nicht charismata nannte!) und viele von 12,8–10 gerade durch Weihen verliehene Ämter – welch ein Wandel! Verhängnisvoll wäre es, unter einen nun so verengten Charismabegriff die Ämter wieder subsumieren zu wollen und *in diesem Sinne* von einer „charismatischen Grundstruktur der Kirche" zu sprechen. Das wäre eine Auflösung des geistlichen Amtes. In den hartnäckigen Kampf, der an dieser Front geführt wird[56], bringt unser Blick auf die Begriffsgeschichte eine Entkrampfung. – Die *Deutsche Synode* nimmt die Linie des

---

[52] *H. Küng*, Die charismatische Struktur der Kirche, in: Concilium 1 (1965) 288.

[53] *G. Hasenhüttl*, Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche. Freiburg 1969, 238.

[54] Besonders deutlich wird das, wenn LG 25 vom „charisma infallibilitatis" spricht, das dem Papst (und den Bischöfen) eignet. Vielleicht ist es den Konzilsvätern entgangen, daß sie damit den Begriff anders verwenden als das Vatikanum I, Pastor Aeternus 4 (DS 3071): „veritatis et fidei numquam deficientis charisma Petro eiusque successoribus divinitus collatum est." Dort geht es um einen Inhalt (‚die Wahrheit', fides quae), nicht um eine Fähigkeit. Zur genaueren Deutung dieses Zitates aus Irenäus und zu seiner Wirkungsgeschichte vgl. o. Anm. 10.

[55] Freilich ist die Sprache nicht ganz konsistent, da in LG 7 „charismatici" in einem engeren Sinn gebraucht wird (ähnlich *Mystici Corporis*, s. o. nach Anm. 43) und in LG 25 mit ch. ein Wesenselement des Amtes selbst gemeint ist (vgl. die vorige Anm.), während es sonst gerade nichts Amtliches, sondern Situationsbedingtes, nichts Bleibendes, sondern Ereignishaftes meint. – Die übrigen Belegstellen für charisma: LG 15.30; AA 3.30; PO 9; vgl. PC 8.

[56] S. die vorausgehenden und folgenden Definitionen. Eine systematische Aufarbeitung der Sachfragen folgt in einer abschließenden Abhandlung in dieser Zeitschrift.

Konzils auf und präzisiert: „Jeder Christ hat ein ihm eigenes Charisma ... zum Aufbau der Kirche und zur Erfüllung ihrer Heilssendung".[57]

In der Folgezeit muß man zuschauen, wie weit die Autoren die verschiedenen Vorarbeiten und Optionen aufnehmen. Nach *Kertelge* ist Ch. „Individuation der χάρις" und „christliche Wesensstruktur aller (!) Lebensvollzüge innerhalb der Gemeinde".[58] *Brockhaus* arbeitet dann stärker heraus, daß Ch. bei Paulus zunächst nur ‚Geschenk' heiße; soweit ein Spezialbegriff vorliege, sei es „eine dem Christen im Hinblick auf die Gemeinde verliehene Begabung".[59] Auch *Herten* bleibt auf dieser Linie: Ch. bedeute bei Paulus „gewöhnlich ‚Geschenk', ohne festen Kontexten zuzugehören oder bestimmte Konnotationen zu tragen". Nach der „meaning" kommt er auf die „references" zu sprechen: „Charisma ist kein Konzept, aber es zeigt in seiner Verwendung das Konzept des Paulus", nämlich „individuelle, aber öffentliche Teilnahme aller an den Formen des gemeindlichen Lebens". Es sei „weder gegen noch für das Amt auszuschlachten, vielmehr sollte das Konzept, das mit Charisma angezeigt ist, alle unterschiedslos, Funktionsträger wie ‚einfache' Christen, im Feld der Gemeinde als gemeinsamer Aufgabe umklammern."[60] Freilich scheint mir das weniger im Begriff Charisma „angezeigt", als durch den Kontext einiger Stellen! Der Begriff selbst ist bei Paulus noch weiter! – *Lombard:* „Charismata are spiritual qualifications and abilities by the favour of God through the exalted Lord and the Spirit. ‚Church offices' are parts of God's method of word in and for the church; these ... are by nature and fundamentally also charismata."[61] – Für *Laurentin* sind Ch. „die Gaben, durch die der Heilige Geist die Kirche strukturiert"(!), „indem er einige ihrer Glieder ihren Anlagen und Fähigkeiten entsprechend zum Dienst an der Gemeinschaft und zu Funktionen in ihr beruft."[62] – *F. Hahn* besteht auf der Identifikation von χαρίσματα, διακονίαι und ἐνεργήματα in 1 Kor 12, 4–6.[63] – Extrem noch einmal *S. Schulz*, der bei Ch. von „Begabungen" und „Lebensvollzügen" spricht. „Die Charismenlehre des Paulus ist die bewußte und bleibende Alternative zum Amts-, Rechts- und Ordnungsdenken der religiösen Antike (Judentum, Heidentum und Frühkatholizismus) und als solche die direkte ekklesiologische Entsprechung zur Rechtfertigungsbotschaft." Sie geht nicht „in der charismatischen Gemeindeverfassung auf, sondern umgreift sie."[64] – Allmählich ist wohl unser Blick geschärft, um die Grenzüberschreitungen von meaning zu reference und vom paulinischen zum modernen Begriff zu erkennen.

Das *Lima-Papier* spricht von einer „Vielfalt von Charismen, die das Leben der Gemeinschaft bereichern". „Das ordinierte Amt, das selbst ein Charisma ist"(!), „darf nicht zu einem Hindernis für die Vielfalt dieser Charismen werden."[65] Hier ist also die Abgrenzung des Vatikanums nicht übernommen. – *Berger* läßt diese Frage offen, unterscheidet „Charismen für alle" und „Einzelcharismen", setzt sie mit πνευματικά gleich und meint, sie seien immer „staunenerregend"[66]. – Nach *Knoch* sind Charismen „freie Gaben und Fähigkeiten, die letztlich auf den Geist Gottes zurückzuführen sind und

---

[57] Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Beschlüsse der Vollversammlung, Freiburg 1976, 653: Räte und Verbände I 1.5. – Ähnlich Dienste und Ämter 5.1.1; vgl. 1.1.1; 2.4; 3.1.1; Orden 2; 2.1.7; 2.2.5; 2.2.7; 5.

[58] *K. Kertelge*, Gemeinde und Amt im Neuen Testament, München 1972, 104f.

[59] *Brockhaus* 141f. Ähnlich *K. S. Hemphill*, s. *Baumert*, ChuA 205.

[60] *J. Herten*, Charisma - Signal einer Gemeindetheologie des Paulus, in: *J. Hainz*, Kirche im Werden, München 1976, 87–89.

[61] *H. A. Lombard*, Charisma and Church Office, in: Neotestamentica 10 (1976) 47.

[62] *Laurentin* 555. Er faßt alles, auch Gebet, Ämter und sakramentale Charaktere darunter. Aber das hilft nicht weiter!

[63] Was aber nicht zu halten ist, s. *Baumert*, ChuA 221f. – *F. Hahn*, Charisma und Amt, in: ZThK 76 (1979) 422.426.430f.

[64] *S. Schulz*, Die Charismenlehre des Paulus, in: *J. Friedrich – W. Pöhlmann – P. Stuhlmacher*, Rechtfertigung (FS Käsemann), Tübingen 1976, 454, vgl. 444f.

[65] *Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK*, Taufe, Eucharistie und Amt, Frankfurt – Paderborn 1982, 41.

[66] *K. Berger*, χάρισμα in: EWNT III 1103–1105.

dem Leben der Kirche und der einzelnen Gemeinden dienen. Manche Charismen befähigen zu einem Dienst in der Kirche."[67] Charismen bedürften „der Anerkennung durch die jeweilige kirchliche Gemeinschaft" – aber doch wohl nur von einer bestimmten Bedeutung an! Und was heißt „freie Gaben", wenn „nach Paulus alle Ämter und Dienste charismatischer Art" sind? – *v. Lips:* „Χάρισμα kann (je nach Kontext) sowohl in weiterem Sinn jegliche (!) Konkretion des göttlichen Gnadenhandelns bezeichnen als auch im speziellen Sinn die individuellen Gaben und Dienste in der Gemeinde."[68]

Fazit: Die Exegeten haben immer noch die Tendenz, in den paulinischen Charismenbegriff mehr hineinzulegen; Systematiker und Dogmatiker hingegen denken von Sachfragen her und machen sich kaum bewußt, daß ihre Aussagen noch weiter über Paulus hinausgehen. Die Option des II. Vatikanums aber wird, da man Paulus hinter sich zu haben meint, kaum eingehalten. Die Verwirrung ist eher noch gewachsen. Fragloser Konsens ist, daß Charisma eine Begabung bezeichne, meist als eine vom Geist gegebene. Ebenso heben viele den Dienstcharakter und den Aufbau der Gemeinde hervor. Während die einen den Wunderaspekt betonen (Bultmann, Gewiess, Rahner), fassen die meisten anderen auch ‚Amt' unter den Begriff. In den letzten Jahrzehnten verstärkt sich die Tendenz, daß ‚jeder Glaubende' ein Charisma habe (Universalität) und daß Charisma ein unerläßliches Strukturprinzip von Kirche sei. Wer dagegen stärker von der Semantik herkommt, weiß, daß das Wort eine Konkretion bezeichnet und zunächst nur ‚Geschenk' heißt[69], kann sich aber doch dem Trend nicht entziehen, an einigen Stellen von einem Spezialbegriff oder „semitechnical term" *(Hemphill)* zu sprechen. In einer noch folgenden Abhandlung werden wir nach einem tabellarischen Überblick über die geschichtliche Entwicklung die theologischen Sachfragen systematisch betrachten und dann für heute eine Sprachregelung vorschlagen. „Eine Geschichte der Theologie des Charismatischen (aber) in und für die Kirche ist noch nicht geschrieben. Sie ist es noch nicht, weil diese Theologie selbst verhältnismäßig unentwickelt geblieben ist."[70] Sie müßte nun auch mit einer veränderten Terminologie geschrieben werden. Jedenfalls kann man nicht mehr „mit großer Sicherheit behaupten, erst Paulus habe (χάρισμα) technisch gebraucht", um „mit diesem Begriff eine kritische Anschauung gegenüber anderen urchristlichen Ansichten vom Verhältnis zwischen Amt und Gemeinde" anzumelden[71]. Vielmehr ist *Schürmann* Recht zu geben[72]: „Die paulinische Betrachtungsweise steht jenseits und über der ekklesiologisch so wichtigen Unterscheidung zwischen (hierarchischen) Ämtern und (freien) Charismen. Wer das sieht, wird die paulinische Betrachtungsweise nicht (mit den Reformatoren) spiritualistisch gegen eine hierarchische Ordnung ausspielen, wird aber andererseits auch bedenklich werden gegenüber der unverkennbaren Unterbewertung derjenigen geistlichen Gaben in einzelnen Perioden der Kirchengeschichte, die nicht hierarchischer Art sind."

---

[67] *O. Knoch,* Charisma und Amt: Ordnungselemente der Kirche Christi, in: SNTU 8 (1983) 125f.

[68] *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) 321; vgl. 305; 335. Er sieht heute einen „Konsens", daß dies „amtliche und nichtamtliche Funktionen" umfasse (313) (!?).

[69] *Brockhaus, Hemphill* (s. *Baumert,* ChuA 205), *H. Schütz* (in TRE VII 689), *Herten* und *v. Lips.*

[70] *Rahner* 1029. – Vgl. o. Anm. 19 und 20 mit Text.

[71] *Käsemann* (s. o. Anm. 51) 109f.

[72] *H. Schürmann,* Die geistlichen Gnadengaben, in: *G. Barauna,* De ecclesia I, Freiburg – Frankfurt/M 1966, 514. (Auch als eigenes Heft in der Reihe ‚Die Botschaft Gottes' II 18, Leipzig ²1970, 72f.). Hier zitiert nach *J. Ratzinger,* Bemerkungen zur Frage der Charismen in der Kirche, in: *G. Bornkamm – K. Rahner,* Die Zeit Jesu (FS Schlier), Freiburg 1970, 267.

Buchbesprechungen

1. Philosophiegeschichte I

MATHEMATICS AND METAPHYSICS IN ARISTOTLE/Mathematik und Metaphysik bei Aristoteles. Akten des X. Symposium Aristotelicum. Sigriswil, 6.–12. September 1984. Ed./Hg. *Andreas Graeser.* Bern–Stuttgart: Haupt 1987. 332 S.

Das zehnte Symposium Aristotelicum beschäftigte sich mit den Büchern M (XIII) und N (XIV) der ‚Metaphysik', in denen Aristoteles sich mit der platonisch-akademischen Lehre über die Gegenstände der Mathematik und die Prinzipien auseinandersetzt. Die meisten Probleme, die hier diskutiert werden, sind heute nur noch von historischem Interesse. „Es hat in der Tat etwas Ermüdendes", so schreibt Günter Patzig in der Einleitung zu seinem Beitrag, „den Diskussionen zwischen Aristoteles und den Akademikern hinsichtlich der Seinsweise und Seinsbedeutung der mathematischen Gegenstände zu folgen" (113). Dem kann auch die Lektüre dieses Bandes nur in einem gewissen Maß abhelfen. Auch für den, der sich bereits eingehender mit Aristoteles beschäftigt hat, werden viele der hier behandelten Themen und Probleme sehr speziell sein. Die Interpretation wird erschwert durch die zahlreichen doxographischen Probleme Platons Ungeschriebene Lehren, Speusipp und Xenokrates betreffend, die der Text aufwirft.

Am interessantesten fand ich die Beiträge, die sich mit Aristoteles' Philosophie der Mathematik beschäftigen. Hier ist zunächst zu nennen *Günther Patzig,* Das Programm von M und seine Ausführung. P. versucht, M und N in den Gesamtduktus der ‚Metaphysik' einzuordnen. Er sieht diese Bücher im Zusammenhang mit der in Z wiederholt aufgeworfenen Frage nach der unveränderlichen, ewigen Substanz, die in Λ eine frühe Antwort gefunden hat. Bevor Aristoteles seine eigene Antwort vorträgt, wolle er in M und N die „Konkurrenzangebote" prüfen. Dieser ursprüngliche Plan sei dann im Verlauf der Durchführung immer mehr mit Material zur Philosophie der Mathematik angereichert worden. Aristoteles vertrete bezüglich der Konstitution der Gegenstände der Mathematik eine Abstraktionstheorie; P. vergleicht ihn mit J. St. Mill. – Der Beitrag von *Julia Annas* enthält eine Retraktation von Ansichten, die sie in ihrem, von den Symposiums-Teilnehmern wiederholt lobend erwähnten Kommentar zu M und N (Oxford 1976) vertreten hat. Sie unterscheidet drei Bestandteile der Aristotelischen Philosophie der Mathematik: die Abstraktion, das Im-Denken-Getrenntsein und die Qua-Theorie. Entscheidend für die Interpretation sei, welchem von ihnen die Hauptrolle zugeschrieben werde, und das ist für A. die Qua-Theorie. Die mathematischen Gegenstände seien ὄντα, aber keine οὐσίαι. Die Mathematik bestimme ihre Objekte dadurch, daß sie bestimmte Eigenschaften isoliere und von denen absehe, die nicht relevant sind. Darin unterscheide sie sich nicht vom Vorgehen des Physikers oder des Mediziners. Die mathematischen Eigenschaften seien ‚in der Welt' wie jede andere Eigenschaft auch; daß sie besonders problematisch sind, hänge von ihren Wesensbestimmtheiten als nichtwahrnehmbaren, nicht als mathematischen ab. Aristoteles' Theorie der Mathematik sei kein Abstraktionismus, sondern eher ein naiver Realismus. – Der wohl fundierteste Beitrag zur Aristotelischen Grundlegung der Mathematik ist *Mario Mignucci,* Aristotle's Arithmetic. Wie Annas betrachtet er den Qua-Operator als grundlegend. Der Mathematiker trenne die mathematischen Eigenschaften von den individuellen Dingen, aber dieser Akt sei ebensowenig eine ontologische Konstitution der Objekte der Mathematik wie es die Abstraktion des Physikers sei. M. bringt die Aristotelische Theorie der Arithmetik in die Nähe zur Fregeschen. Individuen qua Individuen zu betrachten bedeute, sie als Exemplare von sortalen Begriffen zu betrachten. Einer Kollektion von Gegenständen eine Zahl zuzusprechen bedeute herauszufinden, unter welchen sortalen Begriff die Elemente dieser Kollektion fallen, und zu schauen, ob sie sich in dieser Rücksicht unterscheiden. Auch M. betont den Realismus der Aristotelischen Grundlegung der Arithmetik.

Ein für die Aristotelische Erkenntnistheorie und Ontologie zentrales Problem behandelt *Jonathan Lear*. Er interpretiert M 10, 1087 a10–15, wo Aristoteles behauptet, das tätige (ἐνέργεια) Wissen habe das Einzelne (τόδε τι) zum Gegenstand. Das scheint ein Widerspruch zur Lehre der Zweiten Analytiken zu sein, nach der das Allgemeine Gegenstand des Wissens ist. Nicht der Begriff des Wissens, so Lears Lösung, sondern der des τόδε τι habe sich verändert. Das tätige Wissen habe die substantielle Form zum Gegenstand, die für Aristoteles ein τόδε τι sei, aber diese Form sei weder ein Einzelding noch ein Universale. – Ebenfalls über den Rahmen von M und N hinaus geht *Gail Fine*, der Platon gegen den Vorwurf des Aristoteles verteidigt, die Ideen seien keine Ursachen und deshalb für die Erklärung der Wirklichkeit überflüssig; Platon halte die Ideen für Ursachen, weil er keinen adäquaten Begriff der Ursache habe. F. zeigt durch eine Interpretation des ‚Phaidon', daß die Ideen zwar keine Wirkursachen sind, daß sie aber als Bestandteile von Ereignissen kausal relevant sind; ebenso enthalte der ‚Phaidon' Hinweise, daß Platon die Idee als Finalursache verstehe. – *M. F. Burnyeat* versucht, M und N auf dem Hintergrund der ‚Politeia' zu lesen. In ihr finde sich der Sitz im Leben und die große Vision für die detaillierten Argumente von M und N. Das Problem, welches der ontologische Status der Gegenstände der mathematischen διάνοια sei, werde bereits in der ‚Politeia' diskutiert.

Der Aufsatz von *Margherita Isnardi-Parente* kann als Beitrag zur Diskussion über die Ungeschriebenen Lehren Platons gelesen werden. Sie untersucht die Stellen, die von Heinze in seiner Ausgabe der Xenokrates-Fragmente als Beleg für die Annahme „idealer Größen" angeführt werden; diese „idealen Größen" seien seit Robin ein wesentlicher Bestandteil für die Rekonstruktion der Ungeschriebenen Lehren Platons. Wir können, so das Ergebnis, „ideale Größen" weder Platon noch Xenokrates zuschreiben. Aristoteles bezeuge lediglich, daß Platon und die Akademie mit dem Versuch gescheitert seien, den Raum aus den Ideen abzuleiten. Die „idealen Größen" seien eine Erfindung spätantiker Kommentatoren. Isnardi-Parente zieht aus dem Zustand der indirekten Überlieferung die Folgerung, die einzigen zuverlässigen Zeugnisse, auf die eine Analyse der Platonischen Lehre sich stützen könne, seien die Dialoge. – Eine Apologie der Ungeschriebenen Lehren bringt dagegen *Thomas Alexander Szlezák*, der die Stellen in M und N untersucht, wo Aristoteles über die Lückenhaftigkeit der platonisch-akademischen Prinzipientheorie klagt. Diese Vorwürfe erwiesen sich als wenig begründet. Sie ergäben sich aus der Nichtanerkennung der Fragen und Denkmodelle der Platoniker sowie aus der Anwendung der Aristotelischen Begriffe auf deren Probleme. Indem M und N nicht imstande seien, den Vorwürfen wirklich Substanz zu geben, würden sie zu indirekten Zeugen für die Kohärenz des platonisch-akademischen Systems.

Eine entwicklungsgeschichtliche Betrachtung legt *Enrico Berti* vor. Er referiert die Thesen der höheren Kritik seit dem Ende des 18. Jhs. Problematisch ist vor allem die Einordnung von M 9 (ab 1086 a21) und 10. Diese Kapitel gehören offensichtlich nicht zum Vorhergehenden. Sind sie eine Einleitung zu N? Wo ist der Ort von M und N innerhalb des Ganzen der ‚Metaphysik'? Die Überlieferungsgeschichte des Metaphysiktextes biete keine Hilfe, um diese Probleme zu lösen. Bertis Hypothese unterscheidet zwei Fassungen der ‚Metaphysik'. Die spätere bestehe aus den Büchern ΑΒΓΕΖΗΘΙΜ. In ihr sei die Fragestellung der Metaphysik von der der Physik unterschieden. Dagegen sei N der Abschluß eines Traktats, der sich mit den Prinzipien der veränderlichen und denen der unveränderlichen Substanzen befaßt habe; er sei wahrscheinlich durch das Buch α eingeleitet worden; diese „Urmetaphysik" oder besser „Urphilosophie" stehe dem ‚Protreptikos' nahe. – *Christian Rutten* legt eine komplizierte und bezüglich der sachlichen Relevanz ihres Ergebnisses wenig durchsichtige sprachstatistische Untersuchung über das chronologische Verhältnis von verschiedenen Teilen aus M und N zu anderen Teilen der ‚Metaphysik' (und der ‚Physik') vor. – *Janine Bertier* analysiert den Abschnitt N 2, 1090 a2–N 3, 1090 b5, der über die Existenz der Zahlen handelt. Er habe in M und N keine Entsprechung und sei vor der Redaktion dieser Bücher entstanden. – Über die Prinzipien in M und N handelt *Ian Mueller*. Fragestellung und These seines Beitrags sind mir nicht klar geworden. – Der Band enthält zwei Indices locorum: Aristoteles und Auctores Graeci et Latini, und einen Index nominum. F. Ricken S. J.

Aristoteles' „Metaphysik Z". Text, Übersetzung und Kommentar. Erster Band: Einleitung, Text und Übersetzung. Zweiter Band: Kommentar. Hrsg. *Michael Frede / Günther Patzig.* München: Beck 1988. 121/346 S.

Frede und Patzig (F./P.) beschränken sich nicht darauf, eine neue Übersetzung und einen ausführlichen Kommentar zum Buch Z vorzulegen. Einen besonderen Akzent und Reiz erhält ihre Arbeit dadurch, daß sie zu einem der schwierigsten und umstrittensten Probleme der Aristoteles-Interpretation eine dezidierte, vom breiten Strom der Tradition abweichende Position beziehen: Das nach Aristoteles im eigentlichen Sinn Seiende, die Form, sei nicht ein Allgemeines, sondern ein Individuum. Bevor ich über diese These näher berichte, sei zunächst ein Blick auf das Ganze geworfen.

F./P. übernehmen den griechischen Text der Metaphysik-Edition von Werner Jaeger (Oxford 1957), von dem sie jedoch an mehr als 130 Stellen abweichen. Die Handschriften der ‚Metaphysik' sind zwei Überlieferungsarmen zuzuordnen; der eine wird repräsentiert durch die Handschriften E, J, und der andere durch A^b. Die Änderungen an Jaegers Text beruhen darauf, daß F./P. zusammen mit den griechischen Kommentatoren und den mittelalterlichen Übersetzungen bei abweichenden Lesarten konsequent EJ als lectio difficilior bevorzugen. Die Handschriften wurden nicht neu kollationiert; F./P. stützen sich auf den kritischen Apparat von Christ, Ross und Jaeger. Weil die Abweichungen gegenüber Jaeger im Kommentar begründet sind, wurde auf einen kritischen Apparat verzichtet. – F./P. sind nicht der Ansicht, daß ein bestimmtes griechisches Wort jedesmal durch ein und dasselbe deutsche Wort wiederzugeben sei; die sprachlichen Einheiten, hinsichtlich derer die Genauigkeit einer Übersetzung beurteilt werden müsse, seien nicht Wörter, sondern Sätze. Die Übersetzung der wichtigsten termini technici wird begründet. Hier sei nur ein Beispiel herausgegriffen. Für τόδε τι wurde „Ein Dies von der Art" gewählt. Die bisherigen deutschen Übersetzungen (z. B. „einzelnes Etwas", „Dieses") geben nur die demonstrative Komponente wieder. Dagegen machen F./P. deutlich, daß das τι die Art vertritt, durch die der mit τόδε bezeichnete Gegenstand bestimmt ist. οὐσία lassen die Autoren „nach reiflicher Überlegung" unübersetzt. Die Übersetzung will dem Leser einen Eindruck von der Lebendigkeit, Schlichtheit und Natürlichkeit der Aristotelischen Sprache vermitteln. Ein bezeichnendes Beispiel dafür ist die Wiedergabe von πάθος durch „Widerfahrnis" (Bonitz: „Affektion"). – Die „Substanzbücher" ZHΘ gelten weithin als eine einheitliche Abhandlung. Nach F./P. bilden Z und H eine ursprüngliche Einheit, wogegen Θ erst später hinzugefügt worden sei. Innerhalb von Z seien die Kapitel 7–9 und 12 spätere Einschübe. Z und H bildeten jedoch nur den Anfang einer umfangreicheren Schrift, die nie abgeschlossen wurde. Dafür verweisen F./P. auf die Stellen, nach denen das „eigentliche Kernstück" der Untersuchung die Frage nach der immateriellen, abgetrennten ousia ist, und sie betonen mit Recht, daß man in diesen Stellen keine Verweise auf Λ sehen dürfe. – Bevor der Kommentar auf einzelne Sätze bzw. Abschnitte eingeht, gibt er zunächst einen Überblick über das gesamte Kapitel. Ebenso dient es der Übersichtlichkeit, daß abweichende Interpretationen sparsam referiert und diskutiert werden. F./P. benutzen vor allem Asclepius, Ps.-Alexander, Schwegler, Bonitz, Ross und M. Burnyeat (Hg.), Notes on Book Z of Aristotle's Metaphysics (Oxford 1979). – Der Anhang des zweiten Bandes umfaßt ein Literaturverzeichnis, ein Stellenverzeichnis griechischer und lateinischer Autoren, ein nach Antike mit Mittelalter und Neuzeit untergliedertes Namenverzeichnis, ein Sachverzeichnis und ein Verzeichnis der sprachlichen Beobachtungen.

Nach der traditionellen Auffassung ist die Form allgemein, und sie kann erst zusammen mit der Materie einen individuellen Gegenstand konstituieren; der konkrete Gegenstand verdankt seine Individualität nicht der Form, sondern der Materie als dem principium individuationis. Dagegen argumentieren F./P.: Die Formen seien die primären ousiai. Sie seien vor allem anderen, und alles andere hänge in seiner Existenz von ihnen ab. Dann könne es sich aber bei ihnen nicht lediglich um allgemeine Faktoren oder Momente an Gegenständen handeln. Es müsse sich vielmehr „um Individuen handeln, welche die Basis für die gesamte Ontologie der Gegenstände der Erfahrung bilden" (Bd. I, S. 57). Auch die Gründe, die gegen diese These sprechen, werden fair

gewürdigt. Sachliche Überlegungen sollen zeigen, daß eine neu ausgearbeitete Form dieser Theorie auch heute noch vertreten werden könne. Von ihnen hat mir am meisten eingeleuchtet, was F./P. zur Identität von Organismen schreiben (Bd. 1, S. 45). Für ihre Identität ist die Identität der stofflichen Teile unwesentlich. Sie werden im Lauf der Zeit ausgewechselt, so daß von den ursprünglichen Teilen nichts mehr übrigbleibt. Dennoch verliert der individuelle Organismus nicht seine Identität. F./P. verstehen die Aristotelische Form zu Recht als „Organisationsform" (ebd.). Diese Organisationsform läßt sich aber in eine Formel (λόγος) fassen, und das spricht dafür, daß die Form etwas Allgemeines ist. Die Vf. geben zu, daß hier die größte Schwierigkeit für die von ihnen vorgeschlagene Interpretation liegt. Die mögliche Lösung, die Organisationsform sei insofern individuell, als es sich um die Organisationsform eines Individuums handelt, betrachten sie als trivial und nicht ausreichend. Die Definition, so der Vorschlag von F./P. (Bd. 1, S. 55f.), sei allgemeingültig, d.h. sie treffe auf jeden Gegenstand derselben Art zu. In diesem Sinn könne die Definition Definition von etwas Allgemeinem sein, ohne daß deshalb die Form etwas Allgemeines sei. Damit ist aber die Frage noch nicht beantwortet, wie man von Aristotelischen Voraussetzungen her einen Begriff der Individualität entwickeln kann, der nicht auf die Materie, d.h. die unterschiedliche Raum-Zeit-Stelle zurückzugreifen braucht. Die Form des Einzeldings a ist von der des spezifisch identischen Einzeldings b numerisch verschieden. Aber kommt ihr diese numerische Verschiedenheit und die so verstandene Individualität unabhängig von der Tatsache zu, daß sie Ursache des konkreten Einzeldings ist? Eine weitere Schwierigkeit, auf die F./P. ebenfalls hinweisen, liegt im Aristotelischen Wissensbegriff. Für Aristoteles besteht m.E. ein wesentlicher Zusammenhang zwischen den Tatsachen, daß Wissen das Allgemeine zum Gegenstand hat und daß Wissenschaft sich mit der Form beschäftigt. F./P. lösen das Problem durch den Hinweis auf Met. M 10, 1087 a15–25, wo Aristoteles seinen Wissensbegriff in dem Sinn revidiert habe, daß Wissen immer Wissen vom Einzelnen ist (Bd. 1, S. 56). Das würde bedeuten, daß Aristoteles den Wissensbegriff der Zweiten Analytiken und von Met. A aufgibt, und die Gründe dafür müßten dem Gewicht dieser These entsprechen. – Es kann nicht Aufgabe einer kurzen Rezension sein, den exegetischen Details, mit denen F./P. ihre These begründen, auch nur von ferne gerecht zu werden. Worauf ich mit diesen Fragen hinweisen will, ist, daß ein Studium des Buches Z mit dem neuen Kommentar und in kritischer Auseinandersetzung mit dessen These eine spannende Angelegenheit sein dürfte.

F. Ricken S. J.

Furley, David, *Cosmic Problems.* Essays on Greek and Roman philosophy of nature. Cambridge: Cambridge University Press 1989. XIV/258 S.

Seit seinen *Two Studies in Greek Atomists* (1967) hat David Furley, Professor für griechische Sprache und Literatur in Princeton, einen Namen als Interpret der antiken Naturphilosophie. 1987 erschien der erste der beiden Bände von *The Greek cosmologists,* in dem F. die griechische Kosmologie von den Milesieren bis zu den Atomisten und die Materialismuskritik bei Platon und Aristoteles darstellt. Der zweite Band soll sich mit Platons und Aristoteles' teleologischer Naturbetrachtung und mit der Atomtheorie Epikurs befassen. Die vorliegende Aufsatzsammlung ist eine Ergänzung zu *The Greek cosmologists.* Die achtzehn Arbeiten sind in den vergangenen zwanzig Jahren entstanden: zwei von ihnen (Kap. 2 und 4) sind hier zum ersten Mal veröffentlicht. Sie befassen sich mit Detailfragen, verteidigen Thesen von *The Greek cosmologists* und setzen sich kritisch mit anderen Deutungen auseinander.

Der erste und der letzte Essay stecken den Rahmen ab. Im 16. und 17. Jhdt. wurde das Bild einer durch die Gestirnsphären begrenzten endlichen Welt, deren Mittelpunkt die Erde ist, abgelöst durch die Vorstellung des unendlichen Universums. *The Greek theory of the infinite universe* (1981) (1–13) befaßt sich mit den Atomisten als antiken Vorläufern der neuzeitlichen Kosmologie. Auch sie hätten wie Platon, Aristoteles und Ptolemaios die These von der endlichen, geschlossenen Welt vertreten, aber im Unterschied zu diesen seien sie der Auffassung gewesen, unsere Welt sei nicht alles, was existiere, und nicht der einzige Gegenstand des naturphilosophischen Interesses;

außerhalb ihrer gebe es den Raum und die Materie, die sich zu anderen Welten forme. F. sieht die Bedeutung der Atomisten darin, daß sie als erste den Versuch gemacht haben, eine einheitliche, einfache Theorie der Bewegung zu entwerfen. *The cosmological crisis in classical antiquity* (1986) (223–235) stellt eine andere Kontroverse zwischen den Atomisten auf der einen und Platon und Aristoteles auf der anderen Seite dar: Ist das Naturgeschehen durch den Zufall oder den Zweck zu erklären? F. fragt nach dem tiefsten Grund dieser unterschiedlichen Sicht der Natur. Es gehe nicht um Atheismus oder Theismus, sondern um die epistemologische Frage, ob eine Erklärung vom Teil, den Atomen, oder dem Ganzen, der Form, auszugehen habe. – Die Anordnung der einzelnen Beiträge folgt dem Verlauf der Philosophiegeschichte. Ihre Themen oder Thesen können nur kurz angedeutet werden. – *Vorsokratiker:* Anaximander vertritt keine dynamische Theorie über die Lage der Erde im Kosmos (Kap. 2); eine Interpretation von Parmenides, B 1, 8–10; B 8, 53 f.; B 7, 5 – 8, 1 (Kap. 3); ἔλέγχος, ἐλέγχειν bei den Vorsokratikern (Kap. 4); Anaxagoras' Antwort auf die Bestreitung der Veränderung durch Parmenides (Kap. 5); die Argumente des Sophisten Antiphon gegen die Gerechtigkeit (Kap. 6). – *Aristoteles und die Atomisten:* Aristoteles und die Atomisten über die Bewegung im leeren Raum (Kap. 7); Gewicht und Bewegung bei Demokrit: eine Auseinandersetzung mit D. O'Brien, Theories of Weight in the Ancient World, Paris 1981 (Kap. 8); Aristoteles und die Atomisten über das Unendliche (Kap. 9); Aristoteles, Phys. II 8 über die Teleologie oder Notwendigkeit des Regens (Kap. 10). – *Aristoteles' Theorie der Bewegung:* die Lebewesen als Selbstbeweger (Kap. 11); die Veränderung der Homoiomerien in Meteorol. IV (Kap. 12). – Stratons Theorie des leeren Raumes ist auf innerperipatetische Ansätze und nicht auf den Einfluß Epikurs zurückzuführen (Kap. 13). – *Epikur und Lukrez:* Wie kann die sensualistische Erkenntnistheorie der Atomisten die Erkenntnis des leeren Raumes und der nicht wahrnehmbaren Atome erklären (Kap. 14)? Empedokles bei Lukrez (Kap. 15). Entgegen einer verbreiteten Auffassung findet sich bei Lukrez keine Polemik gegen die Stoiker; er hat von ihnen keine Notiz genommen (Kap. 16). Lukrez über die Bedeutung Epikurs für die Geschichte der Menschheit (Kap. 17). – Am Ende des Bandes finden sich eine Bibliographie, ein Index locorum, ein Index der modernen Autoren und ein allgemeiner Index (Sachen und antike Namen).

Die meisten Essays der Sammlung sind kritische Auseinandersetzungen mit anderen Interpretationen. Oft wird eine communis opinio in Frage gestellt. Aber auch wer hier und da anderer Ansicht ist, wird diese kreativen, pointierten und scharfsinnigen Aufsätze mit großem Gewinn lesen. Man darf F. zustimmen, daß er in diesen Band nur Arbeiten aufgenommen hat, die es wert sind, weiter diskutiert zu werden. F. Ricken S. J.

Hager, Fritz-Peter, *Wesen, Freiheit und Bildung des Menschen.* Philosophie und Erziehung in Antike, Aufklärung und Gegenwart. Bern/Stuttgart: Haupt 1988. 337 S.

Der Band enthält 17 Aufsätze des Vf. aus den Jahren 1972 bis 1988, die bis auf zwei bereits an z. T. abgelegenen Stellen veröffentlicht sind. Sie sind miteinander verbunden durch die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Pädagogik. Der historische Rahmen erstreckt sich von Platon und dessen Nachwirkungen bei Tertullian, Augustinus und Rhabanus Maurus über Rousseau und die Aufklärungsphilosophie bis zu Dilthey und Jaspers. Verschiedene Beiträge arbeiten mit dem Mittel des Vergleichs, z. B. zwischen Platon und Rousseau oder Platon und Jaspers. Das Philosophieverständnis des Vf. ist bestimmt von dem systematischen Platonbild der christlich-abendländischen Tradition. Wo Platon mit modernen Philosophen verglichen wird, bleibt kein Zweifel darüber, auf wessen Seite H. steht. Der heutige Mensch könne die Werte, die er für die Orientierung seines Lebens brauche, nicht mehr fraglos von Institutionen wie Staat, Kirche, Gesellschaft oder Familie übernehmen. Hier liege die Aufgabe der Philosophie, deren Thema die Erforschung der universalen Sinnzusammenhänge der Wirklichkeit als ganzer sei und die aus dieser Gesamtschau heraus Aussagen mache über die Bestimmung des Menschen. Das metaphysisch-rationale Bild des Menschen, wie Platon es entwickelt, ist für H. der historisch-relativistischen Sicht des Menschen, wie sie sich etwa bei Dilthey und Nohl findet, überlegen. – Das Buch ist in einer klaren Spra-

che geschrieben, so daß es auch für den Nichtfachmann gut lesbar ist. Der wissenschaftliche Apparat ist auf das Notwendigste beschränkt. Die Aufsätze wenden sich eher an den Pädagogen und Praktiker als an den Philosophiehistoriker. Aus ihnen spricht ein erzieherisches Anliegen. Es kommt H. vor allem darauf an, die Lebensbedeutung der platonischen Philosophie für die heutige Zeit zu vermitteln.

F. Ricken S. J.

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. 328 S.

„Nicht das Glück, das man hat, und das Glück, das man empfindet, sondern das Glück als Inbegriff gelingenden Lebens und als höchstes Gut und äußerstes Ziel menschlichen Strebens ist ... hauptsächlich Thema der Philosophie" (6). Nicht also um „fortuna", sondern um „beatitudo" ist es dem A. in seiner Thomas-Monographie zu tun. Dieser Aspekt ist es auch, hinsichtlich dessen, wie wir im weiteren sehen werden, K. eine gewisse zeitlose Aktualität" (320) des Aquinaten behauptet. – Im Unterschied zu den bisherigen einschlägigen Publikationen folgt der Autor in seinem *methodischen* Vorgehen dem von W. Kluxen und seiner Schule vertretenen Interpretationsansatz: „‚Der Thomismus als Ganzes ist eine *Synthese* ganz eigentümlicher Struktur, in welcher der durchgehend maßgebliche Zusammehang (sic!) der theologischen Ordnung Elemente philosophischer Herkunft in sich zieht, die doch ihren Bezug auf die eigene Sinnebene und somit Eigenrecht und Eigenbedeutung behalten. Es ist daher grundsätzlich legitim, das Philosophische aus der Synthese herauszuheben und in dem ihm eigenen Zusammenhang darzustellen; das Resultat dieser Operation ist die Darstellung der thomistischen Philosophie.'" (13) Bezogen auf die praktische Philosophie und auf die Glücksthematik als einen wesentlichen Teil derselben, bedeutet dies, daß sie einerseits – und nicht nur in der Summa Theologiae – im integrierenden theologischen Kontext gesehen werden muß, andererseits aber einen eigenständigen, jedoch offenen und prinzipiell nicht abschließbaren Bereich (vgl. 289, Anm. 1) darstellt. Nur aufgrund dieser Eigenständigkeit ist es nach Meinung K.s überhaupt sinnvoll, von einer *Philosophie* des Glücks bei Thomas von Aquin zu sprechen.

Nach den einleitenden Bemerkungen untersucht K. in sechs Kapiteln, die mit Zusammenfassungen versehen sind, das thomasische Verständnis von Glück anhand jeweils eines Werks. Zur Sprache kommen: der Sentenzenkommentar, der Ethikkommentar, die relativ unbeachtet gebliebene Schrift „De regno ad regem Cypri", die Summa Theologiae, der „Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium" und schließlich das „Compendium theologiae". Dabei geht K. in allen Kapiteln zunächst auf literarhistorische Probleme (Echtheit, Datierung etc.) ein und skizziert dann ausführlich die Gliederung des jeweiligen Werks und den Ort, den die Behandlung der Glücksthematik in der Schrift einnimmt. Erst dann wendet er sich den inhaltlichen Aussagen zu, indem er die nach seiner Meinung wesentlichen Partien herausgreift und sie in der Art eines kritischen Kommentars bespricht. Das achte und letzte Kapitel der Arbeit faßt die Ergebnisse hinsichtlich ihres Beitrags zur Thomas-Forschung, zur Theologie- und Philosophiegeschichte und ihres zeitkritischen Bezugs nochmals zusammen und stellt in einem Exkurs eine Verbindung zur volkssprachlichen Literatur der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts her, und zwar zu Bruno Latinis „Li Livres dou Tresor", dem „Rosenroman" von Jean de Meun und Dantes Kanzone „Donne ch'avete intelletto d'amore". – Der entscheidende Ausgangspunkt der philosophischen Reflexion über das Glück ist für Thomas „das als Phänomen für jeden Menschen erlebbare Glücksstreben und das ebenfalls als Phänomen greifbare Glück dieses Lebens" (288). Zwar folgt der Aquinate im Sentenzenkommentar durchaus noch der von Petrus Lombardus vorgegebenen Verortung der Glücksthematik im *Eschatologie*traktat, aber die Behandlung des Stoffes erweist sich schon hier als originell, insofern Thomas das „Glücksstreben als eine menschlichem Handeln zugrundeliegende Tendenz auffaßt", bei deren Erklärung das natürliche Wissen „in einen für es selbst nicht auflösbaren Widerspruch gerät", der – gleichsam postulatorisch – auf den „Horizont der christlichen

Offenbarung (verweist)" (54). Im Ethikkommentar tritt entsprechend der intentio autoris der *Verweischarakter* des irdischen Glücks etwas in den Hintergrund. Statt dessen folgt Thomas in dieser Schrift seinem philosophischen Gewährsmann Aristoteles, indem er das in dieser Welt durch menschliches Handeln erreichbare Glück als *unvollkommen* charakterisiert. Dies gilt auch für die politische Sphäre. Die „vita activa", so Thomas in „De regno ad regem Cypri", ist allenfalls eine „Vorform des endgültigen Glücks" (151). – In der Summa Theologiae stellt Thomas die Quaestiones „De beatitudine" bezeichnenderweise an den Beginn der „Prima Secundae", gleichsam als Einleitung zu seiner *theologischen Ethik*. Das Glück gilt ihm hier als „das formale Apriori menschlichen Handelns" (209) oder als Letztziel allen Strebens und Handelns. *Inhaltlich* besteht es, wie er in einem Durchgang durch die für den Menschen bedeutsamen Güter aufweist, in der „visio Dei". Gemeint ist hier das vollkommene Glück, das zu erreichen in diesem Leben unmöglich ist, nach dem aber jeder Mensch ein „natürliches Verlangen" („desiderium naturale") hat und das der Christ aufgrund seines Glaubens als „Leben der kommenden Welt" erhoffen darf. Dabei erscheinen auch die vielfältigen Weisen des irdischen Glücks sowohl in ihrem immanenten Sinn als auch in der Perspektive des verheißenen ewigen Lebens als „Teilhabe an diesem vollkommenen Glück" (206). – Noch einmal verdeutlicht Thomas im „Liber de veritate ...", ohne in der formalen und inhaltlichen Bestimmung von der Linie der Summa Theologiae abzuweichen, daß es *aus philosophischen Gründen* unzureichend ist, das Glück – wie Aristoteles – ausschließlich dem Bereich der dem Menschen möglichen Praxis zuzuweisen. Vielmehr kann die philosophische Reflexion erkennen, daß das Glück, soll es vollkommen sein, „jenseits aller menschlichen Leistung und Leistungsfähigkeit" (275) liegen muß. Insofern aber die mit den Mitteln der Vernunft operierende Philosophie nur die Nicht-Widersprüchlichkeit, nicht aber die positive Notwendigkeit des christlichen Glaubensstandpunkts und seiner Antwort auf das menschliche Glücksverlangen dartun kann, erweist sie sich hier als unüberholbar defizient und zugleich offen für weitergehende offenbarungstheologische Deutungen. Dem damit erreichten inhaltlichen wie methodischen Niveau fügt das „Compendium Theologiae" nichts mehr hinzu.

Über die literarhistorischen Einlassungen des Autors wie über seinen Exkurs zu den Bezügen zwischen Thomas und der volkssprachlichen Literatur der Zeit mögen Berufenere urteilen. Letzterer erscheint zumindest formal als Fremdkörper. Die sehr ausführlichen Passagen zum formalen Aufbau und zur Gliederung der herangezogenen Werke, so aufschlußreich sie bisweilen auch in inhaltlicher Hinsicht sind, machen die Lektüre nicht unbedingt leichter und lenken mitunter etwas ab vom inhaltlichen Duktus der Monographie. Die interpretatorischen Passagen, deren Bezeichnung als „Untersuchungen" sehr treffend erscheint, rechtfertigen es, das Werk als einen maßgeblichen Beitrag zur neueren Thomas-Forschung zu bezeichnen. K.s Thomas-Interpretation ist nicht nur historisch zutreffend, sondern in ihren systematischen Konsequenzen für die Philosophie wie für die Theologie folgenreich. Die Philosophie ist dadurch herausgefordert, neu über das Thema der anthropologisch vermittelten, wenngleich postulatorisch bleibenden Gotteserkenntnis „ex desiderio beatitudinis" nachzudenken. Die systematische Theologie hätte neu zu begreifen, daß die Weltlichkeit der Welt und des in ihr erreichbaren Glücks nicht gering zu achten ist, sondern den Charakter des *positiven* Verweises auf die göttliche Wirklichkeit trägt. K. Schanné

Leinsle, Ulrich Gottfried, *Reformversuche protestantischer Metaphysik im Zeitalter des Rationalismus.* Augsburg: Maro 1988. XI + 537 S.

Mit dem vorliegenden Band setzt der Vf. seine früher veröffentlichte und hier (63 [1988] 404–409) besprochene Habilitationsschrift: „Das Ding und die Methode. Methodische Konstitution und Gegenstand der frühen protestantischen Metaphysik" fort. Das erste Werk umfaßte den Zeitraum von der Entstehung einer Metaphysik an den protestantischen Hohen Schulen Deutschlands um 1590 bis zur Mitte des 17. Jhs. Dieses zweite Werk nimmt die Untersuchung an dem Zeitpunkt wieder auf, wo die wieder eingeführte Metaphysik in eine erste Krise geriet, und verfolgt die weitere Entwicklung bis 1730, dem Jahr, in dem Christian Wolff seine „Philosophia prima sive Ontologia"

veröffentlichte. Damit hat L., wie schon mit der vorhergehenden Veröffentlichung, einen bedeutenden Beitrag zur Erkenntnis der Schulphilosophie und der damit verbundenen und vielfach vermischten Aufklärung bis zum Anfang der zweiten Generation um Wolff geleistet. Der Grund der genannten Krise der Metaphysik war ein doppelter. Zum einen ein interner, nämlich die zunehmende Erstarrung ihres Inhaltes infolge einer übertriebenen systematischen Tendenz und pädagogischen Darlegungsart; zum anderen das Eindringen der großen europäischen Philosophie in die deutsche Schultradition, die sich meist außerhalb der Universitäten entwickelt hatte mit Bacon, Descartes, Gassendi, Locke und Spinoza. Wie beim früheren Buch werden auch hier die einzelnen Vertreter der Schulmetaphysik anhand folgender drei Fragestellungen untersucht: 1. die Bestimmung der Metaphysik, besonders im Hinblick auf ihre Beziehung zu Logik und Erkenntnislehre sowie ihre Funktion im Gesamt der Philosophie und der Wissenschaften; 2. die Methode der Metaphysik in Relation zum Methodenideal der neuzeitlichen Philosophie; 3. der Gegenstand der Metaphysik (8).

Im *1. Kapitel* nimmt L. einen Strang wieder auf, auf den er schon im vorigen Band hingewiesen hatte, nämlich die Reduktion der Metaphysik infolge ihrer pädagogischen Zielsetzung, eine Reduktion, die sich bei Stahl und Scherzer in Form von Tabellen und lexikographischen Erläuterungen ausdrückte. – Das *2. Kapitel* ist einer wichtigen Erscheinung der Geistesgeschichte des 17. Jhs. gewidmet, nämlich der vor allem mit dem Namen des letzten Bischofs der Böhmischen Brüderunität Comenius verbundenen „universalis sapientia" oder Pansophie, die sich an die bereits vorliegenden enzyklopädischen Bemühungen anschloß. Die Pansophie strebte eine von einem praktischen Interesse geleitete Zusammenfassung des gesamten Wissens an. Demzufolge hebt Comenius das operationale Moment in unserer Erkenntnis hervor nach dem Grundsatz: „Tantum scimus quantum operamur" (46) und versucht, die Konstruktionsgesetze der Dinge mittels der Analyse des menschlichen Geistes aufzufinden. Denselben Enzyklopädiegedanken entwickelt der Jenenser Professor Erhard Weigel, bei dem aber als bestimmende Kraft die Mathematik wirkt. – Das *3. Kapitel* handelt vom Cartesianismus in seiner Beziehung zur scholastischen Metaphysik. Es war die cartesianische Strömung, der es zuerst gelang, in die protestantische Schulmetaphysik Eingang zu finden. Zu dieser Assimilierung trugen entscheidend die reformierten Universitäten Hollands bei, vor allem Leiden, wo der Duisburger Professor Clauberg und der Altdorfer Sturm studiert hatten. Der letztere versuchte, das cartesianische Ideal einer „mathesis universalis" im Rahmen der protestantischen Schulmetaphysik durchzuführen – in der Tat ging er nicht über eine auf das Quantitative und auch das Qualitative der Wirklichkeit angewandte Proportionslehre hinaus. – Das *4. Kapitel* untersucht die damals diffuse Kritik der scholastischen Metaphysik, wie sie unter verschiedenen Gesichtspunkten bzw. mit verschiedenen Mitteln allmählich zum Durchbruch kam. Der Königsberger Dreier spielte im Geist humanistischer Aristotelesauslegung den Vater der Metaphysik gegen die scholastischen Verirrungen aus. Jakob Thomasius tat dasselbe im Namen der historischen Kritik. Eine besondere Stellung nimmt der schlesische Privatgelehrte Ehrenfried Walter von Tschirnhaus ein, der mit seiner „Medicina mentis" eine Kritik der Metaphysik im Namen einer eigenen Methodologie und Wissenschaftstheorie lieferte. Der entscheidende Anstoß aber kam von Christian Thomasius, dem führenden Kopf der neugegründeten Universität Halle und eigentlichen Initiator der Aufklärung in Deutschland. Sein Kampf gegen die scholastische Philosophie richtet sich insbesondere gegen die „regina Tenebrarum, die heilige Metaphysik" (166).

Dem Verbot der Metaphysik im Namen der Aufklärung folgte eine doppelte Reaktion, die L. in den zwei folgenden Kapiteln nachzeichnet. Die erste Reaktion ging von Autoren aus, die mehr oder weniger eng der Schule Christian Thomasius' zuzurechnen sind. Diese Autoren suchten nach einem neuen Ansatz der Philosophia prima, indem sie auch von der englischen Philosophie eines Bacon, Hobbes und Locke schöpften, blieben aber immer noch im Rahmen der Schulphilosophie. So Ebenstreit, Professor in Jena, der den nochmaligen Versuch unternahm, die Metaphysik in die Form einer beweisenden Wissenschaft zu bringen, indem er als Schüler Weigels die Metaphysik auf logisch-mathematische Grundlage stellte. Von Budde, einem dem Pietismus nahestehenden Professor der Moral in Halle, zieht L. die „Elementa philosophiae theoreticae"

heran, welche eine Ontologie enthalten, die zu einer terminologischen Disziplin und damit zu einer Instrumentaldisziplin geworden ist (193). Von Syrbius wird der neuartige, zukunftsträchtige Ansatz im Menschen hervorgehoben, während vom Mediziner Andreas Rüdiger zwei Aspekte in den Vordergrund gerückt werden: Der Ansatz in der Erfahrung (sensio) und die mehrmals unternommene Neubearbeitung der Philosophie nach strenger Methode. – Die andere Reaktion wird unter die Bezeichnung: „Das neue System der Metaphysik" gestellt. Gemeint ist das Werk von Christian Wolff, das weit über die bis dahin mehrmals versuchte, in der Tat aber immer wieder im Ansatz steckengebliebene Neubegründung scholastischer Metaphysik hinausging und eine umfassende Synthesis europäischen Philosophierens und deutscher Schulmetaphysik hervorbrachte. Dieses von der Schulmetaphysik angestrebte Programm setzt allerdings die Entwürfe voraus, in denen Leibniz der Ersten Philosophie zu einer Emendation verhelfen wollte. Deswegen beginnt das *Kap. 6* mit dem Bemühen Leibniz' um eine Neukonzeption der Stellung und Inhalte der metaphysischen Begriffe. Der Vf. zieht für seine Darlegung mehrere Arbeiten Leibniz' zur Metaphysik, insbesondere zu den ontologischen Grundbegriffen, heran. Es sind immer neue Ansätze, die aber meistens Entwürfe geblieben sind und zu Leibniz' Lebzeiten nicht einmal publiziert wurden. Als weiteres Hindernis, die Entwicklung dieses metaphysischen Denkens zu verfolgen, kommt der wechselnde Sprachgebrauch Leibniz' hinzu. Nähere Aufmerksamkeit schenkt L. den Leibnizschen Versuchen um eine scientia generalis, deren Grundlage in einem „Alphabetum cogitationum humanarum" gesucht wird, der sog. Characteristica generalis (232 f.). – Breiten Raum nimmt die umfassende Synthesis Wolffs ein, des einflußreichsten Vertreters protestantischer Schulphilosophie nach 1700, der sich selbst als praeceptor Europae betrachtete. Von dieser Synthesis wird zuerst die Seele untersucht, nämlich ihre Methode: die mathematische Methode, die aber Wolff weniger in dem äußeren Verfahren und in der Anordnung des Stoffes als vielmehr in den exakten Definitionen und der logischen Verknüpfung der Schritte im Gedankengang ansiedelt, so daß die Philosophie in den Rang einer beweisenden Wissenschaft erhoben wird. Vom Inhalt des corpus philosophicum Wolffs wird die Ontologie, der Kern des ganzen Systems, verhältnismäßig breit dargelegt: auf welchem Weg Wolff zum Begriff vom ens gelangt und wie er das Ding in seiner Konstitution analysiert. Als eine Art Anhang schließt die ganze Untersuchung mit zwei Schülern Wolffs: Thümming, der erfolgreichste Epitomator des Meisters, und Bilfinger, der eine eigene Synthesis von Leibniz und Wolff lieferte. – Im Rahmen des untersuchten Zeitraumes geht der Vf. auf spezifische Probleme der Metaphysik ein, wie sie bei den einzelnen Autoren behandelt werden: Die Explikation des Begriffs ens und der Zugang zu ihm; mit dem ens kommen Essenz und Existenz, Möglichkeit und Wirklichkeit zur Sprache, sowie auch nihil, res, aliquid. Besondere Aufmerksamkeit widmet L. der für die Schulphilosophie charakteristischen Lehre von der Komposition des ens aus essentialia, Attributen und modi. Das Problem der Analogie des ens ist ein ebenfalls wichtiges Thema sowie die Aufgliederung der Metaphysik in eine spezielle (Ontologie) und eine allgemeine, wobei die diesbezügliche Position der Autoren sehr variiert. Zu diesem Fragenkomplex gehört auch die immer wieder anders verstandene Beziehung der Metaphysik zur philosophischen Theologie. – Es ist hier nicht möglich, auf all diese Probleme der Schulphilosophie einzugehen. Sehr hilfreich sind die Ausführungen im abschließenden Kapitel: „Das Ding als Produkt", um die bestimmenden Gemeinsamkeiten der protestantischen Reformmetaphysik im Zeitalter des Rationalismus auszumachen. Im Zusammenhang mit dem ausgeprägten Methodenbewußtsein, das die Schulphilosophie kennzeichnet, steht der auffälligste Charakter der Metaphysik der Zeit, daß sie nämlich ihren Gegenstand weniger in seinem Sein als in seinem Geworden- bzw. Gemachtsein begreift (316). Dies erklärt sich schon daraus, daß für die Metaphysik dieser Zeit als Paradigma der Wissenschaftlichkeit die herstellenden Wissenschaften gelten: So wie die Naturwissenschaft der Zeit durch die Entdeckung der Komponenten der Dinge und ihrer Gesetzmäßigkeit auf die Beherrschung der Natur angelegt war, so versuchte auch die Metaphysik in einer Art Wettkampf mit der erfolgreichen Naturwissenschaft, die Konstitution der Dinge nachzuzeichnen. Der Grundcharakter dieser Metaphysik, nämlich der Essentialismus, steht ohne Zweifel im Zusammenhang mit der epochalen Verlage-

rung in der Neuzeit von der Seinsfrage zur Frage nach dem Funktionalen an der Wirklichkeit. Aber gerade diese Nachahmung der Naturwissenschaft zeigt, daß die Frage nach dem Sinn und der Methode der metaphysischen Reflexion in ihrer Eigenart und Distinktion von den aufkommenden Experimentalwissenschaften noch nicht zureichend geklärt war. Um dieses Problem rang noch gegen Ende des 18. Jhs Kant mit seiner Kritik der reinen Vernunft, die er einen „Traktat von der Methode" nannte (B XXII).

Von den Sachproblemen, die das Buch dem Rezensenten aufgeworfen hat, sei hier nur eines erwähnt. Bekanntlich definiert Wolff in seiner deutschen Metaphysik die Wirklichkeit als „Erfüllung des Möglichen" (§ 14) bzw. als „complementum possibilitatis" in seiner Ontologia (§ 174). Diese Nominaldefinition der Existenz kann in einem doppelten Sinn verstanden werden. Sie kann bedeuten, daß zur inneren Möglichkeit etwas hinzukommen muß als ein *äußeres* Determinans, um das Mögliche in den Status des Existierenden zu versetzen. In der Tat versteht Wolff seine Definition auf diese Weise, wie aus seinem Verweis auf die Kosmologie hervorgeht, wo vom Grund die Rede ist, warum etwas zu einem bestimmten Zeitpunkt stattfindet bzw. existiert. Ein solcher Grund liegt „in dem Zusammenhang der Dinge" (§ 572) und letztlich in Gott, wie der Verweis auf die Theologie weiter präzisiert (§ 928–930). Ähnliches in der Ontologia § 174. Wolff geht also eher auf die Frage nach dem zureichenden Grund bzw. der Wirkursache des Daseins ein und läßt die Frage unbeantwortet, was das Dasein in sich selbst sei. In diesem Sinne schreibt auch L.: „Die materiale Bestimmung dieses zur reinen Möglichkeit Hinzukommenden fällt nicht mehr in den Rahmen der Ontologie ... Sie gehört ... zur kausalen Erklärung des Existierenden in einer Welt" (279). Der Vf. scheint sich nicht bewußt zu sein, daß mit der kausalen Erklärung die eigentlich ontologische Frage nach der Existenz und damit nach dem, was ens in vollem Sinne des Wortes bedeutet, gar nicht beantwortet ist. Dieselbe Definition kann aber auch auf die Existenz *in sich selbst* bezogen werden: in diesem Falle stellt sich die Frage, ob und was die Existenz der Essenz hinzufügt. Dies tat Baumgarten, der die Existenz eindeutig in einem essentialistischen Sinne ausgelegte. Er verwandelte nämlich das Prinzip der durchgängigen Bestimmung, das zunächst die vollständige Determination der Essenz bis zur Individuation besagt, in eine Erklärung der Existenz: Das Existierende ist das Mögliche, das hinsichtlich aller „affectiones", die in ihm zusammenbestehen können, bestimmt ist (Metaphysica, § 54 f.). Mir scheint, daß es möglich ist anzugeben, was die Existenz in sich selbst ist, ohne in den Essentialismus zu fallen, indem man auf das Urteil achtgibt als das dritte Moment im Erkenntnisprozeß. Das „ist" des Urteils ist nicht eine bloße äußerliche Bestätigung einer bereits erreichten Erkenntnis, sondern die absolute Setzung der mentalen Synthesis, in der allererst unsere Erkenntnis sich in ihrer transzendenten Tragweite vollzieht. Der Position des Urteils entspricht die Existenz als die ontologische Komponente des Seienden; infolgedessen entspricht der dreigliedrigen Struktur unserer Erkenntnis aus Erfahrung, Einsicht und Urteil die dreigliedrige Struktur der unserer Erkenntnis proportionierten Seienden. Das Mehr der Existenz über die Essenz ist kein „was", keine formale Realität, sondern ein „ist", ein Akt. Wir erfassen es, indem wir rational, d. h. begründeterweise urteilen. Es ist genau das Urteil, das das empirische und intelligente Moment in unserer Erkenntnis der Wirklichkeit zur Einheit bringt – ein Problem, das bei den hier untersuchten Autoren oft wiederkehrt, weil ja der Rationalismus der Zeit den Begriff in den Mittelpunkt der Erkenntnis- und Seinslehre gestellt hatte unter weitgehender Ignorierung der Eigenart des Urteils.

Giovanni B. Sala S. J.

Schmidt-Biggemann, Wilhelm, *Theodizee und Tatsachen.* Das philosophische Profil der deutschen Aufklärung (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 722). Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988. 289 S.

S.-B. ist in den letzten Jahren durch Aufsätze in Erscheinung getreten, in denen er das Profil der deutschen Aufklärung herausgearbeitet hat (vgl. „Bibliographische Notiz", 289). Verglichen mit den parallelen Entwicklungen in Frankreich und England war die deutsche Aufklärung geprägt durch ihren „konservativen Charakter" (248).

Die deutschen Freidenker nahmen nur mühsam Abschied von den scheinbar überholten Themen und Begrifflichkeiten der metaphysischen Tradition. Ihre Diskussionen gewannen dadurch eine über die westeuropäische Aufklärung hinausgehende begriffliche Schärfe und thematische Spannweite. S.-B. belegt mit eindrucksvoller Detailkenntnis die Äquivozität des Begriffs der Aufklärung („Zwischen dem Möglichen und dem Tatsächlichen", 7–57). Die beiden ‚Schulphilosophien' der Aufklärung, der Rationalismus, verstanden als Anspruch der Vernunft auf Einrichtung der Welt nach ihren Gesetzen, und der Empirismus, die Forderung, ohne Autorität und Vorurteil die Dinge so wahrzunehmen, ‚wie sie sind', treten in Deutschland zunächst als Leibniz-Wolffsche Metaphysik und als Eklektizismus auf. Auf diese beiden Strömungen der Aufklärungsphilosophie bezieht Verf. die Stichworte „Theodizee" (61–161) und „Tatsachen" (165–288), nach denen er seine Arbeiten geordnet hat.

Unter dem Leitbegriff „Theodizee" faßt S.-B. Aufsätze zusammen, die die Entwicklung der *metaphysica specialis* „von der Apologie zur Kritik" (61–72) der Offenbarung rekonstruieren. Er macht darauf aufmerksam, daß der Leibnizsche Rationalismus die Rechtfertigung Gottes an die vernünftige Einrichtung der Welt und an die modaltheoretisch-metaphysische Einheit von Notwendigkeit und Existenz bindet. Daraus erwächst die Möglichkeit einer Selbststabilisierung der mit göttlichen Prädikaten ausgestatteten Vernunft und einer Rechtfertigung der Welt aus der ihr selbst innewohnenden Rationalität. In der Folge trennen sich bei Christian Wolff Erkenntnistheorie, Ontologie und natürliche Theologie und geben den Weg frei für eine transzendentalphilosophische Selbstbegründung der Vernunft. Die radikale Kritik des ontologischen Gottesbeweises läßt schließlich nur noch die Begründung der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft zu, der metaphysischen Apologie der Offenbarungsreligion ist der Boden entzogen. „Die Vernunft wurde tendenziell Bedingung der Theologie; die apriorische Durchdringung von Theologie und Vernunft, die die eine gemeinsame Wahrheit durch den Aufweis der gemeinsamen Vernünftigkeit von Ratio und Glaube retten wollte, hat den Charakter der Vernunft erst eigentlich definiert ... Die Rationalität entstand aus der Apologetik – und die Apologetik zerbrach an dem Vernunftbegriff, den sie selbst erzeugt hatte" (66). In seiner Arbeit zum Spinozismus („Veritas particeps Dei", 117–149) stellt S.-B. deutlich heraus, wie die Versuche, gegenüber der rationalistischen Aufklärungstheologie eine mystische Begründung der positiven Religion stark zu machen, gerade zum Funktionsverlust der christlichen Dogmatik führen. Die Weisheitsmystik des 17. Jh.s löst die Christologie auf, indem sie die Heilsnotwendigkeit und Einmaligkeit der Erlösung in Christus relativiert (139). Aber auch die Strategie, angesichts der Selbstauflösung der metaphysischen Apologie die Wahrheit und Gewißheit des Glaubens wie im Pietismus auf das Empfinden gründen zu wollen, entlarvt Verf. als eine „Zeitbombe für die Religion: Je mehr die Religion vom Empfinden abhing, desto stärker wurden ihre Inhalte nur noch als psychische Realitäten begriffen. Auch dies war ein Beitrag zur Beschleunigung der Aufklärung" (49).

Die Vorstellung von Inhalten als durch sinnliche Empfindung vermittelte psychische Realitäten ähnelt dem empiristischen Begriff der ‚sensations'. Dabei verrät der Ausdruck ‚Tatsache', daß in der deutschen Aufklärung die Erfahrung der Sache selbst begriffen wurde als abhängig von der Tat der Zustimmung des Wahrnehmenden. Diese Überzeugung bildete auch die Grundlage des Eklektizismus, dessen Programm S.-B. auf Christian Thomasius' *philosophiam aulicam* (32) zurückführt. „Ziel der eklektischen Philosophie war Weisheit; aber diese Weisheit war, weil sie erfahrungsabhängig war, antispekulativ" (35). Vom Empirismus Lockescher Prägung unterscheidet sich der Eklektizismus vor allem dadurch, daß er den Anspruch der spekulativen Vernunft nicht durch die sinnliche Wahrnehmung, sondern durch die historisch-politische Praxis begrenzt. Erfahrung, die das Kriterium des Wissens darstellt, vermittelt vor allem die unter dem Aspekt der Nützlichkeit betrachtete und gestaltete menschliche Geschichte. Die Tatsachen, die der Eklektiker „in einer kompetenten Urteilsfreiheit" (47) auswählt, ermöglichen praktisch verbindliche Einsichten. Diese Orientierung der eklektizistischen Aufklärungsphilosophie an der politischen Praxis veranschaulicht S.-B. in seinen Abhandlungen über die natur- und staatsrechtliche Bestimmung des Toleranzbegriffs (165–182) und über den Versuch Friedrichs II., als absoluter und aufgeklärter

Monarch Staatsraison und philosophische Vernunft zu vermitteln (183–202). Im Leitsatz des Eklektizismus, in keiner Angelegenheit auf die Worte eines Meisters schwören zu wollen („In nullius verba iurare magistri", 203–222), sich also ohne fremde Leitung des eigenen Verstandes zu bedienen, zeigt sich noch der ganze Stolz des aufgeklärten Freiheitsbegriffs. In dem Maße aber, in dem angesichts der politischen Umwälzungen des späten 18. Jahrhunderts die historische Faktizität allein kein ausreichendes Kriterium mehr bot für die Bewertung geschichtlicher Ereignisse, verlangte der Begriff der Freiheit nach einer unhintergehbaren Letztbegründung. „Unter dem Druck der Transzendentalphilosophie" (215) und des Idealismus zerbrach schließlich der Eklektizismus als methodisch begründete philosophische Position. Eklektizismus wurde zum Schimpfwort für eine prinzipienlose, Begriffe und Inhalte bloß zusammenraffende „Schnappsackphilosophie" (215). Mit dem vermeintlichen Zusammenbruch der Transzendentalphilosophie und dem propagierten Ende der Aufklärung werden jedoch eklektizistische Positionen erneut virulent. Unter dem Signum der Postmoderne schwappt der Eklektizismus aus der Architektur in die Philosophie herüber (217) und beansprucht aufs neue, die Meisterdenker zu verabschieden und den Letztbegründungsanspruch der Vernunft zu beschränken. Vor diesem Hintergrund bieten S.-B.s Arbeiten eine wertvolle Hilfe, aktuelle Auseinandersetzungen in einem größeren philosophiehistorischen Kontext zu begreifen. Th. M. Schmidt

Lambert, Johann Heinrich, *Texte zur Systematologie und zur Theorie der wissenschaftlichen Erkenntnis.* Herausgegeben von *Geo Siegwart.* Textbearbeitung von *Horst D. Brandt.* Hamburg: Meiner 1988. CI/160 S.

Johann Heinrich Lambert (geb. 1728 in Mülhausen im Oberelsaß, gest. 1777 in Berlin) wird gängigerweise nicht zu den „großen" Philosophen gerechnet und ist doch, betrachtet man die wissenschaftliche Welt des 18. Jahrhunderts genauer, eine ihrer herausragenden Gestalten. Als Universalgelehrter kann man ihn mit Leibniz vergleichen. Aus einfachen Verhältnissen stammend und meist Autodidakt, betätigte er sich auf verschiedenen Wissensgebieten. In der Mathematik hat er seinen Platz durch eine nach ihm benannte Reihe. Mit seiner Arbeit über die „Theorie der Parallellinien" gehört er in die Ahnenreihe der nichteuklidischen Geometrie. In der Physik gibt es die Bezeichnung „Lambert" für die Messung der Lichtstärke, und in der Astronomie trägt ein Mondkrater seinen Namen. Auch auf anderen Gebieten, wie der Landvermessung, der Akustik und der Meteorologie, hat er Bedeutendes geleistet. Im Vergleich zu diesem naturwissenschaftlichen Renommee führte der Philosoph Lambert lange Zeit eher ein Schattendasein. Allenfalls in Verbindung mit Kant und der Frage nach dessen möglicher Beeinflussung durch andere Denker fiel hie und da sein Name. Doch verdient und gewinnt Lambert heutzutage mehr und mehr Beachtung mit seinem eigenen philosophischen Werk und dem Beitrag zu einer an den Wissenschaften orientierten systematischen Philosophie. – Die vorliegende Textauswahl, versehen mit einer vorzüglichen Einleitung von *Geo Siegwart,* vermag die philosophische Bedeutung Lamberts nachdrücklich zu unterstreichen. Dargeboten werden drei Textstücke. Zwei davon sind aus vom Autor veröffentlichten Werken genommen, das dritte ist ein posthum erschienenes Fragment.

Der *erste Text* stammt aus dem Werk: „Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein", Leipzig 1764. Er ist dem ersten, bei weitem umfangreichsten methodischen Teil, der „Dianoiologie", entnommen. Als weitere Teile folgen eine wahrheitstheoretische Untersuchung, die „Alethiologie", dann eine Sprachphilosophie, die „Semiotic", und schließlich eine Lehre vom Schein (sie hat auf Kant und Hegel beeinflussend gewirkt), die „Phänomenologie". Der Text beginnt mit der Abhebung der „historischen" von der „wissenschaftlichen" Erkenntnis. Die „historische" Erkenntnis hat nur mit unverbundenen Tatsachen zu tun. „Hingegen in der wissenschaftlichen Erkenntnis macht man aus diesem Stückwerk ein Ganzes" (§ 606). Sie ermöglicht uns, von einem zum anderen zu gelangen und uns das jeweilige Ganze zu erschließen. „Die wissenschaftliche Erkenntnis deckt uns demnach den Reichtum unseres Wissens auf, indem sie uns zeigt,

wie eines von dem anderen abhängt, wie es dadurch gefunden werden könne und was mit dem Gegebenen zugleich gegeben ist und folglich nicht erst für sich gefunden werden müsse" (§ 607). Der Ausgang muß zwar von der Erfahrung genommen werden, aber zugleich soll die Mühe des eigenen Nachkontrollierens durch die Einsicht in den systematischen Zusammenhang ersetzt werden. „Die wissenschaftliche Erkenntnis soll dienen, Erfahrungen überflüssig zu machen, und folglich das, was man noch erst erfahren müßte, vorauszubestimmen" (§ 678). Wichtig ist dabei zunächst die Klärung der Begriffe und die Einhaltung einer linearen, Zirkel vermeidenden Begründungsfolge (§ 679 ff.). Zwar sind stets saubere Definitionen gefordert, aber auch die Klärung der vorgängigen, gleichsam normalsprachlichen Verwendung der Begriffe ist nötig. „Denn in der Tat ist es für uns und andere nützlich, wenn wir anstatt sogleich zu Definitionen zu eilen ..., vorerst etwas genauer nachsehen, woher wir diese Begriffe haben" (§ 632). Erhellend scheinen mir auch die Bemerkungen über die nur relative Unterscheidbarkeit von „apriori" und „aposteriori" (§ 639 ff.) zu sein. – Der *zweite Text* stammt aus der Schrift: „Anlage zur Architectonic, oder Theorie des Einfachen und des Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntniß", Riga 1771. Es geht hier um eine Theorie der einfachen Grundbegriffe, auf denen das System der wissenschaftlichen Erkenntnis aufzubauen ist. „Da die einfachen Begriffe die erste Grundlage unserer Erkenntnis sind, und bei den zusammengesetzten Begriffen ..., sich alles in solche auflösen läßt; so machen diese einfachen Begriffe einzeln und untereinander kombiniert, zusammengenommen ein System aus, welches notwendig ›alle‹ ersten Gründe unserer Erkenntnis enthält" (§ 74). Mit Hilfe einer Tabelle (§ 53) werden die Kombinierbarkeit und die Bedeutungsverknüpfung von Grundbegriffen wie „Existenz", „Dauer", „Ausdehnung", „Kraft", „Einheit" usw. untersucht und aufgelistet. Zur Aktualität einer solchen Begriffsanalyse schreibt *Siegwart:* „Die Architektonic ist auch für Leser aufschlußreich, die weder Lamberts allgemeine Intention teilen noch die Einzelheiten der Durchführung akzeptieren. Vorausgesetzt ist lediglich ein grundsätzliches Interesse an solchen Ausdrücken und Redewendungen, die man an zentraler Stelle in Metaphysiktexten, aber keineswegs nur dort, findet. Lambert bietet über weite Strecken schlicht Analysen der Verwendungs- und Bestimmungspraxis solcher Ausdrücke" (XXXVI). – Der *dritte Text* ist die vollständige Wiedergabe der posthum herausgegebenen Schrift „Fragment einer Systematologie". In ihrem „ersten Hauptstück" (§§ 1–9) wird „das System überhaupt betrachtet". Gleich einleitend betont der Autor, daß er „den Begriff in der völligen Ausdehnung nehme, die er nach und nach erhalten hat" (§ 1). Unter System soll nicht nur, wie es der gängigen Auffassung entspricht, ein „Lehrgebäude" (ebd.) verstanden werden. Vielmehr kann nach Lambert jedes differenzierte „Ganze" (ebd.) als System gelten. Interessant ist es, zu sehen, welches Beispiel von Lambert an den Anfang gestellt wird: „Der Gegenstand, der vielleicht zuerst System war genannt worden, war das Weltgebäude" (ebd.). Dem System entgegengesetzt ist allein das „Chaos" sowie „das Einfache, sofern es einfach ist" (§ 2). Zur genaueren Bestimmung eines Systems gehört, daß es „Teile" (§ 3) besitzt, die in ihm zu einem Ganzen verbunden sind. Damit ist eine erste Begriffsklärung möglich, eine „Namenerklärung" (§ 4). Nach ihr kann man unter System „ein zweckmäßig zusammengesetztes Ganzes verstehen" (ebd.). Was Zweck ist, müßte freilich erst genauer geklärt werden (ebd.). Lambert kommt nun zu einer ganzen Reihe von Bestimmungen, die sich für den Systembegriff als unerläßlich erweisen (§ 6). Nur die wichtigsten seien genannt: „Teile", „verbindende Kräfte", eine ordnende „Absicht", „Beisammenseinkönnen", „Fortdauernkönnen", „Einheit", „Regeln", eine „Grundlage, worauf das System beruht", und die „Beziehung auf ein anderes". Das „zweite Hauptstück" behandelt „die Verschiedenheit der Systeme" (§§ 10–31). Da gibt es einmal die Systeme des „Verstandes", also die Theorien (d. h. Wissenschaften, Glaubensbekenntnisse, Erzählungen u. ä.). Davon müssen die Systeme des „Willens" unterschieden werden (z. B. Entschließungen, Verträge, Gesellschaften). Und schließlich finden sich Systeme, „die durch die mechanischen Kräfte ihre Verbindung erhalten" (etwa das Sonnensystem, Maschinen usw.) (§ 13). Jede dieser Systemarten verlangt eine besondere, die Teile verbindende Ordnung und besitzt eine eigene Zweckbestimmung. Diese Einsicht führt zum „dritten Hauptstück" (§§ 32–47) hinüber, das der „Absicht bei Systemen" gewidmet ist. Gene-

rell gilt: „Ein System, überhaupt betrachtet, soll irgend zu etwas dienen, das ist, einen bestimmten Zweck haben und demselben gemäß eingerichtet sein" (§ 32). Die „Absicht des ganzen Systems" und „die Absichten der Teile" müssen dabei zusammenspielen (§ 40). „Eben so leicht ist es begreiflich, daß die Absichten der Teile sowohl zusammengeordnet als einander untergeordnet sind und daher in einer teils wechselseitigen, teils einseitigen Abhängigkeit stehen" (ebd.). Freilich kann es auch dem Subjekt vorbehalten sein, für ein vorgegebenes Material den Zweck erst zu entwerfen. „Oft hat man Sachen vorrätig, die noch keinen bestimmten Gebrauch haben, und da kommt die Frage vor, wozu man sie gebrauchen könne oder wolle" (§ 47).

Lamberts „Systematologie" ist wohl das interessanteste Stück dieser Textsammlung. *Siegwart* vergleicht sie mit der modernen Systemtheorie, in die er eine inhaltlich und didaktisch wertvolle Einführung gibt. Der Vergleich mit Lambert bringt ihn zu der Auffassung, „daß kein Philosoph vor der Entwicklung der allgemeinen Systemtheorie in diesem Jahrhundert das Systemthema auf einer so allgemeinen Ebene in einer auch nur annähernd gleichermaßen ausführlichen Weise behandelt hat" (XXXVII). Bei der Lektüre von „Einleitung" und Haupttext wird deutlich, daß Lamberts Philosophie nicht nur von historischem Interesse ist. Die hilfreichen Anmerkungen sowie das ausführliche Literaturverzeichnis tragen zum Wert dieser Ausgabe bei. J. Schmidt S. J.

Niewöhner, Friedrich, *Veritas sive Varietas.* Lessings Toleranzparabel und das Buch Von den drei Betrügern (Bibliothek der Aufklärung V). Heidelberg: L. Schneider 1988. 428 S.

Immerhin wird dem Leser ein Personenregister gegönnt. Ein Literaturverzeichnis wäre wohl schon ein zu großer Stilbruch für dieses Labyrinth historisch-philologisch-bibliothekarischer Gelehrsamkeit, in dem der Leser kreuz und quer durch 1200 Jahre Mittelmeerraum zu so erstaunlichen wie erschreckenden Abenteuern geführt wird. Die Ordnung der 92 Kapitel ist (Lessing folgend) die „der Faulen. Man schreibt, wie man denkt: was man an den gehörigen Orten ausgelassen hat, holet man bei Gelegenheit nach: was man aus Versehen zweimal sagt, das bittet man den Leser das andremal zu übergehen. Ich werde sehr weit auszuholen scheinen. Allein, ehe man sichs versieht, so bin ich bei der Sache" (21). Die Sache ist, daß als verschwiegenes Vorbild für den Nathan nur Rabbi Mose ben Maimon (Maimonides bzw. der Rambam) in Frage kommt. Dabei wird in „wiederholten Angängen und Anläufen" versucht, „Linien und Verbindungen aufzuzeigen, sie evident und dem Leser plausibel zu machen, die, wenn sie aus dem Zusammenhang der Darstellung genommen werden, zur Unwahrscheinlichkeit herabsinken" (13). Das markiert auch die Grenzen unseres Referats.

Der Titel ist einer Nachlaßnotiz Lessings entnommen, die Spinoza (in einer Maimonideskritik) mit Augustinus verbindet und „veritas" als Übereinkunft verschiedener wahrer Sentenzen durch „varietas" ersetzen möchte. Über Boccaccio, Bodin, Ibn Verga, Busone, Manoello (= Immanuel ben Salomo) führt uns N. zum Rabbi Mose. In Immanuels Comedia-Travestie sitzen über den jüdischen Großen die chasidei umot ha-olam (die Gerechten der Völker) im Paradies, welche, sich von ihrer Glaubenstradition betrogen sehend, Religionsforschung betrieben und darüber zu einer allgemeinen Religion gefunden haben (71f.) – während die betrogenen Betrüger in der Hölle schmachten (75). Ist die Ringparabel eine Antwort auf die Betrugsthese (38), da hier die Stifter entlastet werden – „doch zu Lasten Gottes" (53)? Den Betrug erkennen die Gerechten offenbar aus der Einsicht, daß der Wahre Eine nicht näher benannt werden kann. So werden hier die *Mischneh Torah* und der *More Nebuchim* zusammengenommen, der *ganze* Maimonides, was selten der Fall sei. Tatsächlich folgen nun subtile, teils kriminalistische Diskussionen samt einer plausiblen Textkorrektur, um zu belegen, daß für ihn die Vollkommenheit der Weisen höher steht als die der Frommen (98). (In Zedlers Lexikon-Artikel ‚Prophet' wird unter Hinweis auf ben Maimon Nathan als des Königs Ratsherr genannt und im Artikel ‚Maimonides' dieser als geehrter Königsberater dargestellt.) Vor allem geht es um einen lange unterschlagenen Abschnitt des Religionskodex, in dem der Erfolg als Messiaskriterium benannt und die Erwartung des wahren Messias mit der Einsicht verknüpft wird, bzgl. der Torah-Weisungen Lügen

aufgesessen zu sein. Hier gab es also nicht nur Gründe zu christlicher und islamischer Zensur (weil Jesus wie Ismael als Messias-Prätendenten erscheinen), sondern auch zu jüdischer, rät Maimonides doch zur Annahme des moslemischen Glaubens statt des Martyriums. Im More = Führer der Unschlüssigen deutet er den „Maschal" Job als Religions- und Philosophendisput über die Vorsehung, wobei der Weise Elihu = Maimonides alle anderen als Toren erweist. („Der Weg von der Toleranz zur Verachtung der anderen war immer sehr kurz" 136.) Am wichtigsten aber ist der Brief von 1172 in den Jemen über das Kommen des Messias. Der ist tatsächlich nicht gerade tolerant (181), aus messianischer Naherwartung heraus. Hier heißen die falschen Messiasse *badim:* Betrüger = Pseudopropheten. Die kleinen jüdischen seien bald entlarvt worden; Erfolg gehabt hätten drei große: Jesus, Paulus, Muhammad (177). Nur für des Mose Beauftragung gibt es Zeugen: das Volk Israel. – Wie aber ist es mit der Glaubwürdigkeit der Zeugen? Eben an ihr zweifelt das Buch de tribus impostoribus (wobei es immer um das anonyme lateinische Fragment geht). ‚Zeuge' ist dabei nicht als Bekenner, sondern traditionell jüdisch, forensisch gemeint. Wo nähme man die Zeugen für die Zeugen her? – Der Jemen-Brief antwortet auf Samau'al, einen zum Islam übergetretenen Juden, der die Anerkennung des Islam nach denselben Regeln fordert, nach denen Judentum und Christentum sie für sich beanspruchen. Darauf antwortet die Betrugsthese dem Rambam. Daß es sich um zwei Seiten einer Münze handelt, kommt in der Autobiographie Samau'als auf den Begriff, wenn er seine Krise (vor dem Eingreifen des Propheten selbst) durch die Alternative beschreibt, angesichts der Mehrheit der Religionen entweder allen zu glauben oder keiner. Das führt wiederum zu einer Fülle anderer Namen, über Omar den Zeltmacher, das indische Panchatantra und seine Übersetzer, zum Quarmaten-Aufstand am Golf, da 931 erstmals öffentlich die drei Religionsstifter des Betrugs geziehen werden, zu al-Rawandi im Baghdad des 9. Jh., der unter dem Brahmanen-Deckmantel alle Religionen nach Adam verwirft. Es taucht eine Vorform der Ringparabel in der Verteidigung des Patriarchen Timotius I. vor dem Kalifen al-Mahdi auf (eine im Dunkel verlorene Perle, die sich erst im Licht des Endes wird identifizieren lassen – wozu er nicht den Midrasch Schir Ha-Schirim kennen mußte, dem die Perle den Schriftsinn, das Lehrgleichnis das Licht bedeutet). – Dann endlich die erste Ringparabel, durch einen Marranen der ersten Generation, Salomon Ibn Verga erzählt. Der zitiert den Jemen-Brief jedoch nur betreffs der „kleinen Betrüger"; stillschweigend korrigiert er die Rede von den drei großen durch die Ring-Parabel, mit zwei Söhnen gemäß den zwei Religionen dort. Um auch für die Parabel eine Brücke zu Maimonides zu finden, zieht N. die Legende vom Testament des Saladin heran, eine Perlengeschichte des Maimonides-Verehrers Abraham Abulafia, wobei sich der Messianismus als Verbindung zwischen Toleranz-Parabel und Betrugs-Traktat zeigt, dazu Märchen von Betrügerinnen und getäuschten Geliebten. Nicht immer überzeugen die scharfsinnig hergestellten Verknüpfungen (beziehen sich z. B. die drei Geschichten Berozias wirklich auf die drei Religionen – 213ff., 282f.?). Notfalls mit Fragezeichen wird (fast) alles mit (fast) allem in Verbindung gebracht (so erscheint S. 291 Omars Spruch, daß wir das Auge der Welt, der Stein in ihr als dem Ring seien). Wichtig der Hinweis auf das soziale Engagement bei dem Quarmaten Abu Tahir (als anarchischer Kommunismus), bei Friedrich II., der ja auch von den drei Betrügern gesprochen haben soll, im anonymen Traktat selber und dann auch bei Uriel da Costa, an dem N. uns exemplarisch die Mentalität von dessen Verfasser nahebringt. Dazu eine menschlich-religiöse Entwurzelungserfahrung, an weiteren Gestalten veranschaulicht, die N. zu der These führt, Verfasser des Buchs sei a) ein Jude (dafür gute Indizien im Text) b) ohne religiöse Heimat: ein Marrane der zweiten oder dritten Generation (388, 390). Reimarus erklärt „den armen Uriel mit Maimonides, dem vernünftigsten unter den Juden" (399); Lessing aber hat dem Publikum die Mischne Torah schon als 18jähriger im Lustspiel „Der junge Gelehrte" vorgestellt.

Der Verfasser dieser Berliner Habilitationsschrift ist stellvertretender Leiter im Forschungsbereich der Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel. So steht nicht ein systematisches Interesse im Zentrum – was ja auch wohl nur konsequent ist, wenn man Lessings Vorerinnerung zum Gedicht „Die Religion" akzeptiert: „Vielleicht wurden wir für die Wahrheit erschaffen, da wir es für die Tugend nicht sind. Für die Wahrheit?

Wie vielfach ist sie? Jeder glaubt sie zu haben, und jeder hat sie anders. Nein, nur der Irrtum ist unser Teil, und Wahn ist unsere Wissenschaft" (402). Es gibt eine Überfülle an Funden, am Ziel geradezu spannender Spurensuchen oder beiläufig unterwegs entdeckt. Die philosophische Kernaussage findet sich wohl 319 f.: „Das Bekenntnis zur lex naturalis [ob noachidisch oder adamisch gefaßt] ist somit die Bedingung sowohl für die Betrugsthese als auch für Toleranz ... Die Bedingungen für religiöse Intoleranz und somit der Verfolgung der Anders-Gläubigen sind die Überzeugungen der Anhänger der verschiedenen Religionen, daß jeweils ihre Religion die allein wahre sei." Alle möglichen Offenbarungsreligionen für unwahr zu erklären sei dann zwar Intoleranz ihnen gegenüber, aber nicht mehr im Namen einer der Religionen. Wird zudem ein allen gleichermaßen innewohnendes Gesetz angenommen, „dann ist nicht nur die Bedingung für Intoleranz aufgehoben, sondern auch die Toleranz gesetzmäßig im Wesen des Menschen verankert ... Bei Uriel stammt der Satz, Moses (und Christus und Muhammad) sei ein Betrüger gewesen, aus derselben Quelle wie der Satz, er sei weder Jude, noch Christ, noch Mohammedaner. Fünfzig Jahre bevor die englischen Deisten die natürliche Religion als Grundlage für die Toleranz fanden, entdeckte Uriel da Costa diesen Weg." – Erfreulich klar wird hier – gegen eine „kompakte Majorität" von Lessing-Vermittlern –, daß die „Lösung" seines *Nathan* darauf beruht, daß die Beteiligten „weder Jude noch Mohammedaner noch Christ" sind (dies „Marranenmotiv" 320 und passim); daß also Lessing das Problem durch Unterbietung = nicht löst. (N. selbst zitiert 139 f. L. Feuerbach) Im new age des neuen Synkretismus kann das nicht deutlich genug gemacht werden. Doch auch ein Wort zu Niewöhners These selbst. Er merkt zu einer Antwort Samau'als an (208), das sei „außerordentlich schwach argumentiert". Darf man das nicht auch als Frage an die Grundalternative dieser Untersuchung richten (solange einem bewußt bleibt, daß es gerade bei unserem Thema und gerade hierzulande nicht zuerst um Logik geht)? Entweder seien alle Religionen wahr oder keine? Als ob nicht doch eine die wahre sein könnte! Freilich, wie sie erkennen (vor dem Ende, da Gott selbst es zeigen wird: Sure 5, 44–50)? Dazu wäre erstlich das moralische bzw. viatorische Verständnis von Religion zu diskutieren. Dabei könnte sich zeigen, daß die Berufung auf eine lex naturalis (welche es gibt!) am Problem genau so vorbeigeht wie etwa die Berufung auf Naturwissenschaft zur Beerbung von Mythos und Religion. Warum etwa meldet sich kein einziges Mal die Frage, was einen Noachiden erwarte, wennn er die sieben Gebote *nicht* gehalten habe? Wie steht es also mit der Sehnsucht der Menschen nach Vergebung/Erlösung und der Suche nach dem Ort im Raum-Zeit-Feld der Menschheit, wo uns diese zugesagt würde? – Dankenswerterweise spricht des weiteren N. nicht – wie inzwischen auch katholische Autoren – von Intoleranz als Konsequenz aus Glaubensüberzeugung, sondern vom Glauben nur als Bedingung für jene. Gleichwohl bleibt der Toleranzbegriff zu vage. Toleranz ist nämlich nicht eine Weise von Wahrheitsbezug, sondern von zwischenmenschlichem Verhalten angesichts der (gewußt/geglaubten) Wahrheit. Bei Meinungs- und Hypothesenverschiedenheit bedarf es ihrer eigentlich nicht. Bei einem allgemeinen ‚Ignoramus, ignorabimus' erübrigt sich das Toleranzproblem. Als Respekt vor dem anderen aber wird Toleranz gerade vom Gott der Offenbarung geboten (das erste Hauptgebot führt zum zweiten), so sehr sich Religionsvertreter immer wieder dagegen verfehlt haben und verfehlen. Andererseits kann ich nicht sehen, wie ein Gott des „Name Schall und Rauch" die Nächsten oder Fernsten gegenüber natürlichen Egoismen sollte vertreten können. Auch nicht, wie man mit Berufung auf das unnennbar Eine die Frage nach Hoffnung für Opfer wie Henker beantworten wollte. Allerdings, trägt Gott wirklich Antlitz und Namen, dann wird Er auf die Frage antworten müssen, die weniger die varietas als solche aufwirft als die Unmenschlichkeitsgeschichte, die sich damit verbindet. J. Splett

Lutz-Bachmann, Matthias, *Geschichte und Subjekt.* Zum Begriff der Geschichtsphilosophie bei Immanuel Kant und Karl Marx (Praktische Philosophie 27). Freiburg–München: Alber 1988. 238 S.

Zweifelsohne hält sich das Interesse an der Marxschen Lehre aufgrund der desolaten Lage der kommunistischen Planwirtschaft zur Zeit in Grenzen. Nicht viel besser ergeht

es der Kantischen Philosophie außerhalb des akademischen Betriebs. Nicht allgemeine Vernunftprinzipien stehen in einer sich als „postmodern" begreifenden westlichen Spätzeitkultur zur Debatte, sondern pragmatische Bestimmungen; technischen Lösungen wird der Vorrang vor sittlichen Überlegungen eingeräumt. – Doch sowenig sich die kommunistischen Gesellschaftssysteme der Freiheitsproblematik entziehen können, so wenig kann die westliche Gesellschaft der „sozialen Frage" ausweichen, an die dieser Tage in seinem Buch der Baden-Württembergische Ministerpräsident L. Späth hinsichtlich der Schaffung des europäischen Binnenmarktes erinnert, da hierbei der Faktor *Arbeit* bislang kaum zur Sprache gekommen sei. – Um nicht weniger als die Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens auf der Basis menschlicher Arbeit geht es aber an zentraler Stelle der Marxschen Lehre wie um die Durchsetzung der Freiheit in der Geschichte der Menschheit in der Kantischen Philosophie.

Den Zusammenhang zwischen dem Freiheitsproblem bei Kant und der Marxschen Theorie der Geschichte expliziert zu haben, ist das Verdienst der Untersuchung Lutz-Bachmanns. Sie nimmt ihren Ausgang von der „Frage nach dem systematischen Ort der Geschichtsphilosophie bei Kant" (10). Obgleich Kant Geschichte im Sinne der Aufklärung als Freiheitsgeschichte begreift, ergibt sich von der *Kritik der reinen Vernunft* her die Schwierigkeit, wie Natur und Freiheit miteinander zu vermitteln seien. Eine Lösung ihrer antinomischen Bestimmung zeichnet sich in der *Kritik der praktischen Vernunft* ab: in der Begründung der Freiheit durch die autonome Gesetzgebung des Subjekts, das einerseits den Normen des allgemeinen Sittengesetzes Rechnung zu tragen hat, andererseits in ihrer Beobachtung die Grundlage für eben die autonome Handlungsweise findet, die sowohl Ausdruck seiner persönlichen Freiheit als auch seiner Selbstverantwortung ist. Deren rein *ethische* Bestimmung, wie wir sie vom Neukantianismus her kennen, führt nicht über die Antinomie von Natur und Freiheit hinaus, obwohl Kant selbst in der *Kritik der Urteilskraft* die menschliche *Kultur* als Endzweck einer teleologisch verstandenen Natur interpretiert hat. Wie sich nämlich die Natur nicht allein in den diffusen Triebregungen der Menschen, sondern in zweckhaft geordneten Strukturen manifestiert, so vermag, Kant zufolge, auch die menschliche Geschichte einen Zustand zu erreichen, der über den Naturzustand hinausweist, insofern das menschliche Zusammenleben durch den Einklang von Freiheit und sittlicher Verantwortung geprägt ist. – Daraus resultiert der seit Hegel wiederholt gegen Kant erhobene Vorwurf einer rein moralischen Betrachtungsweise der Geschichte. Er verkennt indessen den *regulativen,* nicht konstitutiven Charakter ihrer Vernunftprinzipien, deren Realisierung von der geschichtlichen Verwirklichung der Freiheit abhängt. Andernfalls rückt auf verhängnisvolle Weise, wie bei Hegel, die Geschichte „an die Stelle des empirisch beschränkten, wenn auch vernunftbegabten Menschen als Subjekt des Geschehens" (63); ergibt sich jene Hegelsche Gleichsetzung von Vernunft und Geschichte, die zur Grundfigur des modernen Geschichtsdeterminismus geworden ist. Demgegenüber verbindet Kants Geschichtsphilosophie „eine tiefe Skepsis hinsichtlich der historischen Faktizität mit dem postulatorischen Optimismus der praktischen Vernunft; seine Aussagen über die Geschichte verfolgen ein normatives Interesse, ohne Geschichtsphilosophie auf Ethik zu reduzieren" (102). Dergestalt ist sie zu einem Modell der Marxschen Geschichtstheorie geworden, die in Form der *Kritik der politischen Ökonomie* gewissermaßen die Unvernunft in der Geschichte anhand der kapitalistischen Produktionsverhältnisse aufgewiesen hat. (Freilich trifft die Marxsche Kritik auch Kant, insofern er die autonome Gesetzgebung politisch auf den Besitzbürger eingeschränkt wissen will, also die Allgemeinheit der Vernunftprinzipien in Frage stellt, die er selbst postuliert.) Das erklärt Marx' Polemik gegen die Hegelsche Philosophie, obgleich er ihre dialektischen Bestimmungen übernimmt, um die widersprüchlichen Strukturen im Verhältnis von Kapital und Arbeit zu entwickeln. Als durchschaute erscheinen sie veränderbar, wenngleich selbst Engels die materialistische Methode lediglich „als Leitfaden beim historischen Studium" begreift und nicht etwa „als fertige Schablone, wonach man sich die historischen Tatsachen zurechtschneidet" (vgl. 137).

Dennoch ist der historische Materialismus keine bloße Theorie der Sozialgeschichte, sondern enthält eine geschichtliche Zukunftsperspektive in Gestalt der geschichtsphilosophischen Utopie des „Kommunismus". „Dieser Kommunismus", be-

merkt Marx in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten*, „ist als vollendeter Naturalismus – Humanismus, als vollendeter Humanismus – Naturalismus, er ist die wahrhafte Auflösung des Widerstreits zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung" (vgl. 191). Ob Marx hundert Jahre später die chiastische Verknüpfung von Naturalismus und Humanismus in einem ähnlich chiliastisch klingenden Tonfall proklamiert hätte, sei dahingestellt. Zu Recht hat L.-B. auf sein zeitbedingtes Verständnis der Natur (als menschliches Eigentum) hingewiesen (184) sowie auf seinen problematischen Kulturbegriff (134). Abschließend wäre an sein nicht weniger zeitbedingtes Verständnis des Marktes zu erinnern, das dem Kolonialzeitalter entlehnt ist, in dem von einem eigentlichen ‚Weltmarkt' kaum die Rede sein kann. Denn abgesehen davon, daß auch bürokratische Mangelwirtschaften Warenfetischismus und Ausbeutung der Arbeit kennen, werden Waren keineswegs nur in die Zirkulation – so Marx (vgl. 173) – „wie Brennmaterial ins Feuer geworfen", sondern gehen vom Markt zugleich wichtige Impulse für die Produktion und für die Versorgung der Bevölkerung aus. Wichtiger noch als der ökonomische Aspekt erscheint dabei der geschichtsphilosophische, der nach L.-B. schon bei Kant den „postulatorischen Optimismus der praktischen Vernunft" prägt: nämlich der Gedanke einer völkerübergreifenden Humanität. Er scheint heute weniger utopisch als im ausgehenden 18. bzw. 19. Jahrhundert.

K. Anglet

2. Philosophiegeschichte II

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827)* (Gesammelte Werke 19). Herausgegeben von *Wolfgang Bonsiepen* und *Hans-Christian Lucas*. Hamburg: Meiner 1989. X/552 S.

Hegel publizierte die „Enzyklopädie" dreimal: 1817, während seiner Lehrtätigkeit in Heidelberg, und 1827 und 1830, als Professor in Berlin. In diesem Werk legte er sein System der Philosophie „im Grundrisse" dar. Ansätze zu diesem Unternehmen sind bereits in der Jenaer Zeit vorhanden, wo sich das Wort „Encyklopädie" in den Vorlesungsankündigungen findet (454). Die ersten Ausarbeitungen, die in der Anlage der späteren Veröffentlichung entsprechen, gehen auf die Nürnberger Zeit als Schulrektor (1808–16) zurück und auf den dortigen Unterricht im Fach Philosophie. Dies wird aus den von K. Rosenkranz unter dem Titel „Philosophische Propädeutik" herausgegebenen Nachlaßmanuskripten ersichtlich. Hegel richtete sich beim Vortrag nach dem ministeriellen „Normativ" für das bayrische Schulwesen, demzufolge für die Oberklassen vorgesehen war, daß die philosophischen Gegenstände „in einer philosophischen Encyklopädie zusammengefaßt" würden (455). In Heidelberg liest Hegel gleich zu Beginn, im WS 1816/17, über „Enzyklopädie", und im SS 1817 kommt die erste Auflage des Buches heraus. Hegel, seit 1818 in Berlin, bemerkt 1822 in einem Brief, daß sein Buch „sehr einer Umarbeitung bedarf" (456), und als es seit dem Herbst 1825 vergriffen ist, wird eine Neuauflage dringlich. Da die Überwachung der Korrekturen von Berlin aus zu umständlich ist, überläßt Hegel dieses Geschäft seinem Freund, dem Heidelberger Theologen Carl Daub. Unter großem Druck, der Verleger drängt bereits, und unter Verzicht auf seine Sommerferien arbeitet Hegel an der Umarbeitung des Buches und kann im August 1826 die ersten Teile abschicken. In einem zeitgleichen Brief entschuldigt sich Hegel bei seinem Freund Daub über den Zustand des Manuskripts: „Denn es ist allerdings von der Art, daß es einen aufmerksamen Setzer erfodert, und daß Ihnen (sc. Daub) daher wohl mehr Bemühung gemacht wird, als ich billig in Anspruch nehmen darf". Hegel räumt seinem Freund zudem erstaunlich große Freiheiten bei der Korrektur ein: „Übrigens gebe ich Ihnen freye Vollmacht, wo Ihnen Dunkelheit, Unverständlichkeit, – auch Wiederholungen vorkommen, – sey es auch unabhängig von

Schwierigkeit des Manuskripts – ganz nach Ihrem Dafürhalten zu corrigiren, streichen und einzuhelfen" (457 f.). Vermutlich hat jedoch Daub von diesem Recht kaum Gebrauch gemacht. Hegel wollte bei der Umarbeitung den Charakter eines „Grundrisses" wahren, da das Buch – wie es in allen drei Auflagen im Untertitel heißt – „zum Gebrauch seiner Vorlesungen" gedacht ist und dort eigentlich erst seine inhaltliche Füllung erhalten muß. Dennoch erfuhr das Werk in der zweiten Auflage eine größere Erweiterung. Hegel schreibt dazu an Daub in dem genannten Brief: „ich habe darin wesentliche Veränderungen vorgenommen, aber nicht verhindern können, hie und da zu sehr in ein Detail mich einzulassen, das wieder der Haltung, die das Ganze haben sollte, nicht angemessen genug ist" (464). – Die Erweiterung ist in der Tat beträchtlich. Der Umfang hat sich nahezu verdoppelt. Fast 100 Paragraphen sind dazugekommen. Besonders ins Gewicht fällt der gänzlich neue „Vorbegriff" zur Logik mit seinen drei „Stellungen des Gedankens zur Objektivität" (§ 19 ff.). Sie haben den Sinn einer Hinführung zum logischen Standpunkt. Damit ist die frühere Aufgabe der „Phänomenologie des Geistes" durch ein neues Äquivalent ersetzt. Drei Einstellungen werden dargestellt und kritisiert: 1. die Metaphysik des aufgeklärten Rationalismus, 2. deren Auflösung durch Kant und durch den englischen Empirismus, sowie 3. der Versuch einer Wiederherstellung metaphysischer Ganzheitssicht in der Gefühlsphilosophie. Aus der Darstellung und Widerlegung dieser Positionen ergibt sich als Desiderat ein sowohl kritisches als auch ganzheitliches Denken. Das aber kann nach Hegel nur in einem System Gestalt gewinnen, in welchem eine metaphysisch relevante Logik den ersten Teil bildet. Bei der erweiternden und präzisierenden Umarbeitung der folgenden Teile, also der Natur- und Geistphilosophie, konnte Hegel auf seine in Heidelberg und Berlin gehaltenen Vorlesungen zurückgreifen. In die langen Anmerkungen zu § 573 über den Pantheismus floß zudem Hegels Rezension der von Wilhelm von Humbolt besorgten Ausgabe der Bhagavadgita ein. Außerdem fand die Lektüre neuerer Werke von Tholuck und Rückert hier ihren Niederschlag. – Als die Enzykopädie 1827 neu herauskam, stand Hegel auf der Höhe seines Ruhmes. Ein Zeitgenosse berichtet: „Die zweite Ausgabe der Hegelschen Enzyklopädie wurde am Ende der zwanziger Jahre in Berlin mit einer so glühenden Hast verschlungen, daß die eben gedruckten Bogen einzeln kursieren mußten, wie die Bulletins eines glänzenden Sieges" (462). Schon im Juli 1829 wandte sich der Verlag an Hegel wegen einer Neuauflage. Sie kam 1830, ein Jahr vor seinem Tod, heraus. Hegel beschränkte sich diesmal auf Veränderungen von geringerem Umfang, kontrollierte aber den Druck selbst. „Besonders ist darauf gesehen worden, der Klarheit und Bestimmtheit der Exposition nachzuhelfen" (Vorrede zur dritten Ausgabe). Doch wurden die Veränderungen häufig unterschätzt. O. Pöggeler schreibt in seiner „Einführung" in die Ausgabe der „Enzyklopädie" von 1830 im Meinerverlag (PhB 33): „Die Änderungen sind durchaus nicht, wie man vielfach meint, nur stilistischer Art. Wir finden vielmehr ebenso gedankliche Umgruppierungen und stoffliche Erweiterungen – es sind selbst ganze Paragraphen umgestellt und neu aufgenommen worden – wie eine weitere Fortentwicklung im Begrifflichen" (XXVIII). Als Beispiel sei nur die wichtige Wiederaufnahme der drei „Schlüsse" in den Endparagraphen (§§ 575–7) genannt.

In der Folgezeit wurde stets die dritte Auflage neu herausgegeben. Nur einmal fand auch die erste Ausgabe eine Neuauflage, nämlich 1927 innerhalb der von H. Glockner besorgten Jubiläumsausgabe der Werke Hegels. Die zweite Ausgabe wurde niemals wieder aufgelegt. Sie wird also erst jetzt mit dieser vorliegenden Ausgabe in den „Gesammelten Werken" neu zugänglich. Damit ist eine offensichtliche Lücke in der Edition Hegelscher Schriften geschlossen. Bei der Textgestaltung und im kritischen Apparat folgen die Herausgeber den bewährten Kriterien, die dieser Gesamtausgabe generell zugrundegelegt sind. Der Anmerkungsteil weist die Quellen aus, dankenswerterweise in großer Ausführlichkeit, da es sich oft um schwer zugängliche Werke handelt. Von den Beilagen ist besonders interessant ein Manuskript in Stichworten über „Logik und Metaphysik", das Hegel wohl – dies ist ersichtlich aus der Datierung und der Bezugnahme auf einzelne Paragraphen – für seine Vorlesungen anhand der „Enzyklopädie" von 1827 benutzt hat. Der editorische Bericht ist ausführlich und ist spannend zu lesen. Der Rezensent hat aus ihm das meiste geschöpft. J. Schmidt S. J.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 2: Griechische Philosophie I. Thales bis Kyniker.* Hrsg. von *Piere Garniron* und *Walter Jaeschke* (Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte 7). Hamburg: Meiner 1989. X/442 S.

Nach dem Ende der Philosophiegeschichte („für jetzt" – 188) im 1986 edierten Teil 4 der Hegelschen Vorlesung von 1825/26 (Bd. 9, siehe ThPh 62 [1987] 449 f.) folgt nun ihr Anfang. Nicht der Beginn der Vorlesung überhaupt, die nach der Einleitung von der orientalischen Philosophie gehandelt hat; doch „mit der griechischen Philosophie machen wir eigentlich erst den Anfang. Das Vorhergehende war nur ein Vorläufiges" (1). Hier werde dem Gebildeten, „besonders uns Deutschen, heimatlich zu Mute", und dies, weil die Griechen selber sich die „Welt zur Heimat gemacht haben" (2). Darum verbinde uns der „gemeinschaftliche Geist der Heimatlichkeit". Daraus erklärt sich das unverhältnismäßige Übergewicht in der Darstellung dieser Epoche des Denkens über die der anderen. Offenbar durchaus bewußt und mit Absicht. „Auch andere Vorlesungszyklen – etwa über die Religionsphilosophie – zeigen, daß Hegel seinen Stoff insgesamt sehr ausgewogen disponiert hat" (VII). So mußten die Herausgeber den Text auf zwei Bände verteilen – wobei für die Aufteilung nochmals nur das äußerliche Prinzip ungefährer Umfangsgleichheit anzuwenden war; denn die Ungleichgewichtigkeit in der Behandlung des Materials wiederholt sich hinsichtlich der griechischen Epoche selbst. Der vorliegende Band umfaßt nur den ersten und zweiten Abschnitt ihres ersten Teils: 1) Von Thales bis Anaxagoras, 2) Die Sophisten, Sokrates und die Sokratiker. Abschnitt 3: Platon, Aristoteles, wird mit Teil II: die griechische Philosophie in der römischen Welt [Stoizismus, Epikureismus, neuere Akademie, Skeptizismus], und III: Neuplatonismus, den 8. Band bilden.

Bezüglich der Textherstellung und der aufwendig sorgfältigen Präsentation ist nichts Neues zu vermerken. Wieder kommen zu den 182 Textseiten 232 Seiten Anmerkungen. Deren einer Schwerpunkt ist die Dokumentation des Verhältnisses zu zeitgenössischen philosophiegeschichtlichen Darstellungen – in Übernahme und Absetzung; sodann und vor allem werden die angesprochenen Quellen ausführlich zitiert. Der Benutzer erhält so geradezu ein – zweisprachiges – Lesebuch zur griechischen Philosophie. – Dabei wird deutlich, daß Hegel wiederholt seine These von der jeweiligen Positivität und Wahrheit philosophischer Standpunkte nur durch Umdeutungen und „schöpferische Mißverständnisse" behaupten kann (etwa 404 oben). Große Bedeutung kommt selbstverständlich Heraklit zu; in dessen Bestimmungen sei schon enthalten, daß „das Eine sich zum Unterschiedenen macht, daß Gott die Welt erschaffen, sich selbst dirimiert, seinen Sohn erzeugt hat usf" (74). Reizvoll zuvor (25) Hegels Deutung von ‚philósophos': „... nicht Liebe zur Weisheit als zu etwas, was man begehre zu besitzen ..., wie philoinos heißt nicht einer, der Durst nach Wein hat, sondern der den Wein liebt und zugleich ihn wirklich trinkt." Die Sophisten werden aufgewertet als Vertreter der Bildung als solcher, sowohl mit Blick auf die Gegenwart: „Es muß einer nicht weit gekommen sein in seiner Bildung, wenn er nicht für das Schlechteste gute Gründe hätte ... Was in der Welt seit Adam Böses geschehen ist, das ist mit guten Gründen geschehen" (121), als auch in Rücksicht auf die damalige Zeit: daß sie nicht das Gute schlechthin anzielten, „lag an der Richtungslosigkeit der Zeit; die Erfindung [!] des Guten war durch Sokrates noch nicht gemacht" (141). Zu Sokrates selber (Hegel optiert hier übrigens wie Kollegen für das Sokrates-Bild Xenophons; siehe dazu A. Patzer, Der historische Sokrates, Darmstadt 1987) spricht Hegel von Tragik „im wahren Sinn", statt bloß im oberflächlichen (129), insofern er einerseits rechtens für das Selbst-Zeugnis des Geistes im Einzelnen (143) eingetreten ist, andererseits ihn – eben deswegen – die Stadt mit Recht vor Gericht gestellt und verurteilt hat (155 – auch Aristophanes habe ihm nicht Unrecht getan [149]).

Einzelnes, zu dem Rez. rückfragen möchte: 28.779: gewähren? 35.954: keine Anmerkung? ebenso 92.491 (oder nimmt das nur 459 ff. auf?); 145.65: alogike? 285, Z. 16 f.: statt ‚sich vertraut machen' ‚gebrauchen'? 287, Z. 7 v. u. das erste ‚daß' streichen; 378, Z. 15: v. u.: álogon. – Wenn, wie gesagt, zur Edition in der eingeführten und bewährten Form nichts Neues zu vermerken ist, so sei doch nicht unterlassen, Hochachtung, Re-

spekt und Dank angesichts dieser Leistung von neuem ausdrücklich zu bekunden. Die beiden noch ausstehenden Bände sollen in Kürze erscheinen. J. Splett

Burkhardt, Bernd, *Hegels Kritik an Kants theoretischer Philosophie;* dargestellt und beurteilt an den Themen der metaphysica specialis (Wissenschaft, Schwerpunkt Philosophie 1). München: Profil 1989. X/293 S.

Die vorherrschende Meinung hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Kant und Hegel im allgemeinen und der Frage der Stichhaltigkeit der Hegelschen Kant-Kritik im besonderen lasse sich als ein „Schwebezustand" beschreiben. Während doch beide ein Konzept philosophischer Begründung aufgestellt haben, „welches die Eskamotierung ihres jeweiligen Letztbegründungsanspruchs nicht duldet" (3). Darum besteht die Aufgabe fort, zu klären, ob es möglich sei, „den gedanklichen Weg von Kant zu Hegel auch mit Kantischen Mitteln plausibel zu machen" (4). Dazu will die 1989 an der Münchener Hochschule für Philosophie angenommene Dissertation einen Beitrag leisten. Sie beschränkt sich auf die theoretische Philosophie, in welcher die entscheidenden Weichenstellungen getroffen werden, und stellt die transzendentale Dialektik der *Kritik der reinen Vernunft* ins Zentrum. (Einmal liege im Antinomienproblem der eigentliche Anstoß zum Projekt der Kritik; sodann habe die Vorrede zur 2. Aufl. ausdrücklich ihr die Bestätigung der Hypothesen aus Ästhetik und Analytik zugewiesen.) Die Untersuchung umfaßt drei Kapitel. Das erste bietet eine klare Darstellung bzw. Nachkonstruktion der Kantschen These: vom Begriff der theoretischen Vernunft über das System der transzendentalen Ideen zu den drei Themen der Metaphysica specialis: der *psychologia rationalis* in den Paralogismen, der *cosmologia* in den Antinomien, der *theologia rationalis* (bzw. *naturalis*) in Kants Konzeption des transzendentalen Ideals. Vor diesem Hintergrund trägt Kap. 2 die Texte der Hegelschen Kritik zusammen. Die selbstgestellte Aufgabe systematischer Rekonstruktion bereitet hier ungleich größere Schwierigkeiten. Noch nicht so sehr im 1. Abschn. zur historischen Wertungsnorm Hegels, die Verf. rechtens zuerst herausarbeitet, und in Abschn. 2 bei der Darstellung von Hegels Grundkritik an Kants Vernunftverständnis („Dualismus", Selbstwiderspruch in exercitu). Aber fortschreitend bezüglich der drei Themen, jedenfalls – nach der Antinomienkritik mit ihrem Höhepunkt in der Logik – hinsichtlich der Paralogismen und insbesondere des transzendentalen Ideals. – Da Hegel die Seelenlehre in ganz anderer Absicht und Weise angeht und seine prinzipielle Kritik „meist von polemischen Attacken überlagert" (189) ist, muß B. akribisch eine Argumentation entwickeln, „die Hegels Kant-Deutung nicht als Mißverständnis erscheinen läßt" (186). Noch prekärer wird dies beim dritten Thema. Verf. stellt auch seinerseits unzweideutig fest, daß Hegels Interpretation der Kantschen Differenziertheit nicht gerecht wird (194, 196, 202 u. ö.), ja von grundsätzlichen Mißverständnissen ausgeht (197), sich zu wenig um Sachverstehen bemüht habe (208). Aber dann gelingt es doch, Grundsatz-Punkte zu benennen, in denen beide Autoren übereinstimmen und von wo aus man „mit Kant über Kant" hinauszugehen versuchen könnte.

Darum geht es im dritten Kapitel: Beurteilung der Kant-Kritik Hegels. Eingangs wird an Hegels bekannte Forderung erinnert, man habe sich in den Umkreis der Stärke eines Gegners zu stellen. Verf. will zeigen, daß Hegel dies auch Kant gegenüber getan hat. – Zu den Antinomien zielt seine Kritik in der Tat auf den Zentralpunkt: These wie Antithese seien unwiderleglich bewiesen. B. resümiert mit der Frage, warum Kant die Objektivität des Vernunftbegriffs an einem per definitionem inadäquaten Maßstab messe (222, vgl. 245). Schwieriger stellt sich die Sachlage in der rationalen Psychologie dar. Verf. sieht sich genötigt, Hegels Kritik von der historischen Rahmenperspektive zu lösen; dann aber vermag er den Vorwurf der Vernunftentleerung (durch Reduktion auf Regulation), der Verabsolutierung des Verstandes und damit einer Veräußerlichung im Objektivitätsverständnis als einschlägig zu erweisen. (Das differenzierte Fazit: 231 f.) Bezüglich der Theologie könnte man schließlich sogar vermuten, Hegel sei der Sinn von Kants Kritik hier „überhaupt entgangen" (232). Aber hinter der unstreitig mangelhaften Polemik führt Verf. den Leser zum Kernpunkt: der Frage nach der Sinnhaftigkeit des Gedankens eines *ens necessarium* – und er kann zeigen, wie diese Frage

von Hegel her positiv beantwortet werden könnte. Auch hier also hat Hegel doch „zielsicher den entscheidenden Punkt" getroffen (240). Einen inneren Zusammenhang der drei Anti-Kritiken gewinnt B. aus der Unterscheidung von unmittelbar-destruktiver und mittelbar-konstruktiver Kritik. Deren eigentümlich gegenläufiges Gefälle rechtfertigt nachträglich die Abfolge der Themenbehandlung. S. 245 die zusammenfassende Frage an Kant, in den Augen des Rez. plausibel begründet: „Warum verlegt Kant das Kriterium der Objektivität des Vernunftbegriffs in die Sphäre gegenständlichen Erkennens, wenn zugleich gilt, daß der Vernunftbegriff als solcher diesem Kriterium zu genügen niemals in der Lage sein wird?" Damit kann die Untersuchung von den Einzelthemen zu Hegels Einwänden gegen Kants Vernunftbegriff als solchen zurückgehen. Der Forderung nach Rückbindung an mögliche Erfahrung begegnet Hegel retorsiv: die Selbstanwendung des Postulats wird aporetisch. Und dafür bedarf es keiner spekulativen Systemannahmen Hegels. – Den Schluß bildet ein Ausblick auf die Forschungslage von Wyneken (1898) bis Henrich. So sorglich wie entschieden macht B. auf Vorannahmen bei der Ablehnung von Hegels Kant-Kritik aufmerksam. Ob man den Thesen (wie Rez.) zustimmen kann oder nicht, und vor weiteren Folgefragen an Hegel bzw. an Anklänge einer „Kanonisierung" der Kant/Hegel-Perspektive zum Maßstab weiteren Philosophierens und möglicher Metaphysik verdient die sachlich-methodische Umsicht und Korrektheit des Vorgehens, die Behutsamkeit und Nuanciertheit beim Formulieren der Resultate uneingeschränkte Anerkennung. Man kann nur wünschen, daß Antimetaphysiker und Metaphysik-Kritiker sich auf dieses Reflexionsniveau mit der entsprechenden methodologischen Gewissenhaftigkeit begeben, statt sich die Auseinandersetzung mit einem „seit Kant ..." zu ersparen bzw. mit A. J. Ayer den Metaphysiker zu behandeln „no longer as a criminal, but as a patient".

J. Splett

Hösle, Vittorio, *Hegels System.* Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität. Band 1 und 2. Ungekürzte Studienausgabe. Hamburg: Meiner 1988. XL/275 S.

Die Studienausgabe (Band 1: Systementwicklung und Logik; Band 2: Philosophie der Natur und des Geistes) ist identisch mit der bereits 1987 erschienenen Habilitationsschrift Hösles. Das gemeinsame Ziel beider Bände ist, nach einer ersten Selbstanzeige, die „... systemtheoretische Analyse und sachliche Überprüfung der Hegelschen Philosophie als eines Ganzen vorzunehmen" (Vorwort XIII). Diesen hoch gesteckten Anspruch versucht der Verf. mit ungeheurer Akribie in mehreren Etappen einzulösen. Der erste Band behandelt daher den historischen Hintergrund der Hegelschen Philosophie, analysiert die Systemstruktur und Methode „... und entwickelt die philosophische Hauptthese des Werkes – daß nämlich zwischen Hegels Logik und seiner Realphilosophie kein durchgehendes Entsprechungsverhältnis besteht." (Vorwort XIII) Der zweite Band transformiert die erzielten Resultate auf Hegels Philosophie der Natur und des Geistes, die damit zugleich am enzyklopädischen Leitfaden kommentiert werden. Mit diesen programmatischen Aussagen des Prologs befindet sich Hösle durchaus im Trend der Zeit, was die Hegelforschung angeht. Spätestens seit den Bemühungen L. B. Puntels (Darstellung, Methode und Struktur 1973, bzw. in 2. unveränderter Aufl. 1981) ist eine derartige Tendenz zu beobachten. Hösle pointiert dabei allerdings die Auseinandersetzung um die Frage der systematischen Einheit der Philosophie Hegels, indem er rein von der spekulativen Logik rekonstruiert, wie sich Hegels Grundentscheidungen auf die einzelnen philosophischen Disziplinen, sprich Realphilosophien, auswirken. Zum näheren Verständnis und zur Begründung dieses erkenntnisleitenden Ansatzes geht der Verf. zunächst auf die unmittelbaren Vorgänger Hegels Kant, Fichte und Schelling ein, um Hegels eigene Position als Antwort auf deren Defizite zu charakterisieren (Unbestimmtheit der Einheit der Apperzeption, bzw. dezisionistische Setzung von Begriff und Anschauung bei Kant; die mangelnde Begründung des setzenden Ich als einzigen Prinzips bei Fichte, bzw. der Dualismus von Philosophie der Natur und Transzendentalphilosophie bei Schelling). Nach dieser ‚historischen Herleitung' (vgl. S. 4) folgt der angekündigte argumentationslogische Teil des ersten

Bandes, in welchem Hegels formales Begründungsverfahren herausgestellt und auf seine Konsistenz hin geprüft wird. In einem dritten Schritt, der mit dem Übergang zum zweiten Band zusammenfällt, erörtert Hösle, wie bereits angedeutet, im Durchgang durch Hegels System, entsprechend der Enzyklopädie, die Philosophie der Natur (unter Auslassung der Physik, die „... am ehesten als überholt zu gelten hat", Bd. 2 S. 287, Anm. 20) und die Philosophie des subjektiven, objektiven und absoluten Geistes unter dem Paradigma der Korrespondenz von Begriff und Erfahrung. In diesem Kontext wird ein weiterer wichtiger Aspekt des Werkes deutlich: die Überprüfung der Kohärenz des Hegelschen Systems hat notwendig, durch dessen holistischen Geltungsanspruch, zur Folge, daß seine Aussagen auch als solche über die Welt zu nehmen sind. Diese Perspektive auf das Hegelsche Denken erlaubt es Hösle, dessen philosophische Theorie der Wirklichkeit besonders in bezug zu Ergebnissen der modernen Naturwissenschaft zu setzen. Durch die Verquickung von apriorisch-deduktiver Philosophie und aktueller Wissenschaft hindurch wird auch das grundlegende philosophische Anliegen deutlich, das diese Strukturanalyse bestimmt. In einem Zeitalter der Intersubjektivität stellt sich die Frage, inwiefern Hegel in die Reihe derer einzuordnen ist, die von Descartes bis Kant und Fichte dem endlichen Subjekt einen außerordentlichen Rang einräumen; wie hält es Hegel mit dem Problem von Subjektivität und Intersubjektivität? Für Hösle steht Hegels System „janusköpfig" (Bd. 1 S. 9) sowohl am Ende des alten Äons der Subjektivität als auch am Beginn der neuen Entwicklung in der modernen Philosophie, so daß eine Spannung in der Bestimmung des Verhältnisses von Subjektivität und Intersubjektivität zu beobachten ist. Am markantesten zeigt sich dies nach Meinung des Verf.s im grundsätzlichen Verhältnis von Logik und Realphilosophie; gipfelt jene in der Theorie einer absoluten Subjektivität, so spiegeln sich in dieser, besonders in der Philosophie des objektiven und absoluten Geistes, intersubjektive Prozesse (vgl. Bd. 2 S. 462ff. – 7.2. Die Gliederung der Rechtsphilosophie; bzw. S. 646ff. – 8.2.2. Religion und Intersubjektivität/ 8.2.3. Das Christentum als Religion der Intersubjektivität). Als „Grundgedanke" (Bd. 2 S. 663) hält Hösle allerdings fest, daß Hegel tatsächlich keine adäquate Verhältnisbestimmung von Subjektivität und Intersubjektivität gelungen sei, die über die Beziehung von Logik und Realphilosophie hinausgeht, so daß der ‚absolute Idealismus' Hegels als ‚absoluter Idealismus der Subjektivität' bezeichnet werden kann. Die Fundierung dieser Hauptthese leistet der Verf. durch eine detaillierte Erörterung zur Logik (Bd. 1), die als einzig reflexiv selbstbegründende Struktur die Subjektivität ausweist. „Mit diesen Überlegungen erweitert sich die Einsicht in die transzendental auszuzeichnende Reflexivität des Prinzips des deutschen Idealismus, der Subjektivität, zu Hegels umfassendem ontologischen Programm." (Bd. 1 S. 55) Die Subjektivität in Form der absoluten Idee bildet somit das unhintergehbare Prinzip, das durch die seins- und wesenslogische Vermittlung dem Verdikt der Setzung entzogen ist, ohne daß ihr dabei etwas Gleichrangiges gegenübersteht (Bd. 1. S. 52.60 als Zusammenfassung der begründungstheoretisch relevanten Entwicklung von Kant bis Hegel). Sie wird zum letzten Einheitspunkt, von dem aus sich nicht nur die vorhergehenden Kategorien der Logik prinzipiieren lassen, sondern von dem aus auch die gesamte Realphilosophie generiert werden muß. Hier nun setzt die Kritik Hösles ein. Ihm zufolge „... krankt Hegels System im wesentlichen daran, daß die Realphilosophie durch die Logik nicht vollständig ‚abgedeckt' ist – objektiver und absoluter Geist eröffnen mit Kategorien der Intersubjektivität eine realphilosophische Sphäre, die durch die Logik nicht mehr prinzipiiert ist" (Bd. 2 S. 664). Weder zyklische noch lineare (d. h. durchgehende) Entsprechungen zwischen Logik und Realsystematik können diese Probleme lösen, da im ersten Fall, bedingt durch die Iteration logischer Kategorien, die Abgeschlossenheit der Realphilosophie nicht begründet werden kann, andererseits lineare Zuordnungen über die Parallelität zwischen der ‚Idee des Lebens' und der Organik zur Folge hätten, daß die Kapitel der ‚Idee der Erkenntnis' und der ‚absoluten Idee' auf den subjektiven Geist entfielen, ohne daß der objektive und absolute Geist logisch fundiert wären. Dieses Dilemma hat nach Hösle seinen Grund in der unausgewogenen Ausarbeitung der Systemstruktur bzw. in dem Schwanken zwischen dichotomischer und trichotomischer Einteilung der Logik selbst. Die triadische Systemstruktur des reifen Hegel (Logik, Naturphilosophie, Geistphilosophie) bedingt,

daß die Natur, als Andersheit des logischen Insichseins, und der Geist, als Rückkehr aus der Äußerlichkeit, eindeutig interpretiert werden können. Ein nicht unerheblicher „Schönheitsfehler" (Bd. 1 S. 131) in der Hegelschen Konzeption wird allerdings für Hösle sichtbar, wennn man diesen Sachverhalt der Dreigliederung des Systems mit der internen Struktur der Logik vergleicht. „Aus dem oben Entwickelten folgt, daß die Realphilosophie und damit auch die Logik nur jeweils zwei Teile haben können – Natur- und Geistphilosophie, objektive und subjektive Logik. Dies muß für eine Philosophie, für die Vollständigkeit erst durch triadische Einteilungen gewährleistet wird, peinlich sein." (Bd. 1 S. 131) Es entsteht demnach eine Spannung zwischen der intendierten Zweiteilung der Realphilosophie und der korrespondierenden Logik: entweder ist die Logik als Prinzip der Realphilosophie zweigegliedert, was die Dreigliederung des Systems nach sich zieht, wobei der Geist als Negation der Natur aufgefaßt wird, oder sie ist ihrerseits dreigliedrig, woraus sich ein tetradisches System ergäbe (Logik mit dreigeteilter Realphilosophie, in der subjektiver und objektiver Geist zusammengefaßt und dem absoluten Geist, neben der Naturphilosophie, gegenübergestellt würden). Diese Uneindeutigkeit findet ihren Niederschlag in der Logik selbst, die neben der genannten Zweiteilung eine Gliederung in Sein, Wesen und Begriff aufweist. Aber auch diese Alternative, deren Konsequenz eine tetradische Systematik wäre, die Hösle, über die frühe Jenaer Zeit hinaus (Differenzschrift), in der Enzyklopädie durch eine entsprechende Interpretation der drei Schlüsse der Philosophie nachzuweisen sucht (Bd. 1 S. 133–145), hat ihre Defizite. Das Problem besteht nicht nur in der inhaltlichen Detailentsprechung von Logik und Geistphilosophie, die nur bis zum subjektiven Geist reicht, sondern in der Logik selbst, da ihr das synthetische Moment der Intersubjektivität fehlt, das den objektiven und absoluten Geist auszeichnet. Der Begriff (Bd. 1 S. 212–218) in seiner linearen Weiterentwicklung ist nicht in der Lage, über die Vertiefung in sich hinaus eine wirkliche Rückkehr zum Sein zu vollbringen, wie es in der Logik durch das Kapitel „Die Objektivität" insinuiert wird (Bd. 1 S. 241 ff.). Die relationale Struktur des Wesens wird im Begriff in eine monologische zurückgenommen, so daß zum entscheidenden Paradigma der Selbstbezug des Begriffs avanciert, der nicht zugleich durch den Bezug auf ein Anderes konstituiert ist. Ein Rekurs zur Objektivität kann dann nur durch „... ein Drittes zu Objektivität und Subjektivität ..." (Bd. 1 S. 243) erreicht werden, was einer ‚Erweiterung' der Logik durch intersubjektive Strukturen gleichkäme, die das logische Pendant zu den realphilosophischen Sphären des objektiven und absoluten Geistes abgeben würden.

Die Arbeit stellt in der Tat einen nicht bloß quantitativ gewichtigen Beitrag in der Hegelforschung dar, insbesondere was das Verständnis der Logik und die Interpretation der Naturphilosophie angeht. Auch nur Beispiele aus der Fülle der Einzelerklärungen anzuführen ist einer Rezension verwehrt. Der Präzision und Gedankenschärfe bei den einzelnen Analysen des Primärtexts korrespondiert die Kenntnis und Verarbeitung der Sekundärliteratur. Siehe die ausführliche Bibliographie am Beginn des ersten Bandes auch als Ausweis der Kompetenz des Verfassers. Die in der Vorbemerkung zur Studienausgabe sich findende Notiz, das Buch sei auch für den „Anfänger" in Sachen Hegel geeignet, darf getrost als Untertreibung bezeichnet werden, da ein gehöriges Maß an philosophischer Sachkenntnis, nicht nur bezüglich des Hegelschen Denkens und Vertrautheit mit der Sekundärliteratur unverzichtbar erscheint, um die teilweise komprimierten Ausführungen sowohl im Text als auch in den Anmerkungen, zu verstehen (vgl. beispielsweise Bd. 1 S. 235 ff.; S. 267 ff.; Bd. 2 S. 369 ff.). Grundsätzliche Anfragen in inhaltlicher Perspektive müßten sich, unter Vernachlässigung der vielleicht aufkommenden Detailprobleme, mit der Kernthese des Werkes auseinandersetzen. Ein Anhaltspunkt in dieser Hinsicht wäre sicher eine Kritik, die an die Untersuchungen L. B. Puntels anknüpft. Hösles ‚Abwertung' der Phänomenologie (vgl. Bd. 1 S. 17; S. 55 Anmerkung 73; S. 58 Anmerkung 78; Bd. 2 S. 351) als ‚Propädeutik', die kein integrierender Teil des Systems ist, scheint doch die Dialektik von Begriff und Erfahrung, die in der Einleitung, bzw. der Vorrede der Phänomenologie zum Ausdruck kommt, zu ignorieren (vgl. Heinrichs, J., Die Logik der Phänomenologie des Geistes, Bonn 1983²). Gerade der Gedanke, daß die Überführung des unwahren Wissens keine systemexterne Beglaubigung darstellt, sondern die Einbeziehung dieser Gestalten in

die Selbstexplikation der Idee besagt, verleiht der Phänomenologie eine Bedeutung, die keineswegs mit dem Prädikat der „äußeren Reflexion" gleichzusetzen ist. Damit würde sich allerdings erneut die Frage nach der adäquaten Darstellung des Systems stellen. So liegt aber, vor dem erstaunlichen Reichtum detaillierter Begriffserläuterungen und Einzelkommentierungen, der Hauptwert der vorgelegten Arbeit gerade darin, die Diskussion um die Einheit der Philosophie Hegels für die Zukunft neu angeregt zu haben.

G. Kruck

Steppi, Christian R., *Der Mensch im Denken Arthur Schopenhauers.* Eine Anatomie der fundamentalen Aspekte *philosophischer Anthropologie* in des Denkers Konzeption als kritische und systematische Würdigung. (Europäische Hochschulschriften XX; Philosophie 227). Frankfurt am Main/Bern/New York/Paris: Lang 1987. XVIII/773 S.

S. will in seiner umfangreichen Dissertation die „qualitative These der *Vorrangigkeit* ‚des Menschen im Denken SCHOPENHAUERs'" durch „eine quantitative Aufzählung aller Anthropina" (1) „erhärten" (2). Es soll „*erstmalig* – und dabei *allen* anthropologischen Aspekten nachgehend – eine *vollständige* und erschöpfende fundamentale *Darstellung der Anthropologie*" Schopenhauers (= Sch.) geboten werden (2). Wenn es dann noch heißt, damit könne „die *Frage nach dem Menschen* bei SCHOPENHAUER als endgültig *geklärt* betrachtet werden" (3), dann fragt man sich freilich, welches Verständnis von Philosophie den Autor leitet. Zunächst möchte er eine objektive Systematik der Anthropologie Sch.s bieten, die Sch. selbst nicht geliefert habe. Sch. vertrete einen „adynamistischen Essentialismus" (vgl. 23). In manchmal unnötig gestelzter Sprache spricht S. von der Schwierigkeit der Selbsterkenntnis des Menschen und begründet seine These von einem die Zeiten überdauernden Wesen des Menschen. Er unterscheidet zwischen „anthropischer" Merkmalsanthropologie und „anthropologischer" Wesensanthropologie und bedenkt verschiedene Weisen, Anthropologie zu treiben, sowie den dabei unvermeidlichen hermeneutischen Zirkel. Dann geht es um die „Konstitution des ‚Kataloges'" (34), der „500 Anthropina" umfassen wird (35), die ein „Kondensat rein *positiver, affirmativer* Aussagen über das Humane" (36) durch die gesamte Philosophiegeschichte darstellen sollen, wobei „Kern- und Manteleigenschaften" unterschieden werden. Ihre Funktion soll „in einer allgemeinen Bereitstellung eines Basisindexes menschlicher Eigenschaften für die anthropologische *Frage* schlechthin" (43) liegen, und diese werden auf sieben „Haupttafeln" (49 f.: biologisch-genetisch, psychisch, sozio-kulturell, kognitiv, theologisch-religiös, metastrukturell, holistisch) verteilt, was dann zu einem fast 50 Seiten langen Anthropinakatalog führt, bei dem sich beschreibende, deutende und metaphorische Bezeichnungen mischen und sich die Frage stellt, wieso „metastrukturelle" oder „ontologische" Eigenschaften des Menschen der anthropischen (d. h. ontischen und nicht ontologischen) Ebene zugerechnet werden.

Anschließend werden diese Anthropina bei Sch. aufgesucht: eine riesige Sammlung von Zitaten mit Kommentar, die mit einer Parallelaufstellung zu dem Katalog der 500 Anthropina endet: dieselben 7 Tafeln mit 314 Sch.schen menschlichen Spezifika. Dabei wird manchmal rein verbal parallelisiert, obwohl es sich in der Sache um gravierende Unterschiede handelt (z. B. „Dasein" bei Sch. und Heidegger: 248), und selbst Dinge wie die Unterscheidung von sinnlicher und intelligibler Welt werden als „Anthropina" deklariert. Dann kommen noch zusätzliche Tafeln (Waren sie wirklich nötig?) mit Sch.s „neuen" Anthropina.

Das IV. Kapitel ist der „Wesensanthropologie als definitio ‚essentialis'" gewidmet (321). Die formale Gliederung dieses Teils sei von Diemers philosophischer Anthropologie beeinflußt (322). Die Darlegung der „‚Welt' als anthropologisches Problem" (323) ergibt eine Kurzfassung der Sch.schen Kosmologie als solcher. Unter den anthropologisch klingenden Titeln Räumlichkeit und Zeitlichkeit (Termini, die Sch. fast nie verwendet) werden Raum und Zeit besprochen (wobei man mehr über die anthropologischen Zusammenhänge von Zeit, Langeweile und Nichtigkeit hätte sagen können), dann folgen Kausalität und Materie sowie der ganze Stufenbau der Welt. Unter dem Titel „Das Humane" bespricht S. die Vernunft (357). Für die Zusammenfassung

(ab 359) wäre eine neue Überschrift angebracht gewesen. Ein besonderes Augenmerk wird auf Sch.s evolutionstheoretische Äußerungen („Anthropogonie") gelegt (365). Es folgt die sehr lange „Explizite Wesensanthropologie", die zugleich als „Exoterik" bezeichnet wird (378–545). Unter dem Titel „Humanlandschaft" (379) befaßt sich S. nach einem Schema Diemers (die Anm. 831, die eine Abbildung hierzu zeigen sollte, ist ausgefallen) mit den Themen: Leib, Unbewußtes, Leben, Bewußtsein, Geist (bei Sch. praktisch entfallend), Selbst, Ich, Person (und Individualität), Existenz, Freiheit, Transzendenz. Dann geht er über zur Schichtung des Menschen („hierarchische Stufung", 402), wo kurz Themen wie Wille, Intellekt, Spontaneität, Reflexivität abgehandelt werden. Für das psycho-physische Problem sieht S. bei Sch. eine „identistische Lösung" (418) in der monistischen „Leib-Wille-Identität" (427). Ausführlich geht S. auf Sch.s Ethik ein, während der Intersubjektivität nur relativ wenige Seiten gewidmet werden. Nach der Analyse der formalen Handlungslehre folgt die eigentliche Ethik („materiale Handlungslehre"), die am Ende systematisch zusammengefaßt wird (ab 478). Die Behauptung, Sch.s Sozialphilosophie sei individualistisch (484), ließe sich wohl noch genauer differenzieren. Da Sch.s Ethik deskriptiv ist, faßt S. erst nach ihr unter dem Titel „Normation" (485) die Bereiche zusammen, die Sch. mit Wertungen versehe (Hat Sch. bei seiner „deskriptiven" Ethik nicht auch Wertungen vorgenommen?): die Lebensalter, die „Variationen menschlichen Seins" (501) vom „Wilden" bis hin zum Genie (hierunter fällt auch ab 520 die Charakterologie) und seine Auffassungen von den beiden Geschlechtern. Nun beginnt die eher knappe „implizite Wesensanthropologie", die S. zugleich „Esoterik" nennt (546–561), da Sch. selbst diesen Ausdruck einmal für eine solche höhere Reflexionsstufe verwendet habe (546). Hier kommen einige metaphysische Grundaussagen über den Menschen, den Sinn seines Daseins und der Wirklichkeit insgesamt, d. h. über die negativ-pessimistische Seite von Sch.s Philosophie, zur Sprache. Was S. zur Trinitätslehre schreibt (559), stimmt nicht mit dem christlichem Trinitätsverständnis überein. S.s abschließende „Konzise Komplexion der entfalteten Wesenstheorie" (561–568) charakterisiert Sch. als Vertreter einer Zweiweltentheorie, wobei der dualistische Ansatz aber auf einer höheren Ebene in einen Monismus aufgehoben sei. Fraglich scheint mir S.s These, Sch. habe Vorstellung und Wille „*im Menschen* ausgesöhnt", weshalb er seine Philosophie einen sublimierten Anthropomorphismus nennt (563). In der weiteren philosophiegeschichtlichen Einordnung tritt wieder stärker die vielfache Dualität und Spannung in Sch.s Philosophie hervor.

Unter der Überschrift „Der Anthropologe Schopenhauer" (569) skizziert S. Sch.s grundsätzliches Verhältnis zum Menschen und speziell zu seinen Mitmenschen. Dann setzt er zu einer zusammenfassenden kritischen Betrachtung von Sch.s Philosophie an. Er nimmt u. a. die Unklarheit des Begriffs „Vorstellung" sowie den Zirkel von Intellekt und Gehirn unter die Lupe und macht dann vor allem aber die vielfältigen Aporien von Sch.s Willenslehre deutlich. Es folgen die anthropologischen Inkonsistenzen (596), angefangen von dem zwiespältigen Freiheitsbegriff bis hin zu der anthropomorphen Übertragung des inneren Zwiespalts im Menschen auf die Welt und den Willen überhaupt. Dies bestätige freilich die Grundthese, daß Sch.s Philosophie eine implizite Anthropologie sei (601). Nun läßt S. noch die Sch. vorausgehenden und die von ihm beeinflußten Anthropologen Revue passieren, um schließlich in den „Epilegomena" einen Blick auf Sch.s gesamte Philosophie zu werfen und ihren synkretistischen Charakter herauszuarbeiten. Die am Ende des Textes angefügten „anthropologischen Thesen", die Graphiken und die Schemata in den Anm. können dem Leser ein wenig helfen, in der immensen Stoffmenge nicht die Übersicht zu verlieren. Dennoch wird die gegenseitige Zuordnung und Strukturierung der verschiedenen Thesen zu wenig deutlich. Die Arbeit wurde mit einem kaum zu überbietenden Fleiß erstellt und bietet sicherlich eine erschöpfende Summe von Äußerungen Sch.s zum Thema Anthropologie. Aber statt dieser stofflichen Überfülle wäre wohl eine gründlichere Reflexion und eine konzentrierte Herausarbeitung der Grundstrukturen der Anthropologie Sch.s dem Verständnis des Philosophen förderlicher gewesen. H. Schöndorf S. J.

Mayer, Verena E., *Der Wert der Gedanken.* Die Bedeutungstheorie in der philosophischen Logik Gottlob Freges (Europäische Hochschulschriften 20; Philosophie 276). Frankfurt/M.: Lang 1989. 148 S.

Verena E. Mayer ist seit 1987 Lehrbeauftragte für Philosophie der Jahrhundertwende am Seminar für Philosophie, Logik und Wissenschaftstheorie der Ludwig-Maximilians-Universität München und arbeitet seit 1988 an einem Forschungsprojekt zur Geschichte der analytischen Philosophie. In der vorliegenden Abhandlung beschäftigt sie sich vor allem mit der Bedeutungstheorie Freges. – Nach einer kurzen Biographie Freges *(Kap. I)* geht M. in einem historischen Überblick auf drei Schwerpunkte ein, die für das Verständnis von Freges Philosophie von Bedeutung sind: die formale und philosophische Logik im 19. Jahrhundert, das Leibnizsche Projekt einer Universalsprache, und die Ansätze zu einer Sprachphilosophie im 19. Jahrhundert *(Kap. II).* – Im *3. Kap.* klärt M. Freges Position zur natürlichen und künstlichen Sprache und stellt sein „erkenntnisleitendes Interesse" vor, den Logizismus. Frege entwickelte seine Begriffsschrift, das erste vollständige System der Aussagen- und Prädikatenlogik, um die Beweise in der Mathematik zu sichern und die Mathematik aus den Grundbegriffen des reinen Denkens, also der Logik, abzuleiten. M. versucht bereits in diesem Kapitel deutlich zu machen, wie eng die Semantik Freges mit seinen logisch-mathematischen Interessen zusammenhängt, und daß sich etliche seiner semantischen Forderungen, wie z. B. diejenige nach scharfer Begrenzung der Begriffe, auf die künstliche, nicht auf die natürliche Sprache beziehen. – Im *4. Kap.* stellt M. einige wesentliche Merkmale von Freges philosophischer Logik dar. Für den Gegenstandsbereich der Fregeschen Logik führt sie den Begriff der „logischen Bedeutung" – im Gegensatz zur sprachlichen Bedeutung – ein. Die logische Struktur, die dem Bereich der logischen Bedeutung zugrundeliegt, wird durch die Begriffsschrift ausgedrückt und ist direkt an dieser ablesbar. Freges sog. Kontextprinzip, demzufolge ein Wort nur im Satzzusammenhang Bedeutung hat, interpretiert M. als Aussage über die logische Kategorie von Ausdrükken, nicht aber über die sprachliche Bedeutung von Wörtern. Den Kampf Freges gegen den Formalismus in der Mathematik, der den Zahlzeichen jede semantische Bedeutung abspricht, erklärt M. aus Freges Grundanliegen, die Arithmetik aus der Logik zu deduzieren. Dieses Anliegen ist nur sinnvoll, wenn vorausgesetzt und sichergestellt wird, daß alle Zahlzeichen etwas bedeuten. – Im *5. Kap.* rekonstruiert M. die Bedeutungstheorie Freges. Nach M. ist der Begriff der Bedeutung bei Frege als Funktionswert, nicht in erster Linie als „Referenz", „Namensrelation" oder „Denotat" aufzufassen. Mit „Sinn" ist bei Frege die „Art des Gegebenseins" oder „Bestimmungsweise" eines Funktionswertes durch die logische Beziehung der Subsumption oder Subordination von Gegenständen und Begriffen gemeint. – Der Ontologie Freges ist schließlich das *6. Kap.* gewidmet. Das von Frege neben der physischen und psychischen Realität postulierte „dritte Reich der Objektivität" enthält als ontologische Grundelemente die wahren und falschen „Gedanken" (im Fregeschen Sinn). Dieses „Reich" ist nach M.s Auffassung nicht unbedingt platonisch zu verstehen. Vielmehr paßt als Rahmen zu Freges philosophischer Logik am ehesten der Neukantianismus. Freges Begriffe des Sinns und der Bedeutung sind aber in erster Linie logische, nicht erkenntnistheoretische oder ontologische Begriffe.

M.s Abhandlung ist ein sehr wertvoller Beitrag zur Vorgeschichte der analytischen, insbesondere natürlich der Fregeschen Philosophie. Und sie ist ein ausgezeichneter Beitrag zur Frege-Exegese. M.s Hauptanliegen ist es, Freges Semantik auf dem Hintergrund seiner mathematisch-logischen Interessen zu rekonstruieren. Ihre zentrale These lautet daher: Die Semantik Freges ist angemessen nur als (in der Sache erforderliche) bedeutungstheoretische Ergänzung zu seiner logischen Kunstsprache zu verstehen; sie will keine Semantik der natürlichen Sprache darstellen. M. grenzt sich damit vor allem gegen Dummets Frege-Interpretation ab, derzufolge der „Sinn" von Zeichen bei Frege zumindest partiell mit der Bedeutung (natur)sprachlicher Ausdrücke identisch ist. M. argumentiert hingegen dafür, „Sinn" und sprachliche Bedeutung prinzipiell zu unterscheiden (51), schon allein deshalb, weil nach Frege der „Sinn" als logischer Inhalt der Zeichen konstant bleibt, während sich die sprachliche Bedeutung

wandelt (117ff.). Man wird also der Fregeschen Semantik am ehesten gerecht, wenn man sie als eine spezielle Semantik seiner logischen Kunstsprache versteht, ohne ihre Anwendung auf die natürliche Sprache auszuweiten. – M. trägt ihre Interpretation der Bedeutungstheorie Freges auf sehr gründliche Weise, in verständlicher und präziser Sprache, und mit ernstzunehmenden Argumenten vor. Ihr Beitrag zur Frege-Forschung kann jedem Frege-Kenner und Frege-Interessierten nur sehr empfohlen werden. J. Herzgsell S. J.

González Porta, Mario Ariel, *Transzendentaler, Objektivismus'*. Bruno Bauchs kritische Verarbeitung des Themas Subjektivität und ihre Stellung innerhalb der Neukantianischen Bewegung (Europäische Hochschulschriften 20; Philosophie 299). Frankfurt/M.: Lang 1989. 390 S.

Wie der Verfasser zu Recht feststellt, konzentrieren sich die bisherigen Arbeiten zu Bauch auf die Jahre 1922-1925, ohne Bauchs späteres und früheres Werk zu berücksichtigen, ein Verfahren, das, obwohl nicht völlig grundlos – denn schließlich lag der Höhepunkt von Bauchs systematischer Produktion zweifellos in den 20er Jahren – im letzten doch unbefriedigend bleibt, weil es ein irreführendes Bild von Bauchs Denken zeichnet. Statt dessen komme es darauf an, den gesamten Denkweg Bauchs in den Blick zu nehmen. Das versucht der Vf. in der vorliegenden Arbeit, die auf eine an der Universität Münster eingereichte Dissertation zurückgeht. – Die Arbeit ist nach Art einer intellektuellen Biographie angelegt und bemüht sich darum, eine „kontinuierliche Entwicklungslinie" (348) in Bauchs Denken von seiner Dissertation bis zum Nachlaßwerk ‚Natur und Geist' herauszuarbeiten. Was der Vf. gleichwohl nicht intendiert, ist eine Gesamtdarstellung der Philosophie Bauchs, sondern was er lediglich in entwicklungsgeschichtlicher Perspektive untersucht, ist Bauchs Stellung zum Problem der Subjektivität, weil er der Überzeugung ist, daß die Vertiefung eines solchen Teilaspekts durchaus zum besseren Verständnis von Bauchs Denken als ganzem und darüber hinaus der Entwicklung der neukantianischen Bewegung insgesamt beitragen kann.

Das Ergebnis, zu dem er kommt, gibt dieser Überzeugung recht. In groben Zügen läßt es sich so zusammenfassen: Bauchs Philosophie ist als Wertphilosophie zu betrachten, über „ihre strenge Zugehörigkeit zur Badischen Schule" (347) kann es keinen Zweifel geben. Das Hauptproblem der Bauchschen Philosophie ist daher identisch mit dem Hauptproblem des Badischen Neukantianismus, nämlich der Klärung der Beziehung zwischen Wirklichkeit und Wert. – Diese Betonung der badischen Prägung von Bauchs Philosophie ist auch wichtig für das Verständnis seiner Subjektlehre, denn die Frage nach der Subjektivität stellt sich im Bauchschen System im Rahmen des Problems der Beziehung von Wirklichkeit und Wert und macht sich konkret fest an der „Frage nach dem ‚Wie' der Wertverwirklichung und ihren Möglichkeitsbedingungen" (193). – Wenn man dies in Rechnung stellt, dann ist es möglich, Bauchs Objektivismus in einem größeren Kontext zu sehen und diesen nicht ohne weiteres gleichzusetzen mit einer Vernachlässigung der Frage nach der Subjektivität. Ein solcher Eindruck kann vielmehr nur dann entstehen, wenn man sich auf die Betrachtung von Bauchs Werk ‚Wahrheit, Wert und Wirklichkeit' beschränkt, das tatsächlich den Höhepunkt, aber gleichzeitig auch das Ende des antipsychologistischen Kampfes darstellt. – Auf dem Hintergrund der bei Bauch gewonnenen differenzierten Sicht der Subjektivitätsproblematik bedarf auch die vor allem von Brelage im Umlauf gebrachte These von der Vernachlässigung der Subjektfrage im klassischen Neukantianismus einer Präzisierung, denn „der schlichte Gegensatz Vernachlässigung – Thematisierung der konkreten Subjektivität ist unzureichend; die Gleichsetzung platonisierende Geltungslogik – Vernachlässigung des Themas der konkreten Subjektivität – Überlassung desselben an eine naturwissenschaftliche Psychologie ist nicht aufrechtzuerhalten" (349). Will man den philosophiehistorischen Gegebenheiten gerecht werden, dann ist vielmehr davon auszugehen, daß zwar die Abgrenzung von transzendentaler und psychologischer Fragestellung mit der Entstehung und Konsolidierung der neukantianischen Bewegung Hand in Hand ging, daß sich aber aus diesem „wahren neukantianischen Leitmotiv, ... drei verschiedene Themenkreise" entwickelten, „die mit ihm in der Beziehung von

Radikalisierung, Komplementarität und Überwindung stehen" (ebd.) Nach dem Vf. hat Brelage den ersten Themenkreis übersehen und den zweiten und dritten Themenkreis nicht unterschieden.

Zum Thema Radikalisierung merkt er an: Dem antipsychologistischen Kampf folge in der Theorieentwicklung des Neukantianismus im ersten (Windelband-Cohen) und mittleren (Rickert-Natorp) Neukantianismus eine einseitige Aufmerksamkeit auf die ‚transzendentale' Subjektdimension, diese sei aber „nicht ohne weiteres mit dem Begriff einer ‚platonisierenden Geltungslogik' in Verbindung zu bringen" (350). Wolle man dem Begriff ‚Objektivismus' vielmehr einen präzisen Sinn geben, dann dürfe er „nur zur Bezeichnung der eigentlichen ‚platonisierenden Geltungslogik' (Lask-Bauch) benutzt werden" (ebd.), die freilich längst nicht die Hauptrichtung der neukantianischen Bewegung war, sondern eine heftig kritisierte Variante derselben darstellt. – In puncto Komplementarität gibt er zu bedenken: Die Zentrierung auf die transzendentale Dimension des Subjekts brauche nicht ohne weiteres mit einer Verkennung der Vollzugsproblematik einherzugehen. Deutlich wird das für G. daran, „daß auch der ‚Objektivismus' (von Lask her) für die Berücksichtigung der Beziehung zwischen transzendentalem und psychologischem Subjekt Entscheidendes beigetragen hat, und zwar deshalb, weil gerade bei ihm die Vollzugsproblematik in ihrer Eigentümlichkeit als solche dringend wurde" (351). Es ist also nach G. nicht so, daß erst Hönigswald im Vollzug ein philosophisch relevantes Thema gesehen hat. Was schließlich das Problem der Überwindung der subjekttheoretischen Dichotomie im Neukantianismus angeht, so kommt Hönigswald hier natürlich eine wichtige Bedeutung zu. Doch dringt G. auch in diesem Falle auf Differenzierungen. Er möchte zunächst zwei Oppositionen unterscheiden nämlich einmal „den Gegensatz zwischen einer rein negativen Abgrenzung von transzendentaler und psychologischer Subjektivität und dem Versuch einer mehr oder minder ‚positiven' Bearbeitung der Beziehung beider", und zum anderen den „Gegensatz zwischen dem Festhalten an der für die Subjekttheorie zentralen Opposition von Tatsache und Prinzip und dem Hinstreben zu einer Überwindung derselben" (ebd.). Hönigswalds eigentliches Verdienst ist nun, daß er den Versuch zu einer prinzipiellen Überwindung des Gegensatzes von Tatsache und Prinzip unternommen hat. Der Begriff ‚konkrete Subjektivität', der „dreierlei bedeuten" kann, „je nachdem ob man bei diesem Begriff den Akzent auf die Auszeichnung einer Seinsregion, oder auf das mögliche Subjekt einer empirischen Wissenschaft legt, oder ob man ihn einfach im Sinne der alltäglichen Erfahrung versteht", wird bei Hönigswald „immer in Beziehung zur zweiten Bedeutung gedacht", als Tatsache des Ichs, und diese Beziehung ist dann nach G. auch geeignet, Klarheit in den Sinn von Hönigswalds Überwindung der schlichten Entgegensetzung von Tatsache und Prinzip zu bringen, und zwar „in einer Weise, die sein Bestreben so sehr vom Neukantianismus wie von anderen philosophischen Bestrebungen zu Beginn unseres Jahrhunderts abgrenzt" (352). Auch im Blick auf Hönigswald setzt sich G. im übrigen von Brelages schematischer Darstellung der Theorieentwicklung des Neukantianismus ab, denn, wie G. betont, gehe Brelage davon aus, „daß der Neukantianismus über eine einzige konsequente Art und Weise verfügte, das Thema der konkreten Subjektivität zu berücksichtigen und ... daß diese bei Hönigswald zu finden" (ebd.) sei, worauf er dagegen nicht eingehe seien Formen einer „Parallel- und Hinentwicklung zu Hönigswald" (353). Des weiteren bestreitet G. zwar nicht, daß Hönigswald „einen interessanten Ansatz bietet für eine Reflexion, die nach Heidegger die Geltungsproblematik wiederzugewinnen versucht", nur dürfe das nicht dazu führen, „das geschichtliche Umfeld, in dem sich Hönigwalds Reflexion bewegt, und die konkreten Mittel, mit denen er ein solches Programm durchführt, zu vernachlässigen" (ebd.). Konkret geht es G. hier darum, daß jede Hönigswald-Deutung den Umstand nicht aus dem Auge verlieren darf, „daß Hönigswalds Theorie der Subjektivität – wenigstens am Anfang – ausdrücklich als Prinzipienlehre der Psychologie auftritt – und nicht als regionale oder fundamentale Ontologie" (ebd.).

Diese Differenzierungen machen deutlich, daß es G. im letzten um einen neuen Approach zur Philosophie des Neukantianismus geht. Wenn die bisherigen Arbeiten „sich fast ausschließlich im Rahmen einer rein philosophischen Perspektive bewegen" und vorwiegend unter systematischen und nicht geschichtlichen Aspekten „immer wieder

die Beziehung des Neukantianismus zu anderen Strömungen der Philosophie in Deutschland am Anfang des Jahrhunderts in den Vordergrund stellen", so ist es G. zufolge eine lohnende Aufgabe, die neukantianische Theorieentwicklung zu betrachten unter der Rücksicht der „Interaktion zwischen philosophischer Reflexion und den Einzelwissenschaften, die sich mit dem Menschen befassen" (ebd.). – Der Vf. weist darauf hin, daß mit der vorliegenden Arbeit dieser Interpretationsgesichtspunkt bei weitem noch nicht ausgeschöpft sei, da er sich darauf habe beschränken müssen, dieses Interaktionsverhältnis in Konzentration auf die Badische Schule und bzw. die Situation der 20er Jahre darzustellen. Wenn man dieses Interaktionsverhältnis von Cassirer aus angehe, könnten sich aber durchaus noch ergänzende und evtl. auch korrigierende Gesichtspunkte ergeben. – Wichtig ist auch sein letzter abschließender Hinweis, daß es nämlich für eine umfassende Deutung des Neukantianismus darauf ankomme, neben der Entwicklung rein innerer systematischer Ansätze jedes Denkers und jeder Schule auch den Zeitgeist und politische und gesellschaftliche Faktoren zu berücksichtigen. Dies scheint dem Rez. auch im Falle von Bauch geboten. Allerdings dürften spätestens dann problematische Züge im Denken von Bauch zutage treten, die der Verfasser nur am Rande erwähnt, wenn es um die Auseinandersetzung Bauchs mit den jüdischen Denkern der Marburger Schule Cohen und Cassirer geht. Der Rez. hat den Eindruck, daß der Vf. Bauchs völkische Verirrung allzusehr herunterspielt, zumal er zwei der in dieser Beziehung besonders einschlägigen Artikel in der Zeitschrift ‚Völkische Kultur' offensichtlich nicht eingesehen hat. Im übrigen aber stellt die vorliegende Arbeit dank der gründlichen und umsichtigen Aufarbeitung eines bisher zu wenig beachteten Stücks neukantianischer Theoriegeschichte zweifellos einen wichtigen Beitrag zur neueren Neukantianismusforschung dar, da sie geeignet ist, neues Licht nicht nur auf Bauchs Denken, sondern auch auf das Subjektproblem im Neukantianismus zu werfen.

H.-L. Ollig S. J.

Heidegger, Martin, *Vom Wesen der Wahrheit.* Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet (Gesamtausgabe, Bd. 34). Hrsg. *Hermann Mörchen.* Frankfurt: Klostermann 1988. 338 S.

Die Vorlesung aus dem Wintersemester 1931/32 stellt die erste der groß angelegten Auseinandersetzungen H.s mit dem Denken Platons dar, die uns jetzt bei der Veröffentlichung im Rahmen der Gesamtausgabe zugänglich wird. Zwar erschien der Aufsatz „Platons Lehre von der Wahrheit" bereits 1942, wurde aber erst 1940 ausgearbeitet und geht im wesentlichen auf unsere Vorlesung zurück. – Diese enthält zwei Teile. Der erste Teil legt das „Höhlengleichnis" aus Platons „Politeia" als Zugang zur Frage nach dem Wesen der Wahrheit aus. Der zweite, sich daran anschließende Teil verfolgt den Ansatz der Frage nach der Un-Wahrheit anhand einer „Wiederholung" der Platonischen Thematisierung des ψεῦδος im Theätet (133). – Dem Ganzen geht eine einleitende Betrachtung voraus, die durch zwei konvergierende Gedanken in die Dimension des philosophischen Fragens (H.s) hineinführt: (a) Überlieferte, als selbstverständlich geltende Auffassungen – Wesen als quidditas, Wahrheit als adaequatio bzw. Richtgkeit der Aussage – werden in ihrer Fragwürdigkeit aufgewiesen; (b) Der Abstand vom Selbstverständlichen und der Einsatz des Fragens werden im Rückgang in die Geschichte des Wahrheitsbegriffes (7) gewonnen, oder genauer: im Rückgang in das, „was im Anfang unserer abendländischen Philosophie geschah und vielleicht noch geschieht" (9). Dieses Geschehen ist für H. die griechische Grunderfahrung – ursprüngliche Welt- und Selbsterfahrung – der ἀλήθεια. Platons Höhlengleichnis wird also als ein Zeugnis, näher als ein Wink in das Wesen der ἀλήθεια/Unverborgenheit (21) ausgelegt.

Dem Platonischen Text entsprechend gliedert sich die Deutung des Gleichnisses in vier Stadien. Für H.s Auslegung sind dabei die Übergänge das Wesentliche, weswegen das Ganze als ein einziger Gang aufgefaßt werden soll (21). Ein erster Höhepunkt wird in der langen Auslegung des dritten Stadiums erreicht, das im Aufstieg des Gefangenen zum Sonnenlicht besteht. Entscheidend ist dabei die Erhellung von drei grundlegenden Zusammenhängen: zwischen Idee und Licht (§ 6), zwischen Licht und Freiheit (§ 7)

und zwischen Freiheit und Seiendem (§ 8). Ἰδεῖν ist ein Sehen (48), das darin Gesichtete – die ἰδέα, das εἶδος – ist „der Anblick dessen, als was seiend sich etwas darbietet" (51). Das Licht ist die Helle, d. i. „das, wohindurch wir sehen" (55); es ist das Durchlassende, die Eröffnung des Offenen (56), dessen Wesen deswegen das Durchsichtigsein, die Durchsichtigkeit ist (55). Leitend für den Begriff der Idee ist also das „Sehen von Seiendem ... ‚Ἰδέα' meint das im voraus Gesichtete, das im voraus Vernommene und Seiendes Durchlassende, als Auslegung des ‚Seins'" (57). Die wechselseitige Bestimmung von Idee und Licht ermöglicht die Aufhellung des Phänomens der Freiheit: Das Licht lichtet; Lichten heißt aber Durchlaß geben, freigeben, freimachen. „Ins Licht sehen heißt frei werden für das Freimachende, zu dem ich mich verhalte; ... an das Durchlassende mich binden" (59). Die Ideen zu erblicken meint aber weiter, das (Was- und Wie-)Sein des Seienden zu verstehen; das Sein des Seienden verstehen „heißt den Seinsentwurf vollziehen; darin ein Anblick (Bild) des Seienden vor-geworfen und vorgehalten wird, um so im Blick auf diesen Anblick zu Seiendem als solchem sich zu verhalten." (61) Das Seinsverständnis muß also als Vollzug der Freiheit ausgelegt werden: „Seiendes in jedem möglichen Gebiet kann uns nur begegnen, näherkommen und fernerrücken aufgrund der freigebenden Freiheit" (60). Ferner läßt sich das Wesen der Freiheit aus diesem Zusammenhang weiter erhellen. Es ist der Lichtblick: „sich im voraus ein Licht aufgehen lassen und an das Licht sich binden" (60). Freiheit, zeigt sich für H. als „vorbildender Seinsentwurf" (61). – Die Erhellung der Einheit der drei genannten Momente des Zusammenhanges ermöglicht eine erste Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Unverborgenheit: dasjenige was die besprochenen Phänomene – Erblicken und Anblick, Licht und Freiheit – ursprünglich trägt und entfaltet, kennzeichnet H. als Entbergsamkeit (65). Gleichzeitig wird das Wesen der ἀλήθεια – das Geschehen der Unverborgenheit – als das Grundgeschehnis der Ek-sistenz des Menschen aufgefaßt. Diese erste Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Wahrheit läßt gleichzeitig erkennen, warum und in welcher Perspektive H. das Höhlengleichnis überhaupt auslegt: es geht darum, die Wesensgeschichte des Menschen, d. h. uns selbst in unserer eigensten Geschichte zu begreifen (77). – Doch dieses erste Ergebnis muß bei der Auslegung des 4. Stadiums eine Umkehr erfahren (81): erst mit dem Ausblick auf das Todesschicksal des in die Höhle Zurückgekehrten kommt der Gang der Befreiung zu seinem letzten Ziel, d. h. die Philosophie zu ihrer letzten Bestimmung. Damit gelangt die Auslegung zur näheren Bestimmung des Wesens der Wahrheit: das Geschehen der Unverborgenheit ist die Erfüllung des Schicksals des Philosophen: als Geschehen der zum Tode verurteilten Existenz (d. i. als Geschehen der Endlichkeit) west die Entbergsamkeit als ursprünglicher Kampf (92), als Auseinander-setzung und (wesentliche) Zusammen-gehörigkeit von Unverborgenheit und Verbergung (87, 90). Diese Erkenntnis erst ist das „entscheidende Ergebnis der Auslegung des Höhlengleichnisses ...: die Einsicht, daß die Frage nach dem Wesen der Wahrheit als Unverborgenheit sich wandeln muß in die Frage nach der Unwahrheit" (127). Erst in dieser Form stellt sich „die Grundfrage nach dem Wesen der Wahrheit" (128).

Daraus ergibt sich die Aufgabe des zweiten Teils, nämlich die Deutung von Platons Auffassung des ψεῦδος im „Theätet". Zwei einleitende Feststellungen weisen die Spannung auf, innerhalb deren die Auslegung des „Theätet" sich bewegt. Einmal ist Platons Frage nach der ἐπιστήμη keine erkenntnistheoretische Frage. Wissen ist ihm „das beherrschende Sich-auskennen in etwas, im Umgang mit einer Sache und in dieser selbst" (153); das Fragen beschränkt sich nicht auf die theoretische Erkenntnis, sondern betrifft „dieses den ganzen Bereich und die Weite menschlichen Verhaltens durchherrschende und haltende und zugleich vielfältige Sich-auskennen" technischer, praktischer und theoretischer Art (154). Damit aber wird das „Wissen" zum Problem, weil es in einer Vielgestaltigkeit der Verhaltensweisen das ganze Dasein des Menschen durchherrscht, während das eine Wort „Wissen" ein Einziges und Selbiges zu bezeichnen scheint (140). Andererseits stellte sich uns die Frage nach dem Wesen der Wahrheit, bzw. der Unwahrheit in der „Politeia" im Zusammenhang mit einer Auffassung des Erkennens – nicht mit ἐπιστήμη – als Sehen (ὁρᾶν, ἰδεῖν). Weil für die Griechen das Seiende das Anwesende ist, kommt dem sinnlichen Sehen, als einer ausgezeichneten Weise des Präsent-machens und des Gegenwärtig-habens von etwas, die Rolle des

maßgebenden Beispieles für Erkennen überhaupt zu (159). Sehen (ἰδεῖν) und Beherrschen (ἐπίστασθαι) jedoch, wenn ursprünglich begriffen, kommen in einem Wesentlichen überein: beide bedeuten Besitzen von Wahrheit im Sinne der Unverborgenheit des Seienden (161). – H.s Auslegung des „Theätet" gliedert sich in zwei Teile. Das fünfte und letzte Kapitel behandelt das Problem der ψευδὴς δόξα. Die vorherigen Kapitel befassen sich mit den sukzessiven Antworten des Theätet auf die Frage nach der ἐπιστήμη. Wie bereits angemerkt, ist „Wissen" zugleich Verschiedenes und Selbiges; so versucht H., verschiedene Modi des Vernehmens zu unterscheiden. Ein entscheidendes Problem dabei wird das Thema des Zusammenhanges zwischen dem Vernehmen von Sein und dem Wahrnehmungsvollzug (traditionell: „intelligere in sensibili"). Die αἴσθησις allein macht die ἐπιστήμη nicht aus, denn das Wahrnehmbare selbst weist, über das sinnliche Gegebene hinaus, einen Mehrbestand (186, 193) an Vernehmbarem auf (Vgl. dazu die Anfänge Hs. mit der kategorialen Anschauung der „Logischen Untersuchungen" Husserls). So muß die αἴσθησις, die Sinnesempfindung, notwendig in einem Anderen gründen, das überhaupt das Vernehmen von etwas ermöglicht (177). Dieses Andere, das Platon Seele nennt, deutet H. als „das Sich-Vorhalten des einen Bezirks von Vernehmbarkeit, in dem alles Vernehmbare zusammenläuft und dort in Einheit und Selbigkeit gehalten wird" (195). Ist „Seele" der Name für das Verhältnis zu Sein und zu Unverborgenheit (178), so muß dieses Verhältnis selbst bestimmt werden. Dies tut H. mit der Auslegung des „ἐπορέγεσθαι" (186 a 4) und der Antwort des Theätet: „Ich bin dafür, die οὐσία gehört zu dem, worauf zu die Seele selbst durch sich selbst und für sich selbst hinstrebt" (203). Dieses Streben der Seele – das Seinserstrebnis ist ein ausgezeichnetes Verhalten, denn das Erstrebte ist im Streben rückbezogen auf die strebende Seele selbst. „‚Seele' ist jetzt einfach das Wort für Seinserstrebnis" (203). Hier begegnen wir einem zentralen Anliegen H.s: der positiven Bestimmung ausgezeichneter Seinsbezirke wie cogito, Subjektivität, Bewußtsein vom Phänomen des Daseins her. H.s Auseinandersetzung mit der ψευδὴς δόξα konzentriert sich in der Aufhellung der zwei Phänomene der Gegenwärtigung und der Vergegenwärtigung. Die klare Unterscheidung dieser Verhaltensweisen ermöglicht ihm die Auslegung des δοξάζειν. Mit diesem Wort ist gemeint dasjenige „Verhalten, das in seiner Einheitlichkeit zumal gerichtet ist gegenwärtigend auf etwas leibhaft Begegnendes und vergegenwärtigend auf ein im voraus Vor-gestelltes" (312). Daraus erst läßt sich das Phänomen der ψευδὴς δόξα verstehen: das ψεῦδος der δόξα, die Verkehrtheit des Ansehens von etwas als etwas, wird begriffen als vorbeisehendes Sich-versehen (317). Wichtig für H. ist ferner, wie Platon selbst dieses Sich-versehen auslegt: Sich-versehen ist ein Nichttreffen, ein Verfehlen des zukommenden Prädikats, es ist ein Verfehlen der rechten Richtung, d. h. die ψευδὴς δόξα wird als Unrichtigkeit des Aussagens begriffen (319). Hier zeichnet sich für H. der Weg Platons ab, „der zugleich das Phänomen der Wahrheit trifft und es interpretiert in Richtung des λόγος, – nicht im Zusammenhang mit dem ursprünglichen Wesen der Wahrheit, d. h. der Unverborgenheit des Seienden" (320). H.s eigene Auslegung versteht sich deswegen als die Wiederholung dieses Weges, indem er dem nachfragt, was an der Geschichte des Wahrheitsbegriffes ungeschehen blieb und fortan sich verschloß (322).

H.s These, die Geschichte der Vergessenheit und Verschüttung der griechischen Grunderfahrung der ἀλήθεια beginne schon bei Platon (42 Anm., 93, 101, 120, 123, 125, 222, et pass.), kannte man bereits aus seinem Aufsatz „Platons Lehre von der Wahrheit". Erst mit der Publikation der besprochenen Vorlesung jedoch wird die ausführliche Interpretation des Platonischen Textes zugänglich. Als Leser seiner zugleich textnahen und entschlossenen „Theätet"-Auslegung können wir nun Schritt für Schritt verfolgen, wie sich H. mit einem Werk auseinandersetzt, das für die nachkommende Tradition der „Metaphysik" (etwa der „Erkenntnislehre") maßgeblich gewirkt hat. – Nur noch ein Wort zur Edition! Dem Hg. ist es gelungen, einen gut lesbaren, in deutlicher und hilfreicher Weise gegliederten Text vorzulegen. Es blieb uns unklar, welche Rolle die Anmerkungen auf S. 57 und S. 60 eigentlich spielen: stammen sie von H. selbst, oder handelt es sich um eine Art Kommentar des Hg.s? J. César das Neves

Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie* (Gesamtausgabe, Bd. 65). Hrsg. *Friedrich-Wilhelm v. Herrmann.* Frankfurt a. M.: Klostermann 1989. 522 S.

Auf die Veröffentlichung der „Beiträge" konnte man besonders gespannt sein. Hatte sie doch O. Pöggeler, der in sie Einblick nehmen und einiges daraus mitteilen konnte, als das „zweite Hauptwerk" H.s (nach „Sein und Zeit") bezeichnet, das vielleicht dieses erste an Bedeutung noch überträfe. H. selbst hat es für wichtig gehalten. Denn gleich nach der Fertigstellung hat er das Manuskript von seinem Bruder mit der Maschine abschreiben lassen und hat die Abschrift mit ihm zusammen geprüft. – Im Folgenden soll keine adäquate Besprechung, sondern nur eine Anzeige des Buches vorgelegt werden.

Das Werk, das im wesentlichen aus den Jahren 1936 und 1937, bzgl. Teil VIII aus dem Jahr 1938 stammt, hat folgenden Aufbau: Ein „Vorblick" und eine rückblickende Zusammenfassung („Das Seyn") rahmen das eigentliche Corpus ein, das selbst aus sechs Stücken beteht. (Die Plazierung des Textes „Das Seyn", der sich in H.s Manuskript an zweiter Stelle findet, an das Ende des Ganzen ist das Werk des Herausgebers, der sich dafür auf Hinweise H.s berufen kann.) Die insgesamt acht Teile des Ganzen sind von sehr ungleicher Länge: „Vorblick" und Rückblick („Das Seyn") sind in etwa gleich lang: ca. 100 S.; diese Länge erreicht im Corpus nur der Teil V („Die Gründung", der als einziger in 5 Unterabschnitte gegliedert ist); Teil II–IV zählen je ca. 60 S., während VI und VII sehr kurz sind (4 u. 14 S.). Die sechs Titel der eigentlichen „Fügung" des Ganzen wirken zunächst befremdlich: „Der Anklang" – „Das Zuspiel" – „Der Sprung" – „Die Gründung" – „Die Zukünftigen" – „Der letzte Gott". Den Zusammenhang gibt H.mit dem Satz: „Was gesagt wird, ist gefragt und gedacht im ‚Zuspiel' des ersten und des anderen Anfangs zueinander aus dem ‚Anklang' des Seyns in der Not der Seinsverlassenheit für den ‚Sprung' in das Seyn zur ‚Gründung' seiner Wahrheit als Vorbereitung der ‚Zukünftigen' ‚des letzten Gottes' (7, vgl. auch 81f.).

Das im Grunde einzige Thema ist: was kann, was muß „wesentliches Denken" heute sein? Von daher sind die zwei Titel des Buches zu verstehen. Der eigentliche, sachliche Titel lautet: Vom Ereignis. Dieses Wort, das seitdem das geheime Leitwort der Bemühungen H.s ist, kannte man bisher nur aus Andeutungen, vor allem in den beiden Freiburger Vorträgen „Der Satz der Identität" und „Zeit und Sein". Es bezeichnet das, worum es dem Denken geht: das Wesen, nun verstanden als Wesung des Seyns in seiner Wahrheit, Wesung des Seins (Seyns) in seiner „Zerklüftung" (118, 278–282). Darauf kann im Rahmen unserer Anzeige nicht näher eingegangen werden. – Der exoterische Titel des Buches lautet „Beiträge zur Philosophie". Gemeint sind Schritte, die den Einsprung in eine zeit-gemäße Philosophie vorbereiten. „Philosophie" ist dabei im höchsten und strengsten Sinn verstanden: als Denken des Ersten und Letzten. Sie darf sich nicht mißverstehen als beweisbare Theorie. Im letzten immer ungesichert, muß sie ihre Wahrheit er-denken (z. B. 56, 86). Mit Worten, die an Nietzsches Aphorismus vom tollen Menschen anklingen, gesagt, geht es darum, „dem geschichtlichen Menschen noch einmal ein Ziel zu geben: *Der Gründer und Wahrer der Wahrheit des Seyns zu werden,* das Da zu *sein* als der vom Wesen des Seyns selbst gebrauchte Grund, ... einzig *‚umwillen des Seyns'* ... des Seienden im Ganzen." (16) Solche Philosophie kann auch kein ausgebreitetes lehrbares Wissen sein: denn als ausgebreitetes müßte es im Bereich des vielfältigen Seienden bleiben, und als lehrbares Wissen müßte es dem Bereich des Zeitlosen verhaftet bleiben. Ihr „Gegenstand" aber, das Seyn (nämlich das Ereignis, die Wesung, die „Wahrheit" des Seins), ist einzig: also ist auch das „Wissen" von ihm einfach, eher eine Haltung des Fragens und Hörens, die getragen ist von der Grundstimmung der Verhaltenheit, und zu der das rechte Verschweigen ebenso gehört wie das sorgfältige Reden, der Wille zur Gesetzgebung ebenso wie die Bereitschaft zum Opfer. Zugleich vollzieht sich in den „Beiträgen" eine völlige Vergeschichtlichung des Denkens. Alles Wesen wird nicht nur, wie im Grunde schon in „Sein und Zeit", in die „Wesung" zurückgenommen; auch das Denken der Wesung versteht sich nun konsequent aus der Weise, wie die Geschichte des Seyns sich „kehrt", d. h. wie heute der erste Anfang der europäischen Metaphysik als Verweigerung der Wahrheit des Seyns selbst erkennbar wird und so die Möglichkeit eines anderen Anfangs, einer neuen Art von schaffender Existenz in der Welt, aufscheint. – Der Gegensatz zur philosophischen Haltung ist das

Sichherumtreiben in der schlechten Unendlichkeit: in geschichtsloser Entscheidungsflucht, in der Sucht nach dem Erlebnis, in der Nivellierung der Rang-Maßstäbe im Sinne einer Massenkultur, in dem sich steigernden Willen zum Quantitativ-Riesenhaften und zum perfekt organisierten Funktionieren um seiner selbst willen: es ist die nihilistische Grundstimmung unserer Zeit. Ihr inneres Movens ist metaphysischer Natur: die „Machenschaft" (später: Ge-stell) als Un-wahrheit des Seins: seit langem vorbereitet, durch den bei Plato und Aristoteles begründeten, wenngleich zunächst noch gehemmten und erst in der Neuzeit massiv hervorbrechenden technischen Grundzug der Deutung des Seienden im ganzen. Was durch diese unmöglich wird, ist die Erfahrung einer echten, positiven Grenze und die dazu gehörende Stimmung der Scheu. Deswegen ist das Verschwinden des Sinnes für das Göttliche eine notwendige Folge der metaphysischen Grundhaltung. Deswegen mußte – umgekehrt – in „Sein und Zeit" der Tod als Grenze, von der her sich das Dasein *empfängt*, herausgestellt werden. – Gegenbilder, Karikaturen der Philosophie sind die „Weltanschauungen". Ihnen geht es nicht primär um die Wahrheit, sondern um die Bewältigung des Lebens; sie sind also technischen Wesens: letzten Endes Bolschewismus, Liberalismus und Christentum gleichermaßen. Auch – und nicht zuletzt – der Nationalsozialismus!

Nicht nur der 100. Geburtstag, sondern auch die Diskussion um H.s Beziehung zum Nationalsozialismus war der Anlaß, sein Gebot zu übertreten, daß die Bände der III. Abteilung der Gesamtausgabe erst dann publiziert werden dürften, wenn alle Bände der II. Abteilung (Vorlesungen) vorlägen. Denn in den „Beiträgen" wird deutlich, wie fern H.s Denken damals der (namentlich nicht genannten) NS-Ideologie stand, auch wenn diese Ferne mehr von enttäuschter Hoffnung als von entschiedener Gegnerschaft getragen scheint. Der Rassismus der Nazis ist ihm inakzeptabel; ihre Berufung auf das Völkische vordergründig; ihr aus einem reinen Machtwillen, nicht aus einer echten Zielsetzung motivierte Weltanschauung beurteilt H. als eine Verhinderung allen Fragens, als nihilistisch; charakteristisch ist ihm das Lärmende und der maßlose Technikglaube der ‚weltgeschichtlichen' Begebenheiten, deren Zeuge er ist. Er fragt sich zwar, wohl im Hinblick auf seine eigenen Hoffnungen als Rektor: „Wenn aber innerhalb dieser Begebenheiten und z. T. nach ihrem Stil eine Sammlung des Volkes bzw. seines Bestandes auf es selbst eingerichtet wird, könnte da nicht ein Weg in die Nähe der Entscheidung sich öffnen?" Die Antwort ist: „Gewiß, aber mit der höchsten Gefahr zugleich der völligen Verfehlung ihres Bereiches" (98). Das wird heißen: Die Tür ist nicht ganz zugeschlagen. Aber für ein Miteinandergehen müßte sich der Partner grundlegend ändern.

Zentral für den ganzen Entwurf der „Beiträge", auch immer wieder, fast formelhaft, genannt, wenngleich in der eigens so überschriebenen VII. Fügung nur sehr dunkel skizziert ist „der letzte Gott". Die Gottesfrage durchzieht und be-stimmt alles. Jenes Sein in der Nähe des Gottes, das trotz der ontischen Unentscheidbarkeit über Flucht oder Ankunft der Götter im fragenden Ergründen der Stätte ihres eventuellen Vorbeigangs möglich ist, ist die einzige Überwindung des Nihilismus. Denn darin liegt die Erfahrung, daß der Gott das Seyn und dieses das Dasein braucht. Von daher zeigt sich das Machenschaftliche ebenso wie alles bloß Wissenschaftliche und wie jene curvatura des menschlichen Daseins in sich, die „Erlebnis" heißt, als gegenwesentlich. Freilich: der Sinn des Wortes „Gott" (Götter) bleibt unbestimmt; all seine bisherigen Bedeutungen können keine Gegenwarts- und Zukunftsbedeutung mehr haben. Das gilt vor allem für die Bedeutung, die das Christentum mit diesem Wort verknüpft hat (24) und unter deren Signum auch die abendländische Philosophiegeschichte bis Hegel stand. Diese Verchristlichung, unter deren Machtbereich H. selbst noch den Bolschewismus und den Nationalsozialismus sieht, muß aufgelöst werden. Die „Beiträge" sehen das Christentum fast nur mit den Augen Nietzsches: als eine im Grunde schon tote Weltanschauung, die, als Platonismus für das Volk, sich großenteils aus dem Ressentiment der Schwachen nährt. Der Schöpfungsgedanke begründe die Ansetzung der Natur als eines ausbeutbaren Bestandes; er verdecke die einfache Wesung des Seyns. Auch der Erlösungsgedanke entwürdige das Endliche. So ist der „letzte Gott" entworfen als der „ganz Andere gegen die Gewesenen, zumal gegen den christlichen" (403).

Auch ein anderes Thema meldet sich durchgehend: das Verhältnis des „Daseins",

das jemeinig ist, zu dem vorhandenen Seienden „Mensch". H. versucht, konsequent das Menschsein vom Dasein her zu bestimmen, wobei dieses selbst als die vom Seyn ereignete „Augenblicks-Stätte" seiner Ankunft und damit der Offenbarkeit des Seienden im ganzen zu verstehen ist. Der klassischen Definition des Menschen (animal rationale) wirft er einen latenten Biologismus vor, so daß von da aus den im engeren Sinne biologistischen Entwürfen nichts Entscheidendes entgegengesetzt werden könne. Auch die idealistische Ansetzung des Ich (Wir) als Subjekts für die Objekt-Welt muß überwunden werden. Zwar wird das Ich dort aus dem Bezug zur Offenbarkeit des Seienden her bestimmt, diese letztere aber ist – wegen ihrer vergegenständlichten und damit auf einen Machtwillen verweisenden Form – eine „ vermenschte". Das Problem der Anthropologie ist für H. deswegen so wichtig, weil er das Menschliche ja nicht in einer objektiven Übersicht in das vorhandene Seiende einordnet, sondern gewissermaßen in „unserer" „Innenperspektive" bleibt und nun zeigen muß, daß dieses Innen keine schlechte Immanenz ist, sondern ganz im Gegenteil Stätte der Wahrheit des Seyns selbst. „Wer ist der Mensch? Jener, der gebraucht wird vom Seyn zum Ausstehen der Wesung der Wahrheit des Seyns" (318).

Sind die „Beiträge" nun das zweite Hauptwerk oder gar *das* Hauptwerk? Der Entschiedenheit der Ausprägung des Standpunktes nach sicher, auch dem Umfang nach. Lag die in „Sein und Zeit" durchbrechende neue Erfahrung und Fragestellung noch in mannigfacher Hinsicht in den Banden existenz- und transzendentalphilosophischer Denkweisen, so wird im Rückblick von den „Beiträgen" deutlicher, was schon damals ans Licht wollte. Freilich: Ist „Sein und Zeit" noch ein architektonisch durchkomponiertes, auf das akademische Publikum hin verfaßtes Buch, so gilt das für die „Beiträge" nicht mehr. Diese sind eine Folge von Skizzen, die mehr zur Selbstverständigung als auf Leser hin geschrieben scheinen. Es gibt keinen durchlaufenden Text, sondern eine z. T. lockere Verzahnung kürzerer oder längerer Gedankengänge und Denkprogramme, von denen nicht selten mehrere unter gleichlautenden Titeln stehen. (Man ist z. B. an die Komposition von Nietzsches „ Fröhlicher Wissenschaft" erinnert; überhaupt ist Nietzsche, trotz aller scharfer Kritik an ihm, der wichtigste Begleiter H.s in den „Beiträgen"; deren Abfassung fällt ja in die Zeit der Vorlesungen zu Nietzsche [1936/37, 1937, 1938/39, 1939, 1940].) Die Wucht, die Konsequenz, die Strenge, die Leidenschaft des Denkens sind beeindruckend. Der Nach- und Mitvollzug wird jedoch nicht leicht gemacht. – Von bestechender Klarheit sind meistens die Interpretationen anderer Philosophien; von da aus ist dem historisch gebildeten Leser vielleicht der sicherste Zugang möglich. Der zentrale Gedanke selbst ist von Dunkel eingehüllt. Wer meinen könnte, ihn erfaßt zu haben, wird durch die Hinweise auf das Verschweigen und durch den verwirrenden Wechsel von „Sein" und „Seyn" wieder in heilsame Unsicherheit versetzt. (Überhaupt: Um sich das Buch zu erarbeiten, wird man kaum daran vorbeikommen, Untersuchungen der Bedeutungsfelder der von H. neu verwendeten, aber kaum je eingeführten Wörter anzustellen. – Der Hrsg. verweist auf eine Hilfe: die gleichzeitigen Vorlesungen „Grundprobleme der Philosophie. Ausgewählte ‚Probleme' der ‚Logik'" [WS 1937/38; GA Bd. 45].) Der Versuch schließlich, über die Stellungnahmen H.s zu konkreteren Lebensphänomenen und -problemen sich einen Zugang zum Zentrum zu bahnen, ist nicht zu empfehlen. Denn hier führt H. zwar eine kräftige, nicht selten scharf polemische Sprache, bleibt aber wiederum recht global und, wenn es darauf ankommt, auch schwer festzulegen. – Würden z. B. gläubige Leser die Karikatur des christlichen Glaubens, die H. in den „Beiträgen" zeichnet, für sein letztes, den eigenen Gedanken mit definierendes Wort nehmen, müßte ihr Interesse an H.s Denken entweder austrocknen oder selbstmörderische Züge annehmen. Damit aber verlöre H. einen nicht geringen Teil seiner Leserschaft. Denn wie viele, außer ihnen, mühen sich aus existenzieller Motivation um ein Verstehen der verschlungenen Wege H.s hin zum Dasein, das der Anwesenheit oder Abwesenheit des Göttlichen zur Verfügung stehen will?

G. Haeffner S. J.

Kunst und Technik. Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger. Hg. von *Walter Biemel* und *Friedrich-Wilhelm v. Herrmann.* Frankfurt a. M.: Klostermann 1989. 459 S.

Daß die Gedächtnisschrift des Verlages, in dem die Heidegger-Gesamtausgabe erscheint, zum 100. Geburtstag des großen badischen Denkers, dem Verhältnis von Kunst und Technik gewidmet ist, begründen die Herausgeber nicht nur mit der Bedeutung dieses Themas für H., spätestens seit der Mitte der dreißiger Jahre, sondern auch mit der bleibenden Aktualität dieser Frage. Obwohl es gelungen ist, die auseinanderstrebende Vielfalt der Beiträge einigermaßen unter dem Joch des Themas zu vereinen, bleibt es ein delikates Geschäft, in einer Besprechung einer solchen Sammlung von Miniaturen einigermaßen gerecht werden zu wollen. So sei gleich zu Beginn gesagt, daß, unter Verzicht auf den Anspruch der Gerechtigkeit, nur einige wenige Beiträge knapp vorgestellt, die anderen aber nur genannt werden sollen. Eine Auseinandersetzung mit der Fülle der vorgelegten Interpretationen und Thesen würde ohnehin den Rahmen sprengen.

Am Beginn stehen die Altmeister: zuerst ein kurzer (nichts Neues bringender) Text H.s selbst: „Technik und Kunst – Ge-stell", aus dem Anfang der fünfziger Jahre; das schöne Geleitwort hat *Hans-Georg Gadamer* geschrieben. Dann, als Einleitung zum I. Teil, der dem „Wesen der Technik" und H.s „Frage nach der Kunst" gewidmet ist, kommen zwei der berühmtesten Interpreten der zweiten Generation zu Wort: *Friedrich-Wilhelm v. Herrmann:* („Technik und Kunst im seynsgeschichtlichen Fragehorizont": 25 ff.) zeichnet präzise die Entstehung und die Entfaltung der Weise nach, in der für H. Kunst und Technik im selben Zug fragwürdig geworden sind: ausgehend von den „Beiträgen zur Philosophie" zum „Ursprung des Kunstwerks" und zur „Frage nach der Technik". – Besonders wichtig scheint der Aufsatz von *Otto Pöggeler* („Wächst das Rettende auch; H.s letzte Wege": 3 ff.): Es ist eine Art von Abschied, der sich hier vollzieht. Bei aller Vornehmheit in Ton und Duktus ist die Kritik an H. in der Sache doch überaus entschieden. H.s systematische Ausarbeitungen seien Fragment geblieben, die historischen Deutungen gingen oft an der Wirklichkeit vorbei. Im Blick auf H.s letzte Wege, insbesondere auf das „Spiegel"-Interview (1966) und den Athener Vortrag von 1967 häufen sich die Distanznahmen: Zum Wesen der neuzeitlichen Wissenschaft: die Mathematisierung ist nichts wesentlich Technisches (siehe die hellenistische Astronomie); „nirgendwo ist die konkrete Technik die Entfaltung eines Willens zur Macht", wenn es auch manche ideologisierende Tendenzen geben mag; differenzierte, die eigene Selbstbeschränkung der Wissenschaftler einbeziehende Analysen werden gegenüber pauschalisierenden „vulgären Vorstellungen" gefordert (15); H.s Hoffnungen, aus Chinas oder Rußlands Seele könnten die – jedenfalls kaum demokratischen – politischen Systeme kommen, die es gestatten, das Gestell zu verwinden: „erschreckend" (17). Zur Kunst und Religion: H. bezieht sich auf ein Ursprüngliches in der Götterwelt der alten Griechen, wobei er deren Gebundenheit an bestimmte Orte und Gesellschaften, den Wandel der Götter vernachlässigt; ein „Ursprüngliches" aber hat es, auch in der frühen Philosophie, nie gegeben; H. isoliert Athen von Jerusalem und auch Rom, anders als der späte Hölderlin, den H. nicht mehr zur Kenntnis nehmen will und gewissermaßen durch Trakl ersetzt; H.s Unfähigkeit, sich selbst einmal *nicht* ernst zu nehmen, kombiniert mit seinem Glauben, nach Stalingrad angesprochen, die Deutschen seien, wenn sie nur das Volk der Dichter und Denker blieben, trotz allem unbesiegbar: „grotesk" (23). Pöggelers Resümée: Das neue Wissen und Können muß positiv auf eine neue Metaphysik bezogen werden. Und: Das Rettende kann nur wachsen, wenn, aus der Annahme unserer wesentlichen Endlichkeit heraus, *alle* entzifferbaren Spuren des Heiligen ernst genommen werden. – *Eiho Kawahara* behandelt „Technik und Topologie des Seins im Denken Martin H.s" (47 ff.). – *Franco Volpi* („Der Bezug zu Platon und Aristoteles in H.s Fundamentalverständnis der Technik": 67 ff.): Das Spezifikum der Analyse, die H. von der technik-bestimmten Gegenwartszivilisation gibt, liegt darin, daß er diese als konsequente Entfaltung eines Weltbezugs versteht, der von den Begründern der europäischen Metaphysik, Platon und Aristoteles, gestiftet worden ist. Die Schärfe der kritischen Analyse richtet sich dabei vor allem gegen Platon, der die

Lichtung unter das Joch der Idee brachte, wobei die Idee, als vom Seienden abgehobene, grundlegend im Bereich des Herstellens entdeckt worden sein soll. Gegenüber Aristoteles ist H.s Haltung ambivalent: einerseits ist Aristoteles für H. derjenige, der Platons „Stiftung" gültige, wissenschaftliche Form für die Zukunft gibt; andererseits wird er von H. gegen Platon und noch mehr gegen die neuzeitlichen Platonismen als Zeuge einer „älteren" Wahrheit angeführt (so lobt H. das mehrfache ἀληθεύειν, die ἐνέργεια, das Von-sich-her der φύσις). Volpi, der wenig Resonanz (und zunächst auch Chance) für H.s radikale Alternative zum technomorphen Denken sieht und deshalb nach einer vermittelnden Brückenposition Ausschau hält, empfiehlt, mit durch H. geschärften Augen erneut von Aristoteles zu lernen. – *Branko Bosjnak* (93 ff.) interpretiert „Techne als Erfahrung der menschlichen Existenz", wobei er Aristoteles, Marx und H. in Beziehung setzt. – *Jacques Taminiaux* stellt dar, wie H. Descartes liest (109 ff.): keineswegs nur, wie es scheint, in Abgrenzung gegen diesen, sondern auch in (freilich nirgends zugegebener) Aneignung: ist doch das Dasein (in „Sein und Zeit") ein Erbe des Cogito-sum, das nur vorurteilsloser interpretiert wird: dem seine Jemeinigkeit nicht zugunsten einer neutralen, im Grunde naturalen Vorhandenheit genommen wird und dessen Verstehen nicht zugunsten einer „reinen" intellectio seines affektiv-voluntativen Charakters entkleidet wird. H.s Selbstkritik im zweiten „Nietzsche"-Band (194 f.) bestätigt, wieviel Cartesisches noch in „Sein und Zeit" steckte; erst mit der seinsgeschichtlichen Wende wird dieses Erbe ausgegliedert. – Drei Beiträge sind, nicht verwunderlich, dem Verhältnis von Technik und Kunst im Hinblick auf H.s Auseinandersetzung mit Nietzsche gewidmet. *Parvis Emad* stellt H.s Frage nach der Technik in ihrem Bezug zu Nietzsches Gedanken eines Willens zur Macht dar (125 ff.). – *Gianni Vattimo* („H.s Nihilismus: Nietzsche als Interpret H.s": 141 ff.) läßt, von seiner eigenen Position aus, H. und Nietzsche einander wechselseitig interpretieren: Zentrale Begriffe Nietzsches, die sich bei bloß philologischer Lektüre als Knäuel von Widersprüchen präsentieren, bekommen in H.s Deutung einen klaren Sinn, z. B. die „ewige Wiederkehr des Gleichen" und der „Wille zur Macht" im Hinblick auf die sich repetitiv steigernde formale Selbstorganisation unserer technischen Kultur. Auf der anderen Seite stehe H. dem Nihilismus Nietzsches näher, als er es wahrhaben möchte und als es seine eigene Nietzsche-Deutung zu sehen erlaubt. Denn diese legt Nietzsche auf den Seinsgedanken fest und unterschlägt, daß es für Nietzsche kein Sein mehr gibt: nach der Entlarvung zeigt sich kein ursprüngliches Sein, sondern nur das faktische Sich-Ereignen bisheriger Seins-Entwürfe. H. will zwar, daß sein „Ereignis" etwas Ursprüngliches, „Mystisches" sei. Aber, so fragt V., ist das nicht ein Rückfall in die Metaphysik, d. h. hinter die von Nietzsche erreichte Erkenntnis? – Auch *Jiro Watanabe* (155 ff.) zeigt Gemeinsamkeiten zwischen Nietzsche und H. auf, freilich nun beschränkt auf die Herausstellung von Parallelen in der Theorie der Kunst. Gemeinsam sind beiden folgende Thesen: Das Kunstwerk kann weder vom Erleben und vom Schönen, sondern nur von der „Wahrheit" her verstanden werden; in der Entbergung der (lebensweltlichen) Wahrheit kommt der Kunst eine grundlegendere Rolle als der Wissenschaft zu; innerhalb der Sprache klafft ein Abgrund zwischen der bloß mitteilenden Aussage und dem dichterischen Wort. – *John Sallis* behandelt „H.'s Poetics: The Question of Mimesis" (175 ff.); *Kenneth Maly* legt eine Skizze vor, die den Titel trägt: „Imaging Hinting Showing: Placing the work of Arts" (189 ff); *Gabriel Liiceanu* untersucht den „Welt"-Begriff in H.s Schrift „Der Ursprung des Kunstwerkes" (205 ff.).

Der zweite Teil des Bandes ist der „Deutung der Kunst im Horizont des Denkens" gewidmet. Er wird eröffnet durch einen Beitrag von *Dieter Jähnig* (219 ff.), dessen anregender Einfluß auch in manch anderen Aufsätzen des vorliegenden Bandes, besonders im II. Teil, spürbar ist. Jähnig konfrontiert H.s Kunstwerk-Aufsatz von 1936 mit der modernen Kunst, d. h. der Kunst nach etwa 1907. Als ein wichtiges Charakteristikum dieser Kunst sieht Jähnig die Tatsache, daß die Plastik (und Architektur) wieder den zentralen Rang gewonnen hat, den sie seit dem Ende des Barock verloren hatte. Da nun aber auch die klassische Kunsttheorie sich an der Malerei orientiert, muß eine Deutung der modernen Kunst vor allem von den plastischen Künsten ausgehen. Eben das tut H., wenn er in die Mitte seines Aufsatzes von 1936 den Tempel stellt. An Werken von Brancusi und Giacometti „verifiziert" Jähnig H.s These, das Kunstwerk könne

nicht von seinen Ursprüngen im „Schaffen" und „Erleben" her verstanden werden; vielmehr liege das Sein des Kunstwerks in dem, was in ihm seinen Ursprung nimmt: im Aufstellen des Werks ergibt sich eine neue Offenheit von Bezügen („Himmel", via Form) und eine neue Weise der gleichursprünglichen Verborgenheit („Erde", via Material). Indem Jähnig so H.s Denken, das vor allem an Beispielen alter Kunst orientiert ist, für die Deutung der gegenwärtigen Kunst fruchtbar macht, kritisiert er zugleich H.s Pessimismus bzgl. des Großteils der modernen Kunst und öffnet Wege für neue Begegnungen zwischen Philosophie und Kunst. – Auch *Gottfried Böhm* geht es um die moderne Kunst, an der er die Fruchtbarkeit von H.s Werkbegriff erproben möchte (255 ff.). – Unter dem skurrilen Titel „Vom Löffelschnitzen, von der Verwirrung der Bilder und einer Theorie vom Berge" gibt *Robert Kudielka* (287 ff.) eine faszinierende Analyse: ausgehend vom „Höhengleichnis" des Cusanus, endend bei Cézannes gemalter „Theorie". – *Lorenz Dittmann* untersucht, von H. angeregt, das Spiel von „Lichtung und Verbergung in Werken der Malerei" (311 ff.). – Unter dem Titel „... Voir sous le voile de l'interprétation ..." stellt *François Fédier* H.s Verhältnis zu Cézanne dar (331 ff.). – *François Vezin* („‚Assurer aux poètes une existence dans la cité' [Hölderlin]": 348 f.) illustriert Hölderlins Wort vom Gedicht als dem „Reingesprochenen" durch J. du Bellays Sonett „Heureux qui, comme Ulysse ..." und meditiert über den Verfall der römischen Baukunst nach Borromini. – *Joseph J. Kockelmans* (351 ff.) fragt, in welchem Sinn man sagen könne, Musik habe eine „Bedeutung", und zwar, wenn man unsere Epoche mit den Jahrhunderten vor 1800 vergleicht, im Zusammenhang ihrer gänzlich gewandelten sozialen Funktion und zeitlosen Verfügbarkeit. – „Denken, Dichten: Literaturtheoretisch" zu fassen versucht *Beda Allemann;* beidemal geht es ja um ein Interesse an Erkenntnis (allgemeiner: an Welt-Orientierung), und zwar im Medium einer intensiven Arbeit mit der Sprache; irgendwo zwischen beiden befindet sich der prekäre Ort der Literaturwissenschaft, den Allemann mithilfe von Anregungen H.s zu bestimmen versucht (377 ff.). – *Walter Biemel* verweist auf erstaunliche Konvergenzen in der Deutung unserer Zeit bei Kafka („Der Bau") und H.: die alles umfassende Tendenz auf Beherrschung des Seienden und auf die Sicherung dieser Herrschaft erntet das Gegenteil: Entfremdung von der Freiheit, Zerstörung der Geborgenheit. – Obwohl wenig davon an die Öffentlichkeit gedrungen ist, hat sich H. intensiv mit Rimbaud auseinandergesetzt, dessen Gedicht „Mouvement" *Curd Ochwadt* in seinem Aufsatz „‚Welteroberer' und Dichten im Werk Rimbauds" (403 ff.) interpretiert. Ochwadt erläutert auch den Text „Aisé à porter", den sich der Dichter *René Char,* Weggenosse der späten Jahre H.s, an dessen Todestag notierte (441 ff.).

Es fällt auf, daß das Thema „Kunst" mehr Mitarbeiter fasziniert hat als das Thema „Technik". Das mag damit zusammenhängen, daß H.s Nachdenken über Kunst, bei allem fragmentarischen und einseitigen Charakter, dennoch leichter rezipierbar ist als sein Hinweis auf das Ge-stell: nicht nur, weil letzterer eine Unheilsprophetie ist, die man nie gern hört, sondern auch wegen seines geringen Differenzierungsgrades. In dieser Gewichtung der beiden Themen-Bestandteile liegt also schon eine gewisse Kritik gegenüber Heidegger. So weit wie Pöggeler geht in diesem Band zwar sonst keiner. Aber die Anzahl der Beiträge, die aus einer sympathisierenden Distanz geschrieben ist, überwiegt wohl die jener, die noch ganz unter dem Bann des Meisters stehen. – Der Verlag hat den lesenswerten Band schön ausgestattet. Der Leser der Kunstinterpretationen findet Abbildungen der besprochenen Werke. Ein Personenverzeichnis hilft dem Benutzer, gelesene Stellen leichter wiederzufinden (im Unterschied zu den Bänden der Gesamtausgabe, wo bedauerlicherweise jedes Register fehlt). Schön wäre es gewesen, hätte man auch Kurzbiographien der Mitarbeiter beigefügt, deren Namen man im allgemeinen nicht schon alle gekannt haben wird. G. Haeffner S. J.

Japan und Heidegger. Gedenkschrift der Stadt Meßkirch zum hundertsten Geburtstag Martin Heideggers. Hg. v. *Harmut Buchner.* Sigmaringen: Thorbecke 1989. 282 S.

Zu den Schätzen Europas, die Japan seit der Revolution unter dem Meiji-Tenno (1869) in die eigene Kultur eingeführt hat, zählt auch die Philosophie. Die in Japan be-

triebene Philosophie hat also vor allem eine europäische Vergangenheit und Texte in europäischen Sprachen. Heideggers Denken hat sehr früh Japaner angesprochen, und das Niveau der japanischen H.-Forschung und -Rezeption ist sehr hoch. Leider sind die Kenntnisse der japanischen Sprache und der japanischen Schriftsysteme bei uns sehr gering, so daß wir kaum wissen, was im Land der aufgehenden Sonne gedacht wird. Der vorliegende Band ist deshalb sehr zu begrüßen. Meßkirch, die Geburtsstadt H.s, hat eine Partnerschaft eingegangen mit Unoke, der Stadt, in der K. Nishida, der „Erzvater" der (modernen) japanischen Philosophie, 1870 geboren wurde. Sie firmiert deshalb als die Instanz, in deren Namen der bekannte H.-Forscher Buchner den Band zusammengestellt hat. Sein Thema ist nicht primär das Interesse H.s an Japanischem, sondern die Geschichte des Interesses japanischer Philosophen an H.s Denken. Für diese Rezension können nur einige Beiträge herausgegriffen werden, die dem Rez. besonders wertvoll erschienen.

Das Werk ist in fünf Abschnitte gegliedert. Der erste hat einführenden Charakter. Eingangs gibt *R. Ohashi* einen Überblick über die bisherige H.-Rezeption in Japan (23 ff.). Sie setzte schon 1922 ein und endete 1935, bevor sie in den 50er Jahren, unter ganz anderen Umständen, wiederaufgenommen wurde. Denn die erste Rezeption – in der Zeit nach den Siegen in Korea und China – fällt in eine Zeit großer politisch-wirtschaftlicher Selbstsicherheit und kultureller Expansion. H. Tanabe und K. Miki, die 1922 nach Freiburg kamen, rezipierten H. in kreativer und bald auch recht kritischer Weise; Baron S. Kuki trug viel zur Kenntnis H.s in Japan bei; Kukis Französisch-Privatlehrer Sartre hörte durch ihn übrigens 1926 zum erstenmal von H. T. Watsuji las, nach einer intensiven Beschäftigung mit Nietzsche und Kierkegaard, „Sein und Zeit", das ihn tief beeindruckte, dessen Defizite in bezug auf die Dimensionen der Mitmenschlichkeit, der konkreten Räumlichkeit und damit der Ethik jedoch von Watsuji scharf kritisiert wurden. Nach dem Zweiten Weltkrieg interessierten sich besonders Denker der Schule von Kyoto, die aus dem Geist des Buddhismus eine moderne, japanische Philosophie zu bauen beabsichtigten, für H. Neben H. Tanabe sind hier vor allem K. Nishitani und K. Tsujimura zu nennen. – Watsuji und Miki bekommen noch eine eigene Darstellung aus der Feder von *Y. Yuasa* (63 ff.); *W. Weinmayr* kennzeichnet Nishida und H. als Denker „im Übergang" (39 ff.); *K. Tsujimura* gibt, anhand des H.schen Grundwortes „Ereignis", eine Kostprobe von der Schwierigkeit, H. ins Japanische zu übertragen (79 ff.).

Der zweite Teil des Buches, der mir der wichtigste zu sein scheint, dokumentiert exemplarisch die japanische H.-Rezeption. Er beginnt mit der frühesten Darstellung, die H.s Denken nicht nur in Japan, sondern auf der ganzen Welt gefunden hat. Es handelt sich um den (von *J. Laube* ausgezeichnet kommentierten) Aufsatz „Die neue Wende der Phänomenologie – H.s Phänomenologie des Lebens" von *H. Tanabe*, aus dem Jahr 1924 (89 ff.). Tanabe stellt die Phänomenologie dem Rickertschen Neukantianismus gegenüber, um dann gegen Husserl H.s neue Richtung abzuheben, die er als Versuch kennzeichnet, die Philosophie des Lebens und die Philosophie des Wissens miteinander zu versöhnen. Als Grundlage seiner Darstellung nahm Tanabe H.s Ontologie-Vorlesung aus dem SS 1923 (jetzt – nicht ganz vollständig – als Bd. 63 der Gesamtausgabe). – Eine andere Vorlesung H.s (Einführung in das akademische Studium, SS 1929), von der es in der Gesamtausgabe heißt, sie sei weder ausgearbeitet noch gehalten worden, findet man in dem Beitrag von *S. Yuasa* „H. im Vorlesungssaal", aus dem Jahr 1930, resümiert (109 ff.). – Von *S. Kuki*, der für die Philosophie der Ästhetik in Japan eine bedeutende Rolle spielt, wird ein Exzerpt von „Vom Wesen des Grundes" gegeben (127 ff.). – Als nächstes (139 ff.) können wir recht kritische Anmerkungen von *H. Tanabe* zu H.s Rektoratsrede lesen: Tanabe, der mit Platon und Hegel einen dem Staatsleben verpflichteten praktischen Idealismus vertritt, sieht bei H. einen Rückfall in das Ideal der Theoria, die sich ihrer Ohnmacht dem „Schicksal" gegenüber bewußt ist. – *K. Nishitani* (147 ff.) macht wichtige Anmerkungen zum Ost-West-Dialog, der, wenn er tief geht, ein Dialog zwischen Religionen sein muß, wobei für den Westen das Christentum und für den Osten der Buddhismus, näher der (Rinzai)-Zen-Buddhismus steht. Der Dialog, der gleich an der Verschiedenheit der ausformulierten Dogmen zu scheitern droht, muß ausgehen von einer gemeinsamen Erfahrung der in-

neren Armut, der Loslösung vom Subjektivismus. Er muß die heutige (geistige) Heimatlosigkeit akzeptieren, um in eine tiefere Heimat zu finden, die Nishitani von seiner religiösen Tradition her näher zu umschreiben sucht, wobei er Anstöße von H. aufnimmt. – *K. Tsujimura* (159ff.) sucht einen Weg aus dem „Doppelleben" der denkenden Japaner heute, das darin besteht, daß zugleich die Aneignung „westlicher" Fertigkeiten und die Pflege der traditionellen „naturgemäßen" Lebenskunst gewünscht wird, daß es aber nicht zu einer echten Synthese beider kommt. Er sieht eine Lösung in der Wieder-Aneignung des Zen-Buddhismus, die auf intellektueller Ebene durch das Denken H.s vermittelt werden kann, dem es, wie dem Zen, darum geht, die Dinge in ihrer eigenen Wahrheit sein zu lassen.

Im III. und IV. Teil des Bandes finden sich persönliche Erinnerungen, Nachrufe, Briefe an und von H., Vorworte H.s für japanische H.-Publikationen. Bermerkenswert empfand der Rez. den Beitrag von *T. Tezuka*, eines führenden Germanisten (173ff.); dort wird aus einem Gespräch mit H. berichtet: es dreht sich um die Eigenart der japanischen Kunst, um das Wesen der Sprache (von hier nahm die Mystifizierung von „koto-ba" in „Unterwegs zur Sprache", 142–146, ihren Ausgang!) und der Dichtung, um die Rolle des Christentums in Japan und Europa. Sehr lesenswert auch der Briefwechsel zwischen H. und *T. Kojima* aus den Jahren 1963–1965, in dem Kojima die gegenwärtige japanische Kultur skizziert: das Nebeneinander der verschiedensten Kulturimporte, das geringe Gefühl für Geschichte, das ästhetisch-akklimatisierende Lebensgefühl. Diese Charakterzüge machen es eher schwer, entschlossen zu philosophieren. H. fragt nach dem Grundzug dessen, was heute überall als Europäisierung erlebt wird und sieht die Macht des Ge-stells als Kern der neuzeitlichen Geschichte.

Teil V ist dem Anspruch nach der bescheidenste, für den Leser aber vielleicht nicht der unwichtigste. Er enthält zunächst eine Information zur Konzeption und zur Entstehung der schon als Projekt bewunderungswürdigen japanischen H.-Gesamtausgabe. Der Leser der deutschen Gesamtausgabe spitzt die Ohren, wenn er hört, daß deren Fehler dort verbessert werden und daß jedem Band *zwei* Bearbeiter zugeordnet sind, nämlich je ein japanischer und ein deutscher H.-Kenner. Dann findet man eine vollständige Liste der bisher (1930–1988) geleisteten Übersetzungen von H.-Texten ins Japanische, darunter allein sechs vollständige Übertragungen von „Sein und Zeit" ... Es folgt ein interessanter Foto-Teil. Den Schluß macht eine nicht zu knappe Bio-Bibliographie der Autoren und Übersetzer und ein Personenregister. – Der Band ist ausgezeichnet zusammengestellt. Man hat überall an das Informationsbedürfnis des weniger in Japonicis versierten Lesers gedacht. Ein kleiner Einblick in eine für gewöhnlich verschlossene, lebendige Denklandschaft wird möglich. G. Haeffner S.J.

Levinas, Emmanuel, Humanismus des anderen Menschen. Übersetzt und mit einer Einleitung versehen von *Ludwig Wenzler*. Anmerkungen von *Theo de Boer, Adriaan Peperzak* und *Ludwig Wenzler*. Mit einem Gespräch zwischen Emmanuel Levinas und Christoph von Wolzogen als Anhang „Intention, Ereignis und der Andere". Hamburg: Meiner 1989. XXXVI/152 S.

Vielleicht ist Levinas' Beitrag zur gegenwärtigen Philosophie („im Weltverstand") mit keinem Titel besser zu kennzeichnen als mit dem hier anzuzeigenden. Es handelt sich um eine Sammlung von drei Aufsätzen (aus den Jahren 1964, 1968, 1970), die 1972 veröffentlicht wurde. (Die Seitenzahlen dieser Ausgabe sind am Rand verzeichnet; eine Seitenkonkordanz erschließt auch die Taschenbuchausgabe von 1987.) Das im Anhang wiedergegebene Gespräch – in von L. durchgesehener Nachschrift – enthält (139) ein hohes Lob für das Nachwort Wenzlers zu *Die Zeit und der Andere* (ThPh 60 [1985] 121–123). Rez. erlaubt sich, es auch auf die hier gegebene Einleitung zu beziehen (wobei es nicht deren Aufgabe sein kann, bereits – gewiß anstehende – Rückfragen an L. zu formulieren). Sie kommt abschließend auf die „Eigenart und Schwierigkeit des Denk- und Schreibstils" von L. zu sprechen (XXV). Wiederholte und gesammelte Bemühung sei nötig, weil es darum geht, einer ungewohnten, fremden Sicht Ausdruck zu verschaffen, die man nur zu leicht in gewohnte Perspektiven einrückt. Auch Hermeneutik erscheint zumeist noch als eine Weise der An-eignung, während es L. um Übereignung

zu tun ist. Das stellt natürlich auch den Übersetzer vor besondere Probleme; ein Teil der Anmerkungen ist damit befaßt. (Zu korrigieren finde ich S. 11,7f.: kann man leicht *überwinden*, ohne doch ... aufzugeben [bzw.: ohne daß sich ... verlöre]; S. 28, Z.3f.: „man verwende das Wort ... äquivok." (Levinas hier – außer in entsprechenden Zitaten – ohne accent aigu, weil er selbst seinen Namen so schreibt; in der CIP-Titelaufnahme S. IV erscheint der Akzent freilich wieder.)

Im Vorwort situiert L. sein Bemühen gegenüber der Depotenzierung des konkreten Einzelnen, sei es innerhalb der logischen Einheit transzendentaler Apperzeption, sei es im Dienst des Seinsgeschicks oder anderer Systeme. Es ist ihm nicht an einer neu(artig)en Erfahrung gelegen, sondern an der „Infragestellung der Erfahrung als Quelle von Sinn" (5), am Stoß eines Sollens, das mich „traumatisch" trifft, „an-archisch, [=] ohne anzufangen ... ohne sich der Wahl anzubieten" (7). – ‚Bedeutung' und ‚Sinn' bilden die Thema-Worte des ersten Beitrags. Der Erfahrung als „Lesart", Sinnverstehen, Hermeneutik (14), der Auffassung von Kultur als Ausdruck (20), heute (1964) antiplatonisch, ethnographisch, psychoanalytisch und (marxistisch-)ökonomisch geprägt, attestiert L. eine Absurdität, die „nicht im Nicht-Sinn [besteht], sondern in der Vereinzelung der zahllosen Bedeutungen" (30). Ein schon zur Schablone gewordener Name dafür ist der Tod Gottes, und in der Tat kann der Krise des Monotheismus nicht ein Gott abhelfen, der „in den Kreislauf der Ökonomie eingetreten", für die Person gefordert wird, anstatt diese durch ihn (31). Demgegenüber verweist L. auf das Werk, als „Bewegung des Selben [Rez.: des Selbst] auf das Andere hin" (34), jenseits selbstischen Nihilismus' wie „außerhalb der Tröstungen, durch welche Nietzsche [und wohl auch L.?] das Christentum definiert" (ebd., siehe auch im Gespräch 136f.). Werk als Ziel, das der so Handelnde nicht mehr selber erreicht, im Verzicht auf den Einzug ins Verheißene Land (35 – war dies aber für Mose nicht eine Strafe?). Werk nicht als Ausdruck des Selbst, sondern als Antwort auf den Hilfeschrei des nackten Angesichts des Anderen. Man zielt es nicht an, sondern wird von ihm betroffen, gerät außer sich: „Es handelt sich um die Infragestellung des Bewußtseins und nicht um ein Bewußtsein der Infragestellung" (42). Solchen Werk- und Antwort-Willen nennt L. „grundlegend Demut" (45), weil aller „Kultur" voraus sich in der „Dimension der Hoheit" findend (darum in der Lage, Kulturen zu kritisieren). Abschließend geht L. behutsam auf die „religiöse" Dimension dieser Hoheit ein, unter dem Leitwort „Spur" (ThPh a.a.O.). Das Antlitz ist nicht Symbol, Erscheinung des Absoluten, wodurch es zum Durchgang und zur Maske würde, nicht „Ikone" eines sich offenbarenden Du, sondern Ziel, auf das hin mich ER (Jener) in seiner „ Illeität" verweist: im Geheiß, Seiner Spur auf dieses Antlitz hin zu folgen.

„Humanismus und An-archie" heißt der zweite Aufsatz. L. will uns darin eine Passivität nahebringen, „die passiver ist als die Passivität einer bloßen Rezeptivität", welche immer noch ein initiatives Aufnehmen wäre (63, 76). Nicht wir haben die Wahrheit, sondern sie uns – und zwar seit je, so daß „das Subjekt verantwortlich für seine Verantwortung" ist (73). Es übernimmt sie nicht erst; sich zu entziehen wäre Fahnenflucht. Eine denkenswerte Anmerkung (78f.) vermutet, daß von hier aus sich vielleicht auch die creatio ex nihilo denken ließe. Das Böse wäre dann die zu verantwortende Verweigerung der Verantwortungen. Und nur von diesem anfanglosen Beanspruchtsein her ließe sich die Würde des Menschen gegen die modernen Anti-Humanismen begründen. – Das führt zum dritten Text: „Ohne Identität", in dem L. seine bisherige Kritik am abendländischen Denken der Selb(st)igkeit vom modisch postmodernen Anti-Humanismus abheben will. Zunächst gegenüber der bedeutsamen Konvergenz humanwissenschaftlicher und Heideggerischer Infragestellung des Subjekts. An Rimbauds berühmtem „JE est un autre" möchte er auch sein Programm entdecken dürfen: nicht im traditionellen Sinn transzendentaler Offenheit und der Ekstase ins Sein, sondern als Entblößung zur Verwundung und Beleidigung in Solidarität mit dem Anderen (so bereits im erotischen Kontext der Zärtlichkeit). Verwundbarkeit, die sich schlagen läßt (94, wobei L. durchblicken läßt, daß ihm im Unterschied zu Klgl 3,30 Mt 5,39 zu aktiv selbsthaft vorkommt). Das Ich erscheint so erstlich im Akkusativ des ‚Sich', eigentlich unsäglich. „Doch der Philosoph muß auf die Sprache zurückkommen, um das Reine und Unsagbare zu übersetzen – und sei es nur, indem er es verrät" (97). Er bestimmt im

Rückgriff auf die Schrift (was kein Beweis ist; aber dürfe man sie nicht mindestens ebenso zitieren wie Hölderlin oder Trakl? – 98) den Menschen als „Fremdling auf Erden" (Ps 119), der Verantwortung inne aus der Erinnerung an die Knechtschaft. Darum „ist die Subjektivität nicht das Ich, sondern ich" (102).

Anmerkungen, Namenregister, Auswahlbibliographie ergänzen den Band. (Unter der Handvoll Druckfehler ein sinnstörender: S. 91 III. Z. 3 ist nach ‚Akt' ein Gedankenstrich einzufügen.) Um nochmals auf L.s Bemerkung zum früheren Meiner-Titel zurückzukommen: er sei ihm eine „Erinnerung an die kleinen Meiner-Bücher". In die bekannte grüne Reihe würde wohl noch besser dieser Titel passen, als vorzügliche Grundlage für ein Levinas-Seminar. Um in das Denken dieses großen Lehrers einzuführen und um sich mit ihm (der Christ wird sagen: nicht zuletzt mit seiner „Eschatologie ohne Hoffnung" – 136) auseinanderzusetzen. J. Splett

Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. Hrsg. *Emerich Coreth SJ, Walter M. Neidl, Georg Pfligersdorfer;* Redaktion *Heinrich M. Schmidinger* unter Mitarb. v. *Bernhard Braun, Victoria Pölzleitner, Eva-Maria Schwaimhofer.* Bd. 2: *Rückgriff auf scholastisches Erbe.* Graz/Wien/Köln: Styria 1988. 870 S. – Bd. 3: *Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert.* Graz/Wien/Köln: Styria 1990. 919 S.

Auf den in dieser Zeitschr. Jahrg. 64 (1989) 425ff. besprochenen 1. Bd. dieses Werkes sind erfreulich schnell die beiden weiteren Bde. gefolgt. Der Aufbau ist in seiner Grundstruktur weitgehend gleich geblieben. Nach zwei mehr grundsätzlichen Art. zu Beginn jedes Bds. folgen die Darstellungen verschiedener Denker oder Denkrichtungen, nach Ländern oder Sprachbereichen geordnet. Dabei wurde immer auch der allgemeine philosophische Hintergrund der jeweiligen Region und der betreffenden Zeit mit in den Blick genommen. Anders als im 1. und 3. Bd. ist der 2. Bd. in drei große Teile (19. Jh., Übergang, 20. Jh.) aufgegliedert. Den 1. und 3. Bd. schließen hingegen je zwei Sonderkap. zur Soziallehre und zum Verhältnis der Philosophie zur Naturwissenschaft ab. Allen Art. ist eine ausführliche Bibliographie beigegeben, und jeder Bd. enthält ein Mitarbeiterverzeichnis und ein Namenregister (der 3. Bd. eines für alle Bde.).

2. Bd.: In seinem Einführungsart. informiert *H. M. Schmidinger* in bewährter Weise sehr ausführlich über die Begriffsgeschichte von „Scholastik" und „Neuscholastik". „Scholastik" war im Mittelalter noch sehr vieldeutig und erlangte seine heutige präzise Bedeutung erst in der Reformationszeit, während der Begriff „Neuscholastik" erst als Kampfbegriff in der 2. Hälfte des 19. Jh. entstand und heute meist gemieden wird. Nach einem knappen Gesamtüberblick über die Scholastik seit Beginn der Neuzeit bis zur Aufklärung (Spanien und Portugal, Frankreich, Italien und der deutschsprachige Raum, wobei die Hochschulen der Kirche und der Orden entscheidend waren) von *U. G. Leinsle* beginnt die eigentliche Thematik des Bd. mit dem Aufkommen der Neuscholastik überhaupt in Italien. Nicht, wie Masnovo und Fermi meinten, der spanische Jesuit Masdeu, sondern die thomistische Dominikanertradition in Neapel und Rom sowie die Lazaristen in Piacenza seien die wahren Quellen. Wichtig wurde S. M. Rosellis Rückgriff auf Thomas *(H. M. Schmidinger).* Warum erhielt M. Liberatore, die „bekannteste Gestalt unter den italienischen Neuscholastikern" (76), keinen eigenen Art.? *G. F. Rossi* beschreibt die Bedeutung des Collegio Alberoni der Lazaristen in Piacenza, wo man in Weiterführung des Prager Lehrbuchs des Jesuiten K. Sagner (18. Jh.) Thomismus lehrte, und behandelt F. Grassi, V. B. Buzzetti (Verbreiter des Neuthomismus) und A. Barberis (Gründer von „Divus Thomas"). Weitere thomistische Zentren in Italien sowie die durch Leo XIII. und seine Enzyklika Aeterni Patris hervorgerufenen Probleme erörtert *Schmidinger.* In seinem Überblick über den deutsch-österreichischen Raum behandelt *P. Walter* nach F. J. Clemens und H. E. Plaßmann ausführlich J. Kleutgen, der die Philosophie der „Vorzeit" (d. h. vor allem Thomas und die Barockscholastik) verteidigt und von ihr her seine Erkenntnislehre und Metaphysik aufbaut, während er sich gegen die an Kant und den Idealismus anknüpfenden Philosophen stellt. Für die weitere Verbreitung der Scholastik werden Eichstätt, die Jesuiten und die

Görres-Gesellschaft genannt. In seinem Überblick über Frankreich und Belgien erwähnt *H. M. Schmidinger* einige weniger bekannte Autoren, während dann *G. Van Riet* eingehend das Werk von D. Mercier und seinem Löwener Institut beschreibt. Er schildert das Bemühen des Kardinals, Philosophie und Wissenschaft zueinander in Beziehung zu setzen, sowie seinen erkenntnistheoretischen Entwurf. Auf den wieder von *Schmidinger* gelieferten Überblick über Spanien und Portugal folgt *C. Valverdes* Art. über Ceferino González. Kurze Überblicke über Lateinamerika *(M. Domínguez-Miranda)*, den angelsächsischen Raum *(Schmidinger)*, die von Mogila gegründete Kiewer Akademie *(G. Wetter)* sowie Ost- und Südeuropa *(J. Hlebš)* beschließen den Ersten Teil.

Der Zweite Teil („Übergang") behandelt das Eingreifen Roms und die nun aufkommende Mittelalterforschung. *R. Aubert* skizziert die kirchenamtliche (vor allem päpstliche) Politik von „Aeterni Patris" bis Vatikanum II. In *I. Böhms* Art. über die Modernisten erhalten E. Loisy und G. Tyrrell den meisten Raum. Roms Reaktion und (knapp) deren Folgen behandelt *F. Padinger*. Die historische Erforschung des Mittelalters stellt *W. Kluxen* dar, wobei er besonders Gelehrte wie C. Baeumker, M. Grabmann, P. Mandonnet, M. de Wulf und schließlich E. Gilson heraushebt. Nach einer Skizzierung des editorischen Wirkens der Franziskaner von Quaracchi *(M. Köck)* beschreibt *E. Coreth* kurz die sich nunmehr in der Neuscholastik herausbildenden systematischen Differenzen.

Der Dritte Teil ist mit „20. Jahrhundert" überschrieben (obwohl doch schon die Mittelalterforschung weitestgehend unserem Jh. angehört). Als erstes wird der frankophone Raum behandelt. Nachdem *P. Gilbert* eine Reihe bekannter Autoren und Institutionen der „dritten" Scholastik in Frankreich aufgeführt hat, werden mit P. Rousselot *(J. M. McDermott)* und J. Maréchal *(J. B. Lotz)* zwei Denker porträtiert, die entscheidende neue Anstöße für das systematische Denken gegeben haben. Dies gilt vor allem für Maréchal, über dessen frankophone Schule anschließend *H. Jacobs* referiert. Nach einem kurzen Bericht über A.-D. Sertillanges *(F.-M. Schmölz)* kommen wir zu dem bedeutenden thomistischen Humanisten und Personalisten J. Maritain *(A. Rigobello)*. *A. Maurer* stellt den schon erwähnten E. Gilson dar, dessen Konzeption der „christlichen Philosophie" zu intensiven Kontroversen führte, und *J. Ladrière* bemüht sich, alle wichtigen Personen und Werke des Löwener Instituts anzuführen. Die Einleitung zum deutschsprachigen Raum schreibt wieder *Schmidinger*. In seinem Art. über E. Przywara legt *B. Gertz* den Schwerpunkt auf dessen Analogielehre. Als nächstes präsentiert *O. Muck* die Hauptrepräsentanten der transzendentalen Metaphysik der deutschsprachigen Maréchal-Schule: die von Heidegger beeinflußten Denker J. B. Lotz und K. Rahner (als Philosoph) sowie W. Brugger und E. Coreth. Die nun folgenden Philosophen wären, philosophiegeschichtlich gesehen, besser vor den eben genannten behandelt worden: der pointierte Thomas-Interpret G. Manser, J. Geyser (beide *B. Braun)*, H. Meyer *(K. Leidlmair)*, T. Steinbüchel *(R. Scheuchenegger)* und die Husserl-Schülerin Edith Stein *(W. Herbstrith)*. J. Pieper *(S. Battisti)* beschließt den Reigen der deutschsprachigen Repräsentanten der Scholastik. Warum wurde G. Siewerth, der hier hätte genannt werden müssen, auf den 3. Bd. verschoben, was eher bei Edith Stein verständlich gewesen wäre? – Der Blick wendet sich wieder nach Italien mit einer relativ ausführlichen Übersicht von *A. Molinaro*. Im einzelnen werden behandelt: G. Zamboni *(A. Pertoldi)*, A. Gemelli und F. Olgiati *(G. Cenacchi)*, der parmenideisch geprägte G. Bontadini *(V. Melchiorre)*, U. A. Padovani *(A. Bonetti)* und der den Seinsakt und die Partizipation betonende Thomist C. Fabro *(A. Pieretti)*. *G. A. McCool* leitet die Ausführungen zum englischsprachigen Raum ein, wo als einziger Autor B. Lonergan durch einen eigenen Art. gewürdigt wird, wobei *S. W. Arndt* vor allem dessen Erkenntnislehre darstellt. *J. Bernal Ríos* und *M. Delgado Casado* skizzieren gemeinsam den iberischen Raum und widmen J. Zaragüeta einen kurzen Art. Weitere Länderübersichten (Lateinamerika: *M. Domínguez-Miranda;* Polen: *E. Nieznański;* Ungarn: *B. Tarnay;* Tschechoslowakei: *S. Sousedik;* Slowenien und Kroatien: *J. Hlebš)* und ein Namenregister schließen den Band ab.

Der 3. Bd. soll diejenigen Richtungen christlicher Philosophie im 20. Jahrhundert darstellen, die nicht scholastisch inspiriert sind. Den Anfang macht ein weit ausholen-

der Art. über den „Streit um die christliche Philosophie", den nach *H. M. Schmidinger* nicht Bréhier, sondern Gilson ausgelöst hat, während heute der Ausdruck kaum noch eine Rolle spielt. Dann gibt *R. Schaeffler* einen Überblick über das Verhältnis von Philosophie und Theologie in diesem Jh., der sich vom Modernismusstreit über Husserl, die Maréchal-Schule, Bloch u. a. bis zu Hinweisen auf die analytische Philosophie erstreckt. Dabei wird Rahners philosophisches Denken kritisch kommentiert, während Lotz' Verbindung von Transzendentalphilosophie und Meditation die Sympathie des Autors genießt. *B. Braun* hat die einleitende Übersicht über den deutschsprachigen Raum verfaßt. *H. M. Schmidinger* analysiert die Gründe für die starke Wirkung von M. Schelers Wertphänomenologie im katholischen Raum. Es folgen P. Wust *(H. Westhoff)*, dessen Persönlichkeit stark herausgearbeitet wird, und der personaldialogische Denker F. Ebner *(P. Kampits)*. O. Külpe, E. Becher und A. Wenzl werden als Vertreter der induktiven Metaphysik und des kritischen Realismus besprochen *(K. Leidlmair)*. Nach der Schilderung der als metaphysische Anthropologie konzipierten Religionsphilosophie B. Rosenmoellers *(E. J. Bauer)* gibt *J. Seifert* eine breite Würdigung D. v. Hildebrands, wobei dessen Wertlehre im Zentrum steht, und seiner Schule. *Th. Schreijäck* skizziert R. Guardinis philosophische Gegensatzlehre und sein Bemühen um ein christliches Welt- und Daseinsverständnis für heute. Nach zwei kurzen Art. über den (zeitlich früheren) Th. Haecker *(M. Langer)* und über A. Dempf *(S. Battisti)* gelangen wir zu den personalistisch orientierten Denkern A. Brunner *(K.-H. Neufeld)* und H.-E. Hengstenberg *(J. Binkowski)*. Der sich als Thomist verstehende Seinsdenker und Kritiker der Wesensmetaphysik G. Siewerth hätte, wie bereits gesagt, in den 2. Bd. gehört, und *W. M. Neidl* hätte ihn besser zunächst objektiv dargestellt und dann erst seine Kritik an ihm gebracht. *B. Braun* zeichnet die Auseinandersetzung von J. Hommes mit Heidegger und dialektischem Denken nach. *E. J. Bauer* entfaltet die philosophischen Aspekte des Denkens von H. U. v. Balthasar wie Wahrheit, Transzendentalien, Sein und sieht eine bei aller Distanzierung bleibende (neu-)platonische Prägung. Nach den von Heidegger geprägten Denkern B. Welte *(W. Schneider)* und Max Müller *(W. Vossenkuhl)* bilden der Transzendentalphilosoph H. Krings *(H. M. Baumgartner)* und der Logiker und Religionsphilosoph J. M. Bocheński *(E. Morscher)* den Abschluß der deutschsprachigen Reihe.

Die einleitende Übersicht über den frankophonen Raum stammt von *H. M. Schmidinger*. Nach L. Laberthonnière *(I. Böhm)* und H. Bergson, der wegen seines Einflusses auf das kath. Denken dargestellt wird *(F. Heidsick)*, kommt ein zweiter Art. über M. Blondel, den bereits P. Henrici im 1. Bd. ausführlich behandelt hatte. Diesmal geht es um Blondels Spätwerk, aber es wird auch wieder „L'Action" aufgegriffen *(P. Favraux)*. Nach den an der menschlichen Person und ihrer inkarnierten Existenz orientierten Philosophen G. Marcel *(V. Berning)* und E. Mounier *(A. Köpcke-Duttler)* wird uns die „Philosophie de l'Esprit" mit ihren Hauptvertretern R. Le Senne und L. Lavelle *(A. A. Devaux, P. Olivier)* geschildert. Es folgen Art. über M. Nédoncelle *(F. de Beer)*, den von der Hegelschen Problematik geprägten G. Fessard *(M. Sales)* und J. Guitton *(H. Hude)*. Zum Abschluß wird auch Simone Weil unter die christlichen Philosophen gerechnet *(C. Hell)*. Der dritte große Teil ist Italien gewidmet. Nach einer Einleitung von *S. Battisti* folgen zwei Übersichten über den Existentialismus *(A. Rizzacasa)* und den Personalismus *(O. Rossi)*. Einzelart. erhalten nur E. Castelli *(H. M. Olivetti)* und M. F. Sciacca *(P. Prini)* mit seiner ontologischen Anthropologie, der dann freilich anschließend nochmals unter den von *U. Muratore* besprochenen Rosminianern genannt wird. Den Abschluß bildet ein Art. über das phil. Zentrum von Gallarate von *V. Bortolin*.

Die folgenden Teile sind kürzer. Beim iberischen Raum (Übersicht: *H. M. Schmidinger)* wird mit A. M. Amor Ruibal *(M. Longa Pérez)* begonnen. *D. Gracía* teilt sodann das philosophische Wirken von X. Zubiri in drei Phasen ein (phänomenologisch, ontologisch, metaphysisch) und legt seine Analyse des Denkens dar. E. d'Ors y Rovira und M. García Morente *(J. Bernal-Ríos* u. *J. Fernández López)* bilden den Abschluß. Über die Philosophie Lateinamerikas, ihre philosophische Authentizität, ihr Selbstverständnis und ihren Zusammenhang mit der lateinamerikanischen Kultur und den sozialen und politischen Fragen informiert uns eine sehr ausführliche zusammenhängende Dar-

stellung aus der Feder von *M. Domínguez-Miranda.* Neben Figuereido, Belaúnde, Caso, Vasconcelo, Virasoro, Llambias und den Befreiungsphilosophen Assmann, Dussel und Ellacuría werden besonders Caturelli, Basave, Betancur, Scannone, Wagner de Reyna und Vaz herausgestellt. Der englischsprachige Raum wird nach einer knappen Einführung von *Ch. Pühringer* von *G. McCool* behandelt. Der letzte Teil gilt Ost- und Südosteuropa. Nach *H. M. Schmidingers* Einführung gibt *J. Galarowicz* einen Überblick über Polen. *P. Bolberitz* hebt für Ungarn A. Pauler, B. v. Brandenstein und V. Dienes heraus, *B. Daněk* u. *J. Gabriel* schreiben kurz über die tschechoslowakischen Philosophen E. Rádl, R. I. Mal, F. Mareš, V. Hoppe u. A. Lang. Eine ausführliche Darlegung der Philosophie des Slowenen F. Veber *(J. Hlebš)* schließt diesen Teil ab. Als Sonderkapitel folgt eine Darstellung der kath. Sozialphilosophie *(A. Rauscher)* und des Verhältnisses des kath. Denkens zur Naturwissenschaft in unserem Jh. *(S. N. Bosshard).* Daß hier P. Teilhard de Chardin nur eine Seite lang erwähnt wird, ist freilich für dessen Bedeutung eindeutig zu wenig. *E. Coreth* beendet die Reihe der Art. mit einem „Rückblick und Ausblick". Als streng philosophisches Denken, das um die letzte Gründung des Menschen in der Transzendenz weiß, wird christliche Philosophie nach Coreths Überzeugung auch in Zukunft weiterleben und eine wichtige Aufgabe erfüllen. Ein Namenregister sämtlicher 3 Bde. beschließt den Bd. und zugleich das Gesamtwerk.

Die Kriterien für die Reihenfolge der behandelten Denker waren mir manchmal nicht ersichtlich. Natürlich fallen die Art. eines solchen Werks unterschiedlich aus, und man kann über das Vorkommen oder Fehlen mancher Namen verschiedener Meinung sein. Aber dies ist sekundär angesichts der Fülle von Informationen, die erstmals in diesem Werk zusammengetragen wurde, das eine echte Pionierarbeit darstellt und große Anerkennung verdient. H. Schöndorf S. J.

Poggi, Stefano / Röd, Wolfgang, *Die Philosophie der Neuzeit 4: Positivismus, Sozialismus und Spiritualismus im 19. Jahrhundert* (Geschichte der Philosophie 10). München: Beck 1989. 360 S.

Auf insgesamt zwölf Bände ist das große Werk der „Geschichte der Philosophie", das der Innsbrucker Philosophiehistoriker Wolfgang Röd herausgibt, angelegt; mit dem jetzt erschienenen Band ist die Hälfe des Gesamtwerkes veröffentlicht.

Im *ersten* Teil dieses Bandes behandelt *Poggi* zunächst die Grundlegung und Entfaltung der wissenschaftlich orientierten Philosophie bis etwa 1830 und erörtert dabei die positive Philosophie Comtes, den Empirismus und Positivismus in England und mit Beneke, Drobisch, Trendelenburg, Lotze und der Herbart-Schule die empiristischen Motive und die logisch-psychologische Analyse in Deutschland. Ein weiterer Abschnitt befaßt sich mit der Entwicklung der Beziehung von Wissenschaft und Philosophie über die Jahrhundertmitte hinaus: ausführlich nochmals mit Comte, dann Darwin, Spencer, Mill bis hin zum neuen Positivismus mit Huxley, Dühring und Ardigò. Daß in den Zusammenhang der „neuen positivistischen Welle" auch Eduard von Hartmanns Philosophie des Unbewußten eingeordnet ist, überrascht allerdings. – Im *zweiten* Teil, der wie der dritte von *Röd* verfaßt ist, sind die Frühsozialisten, die Alt- und Junghegelianer, Feuerbach und Marx behandelt. – Schon die diesen Teil zusammenfassende Überschrift ist wichtig: „Philosophie als Gesellschafts- und Religionskritik". Auf den Zusammenhang von Gesellschafts- und Religionskritik, der sogar einen Schlüssel zum Verständnis des Marxschen Denkens bildet, wird selten aufmerksam gemacht; er ist in der Tat mehr als ein nur äußerer in der Biographie der Autoren begründeter. Zu Recht unterstreicht R. hier den wegbereitenden und maßgebenden Einfluß der linkshegelschen Evangeliendeutung. So ist das Werk D. F. Strauß' „geistesgeschichtlich von hohem Interesse, da es erkennen läßt, wie aus der radikalen Religionskritik der Linkshegelianer und der Evolutionslehre der Darwinianer, namentlich Haeckels, eine Weltanschauung erwachsen konnte, die im letzten Viertel des 19. Jhs. viele beeindruckte" (199). – Feuerbach, dem eine sorgfältige und ausführliche Darstellung gewidmet ist, nur als Denker einer Zwischenzeit anzusehen, hält R. für nicht gerechtfertigt; er fordert vielmehr, „Feuerbachs philosophischen Ansatz als solchen ernst zu nehmen" (205), ohne aber zu verkennen, daß Feuerbachs „Versuch einer positiven Grundlegung

einer neuen Philosophie als ‚Philosophie der Zukunft' " nicht überzeugen kann (212). – Neben Feuerbach und zuvor schon Comte ist Marx der am ausführlichsten gewürdigte Denker. R. übersieht bei seiner Darstellung nicht den starken moralischen Impuls, der Marx' dialektische Entfremdungslehre bestimmte, noch verkennt er den philosophischen Charakter auch der Marxschen nationalökonomischen Analysen: Die Philosophie ist in der Nationalökonomie „aufgehoben", nicht von ihr abgelöst. Zu Recht unterstreicht R. deshalb „das ontologische Erbe der Dialektik" im „Kapital", das von manchen Darstellungen des Marxschen Denkens (L. Althusser sei genannt) ignoriert wird, das dennoch die eigentliche Beweislast der Marxschen Zuversicht, daß die Entfremdung revolutionär überwunden werde, trägt. – Der *dritte* Teil des Bandes stellt die heute weniger geschätzte Philosophie der Restauration vor allem in Frankreich und Italien vor und behandelt die spiritualistische Opposition gegen das wissenschaftliche Weltbild: Maine de Biran, J. H. Fichte, Weiße, Fechner, Lotze. – Wie schon den früher erschienenen Bänden ist auch diesem eine Auswahl weiterführender Literatur angefügt, ferner ein ausführliches Personen- und Sachregister. (Eine Anmerkung zu S. 219: Das „Manifest der kommunistischen Partei" ist nicht die „letzte Gemeinschaftsarbeit von Marx und Engels"; gemeinsam verfaßt war auch 1852 das umfangreiche Pamphlet „Die großen Männer des Exils", eine Abrechnung mit ehemaligen revolutionären Weggefährten. Die „Thesen über Feuerbach" sind von Marx nicht 1847, sondern 1845 geschrieben worden.) P. Ehlen S.J.

3. Systematische Philosophie

Schrödter, Hermann, *Erfahrung und Transzendenz.* Ein Versuch zu Anfang und Methode von Religionsphilosophie (Studien zur Religionsphilosophie und zur Religionswissenschaft 3). Altenberge: Akademische Bibliothek. CIS-Verlag 1987. 271.

Motto Nr. 2: „Erfahrung ..., ein Phänomen, dessen Ansehen im fast umgekehrten Verhältnis zu seiner Klarheit steht" (H. Spiegelberg). In der Tat. Ein Wegstück Klärung (und damit Minderung des Ansehens?) verdankt der Leser dieser Untersuchung. – Sie setzt historisch ein, mit Referaten zu F. D. E. Schleiermacher, W. James, W. Dilthey, J. B. Lotz, H. Krings. Als Wesensmerkmale „religiöser Erfahrung" erbringen sie „Unmittelbarkeit, Personbezogenheit, vorbegrifflichen Charakter, Eigenständigkeit, sich selbst bewahrheitende Wirklichkeitserschließung" (43). Unterschiede zeigen sich besonders hinsichtlich des Inhalts (Beziehung zum Universum, Einheit mit einem Größeren, Verschmelzung, transzendente Wertwirklichkeit, Sein, Woraufhin der Transzendenz – ebd.). Ein Kernproblem: der Zusammenfall „von geltungsverbürgendem transzendentalem und wirklichkeitsgarantierendem empirische[m] Subjekt" (48); sodann die Begründung der jeweils gewählten Perspektiven und Methoden. Den Weg zu einer eigenen Definition geht Verf. von K. E. Yandell und J. M. Hilton aus. Er bestimmt ‚Erfahrung' sprachanalytisch als Funktions- und Ergebniswort, mit den vier Bestimmungen Vorfindlichkeit, Jemeinigkeit, Gehaltlichkeit und Kontextabhängigkeit; zusammengefaßt (84): „Von ‚Erfahrung' sprechen wir genau dann, wenn vorfindliches („unmittelbares") Wissen („Gehalt") eines einzelnen Menschen bezogen auf einen konkreten Kontext („Situation") vorliegt". – Ein Rückgriff auf Hegels Erfahrungslehre in der *Phänomenologie* zeigt als Grenze ihre überlegene Funktionalisierung für einen gewußten Lehr- und Lernweg, als Plus die Einbettung in einen übergreifenden Zusammenhang. Demgemäß wird im nächsten Schritt der Bezug von konkret gelebtem Leben und philosophischer Reflexion zum Gegenstand. Nach dem Abweis einer Selbstrechtfertigung von Erfahrung diskutiert Sch. weitere Konzeptionen: J. Lockes „personale Identität", W. Schapps „Verstricktheit" in Geschichten, J. Spletts Freiheits- und „Gotteserfahrung", den Einsatz J. Meyer zu Schlochterns bei der Alltagserfahrung, um gegenüber dem hier mehr oder minder vertretenen prozessualen Erfahrungsbegriff (Erfahrung[en] machen) für seinen funktionalen (Erfahrung[en] gemacht haben, erfahren sein) zu plädieren, weil er umfassender und offener sei. – „Religiöse Erfahrung"

ist auf dieser Basis nicht auf bestimmte Bereiche oder Gehalte beschränkt, sondern bezieht sich auf jede Art von gewöhnlichen (oder auch ungewöhnlichen) Erfahrungsgehalten, die durch Inhalt und Situation „religiöse" Orientierung und religiöses Handeln fordern (137), also eine entsprechende Interpretation. Um zu bestimmen, was ‚religiös' und ‚Religion' sei, klärt Verf. zunächst das Verhältnis von Philosophie und Religion. Hilfreich hier die differenzierende Präzisierung der Bezugsgrößen Theologie/Religion und Philosophie/Philosophieren. Letzteres wird fünffach charakterisiert: 1. radikale Fragehaltung, 2. Prinzipienintention, 3. Selbstvergewisserung, 4. Reflexion, 5. Offenheit für Einspruch und Sich-überzeugen-Lassen (146–148). Bedeutet denkendes Verstehen(wollen), etwa als das, was es ist (Art), im Feld von Gattung und Nebenart zu situieren, dann ergibt sich auch für die Religionsphilosophie ein Dreibild: Philosophieren (als Standpunkt) bezieht sich auf die Lebensverhalte (Objekt-Ebene) Philosophieren und Religion. Erhellend wird das an Pascals Mémorial erörtert. (Daß indes Philosophieren sich mit Begriffen beschäftige [168], ruft wohl nach einer Distinktion: wird nach [und seit] spätscholastischen Autoren als Gegenstand der Philosophie der „conceptus entis" benannt, so ist es klassisch die zu begreifende Realität des „ens qua ens".)

Im philosophischen Feld bestimmt sich die spezifisch religionsphilosophische Konstellation durch die Momente Religion, Prinzipienintention und Selbstvergewisserung. Im Ausgang von der letzten wird Religion in modaler Transformation als eine mögliche Dimension menschlicher Daseinsgestaltung thematisiert (182). – Als religionsphilosophische Grundbestimmungen erhebt Schrödter a) Einsicht in radikale Endlichkeit, b) Transzendieren. Das zweite verlangt dabei besondere Sorgfalt. Verf. stellt zunächst K. Jaspers' Konzeption dar. Deren negativ-grenzbegriffliche Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit führt ihn zu einem rekonstruktiven Einbezug von Hegels „bestimmter Negation", mit interessanten Ansätzen einer formal-logischen Entfaltung von Dialektik. Damit erreicht er seine erstmals wohl 1975 vorgelegte Religionsdefinition: „Bewußtsein der radikalen Endlichkeit menschlicher Existenz und verwirklichtes Transzendieren dieser Endlichkeit" (244). – Das Schlußkapitel gilt der Problematik „religiöse Wirklichkeit und Wahrheit". Nach dem Bedachten wäre sich für oder wider Religion überhaupt entscheiden zu wollen „eine ignoratio elenchi, denn dies erfordert nicht Entscheidung, sondern Einsicht und argumentative Begründung, eine Entscheidung kann nur angesichts konkreter Religion vollzogen werden" (246 – während ich auch Einsicht und Argumentation als [inter]personale, also Freiheitsvollzüge verstünde). Für dieses Entscheiden als actus humanus stellt Philosophie(ren) Kriterien bereit. Kernbegriff hier: die Wahrheit. Wahr ist ein Symbol (im weitesten Sinn), wenn sein Sinn (seine Intension) seiner Bedeutung (der Extension) zukommt (249). Wahrheit stellt sich so als eine fünfstellige Relation dar zwischen Subjekt, Symbol, Kriterien, Sinn, Bedeutung (251). Sie ist stets zu suchen und zu finden, vom Einzelnen, zur Aufforderung auch an andere, darum Begründung heischend, nur in anerkennender Freiheit verwirklicht. Wobei gerade das gespannte Aus- und Zueinander von Philosophie(ren) und Religion die menschliche Situation kennzeichnet; es verbietet die Ausflucht in weltlose Absolutheit wie in reflexionsferne Welt- bzw. Leiblichkeit.

Den Ertrag an sprachanalytischen wie logischen Klärungen und Präzisierungen sowohl für die Gesamtthematik als auch in zahlreichen Einzelfragen hat unser Referat kaum andeuten können. Um so erfreulicher, da es hier im Dienst positiver statt negativer Religionsphilosophie (= Religionskritik) geschieht. Eben um dieses gemeinsamen Ziels willen seien aber auch Rückfragen gestellt. Nicht zu Einzelfragen und erst recht nicht (schon aufgrund mangelnder Kompetenz) zur Diskussion innerhalb des sprachanalytisch-formallogischen Felds. (Von den z. T. sinnstörenden Satzfehlern nenne ich nur S. 49 Z. 4: von der Fragwürdigkeit der; S. 75 letzte Zeile: keine Universalien; S. 88 vorl. Abs.: daraus entspringt.) Vielmehr zu den prinzipiellen Grenzen dieses Zugangs. – Ist es, zunächst, von ungefähr, daß Sch. dem prozessualen Erfahrungsbegriff den funktionalen Ergebnisbegriff vorzieht? Warum soll (129) ersterer nicht auf Reflexionsbegrifflichkeit angewiesen sein – wenn man ihn nur nicht zu eng einzelhaft versteht? Es sei erlaubt, dies im Blick auf die Kritik des Verf.s an der Konzeption des Rez. (Gotteserfahrung im Denken) zu verdeutlichen. Ausgegangen wird dort tatsächlich von der

geläufigen Entgegensetzung von Erfahrung und Reflexion, doch um sie dialektisch in einen reicheren Erfahrungsbegriff zu übersteigen. Es hätte sicher der Klarheit gedient, hätte ich die beiden Begriffe deutlicher, etwa terminologisch, voneinander abgehoben. Aber der Sache nach dürfte doch klar sein, daß hier ein Gesamtprozeß von Wahrnehmen/Erleben (=Aufnahme von „Erfahrungsgehalten") und deren Auffassen „als" dies oder jenes im Blick ist. (Die Tradition spricht von reflexio concomitans als Basis der directa.) Darum reicht dieser Prozeß auch ins Kindliche, ja Vorgeburtliche zurück und bildet anderseits jede Interpretation ihrerseits einen „Erfahrungsgehalt", ohne daß einseitig nur „Erfahrung" gehaltlich und Reflexion formalistisch entleert wäre. Selbigkeit schließt hier natürlich Differenz ein, anders als in der formalen Logik. Könnte so nicht gar die „Selbstverifikation" von Erfahrung (in beiderlei Sinn) etwas anderes bedeuten als bei Schleiermacher und James? Mit Schrödter selbst gesagt (137): „Ein *Ereignis* (Hervorhebung Sp.) kann religiös und nichtreligiös interpretiert werden." Erst die entsprechende Deutung macht es zum religiös relevanten – zunächst wohl: Ereignis, und erst so zur Erfahrung; denn diese ist doch (84) als umfassendes und strukturiertes Gesamt nicht ohne das hermeneutische Als zu verstehen. So gesehen, vermag ich keinen prinzipiellen Vorrang des einen vor dem anderen Erfahrungsbegriff zu erkennen; Jemeinigkeit gehört zu beiden, und hier wie dort läßt sich Erfahrung nicht unsprachlich (=ohne überindividuelle Auffassung) denken.

Damit wird nun eine zweite, ungleich wichtigere Anfrage thematisch: an die wie selbstverständliche Subjektzentriertheit des hier vorgelegten Religionsbegriffs. Fraglos setzt Verf. mit Lübbes funktionaler Religionsbetimmung ein, um nur ihre Nach-Aufklärungs-Perspektive in die condition humaine als solche auszuweiten bzw. zu vertiefen. Sie gilt aber mitnichten undiskutabel und ist auch nicht einfach aus der philosophischen Transformation zu legitimieren – als wäre ausgemacht, es gehe in Philosophie und Philosophieren erstlich und zentral um das Selbst, das sich seiner vergewissert, um seine sophia, statt um das sophon = das Heilig-Göttliche. In welchem Sinn verlangt tatsächlich die „Asymmetrie von Endlichkeit und Unendlichkeit – die Endlichkeit ist erfahrungsgestützt, die Unendlichkeit nicht –" (242), die Negation in ‚Unendlichkeit' ernster zu nehmen, „als wir es durch die Geschichte der Metaphysik in unserem Kulturkreis gewohnt sind" (198)? Ist Endlichkeit wirklich zunächst nur formal, „nur im Rahmen von Denkmöglichkeiten überschritten" (ebd.), oder ist nicht dieses Überschreiten seinerseits von vornherein ein realer Vollzug? Das führt uns wieder zu der Frage von Philosophie als Begriffs- oder Seins(erfahrungs)wissenschaft. Ist schon diese Frage nicht bloß formal, so vollends nicht jene nach Wesen und Selbstverständnis religiösen Transzendierens. Da die Rückfrage des Rez. (KatBl 103 [1978] 67 f.) an Schrödters These von 1975 ohne ein Echo geblieben ist, sei sie hier nochmals resümiert (vgl. StL[7] 4, 793): extensional scheint dieser Religions-Begriff weder zu eng noch zu weit zu sein; es wird niemand intolerant ausgeschlossen und niemand wider Willen vereinnahmt. Doch wie steht es mit seiner Intension? Ist Überwindung der Endlichkeit das Wesen der Religion (mag sie dies auch faktisch erbringen)? Ist ihr Grundwort „Heil", oder hat sie ihre Mitte und Höhe = ihre Wahrheit nicht in der Anbetung des Heiligen, im selbstvergessenen Dank daran „ob seiner Herrlichkeit"? Das führt gewiß zu extensionalen Schwierigkeiten; doch um welchen Preis dürfte man sie beseitigen? J. Splett

Religionsphilosophie heute. Chancen und Bedeutung in Philosophie und Theologie. Hrsg. von *A. Halder, K. Kienzler* und *J. Möller* (Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft – Experiment Religionsphilosophie 3). Düsseldorf: Patmos 1988. 395 S.

Die Reihe „Experiment Religionsphilosophie" hat sich zur Aufgabe gestellt, dem seit längerem ins Stocken geratenen Gespräch zwischen Theologie und Philosophie neue Impulse zu geben. Die Initiatoren dieses Versuchs sehen hierfür in der religionsphilosophischen Reflexion von ihrem Gegenstand und ihrer Methode her einen besonders geeigneten Ansatz. Hierbei wird unter Religionsphilosophie „nicht eine streng abgegrenzte und selbständige Disziplin verstanden, sondern das philosophische Denken als

solches, sofern es sich auf ein Phänomen richtet, das ebenfalls nicht partikulär ist, sondern das menschliche Leben und seine Welt im ganzen charakterisiert" (10). Eine solche Sichtweise eröffnet die Möglichkeit, das freie und auf das Ganze ausgreifende philosophische Denken als in einer ursprünglichen Beziehung zu Religion stehend aufzufassen, so strittig die weiteren Deutungen dieses Verhältnisses sich auch ausnehmen mögen. Vor diesem Hintergrund lenkt der erste Band der Reihe („Auf der Suche nach dem verborgenen Gott", Düsseldorf 1987) den Blick auf die Genese (religions)philosophischen Denkens und verdeutlicht an einigen philosophischen Grundpositionen neuzeitlichen Denkens dessen Relevanz für die gegenwärtige Theologie. Der zweite Band („Spuren der Erlösung", Düsseldorf 1986) versucht im Kontext systematischer Themenbereiche der Philosophie sowie an ausgewählten Gestalten der Dichtung, Musik und Kunst die religiöse Tiefendimension neuzeitlichen Denkens in Erinnerung zu rufen. Der dritte Band will zunächst wesentliche methodische Ansätze im zeitgenössischen Philosophieren freilegen. Dabei werden nicht nur einzelne Richtungen, Schulen und Paradigmen (z. B. Analytische Philosophie, Transzendentalphilosophie) vorgestellt, sondern auch die Ergebnisse soziologischer und psychoanalytischer Religionsforschung berücksichtigt (16–129). Unter der Überschrift „Im Zeichen des Glaubens" werden sodann religionsphilosophische Ausbildungen präsentiert, die ihre Verwurzelung in einer religiösen Tradition bezeugen (u. a. Judentum, Islam) und die Frage nach einer möglichen „interkulturellen" Religionsphilosophie aufwerfen (130–241). Den zweiten Hauptteil des Buches bilden Untersuchungen, welche methodische Grundlegungsfragen behandeln und schwerpunktmäßig die dem religiösen Vollzug eigenen bzw. typischen Horizonte (u. a. Nichts und Sein, Natur und Geschichte, das Heil und das Heilige) auszumessen suchen (244–338). Den Band beschließt ein Ausblick auf die Zukunftschancen und -aufgaben eines philosophisch begleiteten und vermittelten weltweiten Religionsgesprächs. – Was den Problemhorizont, das Argumentationsniveau, den Materialreichtum und die konsequent interdisziplinäre Durchführung angeht, dokumentieren die drei Bände „Experiment Religionsphilosophie" ein ebenso gelungenes wie konkurrenzloses Projekt für den philosophisch-theologischen Dialog. Wer sich auf diesem Gebiet als Lehrender oder Lernender sachkundig machen will, findet hier einen nahezu idealen Einstieg. H.-J. Höhn

Blumenberg, Hans, *Matthäuspassion* (Bibliothek Suhrkamp 998). Frankfurt/M.: Suhrkamp 1988. 306 S.

Mit der „Matthäuspassion" präsentiert Blumenberg einen unerhört provokanten Entwurf eigenwilliger Bibelauslegung. Diese Provokation gründet in dem verwegenen Anspruch des Autors, durch prinzipielle Umstülpung der biblischen Heilsgeschichte die Totalität menschlicher Schuld ausschließlich Gott selbst anzulasten. – Entsprechend evoziert die Erstlektüre zunächst einen Eindruck von Ratlosigkeit und Verwirrung, ja ein Eingeständnis der eigenen Hilflosigkeit, wenn eine spontane Kontroverse zu leisten wäre. – Diese Ratlosigkeit bezüglich B.s „Anti-Exegese" wird zusätzlich firmiert vom eigenwilligen Stil des Autors, dessen stupende Gelehrsamkeit zwar fasziniert, aber eine systematische Erfassung und einen argumentativen Nachvollzug seiner Hermeneutik fast unmöglich macht; übrigens typische Manier B.s, eigenwilliges Etikett all seiner Essays, die sich durch eine enge Verschränkung von Logik und Assoziation auszeichnen.

Die „Matthäuspassion" fordert und beansprucht den Leser insbesondere durch die Fülle des verarbeiteten Materials. Ihre verschachtelt dargebotene Exegese reicht vom Schöpfungsbericht über die Opferung Isaaks (Gen 22) bis zur Geheimen Offenbarung. Sie bezieht die kanonische Weisheitsliteratur ebenso ein wie apokryphe Evangelien und apokalyptische Schriften. Dieser in sich schon unsystematisch bearbeitete Bogen wird zudem unterbrochen und durchsetzt mit Aphorismen von Origenes über Goethe bis Wittgenstein und Freud. Streng argumentative Kohärenz ist nur im ersten Kap. „Horizontabschreitung" (7–20) und im Schlußtraktat „Die Exzesse des Philosophengottes" (295–307) aufweisbar. – Ein logisches Implikat aber liegt dem Gesamtduktus zugrunde, das für die „Theo-Logia" der „Matthäuspassion" *die* entscheidende Wei-

chenstellung darstellt. Es ist die entschiedene Option für eine Allmachtsvorstellung Gottes, welche nur das „Prinzip der kürzesten Wege" gelten läßt: „Die Allmacht, sofern man sie besäße, müßte der Langeweile so nahe kommen wie das Phantastische. Wenn alles möglich ist, sind nur die kürzesten Wege plausibel, jede Umständlichkeit überflüssig, jede Schwierigkeit übertrieben." (11) „Die vollkommenste der möglichen Welten wäre für ihren Gesamtzuschauer langweilig. Statt sie zu erschaffen, brauchte er sie nur zu deduzieren." (89) Deshalb scheitert in der Passion des Menschensohnes das Weltabenteuer der Allmacht endgültig. (vgl. 13) – Dieser Axiomatik der kurzen Wege entspricht antithetisch der breite Aufweis von der „Umständlichkeit" der biblischen Gottesoffenbarung. Hierzu hat die „Matthäuspassion" wahrlich einen reichhaltigen Spekulationsmidrasch zu bieten. Folgende Auszüge mögen dies summarisch verdeutlichen: Warum erschuf Gott die Frau und warum ließ er Nachwuchs zu? Konnte der Mensch nicht ebenso einzig bleiben? „Konfliktfrei, verführungsenthoben, zumal wenn die Gebärpartnerin nicht benötigt war? Der eine Gott, der eine Mensch, gäbe es da eine Heilskrise?" (25) – Warum hat Gott das menschliche Unheil nicht an der Wurzel verhindert? „Warum war der Gartenherr nicht dazwischengetreten, als der Versucher an sein Geschöpf herantrat? Warum war das nicht der Augenblick, das aufkommende oder eben aufgekommene Unheil stracks abzuwenden?" (150) – Warum verschmähte Gott den Vollzug des Isaakopfers? War es ihm nicht gut genug? Nein, denn dieser rachedurstige EL oder JHWH war unersättlich an Opfern und bestand seit der Verwerfung der Gabe Kains auf höchster Qualität! Diese aber konnte nur ein anderer Sohn bieten, „der den Opferdurst der Gottheit zu stillen vermochte: der *eigene* einzige Sohn." (114) – Schließlich: Die Passion ist der Beweis dafür, daß Gott des Menschen wegen in die Enge getrieben wurde: „Obwohl er doch für sie *immer neue Mittel der Rettung* hätte, ist er nun dennoch unaufhebbar *an diesen anerkannten Ausweg gebunden.* Die göttliche Einlassung auf Endlichkeit verstört den, der in den Unendlichkeiten eines Gottes schwelgen kann." (73; Hervorhebung im Original)

Insgesamt kann die „Matthäuspassion" durchaus als erweiterte Summe der früher vornehmlich philosophiegeschichtlich orientierten Traktate Blumenbergs bewertet werden: als *Summe,* weil er im Schlußkapitel „Die Exzesse des Philosophengottes" (295–307) die tragenden Gedanken in dichter Rede zusammenfaßt, die er vor allem in der „Legitimität der Neuzeit" und im „ Arbeit am Mythos" breit entfaltet hatte; als *erweiterte Summe,* weil es das Proprium der „Matthäuspassion" ist, daß die Leitidee des Autors – menschliche Selbstbehauptung durch Entlastung vom Absoluten – hier anhand exegetischer Paradigmata eingelöst werden soll. – Die Botschaft der „Matthäuspassion" setzt bewußt einen Leser voraus, dessen religiös-ethische Indifferenz das Oratorium Bachs ausschließlich auf die Ebene des ästhetischen Genusses reduziert. Die Gewalt der Musik Bachs ermöglicht es dem postmodernen Hörer, den harten Realismus der Passion Jesu so mitzuvollziehen, wie es der Text alleine nie leisten könnte: „Es ist kein Angebot zu Zweifeln im Text, dem die Musik die sakrale Qualität der Unbefragbarkeit verleiht." (45) „Die Passionsmusik Bachs läßt noch den späten Nachfahren aufklärender Zerlegung der Evangelien die Unfügsamkeit der Überlieferung bei Matthäus gleichsam überhören." (46) – Die Musik Bachs entführt den heutigen Hörer in ein Geschehen, das dieser bezüglich dessen mentaler Rezeption längst als obsolet verabschiedet hatte, und sie entläßt ihn wieder in der kathartischen Erleichterung darüber, daß ein Gott, der dies zulassen konnte, die Bühne des Welttheaters seitdem endgültig verlassen hat. – Diese radikale Verabschiedung des christlichen Glaubens entfaltet sich in der „Matthäuspassion" oszillierend zwischen zwei Ebenen: Die logische Basis der „Matthäuspassion" orientiert sich an einem theistischen Gottesverständnis, denn es werden kognitive Allmachtspostulate zugrunde gelegt: „*Denn bei Gott ist kein Ding unmöglich.*" (10; Hervorhebung im Original) Dies ist die Ebene aufklärerischer Religionskritik! – Die Musik Bachs dient als Katalysator, um die Erinnerung eines bereits als endgültig irrelevant gewußten Passionsgeschehens neu zu aktuieren und zu beschleunigen. Dies ist die Ebene der vorausgesetzten Indifferenz des zeitgenössischen Hörers bezüglich aller Wahrheitsansprüche.

Auffällig am verhandelten Sujet ist die konsequente Ausklammerung des Lebens des irdischen Jesus, da dieses dem realistischen Anspruch der Historizität der Passion nicht

entsprechen kann. Dies hat zur Folge, daß dem Denkpostulat von den müßigen Göttern (vgl. 11) eine völlige Indifferenz bezüglich menschlicher Handlungsnormen entspricht. So insinuiert die ästhetische Botschaft der „Matthäuspassion" einen Zustand jenseits aller Sorge im Horizont pluriformer Daseinsinterpretationen. Sie propagiert eine Gott-ist-tot-Theologie, deren ethisches Korrelat die Flucht in den Elfenbeinturm konsequenzloser Selbstbescheidung nahelegt, indem sie von jeder verantworteten menschlichen Handlungsverpflichtung dispensiert. Der Leser wird zum Schluß in die Resignation des absoluten Agnostizismus entlassen: „Der Tod Gottes machte den Weg zum absoluten Selbstvertrauen des Menschen frei. Nur blieb der freigelegte Weg leer." (306) A. Kreuzer

Rationalität. Ihre Entwicklungen und Grenzen. Hrsg. von *Leo Scheffczyk* (Grenzfragen 16). Freiburg/München: Alber 1989. 500 S.

Das soziale und kulturelle Leben der Gegenwart ist gekennzeichnet durch eine „neue Unübersichtlichkeit" (J. Habermas). Wissenschafts- und Technologiegläubigkeit mischen sich mit elementaren Zweifeln an der Zukunftsfähigkeit der technisch-wissenschaftlichen Zivilisation. Aufklärungsverpflichtete Rationalität wird zunehmend von einer „postmodernen" Vernunftkritik und esoterischen Daseinsinterpretation in Frage gestellt. Die Moderne ist sich nicht nur ihrer Vernünftigkeit, sondern auch ihrer Säkularität nicht mehr sicher. Diese Tendenzen waren für das „Institut der Görres-Gesellschaft für interdisziplinäre Forschung" der Anlaß für zwei Tagungen (1986–87), auf denen zwischen Geistes- und Naturwissenschaftlern die Krise der neuzeitlichen Rationalität thematisiert wurde. Die hier veröffentlichten Beiträge behandeln in drei Anläufen zunächst das Wachsen und Werden der menschlichen Ratio: phylogenetisch aus dem Blickwinkel der Vorgeschichtsforschung *(K. J. Narr,* 13–44), ontogenetisch von seiten der Psychologie *(J.-J. Eisenring,* 45–69) sowie geistesgeschichtlich vor dem Hintergrund der Wissenschaftsgeschichte von Mathematik *(B. Artmann,* 83–104), Physik *(H. J. Fahr,* 119–165) und Philosophie *(H. M. Baumgartner,* 167–203). Im Anschluß daran sind die Beiträge zusammengestellt, denen es um eine Bestimmung der Grenzen des Rationalen geht, wobei stets auch eine Erörterung seiner Beziehung zu den Bereichen diesseits und jenseits der Vernunft angezielt wird. Nach einer einleitenden Klärung des Begriffsfeldes „Intellectus" und „Ratio" *(G. Cottier,* 229–250) sondiert *H. Waldenfels* das Verhältnis zwischen Mythos und christlichem Logos. Er arbeitet dabei auch die aktuellen Remythologisierungstendenzen auf und formuliert Grundsätze einer genuin christlichen Umgangsform mit dem Geltungsanspruch konkurrierender Sinnsysteme und dem Sinnanspruch des Evangeliums (253–286). *L. Honnefelder* zieht einige dieser Linien in einem wissenschaftstheoretisch orientierten Beitrag zum Thema „Wissenschaftliche Rationalität und Theologie" aus (289–314). Nach einer kritischen Auseinandersetzung mit der amerikanischen Prozeßtheologie als einer neuen Denkform im christlichen Glaubensverständnis *(R. Schulte,* 315–366) kommt *L. Scheffczyk* auf die Frage nach der Rolle der Vernunft im Glaubensvollzug und in der Theologie zurück (377–400). Die beiden abschließenden Beiträge von *H. Schipperges* und *J. Meurers* behandeln das Moment des Irrationalen in Systemen und Forschungsprogrammen der modernen Medizin bzw. Physik (411–466). – Der Band hebt sich wohltuend von den zahlreichen, meist feuilletonistisch getönten Verabschiedungen der neuzeitlichen Rationalität ab. Das Studium vor allem der philosophischen und theologischen Artikel vermittelt die notwendigen Informationen, um in der Debatte um die Zukunft der Moderne sowohl einem schwärmerischen Plädoyer für das „Andere" der Vernunft als auch einer bornierten Engführung aller Lebensvollzüge nach der Formel „sola ratione" kritisch begegnen zu können. H.-J. Höhn

Boeder, Heribert, *Das Vernunft-Gefüge der Moderne.* Freiburg/München: Alber 1988. 380 S.

Anders als zahlreiche philosophische Veröffentlichungen, die den jüngsten intellektuellen Karrierebegriff „Postmoderne" imTitel führen, stimmt B. mit seiner Monogra-

phie nicht in den Chor der „Neuen Unübersichtlichkeit" (J. Habermas) ein. Ihm geht es um eine Sondierung der Entwicklungslinien, die geistes- und sozialgeschichtlich die Moderne zu einem geschlossenen Ganzen von Besinnungsgestalten werden ließen. B. beschreibt die Moderne als „eine ausgelegte Welt und in ihrer Auslegung eine jeweils besondere – nicht zu unbestimmter Vielfalt, sondern zu einem Gefüge, das an die vormalige Stufung von Erkennen, Leben und Sein erinnert; denn die Moderne besondert sich in ihrer Auslegung zur Welt der Wissenschaften und der Technik; zur Welt des Lebens und seiner Praxis, des Lebensbodens der Wissenschaften; schließlich zur Welt des produktiven Menschenwesens" (15). Dieser Programmskizze entspricht der Aufbau des Buches. Das erste Kap. (21–102) thematisiert die Wissenschaftstheorie der Moderne (Frege, Schlick, Kuhn) und leitet über zur „Besinnung auf das ausgelegte Leben" (103–236). Die Geschichtlichkeit des geistigen Lebens (Dilthey), die Weltlichkeit des Bewußtseinslebens (Husserl) und die Sprachlichkeit des gesellschaftlichen Lebens (Wittgenstein) nennt B. als Bereiche, in denen die Vernunft ihre eigentümliche Bestimmtheit zu erkennen gibt. Ihre Fortsetzung finden diese Studien im dritten Kap. mit der „Besinnung auf das Menschenwesen" (237–360). Sie ist aufgefächert in die Reflexion auf die Geschichte des Produzenten (Marx), die Welt des Schaffenden (Nietzsche) und die Sprache des Bauenden (Heidegger). Der Epilog (361–375) wendet sich gegen post-moderne Bemühungen, das Ende der Moderne durch eine Wende innerhalb der Neuzeit zu erläutern, die man für ihren Beginn nimmt, so daß dieses Ende auf eine einzelne Phase im endlosen Fortgang der Ideengeschichte bezogen wird. Leider erschwert die Neigung des Autors, seinen Einsichten zuweilen durch sehr eigenwillige Sprachwendungen Ausdruck zu geben, den Zugang zu einem Buch, das für jeden an neuzeitlicher Vernunfttheorie und Metaphysikkritik Interessierten eine Fülle von neuen Anfragen und Anregungen bereithält. H.-J. Höhn

Carrier, Martin/Mittelstrass, Jürgen, *Geist, Gehirn, Verhalten.* Das Leib-Seele-Problem und die Philosophie der Psychologie. Berlin: de Gruyter 1989. 322 S.

Grundanliegen der Autoren ist es, in der Philosophie des Geistes den Wissens- und Forschungsstand der Wissenschaften des Geistes, vor allem der Psychologie, ernst zu nehmen. Bei der Erörterung naturphilosophischer Fragen sei es üblich, sich auf die gegenwärtige Physik zu beziehen, in der Philosophie des Geistes aber werde der Forschungsstand der modernen Psychologie ignoriert. Diese Asymmetrie in der philosophischen Vorgehensweise sei der Sache nach unberechtigt. Die Autoren möchten untersuchen, welche Deutung des Leib-Seele-Verhältnisses philosophisch und wissenschaftlich am besten gestützt ist, um auf diese Weise „zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit gebührend zu unterscheiden" (4). In diesem Sinne grenzen sie ihr Vorgehen sowohl gegenüber phänomenologischen Ansätzen, „in denen aus der Tiefe innerer Bewußtseinserfahrung Einsichten über die Natur des Geistes gewonnen werden sollen", als auch gegenüber an Wittgenstein orientierten Konzeptionen, „die in einer Analyse der Alltagssprache den Schlüssel zu nahezu allen Problemen des Verhältnisses von Geist und Körper gefunden zu haben glauben" (2), ab. Sie möchten also weder die Weisheit der inneren Wahrnehmung noch die „Sprachspiele" des Alltagsverstandes zur Grundlage philosophischen Denkens erheben. In ihrem Buch entfalten sie die Position eines interaktionistischen Dualismus.

In Kap I (10–37) skizzieren sie die philosophische und wissenschaftliche Entwicklung des Leib-Seele-Problems (L-S-P). Sie zeigen, wie die Aristotelische Konzeption der Einheit von Leib und Seele zerbricht und wie das L-S-P als Folge des dualistischen Aufbaus der Wirklichkeit bei Descartes (Substanzendualismus) Karriere macht. Sie erörtern die verschiedenen Lösungsversuche des Problems der Wechselwirkung (Influxionismus, Okkasionalismus, psychophysischer Parallelismus) und diskutieren monistische Forschungsprogramme (materialistische und idealistische Reduktionen, Epiphänomenalismus). Im 20. Jahrhundert werde das Leib-Seele-Verhältnis durch den Behaviorismus und die Identitätstheorie geprägt. Die Geschichte des L-S-P mündet damit in den Versuch, „philosophische Perspektiven mit wissenschaftlichen Forschungsprogrammen einer empirischen Psychologie zu verbinden" (37).

Kap. II (38–84) gilt der Frage: Was heißt Leib-Seele-Identität? Hier bringen die Autoren monistische Positionen (Typenidentität, Funktionalismus, eliminativer Materialismus) zur Sprache, die alle eine Reduktionsbeziehung zwischen Psychologie und Neurophysiologie annehmen. Nach der Identitätstheorie (Schlick, Feigl) beziehen sich Aussagen über psychologische Ereignisse und Aussagen über Hirnprozesse faktisch auf den gleichen Gegenstand. Für Feigl, der eine Drei-Ebenen-Konzeption der Psychologie (innere Erfahrung, Alltagspsychologie, neurophysiologische Konzepte) vertritt, ist die Frage des L-S-P, „... in welchem Verhältnis die gegebenen inneren Erfahrungen zu den von empirischer Psychologie und intersubjektiver Alltagssprache angenommenen mentalen Zuständen und diese wiederum zu den Gehirnzuständen stehen" (44). Nach Feigl liegt in beiden Fällen Identität vor. Das L-S-P enthält demnach zwei Unterprobleme: das Verhältnis von Psychologie und Neurophysiologie (eigentliches L-S-P) und die Frage, worauf sich die Begriffe der Psychologie eigentlich beziehen. Die Autoren nennen letzteres „Seele-Seele-Problem" (45). Nach Feigl ließe sich anhand eines „Autocerebroskops" einer zukünftigen Neurophysiologie die strenge Korrelation zwischen psychischer Erfahrung und physiologischem Zustand darlegen. Dieser experimentelle Weg Feigls, so die Autoren, führt nicht zum Ziel. Ein Aufweis strikter psychophysischer Korrelationen berechtige keineswegs zu einer Identifikation. Im folgenden setzen sich die Autoren mit der funktionalistischen Deutung psychologischer Begriffe (Putnam und Fodor) auseinander. Dem Funktionalismus liegt die Auffassung zugrunde, daß mentale Zustände ihrer logischen Natur nach von Gehirnprozessen verschieden sind. Der Funktionalismus lasse sich jedoch weitgehend als Reduktionsanspruch der Psychologie auf die Neurophysiologie rekonstruieren. Am Ende dieses Kapitels unterstreichen die Autoren, daß alle monistischen Positionen zwangsläufig die Struktur von Reduktionsbehauptungen besitzen, wenn man sie begründet vertreten will. Eine erfolgreiche Reduktion der Psychologie auf die Neurophysiologie ist für sie der einzig legitime Weg zur Leib-Seele-Identifikation (84).

In Kap. III, „Die Kontingenz der Leib-Seele-Identität" (85–120), betonen die Autoren, daß die Identitätstheorie, die sie als sinnvoll und kontingent bezeichnen, aus dem philosophischen Lehnstuhl heraus weder bewiesen noch widerlegt werden kann. Sie diskutieren Versuche, diese Theorie mit Mitteln apriorischer Demonstration zu begründen oder zurückzuweisen. Eine Vielzahl logisch-semantischer Einwände sei in der philosophischen Diskussion des L-S-P vorgetragen worden, die zeigen sollten, daß einer Leib-Seele-Identifikation Hindernisse grundsätzlicher Natur im Wege stünden. Großteils stützten sich diese Einwände auf das Leibnizsche Kriterium der Identität des Ununterscheidbaren. Nach diesem Kriterium impliziert die Identität zweier Größen die Gleichheit der ihnen zukommenden Eigenschaften. Aus Unterscheidbarkeit folgt Nicht-Identität. Die Leibnizsche Identitätsbedeutung ist im Falle des Leib-Seele-Verhältnisses nicht erfüllt, da psychische und physische Phänomene verschiedene Merkmale aufweisen. Die Autoren warnen davor, das Leibnizsche Prinzip auf die Spitze zu treiben, und weisen alle diese Argumente als nicht tragfähig zurück. – Kripkes vielbeachtetes Argument gegen die psychophysische Identität geht davon aus, daß in der Welt des Mentalen die Empfindung die grundlegende Wirklichkeit darstellt, während dies in der physikalischen Welt nicht der Fall ist. Kripke diskutiert das L-S-P am Beispiel des Schmerzphänomens mit seinem neuralen Korrelat („C-Fasern"). Wenn die Identitätstheorie korrekt wäre, müßte die Erregung von „C-Fasern" wesentliche Eigenschaft des Schmerzes sein. Schmerzempfindung ist aber die wesentliche Eigenschaft des Schmerzes. – Schmerz und C-Faser-Reizung erscheinen unabhängig voneinander denkbar. Die Autoren werfen Kripke vor, er wechsle hier von einem Realismus für den physikalischen Bereich zu einem Phänomenalismus für den psychischen Bereich. – Davidson, der seine Position als „anomalen Monismus" bezeichnet, hält zwar alle mentalen Ereignisse für physikalisch, nicht aber für physikalisch erklärbar. Kennzeichen mentaler Phänomene ist deren Intentionalität. Kernstück seiner Argumentation ist die Unmöglichkeit strenger psychophysischer Gesetze. Eine Reduktion der Psychologie auf die Neurophysiologie ist unmöglich, denn dazu müßten psychologische Gesetze durch neurophysiologische Gesetze erklärt werden. Die Autoren verwerfen, unter

Hinweis auf die Arbeitsweise der modernen Psychologie, Davidsons Bedenken gegen die Möglichkeit psychophysischer Gesetze.

In Kap. IV (121–132) unterziehen die Autoren Poppers Antireduktionismus- und Emergenz-These einer kritischen Prüfung und weisen die von ihm vorgelegten Argumente für seine Thesen im einzelnen als unzureichend zurück. Mit Eccles Hypothesen über den selbstbewußten Geist und das Liaison-Hirn gehen sie hart ins Gericht. Das „Liaison-Hirn" nennen sie eine abenteuerliche Erfindung und einen Rückgriff auf pseudo-physiologische Hypothesen (131). „Wer wie Eccles argumentiert, ist über Descartes' Zirbeldrüsenhypothese oder die Vorstellung vom Gespenst in der Maschine der Sache nach wenig hinausgelangt" (132). Trotzdem sehen die Autoren Gemeinsamkeiten zwischen ihrem Ansatz und dem von Popper/Eccles. Auch Popper fasse die Identitätstheorie als eine sinnvolle und kontingente, aber empirisch nicht plausible Behauptung auf. Auch er suche keine Apriori-Argumente gegen die Leib-Seele-Identität oder für den Interaktionismus. Diese Fragestellung sei auch für ihren eigenen Ansatz charakteristisch.

Kap. V (133–150) widmen die Autoren der Analyse einiger Reduktionsprogramme in der Psychologie. Sie unterstreichen, daß das Verhältnis zwischen mentalen Zuständen und Gehirnprozessen durch Analysen logischer, semantischer oder begrifflicher Natur allein nicht zu klären ist. Es bedürfe darüber hinaus empirischer Forschungsstrategien. Jede Position in der Leib-Seele-Debatte vertrete Ansprüche, die zumindest teilweise empirisch einlösbar seien. Eine Reduktion der Psychologie auf die Neurophysiologie sei nicht in Sicht. Die Umsetzung von Denken und Wollen in cortikale Impulsmuster bleibe derzeit weit außerhalb unseres Verständnisses. Als Beispiele gescheiterter Reduktionsprogramme in der Psychologie erörtern sie den Behaviorismus und die James-Lange-Theorie der Emotion. In beiden Fällen habe sich die Selbständigkeit mentalistischer Begrifflichkeit durchgesetzt. Die kognitive (mentalistisch orientierte) Psychologie, die auf der Irreduzibilität mentalistischer Begrifflichkeit besteht, habe bessere Problemlösungen zu bieten als reduktionistische Ansätze. Der Mentalismus werde heute allgemein akzeptiert. Die Autoren unterstreichen am Schluß dieses Kapitels, daß es die moderne Psychologie zu präzisen, experimentell testbaren Aussagen und sogar zur Vorhersage neuartiger Gesetzmäßigkeiten bringt. Die allgemeinen methodologischen Standards greifen auch in der Psychologie, und die aus der Sicht dieser Standards besten verfügbaren Theorien menschlichen Verhaltens operieren mit mentalen Begriffen (150).

Kap. VI (151–192) gilt der Entfaltung des zentralen Argumentes für eine dualistische Interpretation des Leib-Seele-Verhältnisses. Kognitive, nicht neurophysiologische Begriffe sind für die Psychologie die adäquaten hypothetischen Konstrukte. Die Autoren demonstrieren, daß mentale Begriffe in der Psychologie die gleiche Rolle und die gleichen Charakteristika besitzen wie theoretische Begriffe in der Physik. Sie interpretieren psychologische und naturwissenschaftliche Größen ontologisch auf die gleiche Weise und schreiben ihnen den gleichen Wirklichkeitsbezug zu. Ihr Argument zugunsten des psychophysischen Dualismus enthält einen Schluß vom Mentalismus auf den Dualismus (163). Sie fassen keine res cogitans und res extensa ins Auge. Es geht ihnen allein um die Anerkennung der Eigenständigkeit mentaler Zustände und Ereignisse. Gegen eine dualistische Interpretation des psychophysischen Verhältnisses seien keine derart schwerwiegenden Bedenken formuliert worden, daß ihre Zurücknahme aus sachlichen Gründen geboten wäre. Ein Dualismus sei auch mit allen Fassungen des formalen Physikalismus verträglich.

Kap. VII (193–255), „Psychologie und Bewußtsein", behandelt das Verhältnis von psychologischen Größen und erlebten Bewußtseinsinhalten (Seele-Seele-Problem). Die Autoren erörtern den Status von Introspektionsberichten und vergleichen deren Struktur mit der naturwissenschaftlicher Beobachtungsaussagen. Sie kommen zum Schluß, daß Introspektionsberichte die gleiche Struktur aufweisen wie physikalische Beobachtungsaussagen. Der Unterschied bestehe allein darin, daß die relevanten Hinweisreize innere und nicht äußere Ereignisse seien. Die Autoren behandeln das Thema Intentionalität, dem in der Philosophie des Geistes große Bedeutung zukommt. Bei der Verhaltensvorhersage seien intentionale Begriffe (z. B. Erwartungen, Ziele, Motive)

physikalischen Begriffen weit überlegen. Als zentrales Problem der Kognitionswissenschaft bezeichnen die Autoren, daß der Gehalt mentaler Zustände einerseits unzweifelhaft verhaltenswirksam ist, andererseits es aber nicht klar ist, wie sie überhaupt verhaltenswirksam sein können. Die Computer-Analogie stelle hier die einzige ausgearbeitete Hypothese darüber dar, wie Bedeutungsunterschiede zu physikalisch feststellbaren Differenzen führen können. Aus ihrer Diskussion der Programme der Kognitionswissenschaft und der syntaktischen Psychologie schlußfolgern die Autoren: (1) Intentionale Charakteristika, d. h. die semantischen Merkmale psychologischer Zustände, sind durch physikalische Begriffe (gegenwärtig) nicht spezifizierbar. (2) Intentionalität ist wesentliches Merkmal mentaler Zustände. (3) Die Inhalte der von der Psychologie für relevant erachteten mentalen Zustände können von den Inhalten introspektiv zugänglicher psychischer Phänomene abweichen. Die von der Wissenschaft spezifizierte Psychodynamik muß nicht mit dem unserem Bewußtsein zugänglichen geistigen Leben übereinstimmen.

In Kap. VIII (256–278) stellen die Autoren die Frage nach den Grenzen der Erkennbarkeit des Leib-Seele-Verhältnisses. Gierer behauptet, daß Gehirn- und Bewußtseinszustände identisch sind, die Beziehung zwischen ihnen aber grundsätzlich nicht geklärt werden kann, da das bewußte Erleben durch eine rein objektivierende Analyse nicht vollständig zu erfassen ist. In der Begründung seiner Annahme greift er auf Gödels Unvollständigkeits-Satz und ein Finitismusprinzip zurück. Die Autoren zeigen, daß Gierers ontologischer Monismus unzureichend begründet ist. Aus neueren Entwicklungen in der Neurophysiologie leiten die Autoren die faktische Undurchführbarkeit der psychophysischen Reduktion ab. Sie gehen dabei vom Phänomen des deterministischen Chaos bei dissipativen Systemen aus. In solchen Systemen entsteht nicht nur Ordnung aus dem Chaos, sondern unter bestimmten Bedingungen zeigen diese Systeme selbst chaotisches Verhalten. „Nach gegenwärtigem neurophysiologischem Forschungsstand kann insgesamt davon ausgegangen werden, daß im Gehirn deterministisches Chaos auftritt" (269). Sollten sich diese Vermutungen bewahrheiten, dann wäre die Reduktion der Psychologie auf die Neurophysiologie auch dann nicht möglich, wenn faktisch Leib-Seele-Identität besteht (277). Damit entfalle der einzige Grund für die Annahme der Identitätstheorie.

Kap. IX (279–291) gilt der Bedeutung der Interpretation des Leib-Seele-Verhältnisses für das menschliche Selbstverständnis. Die Autoren betonen, daß „Bewußtsein", „Selbstbewußtsein" und „Ich" in erster Linie philosophische Begriffe, und keine neurophysiologischen Begriffe sind. Diese Begriffe sind dualistisch und lassen sich in einer monistischen Konzeption nicht bilden. Die sokratische Frage nach dem Selbst- und Situationsverständnis des Menschen könne nicht dadurch beantwortet werden, daß der Mensch sich wissenschaftliche Erkenntnis über sein Gehirn verschaffe (281). Reduktionistische Theorien werden dem Bewußtsein nicht gerecht. Sie erfassen nur Hirnmechanismen, nicht aber die Welt der Symbole. Nach Creutzfeldt ist Dualismus, d. h. das Sich-selbst-gegenüber-gestelltsein, die Natur des Bewußtseins. Es ist etwas anderes, sich ein wissenschaftliches Wissen über sich selbst und sich ein Selbstverständnis von sich selbst zu bilden. Eine wissenschaftliche Antwort auf das L-S-P gibt höchstens Auskunft über den Platz des Menschen in der Natur. Der Mensch ist aber nicht nur ein Naturwesen, sondern auch ein moralisches, ein Zwecke setzendes Wesen. Die Autoren plädieren bei der Beantwortung des L-S-P für eine Zusammenarbeit zwischen Philosophie und Wissenschaft. Die Antwort der Philosophie sollte eine wissenschaftlich beratende sein, denn sonst könnte es geschehen, daß die Philosophie der Wirklichkeit durch Spekulation zu entkommen sucht, statt sie denkerisch zu begreifen. – Am Ende kommen die Autoren auf ihr Grundanliegen zurück. Sie wollten mit ihrem Buch etwas mehr Nüchternheit in die Leib-Seele-Debatte einführen. „Unser Anliegen war primär, dem Stand der Forschung in vermehrter Weise Respekt zu verschaffen und die philosophischen Konsequenzen einer solchen Beschränkung auf das, was wir (halbwegs) wissen, zu erkunden" (295).

Der Rez. findet dieses Buch besonders als Psychologe hochinteressant! Die Art, wie die Autoren das Leib-Seele-Problem erörtern, dürfte nicht nur den Theoretiker, sondern auch den Praktiker ansprechen. Das Leib-Seele-Problem ist ja gerade für die Be-

reiche Psychopathologie, Psychiatrie, Psychosomatik, Psychopharmakologie, Psychotherapie und Beratung von eminent praktischer Relevanz! Bemerkenswerterweise wird auf diesen Gebieten im Sinne einer dualistisch-interaktionistischen Hypothese gearbeitet. Den Psychologen dürfte auch die methodologische Diskussion in der Psychologie sowie die Frage nach dem wissenschaftlichen Status der Psychologie, die hier zur Sprache kommen, interessieren. Im Sinne des Grundanliegens der Autoren, den Forschungsstand der modernen Psychologie in der Leib-Seele-Debatte zu berücksichtigen, bedauert der Rez., daß dies den Autoren nur in eher begrenztem Maße gelungen ist. Es ist zu begrüßen, wenn der eher unterbelichtete Dialog zwischen Psychologie und Philosophie des Geistes durch dieses Buch neuen Auftrieb erfährt. H. Goller S. J.

Hendrichs, Hubert, *Lebensprozesse und wissenschaftliches Denken.* Zur Logik der Lebendigkeit und ihrer Erstarrung in den Wissenschaften. Freiburg–München: Alber 1988. 338 S.

Der Verf. hat nach seinem Biologiestudium und der Promotion bei K. Lorenz Philosophie, Soziologie und Völkerkunde studiert und in Philosophie promoviert. Er ist jetzt Professor für Zoologie in Bielefeld. Von daher ist sein Interesse an naturphilosophischen Fragen begründet. Das fand seinen ersten Niederschlag in dem Buch „Modell und Erfahrung. Ein Beitrag zur Überwindung der Sprachbarriere zwischen Naturwissenschaft und Philosophie" (1973). 1986 gab er zusammen mit A. Dress und G. Küppers „Selbstorganisation. Die Entstehung von Ordnung in Natur und Gesellschaft" heraus. Im vorliegenden Werk will H. den Blick für die Weite und Fülle der Lebensprozesse wieder öffnen, da das wissenschaftliche Interesse vieler Biologen oft auf quantifizierbare Einzelaspekte im Labor eingeschränkt ist. Dabei kommen dem Verf. seine langjährigen Erfahrungen, die er als forschender Zoologe mit Säugetierpopulationen gemacht hat, sehr zustatten. Dafür war auch die interdisziplinäre Zusammenarbeit mit Vertretern nichtbiologischer Disziplinen wie z. B. bei rechtsanthropologischen Fachtagungen von E.-J. Lampe, politikwissenschaftlichen von H. Flohr, spieltheoretisch-soziologischen Seminaren von R. Selten u. a. von großer Bedeutung. Das Buch ist in 7 unterschiedliche umfangreiche Kapitel untergliedert. Nach der Einleitung (13–23) beginnt H. seine Überlegungen mit seinem zoologischen Spezialgebiet „Die Dynamik von Wirbeltierpopulationen" (24–89). Schon an den drei Forschungsbereichen der Populationsbiologie (die Bestimmung der Anzahl und Dichte von Tieren, die sich ernähren und fortpflanzen müssen und dabei Energie umsetzen, „eine Information aufnehmende und verarbeitende Struktur, die in enger Vernetzung mit der Umwelt pulsiert" [27], schließlich die Population als Einheit der Evolution) wird deutlich, daß dabei Wirklichkeiten in den Blick kommen, die sich gar nicht oder schwer mathematisch quantifizieren lassen. Im Kap. 2 „Organismen in Sozialgefügen" (90–134) werden typische Phänomene einer Population dargestellt: Oszillation und Resonanz der einzelnen Tiere untereinander und mit der Umwelt, welche Regeln der Vernetzung bestehen und welche Dynamik sich auch in der Dominanz und Macht in einer Population zeigen. Von daher stellt sich für einen Biologen die Frage nach der Genese einer solchen komplexen Struktur: Kap. 3 „Zur Evolution von Sozialgefügen" (135–169). Es werden die soziobiologischen Ansätze und das Problem des Altruismus kritisch geprüft, und in den Prozessen der Selbstorganisation, der Selbst- und Fernreferenz der Tiere einer Population wird ein neues Konzept der Realitätserfassung und -beschreibung vorgelegt. Auf dem Hintergrund des Sozialgefüges einer Population höherer Säugetiere kann dann im Kap. 4 „Zum Unterschied zwischen Mensch und Tier" (170–203) Stellung bezogen werden und auch zu sozialen Vorformen menschlichen Verhaltens. Dabei wird an dem grundsätzlichen Unterschied zwischen Mensch und höherem Säugetier festgehalten, obwohl gerade hier sehr analoge Begriffe gebraucht werden, wenn der Verf. von Personalität und sogar Religiosität des Tieres spricht. Hier hätte man noch schärfer die Hauptgründe des grundsätzlichen Unterschieds vom Menschen zum Tier herausarbeiten können: sein Personsein, das sich in der geistigen Fähigkeit zur Selbstreflexion und zur personhaften Liebe äußert. Der aus der Populationsbiologie gewonnene erweiterte und vielfach vernetzte Lebensbegriff wird

nun im Kap. 5 „Leben und Denken" (204–228) mit der Verwissenschaftlichung des europäischen Denkens konfrontiert. In der Fernreferenz und Erfassung der Fülle des Lebens wird eine Heilung der übergroßen Rationalität gesehen. Das wird in Kap. 6 „Orientierung und Verantwortlichkeit" (229–294) auf den Bereich der Ethik weiter ausgedehnt. Im Abschlußkapitel 7 „Zusammenfassende Übersicht" (267–294) wird noch einmal ein Resümee der hauptsächlichen Gedankengänge dieses Buches gezogen. Das umfangreiche Glossar, Literaturverzeichnis, Personen- und Sachregister erleichtern das Arbeiten mit diesem Werk. Schon die Lebensphilosophie in der letzten Hälfte des vorigen und in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts stellte eine Reaktion gegen den Rationalismus dar: das Leben übersteigt alle einengende Begrifflichkeit. Im vorliegenden Werk ist von einem größeren empirischen Befund der Populationsbiologie her und den neueren Erkenntnissen über Selbstorganisation, Vernetzung von Kausalität, Fern- und Selbstreferenz der Organismen ein neuer Ansatz gegeben, Lebendigkeit tiefer und umfassender zu begreifen. Damit ist allerdings oft eine Unschärfe in der Sprache gegeben, was abschließend an dem Begriff „Dynamik" beispielhaft erläutert werden soll, der auf fast jeder Seite mehrmals vorkommt. Im Glossar wird Dynamik wie folgt umschrieben: „allgemeine, auch ungerichtete Aktivität eines Zusammenhangs, endogen und exogen angeregtes Pulsieren auch ohne Ausrichtung auf eine spezifische Funktion oder Leistung; vgl. Aktion, Ausrichtung, Erregtheit, Handlung, Motivation, Organisierung, Resonanz, Verhalten" (298). Wenn man dem Begriff „Lebendigkeit" über das rational Erfaßbare hinaus nachgehen will, wird man wohl mit einer unpräzisen Sprache rechnen müssen. R. Koltermann S.J.

Barrow, John D., *The World within the World.* Oxford: Clarendon Press 1988. XIV/398 S.

Die Welt innerhalb der Welt, worüber Barrow in diesem glänzend geschriebenen Buch handelt, ist nicht etwa ein Anklang an die Quantenphysik, wie sie im Buch von P. Davies „Mehrfachwelten" (1981) entworfen wurde, sondern ein geschichtlicher Gang durch die Entdeckung der Modelle und Gesetze, womit der Naturwissenschaftler die ihm zugängliche Welt zu erklären und zu erfassen sucht. Der Verf., der an der Universität von Sussex Astronomie doziert, zentriert das vorliegende Buch um den Begriff des Naturgesetzes. Zur Zeit der ersten wirklichen Naturwissenschaftler Galileo Galilei und Isaak Newton galt noch das theologische Paradigma von Gott als dem Gesetzgeber. Dementsprechend war das Studium der Natur und seiner Gesetze gleichbedeutend mit der Erforschung der Absichten Gottes. Dabei war die Diskussion offen, ob das Naturgesetz eventuell in der Logik der Mathematik über Gott stünde. War das Naturgesetz in den geschaffenen Dingen oder etwas darüber Stehendes? Begann es seine Existenz mit den Dingen, oder existierte es schon davor? War es ein notwendiges oder ein willkürliches Gesetz? In der Zeit nach Newton fanden die Naturgesetze die unterschiedlichste Deutung. Sie wurden zu statistischen Verallgemeinerungen und mündeten in die Unschärferelation der Quantenphysik, wonach der Charakter des Lichtes wellen- oder teilchenartig sein kann. Trotz des Wandels im Verständnis der Naturgesetze drängen die oben gestellten Fragen auch heute nach einer Antwort, auch wenn sie nicht mehr im theologischen, sondern nur im naturwissenschaftlichen oder, sollte man nicht eher sagen, im naturphilosophischen Rahmen gestellt werden. Die Gründer der Naturwissenschaften (Galilei und Newton) hatten allerdings eine Frage in ihren Überlegungen ausgespart, ob die Naturgesetze etwas Wirkliches in der Welt sind oder ob sie Artefakte bzw. Projektionen unseres Verstandes sind, durch dessen Struktur wir die Welt gefiltert wahrnehmen. Diese wissenschaftstheoretische Frage kam erst mit Kant auf. Das Buch verlangt dem Leser eine nicht geringe Kenntnis an Mathematik und moderner Physik ab, obwohl der Verf. sich bemüht, diesen schwierigen Stoff möglichst einfach darzustellen. Umgekehrt richtet er auch an die Naturwissenschaftler eine entscheidende Frage, über die sie gewöhnlich wenig oder gar nicht nachgedacht haben: „Warum sind die Naturgesetze mathematischer Art?" B. vergleicht dabei die Naturgesetze mit der Kunst von M. Escher, der mit Sinnestäuschungen in seinen Werken arbeitet, worin tiefe mathematische Ideen versteckt sind. Der Verf. meint nun, es könnte

sich so ähnlich mit den Naturgesetzen verhalten, daß sie primär ästhetisch sind und sekundär mathematisch. Ästhetik aber setzt Absicht voraus, was aus wissenschaftstheoretischen Gründen im Sprachspiel der Naturwissenschaften nicht vorkommen darf. Doch die Frage käme naturphilosophisch ebenfalls auf, wenn man nur die mathematische Seite der Naturgesetze betrachtet. Setzt das nicht auch Intentionalität voraus? B. versucht den mathematischen Charakter der Naturgesetze damit zu erklären, daß sie auf diese Weise eine objektive Darstellung erlauben unabhängig von subjektivem Vorurteil und den kantischen angeborenen Kategorien. Doch eine solche funktionale Antwort befriedigt nicht. Ein weiteres Problem wird gestellt: Sind die Regelmäßigkeiten und Symmetrien, die wir in unserer Welt wahrnehmen, nur ein örtlicher und zeitlicher Ausschnitt in einem ansonsten fluktuierendem Chaos? Nach B. ist es möglich, daß wir die Naturgesetze nur aus einem kleinen Teilbereich des Universums ableiten, und deshalb kann man über die Allgemeingültigkeit der Naturgesetze möglicherweise nur etwas sagen, wenn das ganze Universum uns zugänglich wäre. Vielleicht gibt es unendlich viele parallele Welten, in denen vielleicht andere Naturgesetze gelten. Hier wird nebenbei nun doch auf die Mehrfachwelten hingewiesen. In diesem Zusammenhang kommt der Verf. im letzten Kap. auf das anthropische Prinzip zu sprechen, worüber eine ausführliche Studie von ihm und F. J. Tipler (1986) vorliegt (vgl. ThPh 63 [1988], 146–148). Ein durchaus lesenswertes Buch, das allerdings einige philosophische und theologische Schwachstellen hat. R. Koltermann S. J.

Hartwig-Scherer, Sigrid, *Ramapithecus – Vorfahr des Menschen?* (Studium Integrale: Paläontologie). Berlin: Zeitjournal-Verl. 1989. 63 S.

Lange Zeit wurde es als selbstverständlich angenommen, daß Ramapithecus, ein miozäner Primat, der im Zeitraum von 14 bis 8 Millionen vor heute lebte, an der Abzweigungsstelle der Dryopithecinen zur Hominidenlinie sich befunden habe, jener Linie also, die über die Australopithecinen, den Homo habilis, Homo erectus zum Homo sapiens führte. Davon unterschieden ist die Familie der Pongidae oder großen Menschenaffen, zu denen Gorilla, Schimpanse und Orang Utan heute gehören. Die Stellung von Ramapithecus konnte sich allerdings nur auf einige Kieferfragmente stützen, vom postkranialen Skelett waren keine Fossilien bekannt. Schon früh wurde jedoch Kritik am hominiden Charakter der fragmentarischen Fossilien geübt, dies aber in der scientific community nicht akzeptiert. Erst Anfang der achtziger Jahre brachten neuere Funde (besonders aus Indien) die alten Lehrmeinungen ins Wanken, so daß man heute Ramapithecus an den Wurzelstock der Pongiden stellt. Hinzu kamen molekularbiologische Untersuchungen, die eine viel spätere Abzweigung der Hominidenlinie von jener der Pongiden wahrscheinlich machten. Diese ganze Geschichte ist mit detaillierten Belegen von Erstveröffentlichungen und den entsprechenden Argumenten in dem kleinen, aber sehr inhaltsreichen Buch dargelegt. Es wird klar, auf welch schwankendem Boden oft Fossilinterpretationen beruhen und wie Vorurteile oder allgemein vorherrschende Meinungen einer Zeit den Blick für eine objektive Deutung trüben. Zudem findet sich hier die Zusammenfassung von nur schwer zugängigen Originalpublikationen, die wie z. B. über Ramapithecus lufengensis nur in Chinesisch vorliegen. Bei dem letztgenannten Fund scheint die Deutung noch nicht abgeschlossen zu sein. Hier zeigt sich auch bei der Verf.in eine gewisse Unsicherheit. Für jeden, der sich mit der Fossilgeschichte des Menschen beschäftigt und überhaupt für Evolutionsbiologen, ist dieses Buch eine unerläßliche Lektüre. R. Koltermann S. J.

Hoose, Bernhard, *Proportialism – The American Debate and its European Roots.* Washington: Georgetown University Press 1987. XII/159 S.

Diese Dissertation an der Gregoriana untersucht mit systematischer Fragestellung und in systematischer Ordnung die Geschichte der sogenannten Proportionalismus-Debatte christlicher Ethiker in den Vereinigten Staaten; Hauptthemen sind die Unterscheidungen zwischen moralisch gut / moralisch richtig, teleologisch / deontologisch und direkt / indirekt; der Autor versteht auch sich selbst als Vertreter des Proportiona-

lismus (XII). Er führt den Beginn der Debatte auf McCormicks Rezension (TS 26 [1965] 603–608) meines Artikels über das Prinzip von der Doppelwirkung (NRTh 87 [1965] 356–376) zurück und erläutert die gesamte Debatte immer wieder in Auseinandersetzung mit weiteren Artikeln des Rezensenten. McCormick selbst hat dem Autor bescheinigt, daß er die Diskussion sehr gut dargestellt habe (TS 50 [1989] 11). Ein besonders interessanter Hinweis der Arbeit ist, daß nach einer Studie von Milhaven für Thomas von Aquin der entscheidende Grund für die Unzulässigkeit einer schlechten, aber zu einem guten Ziel dienenden Handlung nicht deren *malitia intrinseca* sei, sondern die mangelnde Autorität des Handelnden (20). Der Autor macht auch darauf aufmerksam, daß deontologisch fast nur im Bereich des 6. und des 8. Gebots mit der „Natur" menschlicher Fähigkeiten oder Organe argumentiert werde (109). – In bezug auf die Darstellung meiner Auffassung bin ich in einigen Punkten nicht einverstanden. Der Autor behauptet, nach meiner Auffassung sei das moralisch Gute als das einfachhin Gute identisch mit der physischen Gutheit jeder Wirklichkeit (2); in Wirklichkeit erläutere ich das moralisch Gute als eine bestimmte Weise, einen ontischen oder physischen Wert zu verwirklichen. – H. meint weiter, ich hätte die erste Bedingung des Prinzips von der Doppelwirkung aufgegeben (34); diese Bedingung besagt, daß die Handlung nicht von vornherein in sich schlecht sein darf. Richtig daran ist nur, daß die Frage, ob eine Handlung in sich schlecht ist oder nicht, erst von der vierten Bedingung her (ein zugelassener oder verursachter Schaden muß durch einen entsprechenden Grund indirekt werden) beantwortet wird. Ist diese Frage aber einmal beantwortet, dann bildet die erste Bedingung eine Sperre gegen den Versuch einer nochmaligen Anwendung des Prinzips von der Doppelwirkung. Eine Handlung, deren moralische Schlechtigkeit bereits feststeht, kann nicht nachträglich durch Hinordnung auf eine weitere gute Handlung saniert werden. – Der Autor ist ferner der Auffassung, ich handelte nur von der moralischen Güte oder Schlechtigkeit der Person und sei wohl nicht wirklich daran interessiert, den Unterschied zwischen moralisch richtig / moralisch falsch zu bestimmen (47). Auch hier ist das Gegenteil der Fall. In meiner Sicht ist jede in sich kontraproduktive Handlung als moralisch falsch zu bestimmen; und wissentlich moralisch falsch zu handeln macht die Person moralisch schlecht. Was gilt aber im Fall eines ansonsten moralisch richtigen Aktes, der jedoch aus Haß oder Rache ausgeführt wird? Hier glaubt der Autor, daß es nicht möglich sei, die Schlechtigkeit des Aktes aus einer mangelnden Proportion zu erweisen: „In other words, it could be misleading to say that, if we follow Knauer's analysis, proportion (or the lack of it) between the *finis operis* of the first act and the premoral evil involved will tell us whether or not the act is morally right, while proportion (or the lack of it) between the *finis operis* of the more comprehensive act and the premoral evil involved in it will tell us whether or not the act is morally good. What makes an act morally good or bad is the presence or absence of love" (63). Es ist ja gerade die Frage, wodurch sich wirkliche Liebe von bloß vermeintlicher Liebe unterscheidet. In meiner Sicht geht es nirgends um eine Proportion zwischen einem *finis operis* und einem *premoral evil*, sondern um die Proportion zwischen dem Akt und dem in ihm angestrebten Wert. Diese Proportion fehlt, wenn der Akt einen Wert auf eine Weise partikulär zu verwirklichen sucht, die ihn auf die Dauer und im ganzen untergräbt. Das Kriterium dafür, daß der Grund einer Handlung kein entsprechender ist, besteht darin, daß die Handlung gerade in bezug auf den angestrebten Wert den Charakter des Raubbaus hat. Dies hat der Autor vielleicht deshalb nicht deutlich sehen können, weil es für „Raubbau" keine adäquate englische Übersetzung zu geben scheint. Es geht also in meiner Sicht keinesfalls um eine angebliche Proportion „between the various premoral goods and evils involved in the action" (81, vgl. 92). Der Autor glaubt, aus seinem Mißverständnis („what Knauer evidently [!] means is that, if that good [the reason for an act] is not in proportion to the evil produced, the act is a morally wrong one") sogar auf irgendwelche unterbewußten Einflüsse auf meine Sicht schließen zu können (105). Wenn man einen in sich voll konstituierten Akt mit eigenem *finis operis* auf einen weiteren Akt hinordnet, dessen eigener *finis operis* dann für den ersten Akt zum *finis operantis* wird, so bedeutet dies auch durchaus nicht, daß dann der zweite Akt „more comprehensive" sein müsse. Überhaupt wird mein Ansatz m. E. völlig zu Unrecht als „proportionalism" bezeichnet, wenn man darunter eine Art Abwägung

zwischen verschiedenen Gütern versteht. Es geht in dem Ansatz nur darum, den jeweils angestrebten Wert nicht auf die Dauer und im ganzen zu untergraben, was auch dann geschieht, wenn man andere Werte für ihn opfert, ohne daß dies auf die Dauer und im ganzen notwendig ist. Strenggenommen beruht wohl die Proportionalismus-Debatte, soweit sie sich auf meine Texte beruft, auf eher ungenauer Lektüre. Wenn vermeintlich bekannte Begriffe aus hermeneutischen Gründen neu definiert werden mußten, wird dies sofort wieder vergessen. P. Knauer S.J.

Ringeling, Hermann, *Leben im Anspruch der Schöpfung.* Beiträge zur Fundamental- und Lebensethik. Freiburg: Herder/Fribourg: Universitätsverlag 1988. 163 S.

In dieser Sammlung teilweise neu verfaßter, teilweise schon früher veröffentlichter Beiträge legt der Autor im 1. Teil in Auseinandersetzung mit den Erkenntnissen der Evolutionsbiologie ein theologisch-anthropologisches Fundament (I–III) und entwirft dann Grundprinzipien einer zeitgemäßen christlichen Ethik (IV-VI), bevor er sich im 2. Teil um „lebensethische Konkretionen" in den verschiedenen Feldern biomedizinischer Technik bemüht. Ein wenig aus dem Rahmen fällt dabei der Beitrag „Ehe und nichteheliche Lebensgemeinschaften: Wandel von Werten und Begründungen", in dem R. den Motiven und sozialgeschichtlichen Gründen für die inzwischen weitverbreitete Ablehnung der ehelichen Lebensform nachgeht, um dann seinerseits für die Ehe als dauerhafte Bindung zu plädieren, in der der Anspruch des Menschen, als ganzer angenommen und geliebt zu sein, am ehesten erfüllt werden kann, auch und gerade wenn dies zeitweise ein „Auf-Hoffnung-hin-Beieinanderbleiben" (134) bedeutet.

Bevor ein ethischer Rahmen entworfen werden kann, muß Klarheit über das Menschenbild herrschen. In der theologischen Auseinandersetzung mit der Evolutionstheorie wurde darum gerungen. J. Hübner folgend, unterscheidet R. fünf Grundauffassungen des Verhältnisses von Evolutionstheorie und Theologie, die er auf drei Typen reduziert, „den Typus der Verwerfung, der Harmonisierung und der Scheidung." (47) Ihm selbst geht es ersichtlich um eine konvergente Interpretation naturwissenschaftlicher und biblisch-theologischer Anthropologie. Solche Konvergenz – nicht Kongruenz – sieht er in den Begriffen der Selbstorganisation und der Selbsttranszendenz der Materie (vgl. 31, 49 f.) ebenso wie in den Begriffen der Weltoffenheit und der Gottoffenheit des Menschen. In deutlicher Anlehnung an P. Teilhard de Chardin und an A. Schweitzer kann es R. als den Sinn menschlichen Handelns bestimmen. *„Mitwirken in der Sinnrichtung der Evolution"* (52) bzw. *„Mitsorge für das Geschaffene"* (50) zu sein. – Damit ist auch schon die Richtung für die ethischen Grundprinzipien gewiesen, die R. in den folgenden drei Beiträgen entfaltet. Das erste, die *„Achtung vor dem Menschen"* (66) ergibt sich einerseits aus seiner besonderen Stellung im Ganzen der Welt, andererseits handelt es sich hierbei um eine Grundnorm, deren Nicht-Beachtung eine Verkennung des „moral point of view" überhaupt und der grundsätzlich dialogischen Situation des Menschen bedeutete. Auch das Ethos der Bergpredigt ist nach R. ganz und gar vom Gedanken der Nächstenliebe bis hin zur Feindesliebe bestimmt. Ja es überschreitet das für die Moralität grundlegende Prinzip der Gegenseitigkeit auf das Wagnis einer einseitigen Vorleistung hin und ist so ein dauernder Stachel im Fleisch der konventionellen „Vertragsmoral". – Ein zweites Prinzip – vermittelt über den Gedanken der Stellvertretung (vgl. 64) – weitet den Raum menschlicher Verantwortung über seinesgleichen hinaus aus: *„Ehrfurcht vor dem Leben"* (vgl. 66, 80–92). Gerade so wird der göttliche Auftrag königlicher Herrschaft über die Erde wahrgenommen, indem der Mensch im Angesicht der leidensfähigen und zerbrechlichen Kreatur dem *„Gebot unbegrenzter Sorgfalt"* (91) folgt. Er realisiert damit das, was R. an anderer Stelle die „Bekehrung" der Freiheit „zu ihrer geschöpflichen Vernunft" (38) nennt. – Künstliche Befruchtung und Fortpflanzung, pränatale Diagnostik und Gentechnologie stellen ohne Zweifel neue Herausforderungen an die theologisch-ethische Reflexion dar. Ihnen wendet sich R. im zweiten Teil zunächst zu. Aus dem Prinzip der Achtung vor dem Menschen ergibt sich die Pflicht zu therapeutischer Hilfe im Falle der Krankheit, anders gesagt: die Pflicht zur Leidensminderung. Die ungewollte Kinderlosigkeit kann ein solches Leiden sein. Von daher sieht R. kein grundsätzliches ethisches Problem

darin, ein Verfahren künstlicher Befruchtung gegebenenfalls in Gang zu setzen, knüpft seine sittliche Legitimität allerdings an einige Bedingungen: 1. Es muß sich um eine homologe Insemination handeln. 2. Die Vernichtung von überzähligen Embryonen oder die experimentelle Arbeit mit ihnen, ferner auch die Kryokonservierung müssen ausgeschlossen bleiben. Was die pränatale Diagnostik angeht, so liegt in ihr die offenkundige Gefahr einer allgemeinen „Abnahme der Bereitschaft, sich mit dem Risiko eigener und fremder Lebensbehinderung zu belasten" (111). In jedem Fall muß also dem Automatismus eines eugenisch indizierten Schwangerschaftsabbruchs nach positiver Gendiagnose gewehrt werden. Sinnvoll könnten in diesem Zusammenhang Richtlinien sein, die festlegen, in welchen Fällen die genetisch bedingte embryonale Erkrankung so schwerwiegend ist, daß eine Fortführung der Schwangerschaft nicht verlangt werden kann. Wichtiger noch als solche Richtlinien für besondere Konfliktfälle ist die Stärkung der Bereitschaft und Fähigkeit, „die Last fremden und eigenen Leidens zu tragen" (116). Leid zu mindern und, wenn es nicht zu mindern ist, zu tragen, ist auch die einzige ethisch vertretbare Perspektive für die Anwendung der Gentechnik am Menschen. Eine genetische Aufbesserung muß als Selbstüberhebung ausgeschlossen bleiben. Allenfalls erscheinen Keimbahnmanipulationen mit strikt therapeutischer Zielsetzung ethisch gerechtfertigt, sollten sie je technisch möglich werden.

Leiden und Tod bilden das Thema der letzten beiden Beiträge. R. diagnostiziert eine weitverbreitete Unfähigkeit zu leiden und bringt sie mit verdrängter Zeitlichkeit und Wirklichkeitsverlust in Zusammenhang. Er kritisiert von daher die, sei es negativen, sei es positiven Definitionen, die die Gesundheit als totales Wohlbefinden bestimmen. Demgegenüber ist es dem menschlichen Leben in seiner Begrenztheit angemessener, die Leidensfähigkeit in das Gesundheitsverständnis *hineinzunehmen.* Gesundheit wäre dann „die Fähigkeit ..., sich in den jeweiligen Lebenssituationen zu bewähren und die private, berufliche und politische Umwelt mitzugestalten. Sie umfaßt den Menschen in seinen biologischen, intellektuellen, ethischen und emotionalen Aspekten." (137) Die Fähigkeiten, bedrängenden Situationen standzuhalten, als Ausweis gereiften Menschseins bedeutet auch, den Tod nicht aus dem Leben auszublenden. Die These vom Tod als rein natürlichem Ereignis, gleichsam einem friedlichen Verlöschen, stellt eine solche Form der Ausblendung in der Form der Trivialisierung dar. Die christliche Deutung des Todes sieht ihn demgegenüber als ein existentielles Ereignis, und der Christ sollte ihn bestehen in der Hoffnung, daß das „‚endliche Leben ... als endliches *verewigt* (wird)'" (163). Mit diesem Gedanken ganzheitlicher Vollendung des Menschen in Gott schlägt der A. den Bogen von der Eschatologie zur anfangs entwickelten schöpfungstheologischen Anthropologie. – R.s Ausführungen zur Grundlegung christlicher Anthropologie und Ethik lassen einen systematischen Duktus erkennen, bleiben im ganzen gesehen aber doch sehr offen. Dies macht sich dann insbesondere bei der Bewertung der pränatalen Diagnostik und der Gentechnologie bemerkbar. Wie verträgt sich etwa die „ Achtung vor dem Menschen" – „auch das entstehende Leben ist menschliches als potentiell personales" (99) – mit einem Zumutbarkeitskatalog eugenischer Schädigungen (vgl. 114f.), den R. im Anschluß an U. Eibach in Erwägung zu ziehen scheint? Oder wie geht R.s Plädoyer für das Prinzip der Ehrfurcht vor dem Leben und seine Ablehnung des Meliorismus zusammen mit der Konzession, daß auch Artschranken gentechnisch durchbrochen werden dürfen, „wenn es dafür medizinische, ökonomische oder ökologische Gründe gibt" (121). Ist darin noch „die eigene Entwicklungsneigung" des Tieres „als Selbstzweck" (121) gewürdigt? Auch die Keimbahntherapie beim Menschen mit H. v. Ditfurth als „sanfte Eugenik" (vgl. 121) zu titulieren, scheint mir nicht glücklich. Dennoch gebührt R. das Verdienst, auch heikle Probleme tatsächlich anzusprechen und sie nicht mit dem pastoralen Mantel des Schweigens zu umhüllen. Wenn schon, dann sollten alle mitsprechen dürfen, wenn es um die Frage geht, wie menschliches Leben und das Leben überhaupt jetzt und in Zukunft zu sichern sind.

K. Schanné

Brieskorn, Norbert, *Verzicht und Unverzichtbarkeit im Recht.* Wiesbaden: Steiner 1988. 262 S.

Die vorliegende Arbeit stellt die erweiterte und überarbeitete Fassung der Habilitationsschrift des Autors dar, die im Sommersemester 1985 von der Juristischen Fakultät der Universität Würzburg angenommen wurde. – Ausgehend von aktuellen Rechtsproblemen wie der immer noch steigenden Gesetzesflut und der Frage nach den Grenzen des Gesetzeswachstums stellt sich der Autor dem Problem der Grenzen des Rechts und der Rechtlichkeit. Im Interesse des Gemeinwohls, das eine Eindämmung der infolge des gestiegenen Anspruchsdenkens in der BRD ständig gestiegenen Zahl der Gerichtsprozesse fordert, stellt die Abhandlung des Vf.s einen wichtigen Beitrag zum Abbau der steigenden Verrechtlichungstendenzen in unserer Gesellschaft dar.

Die Arbeit gliedert sich in zwei Hauptteile, einen rechtsgeschichtlichen und einen rechtsphilosophischen, die einander insgesamt gut ergänzen. Dem materialreichen geschichtlichen Teil (37–151) liegt das Bemühen zugrunde, zum einen die Entwicklungslinien des römischen Rechtsverzichtsdenken aufzuzeigen und zweitens den Einfluß des römischen Rechts auf das kanonische Recht am Beispiel des Amtsverzichts, der im kirchlichen Recht damals wichtigsten Einzelmaterie des Verzichtsrechts, zu erläutern. Skizziert wird kurz das biblische Verzichtsdenken, und auch patristisches Gedankengut zur Verzichtsthematik ist mit aufgenommen (80–87). Der Autor versucht bei der Beschäftigung mit den jeweiligen Rechts- und Denksystemen, dem römischen wie dem jüdischen und dem kanonistischen, auch eine Grenzziehung zwischen dem Bereich des Unverzichtbaren und des Verzichtbaren im Recht. Hierbei weist er eine gegenseitige Bezogenheit von juristischem und philosophischem Denken auf. So fußte das systematische Werk des Paulus Galleratus aus der legistischen Literatur über den Rechtsverzicht „De Renuntiationibus tractatus tribus tomis distinctus" von 1623 auf der aristotelischen Ursachenlehre. – Bei der Behandlung des römischen Rechts (39–80) konnte der Autor angesichts einer mehr als 1000jährigen Rechtsgeschichte naturgemäß nur Grundlinien aufzeigen und Schwerpunkte setzen. Der Verzicht begegnet hier zunächst nur als unselbständige Materie im Zusammenhang mit anderen Rechtsinstituten wie der Mancipatio und ist sowohl beim Beginn wie bei der Beendigung von Rechtsbeziehungen anzutreffen. Der Verzicht wird zunächst religiös aus den althergebrachten mores heraus begründet, bis er im Gefolge steigender wirtschaftlicher Verflechtungen und stärkerer Vergesetzlichung der gesellschaftlichen Teilbereiche einen rechtlich klar umrissenen Raum zugewiesen erhält. – Das kanonische Recht untersucht B. im Zeitraum von etwa 1140 bis 1240 (87–138) und zeigt am Beispiel des kirchlichen Amtsverzichtsrechts eine differenzierte Ausarbeitung und Bewertung verschiedener Verzichtsgründe von der debilitas corporis über den defectus scientiae bis hin zur irregularitas personae und der conscientia criminis auf. Ein Schlaglicht auf die Besonderheiten der damaligen kirchengeschichtlichen Situation wirft der besondere Verzichtsgrund der malitia plebis, der im Gefolge der Rebellion der Armutsbewegungen der Katharer und Waldenser und der von ihnen beeinflußten Bevölkerungsschichten gegen die kirchliche Hierarchie aktuell wurde. – Besondere rechtliche Ausformung erlangten auch das Wissens- und das Willenselement beim Verzichtsvorgang, letzteres vor dem Hintergrund der praktisch häufigen subtilen bis gewaltsamen Einwirkungen von außen auf den Willensbildungsprozeß des kirchlichen Amtsträgers. – Bei der Entgegennahme des Amtsverzichts des Bischofs spielte der Papst eine immer stärkere Rolle, bis ihm schließlich allein die Erteilung der licentia zur Rückgabe der Amtsgewalt durch den Bischof oblag. Am Ende dieses für die Rechtsentwicklung bedeutsamen und fruchtbaren Zeitraums von etwa 100 Jahren, um die Mitte des 13. Jahrhunderts, lag ein einheitliches, neuerarbeitetes Amtsverzichtsrecht vor, das sich bereits denkerisch von seinen römischrechtlichen Vorbildern unabhängig gemacht hatte. – Das Thema der Unverzichtbarkeit war für das kirchliche Recht des 12. und 13. Jahrhunderts mit dem Begriff des ius divinum verbunden, in dem Rechte und Pflichten eng miteinander verknüpft waren; insoweit beispielsweise Taufe, Firmung und Priesterweihe ein unzerstörbares und unverzichtbares Prägemal verliehen, legte dieser character indelebilis dem Betroffenen auch kirchliche Amtspflichten auf. – Mit Paulus Galleratus erreicht die systematische Durchdrin-

gung des Verzichtsstoffes ihren Höhepunkt, doch bleibt dieser Autor noch völlig dem mittelalterlichen Ordo-Denken verhaftet, ohne das Fundament des ius romanum bzw. des ius commune in Fragen des Personenrechts wie z. B. nach dem Recht auf Selbstverkauf oder körperliche Unversehrtheit anzutasten, wie dies in der späteren Philosophie der Neuzeit geschieht, die B. im folgenden philosophischen Teil behandelt.

Der *zweite* rechtsphilosophische Teil (153–224) beschäftigt sich zum einen mit der Erarbeitung von Kriterien zur Abgrenzung der Bereiche des Verzichtbaren und des Unverzichtbaren voneinander und bringt Ansätze zu einer Ethik des Rechtsverzichtes, zum anderen wird die moderne Frage nach unverzichtbaren Menschenrechten bis an ihre Anfänge zurückverfolgt. Zur Skizzierung einer Ethik des Rechtsverzichts (155–171) wird der Verzichtsgedanke von der „Nikomachischen Ethik" des Aristoteles über Epikurs „Weisungen" und Senecas „de beneficiis" und die Summa Theologiae des Thomas von Aquin bis hin zu seiner Entfaltung in der Tugendlehre Immanuel Kants verfolgt. Für Kant, der den Gedanken der „Kultur der Moralität in uns" entwickeln will, wird der Pflichtgedanke zur Antriebskraft der Wohltätigkeit. Wenn die „fremde Glückseligkeit" uns „als Zweck, der zugleich Pflicht ist (Einleitung zur Metaphysik der Sitten, VIII, 393)" vor Augen steht, können die Gefahren der Wohltätigkeit, wie die Abhängigkeit des Empfängers vom Geber und die Suche nach moralischen Hochgefühlen, besser gemieden werden. – Stand im vorigen Abschnitt der Verzicht des einzelnen im Vordergrund der Betrachtungen, so geht im folgenden Abschnitt der Vf. anhand von Th. Hobbes „Leviathan" auf den Verzicht als Grundelement des Staatsvertrages der politischen Philosophie ein (172–190). Nach dem Zusammenbrechen naturrechtlicher Ordnungsvorstellungen wird ein gemeinschaftlicher grundlegender Verzichtsakt der Individuen als Freiheitsträger denkerisch erforderlich, um von diesem Zustimmungs- und Autorisierungsakt her die Rechtsübertragung vom Individuum als dem originären Rechtsträger auf die Organe staatlicher Gewalt als sekundärer Rechtsträger her zu begründen. – In der hierauf folgenden Frage nach der gedanklichen Herkunft des Begriffs der unverzichtbaren Menschenrechte kommt B. zu dem Ergebnis, daß kirchliches Rechtsleben und kirchliche Lehre hierzu einen eigenen Beitrag nicht erarbeitet haben. Der Diskurs über unverzichtbare und unveräußerbare Menschenrechte leitet seinen Ursprung vielmehr von der Frage nach der Erlaubtheit des Selbstverkaufs her (203–218), die der Autor in ihren Spuren in der Denkgeschichte von Rousseau über Locke, Grotius, Pufendorf und Suarez bis hin zu Occam und Duns Scotus und ins römische Recht zurückverfolgt. – Der Verzicht soll, so das Schlußwort des Vf.s, befreiende Tat des Verzichtenden am Verzichtsempfänger sein und so dem Aufbau und der Stärkung menschlicher Beziehungen dienen.

Zusammenfassend ist zu konstatieren, daß sich der Autor in einer material- und gedankenreichen Darstellung auf knappem Raum den grundlegenden Problemen des Verzichtes und des Verzichtsrechtes gestellt hat, ohne erschöpfend sein zu können und zu wollen. Eine stärkere gedankliche und systematische Durchdringung und Synthetisierung der verschiedenen deutlich gewordenen Ansätze und Denkmodelle zu einer Gesamtdarstellung des Verzichtsrechtes in der Rechtsgeschichte bleibt so späteren Autoren vorbehalten. Im Hinblick hierauf hat B. wichtige Vorarbeiten geleistet.

G. Schmidt S. J.

Criminología y Derecho Penal al servicio de la persona. Libro-Homenaje al Profesor Antonio Beristain. Compilado por *José Luis de la Cuesta, Inaki Dendaluze y Enrique Echeburúa*, San Sebastian: Donostia: 1989. 1254 S.

Der geehrte Jesuit bekleidet den Lehrstuhl für Strafrecht und Kriminologie. Er ist ein international anerkannter und durch vielfältige Forschungen ausgewiesener Spezialist der Kriminologie, des Strafvollzuges und des Strafrechts. Als Gründer des über die baskischen und spanischen Grenzen hinaus einflußreichen „Instituto vasco de Criminología" regte Beristain zahlreiche Debatten um die Themen des Verbrechens, seiner Bekämpfung und des Umgangs mit dem Verbrecher und den Opfern des Verbrechens an. In den Mittelpunkt seines Denkens und Engagements stellte er die Sorge um den Menschen. Lieber sprach er deshalb von „Repersonalisierung" als von „Resozialisie-

rung". Einer breiteren deutschen Öffentlichkeit ist er mittlerweile vorgestellt worden (E. Noske: Mit Kopf und Herz auf der Seite der Opfer. Ein Gespräch mit Antonio Beristain SJ, in: GuL 63 [1990] 130–149). An der Schwelle zwischen der Strafrechtswissenschaft und den Sozialwissenschaften, zugleich Philosophie und empirische Wissenschaften miteinander verbindend, sind die Arbeiten Beristains angelegt. Damit sind auch die Themen bereits angekündigt, welche diese Festschrift vereint. Grob gliedert sie sich in die Abteilungen: Politik der Verbrechensbekämpfung; Strafrecht. Allgemeiner Teil; Strafrecht. Besonderer Teil; Miszellen folgen samt der Bibliographie des Geehrten. Der Altmeister der Strafrechtswissenschaft im deutschen Sprachraum, *H.-H. Jeschek*, würdigt zu Beginn die Verdienste und Anliegen Beristains. Neben deutschsprachigen Artikeln trifft man französisch-, italienisch- und portugiesischsprachige an; der Großteil der Beiträge ist in Spanisch gehalten. Nur ein einziger Artikel findet sich in englischer Sprache. Ärgerliches und Erfreuliches bietet die Festschrift selbst. Ärgerlich sind nicht bloß die Druckfehler, an deren Vorhandensein man sich zwar mittlerweile resignierend gewöhnt hat. Ärgerlich ist die Zusammenstellung der Beiträge. Die Herausgeber haben sich dafür entschieden, die Autoren alphabetisch aufeinanderfolgen zu lassen. Unübersichtlichkeit ist die Folge. An verschiedenen Stellen finden sich Beiträge über Drogen, zerstreut über den Band handeln die Wissenschaftler über die Folter oder Abtreibung. Philosophische, historische und das positive Recht beschreibende Beiträge sind kunterbunt durcheinandergewürfelt. – Erfreulich hingegen ist der Reichtum, auf den der Leser stoßen wird, wenn er sich der Mühe des Durchsehens unterzieht. Außer auf die durchweg interessanten Artikel deutscher Sprache *(Jeschek, Blau, Hobe, Kaiser, Triffterer)* darf auf einige Artikel, die in anderen Sprachen gehalten sind, aufmerksam gemacht werden, wobei sich der Rezensent der Unzulänglichkeit und Ungerechtigkeit seines Auswahlverfahrens bewußt ist: *A. Eser* schreibt über die bundesdeutsche Abtreibungsgesetzgebung und die Erfahrungen mit ihr (auf spanisch: 719–739). Von den Beiträgen zur Geschichte der drei Disziplinen, Strafrecht, Strafvollzugsrecht und Verbrechenserforschung seien erwähnt: Verbrechen und Strafen aus historischer Perspektive behandeln mit je eigener Akzentsetzung sowohl *I. Drapkin* (129–132) als auch *E. Echeburúa Odriozola* (147–156). *J. Goti Ordenana* fragt danach, was die Strafrechtswissenschaft und die Kriminologie dem mittelalterlichen kanonischen Recht zu verdanken haben (211–229). Einer Quellenexegese unterzieht *J. L. Orella Unzué* die „ordenanzas" vom 17. März 1482, die für Guipuzcoa erlassen wurden (1169–1183). Überlegungen zur Eugenetik finden sich im 16. Jahrhundert bei Juan Huarte de San Juan, mit dem *J. M. Gondra Rezola* sich in der Festschrift auseinandersetzt (199–210). Leben und Werk des mexikanischen Juristen Manuel de Lardizabal y Uribe (1739?–1820) stellt *J. R. Casabó Ruiz* vor (103–114).

Was aktuelle Fragen betrifft, so behandeln eine Reihe von Artikeln die Frage des Jugendstrafrechts, des offenen und geschlossenen Vollzugs und der Hochsicherungstrakte, oder gehen auf die Antifolter-, die Antiterrorismus- und die Antidrogengesetzgebung ein und untersuchen deren Wirksamkeit. Nicht wenige Artikel sind in de-lege-ferenda-Absicht verfaßt, wie etwa der Beitrag *Triffterers* „Zur strafrechtlichen Beurteilung kapselgeschützter Organtransplantationen" (1203–1218). Grundtenor aller Beiträge ist, in Treue zu den Anliegen Beristains, ein Recht zu erstellen, welches der Komplexität der Zusammenhänge gerecht wird, darüber aber die Menschlichkeit nicht aus den Augen verliert, ja, diese zu ihrem Hauptanliegen macht. N. Brieskorn

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Thomas von Aquin, Summe gegen die Heiden. Dritter Band, Teil 1, Buch III, Kapitel 1–83. Herausgegeben von Karl Allgaier. Lateinischer Text besorgt und mit Anmerkungen versehen von Leo Gerken (Thomae Aquinatis Summae contra Gentiles Libri Quattuor). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1990. XVI/363 S.

A Treatise on the Unity and Trinity of God by Israel of Kashkar (d. 872). Introduction, edition and word index by Bo Holmberg (Lund Studies in african and asian Religions 3). Lund: Plus Ultra 1989. 288 S.

Campodonico, Angelo, Salvezza e verità. Saggio su Agostino (Filosofía Strumenti 1). Genova: Marietti 1989. 215 S.

Christoffer, Uwe, Erfahrung und Induktion. Zur Methodenlehre philosophischer und theologischer Ethik (Studien zur theologischen Ethik 28). Freiburg i. Ue.: Universitätsverlag; Freiburg i. Br.: Herder 1989. 227 S.

Die Gegenwart Ockhams. Herausgegeben von Wilhelm Vossenkuhl und Rolf Schönberger. Mit Beiträgen von I. Aicher u. a. Weinheim: VCH, Acta humaniora 1990. 419 S.

Glauben durch Lesen? Für eine christliche Lesekultur. Herausgegeben von Adel Theodor Khoury und Ludwig Muth (Quaestiones Disputatae 128). Freiburg–Basel–Wien: Herder 1990. 152 S.

God and Being/ Gott und Sein. The Problem of Ontology in the Philosophical Theology of Paul Tillich. Das Problem der Ontologie in der philosophischen Theologie Paul Tillichs. Herausgegeben von Gerd Hummel (Theologische Bibliothek Töpelmann 47). Berlin–New York: de Gruyter 1989. X/268 S.

Grundlagen und Probleme der heutigen Moraltheologie. Herausgegeben von Wilhelm Ernst. Würzburg: Echter 1989. 392 S.

Lazcano Gonzáles, Rafael, Fray Luis de León. Bibliografia (Guía Bibliográfica 1). Madrid: Editorial Revista Agustiniana 1990. 278 S.

Radlbeck, Regina, Der Personbegriff in der Trinitätstheologie der Gegenwart, untersucht am Beispiel der Entwürfe Moltmanns und Kaspers (Eichstätter Studien XXVII). Regensburg: Pustet 1989. 232 S.

Riemer, Matthias, Bildung und Christentum. Der Bildungsgedanke Schleiermachers (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 58). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 363 S.

Schlüssel zum Werk von Paul Tillich. Textgeschichte und Bibliographie sowie Register zu den Gesammelten Werken. 2. neubearbeitete und erweiterte Auflage von Renate Albrecht und Werner Schüssler (Gesammelte Werke 14). Berlin–New York: de Gruyter 1990. 343 S.

Schmidt, Tilmann, Der Bonifaz-Prozeß. Verfahren der Papstanklage in der Zeit Bonifaz' VIII. und Clemens' V. (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht 19). Köln: Böhlau 1989. VIII/473 S.

Sobrino, Jon, Geist, der befreit. Lateinamerikanische Spiritualität. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1989. 192 S.

Stallmach, Josef, Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens. Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, Sonderbeitrag). Münster: Aschendorff 1989. 218 S.

Stein, Edith, Ganzheitliches Leben. Schriften zur religiösen Bildung (Edith Steins Werke XII). Freiburg–Basel–Wien: Herder 1989. 232 S.

Vidal Taléns, José, El mediator y la mediación. La cristología de Walter Kasper en su génesis y estructura (Valentina XXI). Valencia: Facultad de teología San Vicente Ferrer 1988. 498 S.

ThPh 65 (1990) 481–512

Personsein und Menschenwürde bei Thomas von Aquin und Martin Luther

Von Eberhard Schockenhoff

Zum ökumenischen Alltag in unserem Land gehört heute neben den zahlreichen, längst zur Normalität gewordenen Formen des Austausches auf lokaler Ebene auch die Tatsache, daß die beiden großen christlichen Kirchen unseres Landes miteinander vor dem Forum der gesellschaftlichen Öffentlichkeit auftreten. In wichtigen Fragen der demokratischen Rechtskultur und der Zukunftsgestaltung unserer Gesellschaft haben die Vertreter der EKD und der deutschen Bischofskonferenz ihre Stimme erhoben. Gemeinsame Stellungnahmen und ökumenische Memoranden haben sich als wirkungsvolle Formen kirchlicher Positionsbeschreibung oder auch kirchlichen Protestes erwiesen, die in den kulturellen Institutionen, bei den Politikern und in den öffentlichen Medien regelmäßig hohe Aufmerksamkeit finden. Freilich bestimmt die Selbstverständlichkeit, mit der man sich an solche gemeinsamen Stellungnahmen gewöhnt hat, auch den Erwartungsanspruch, unter dem heute jede öffentliche Rede im Namen der Christenheit steht: angesichts ihres noch immer anhaltenden gesellschaftlichen Bedeutungsverlustes gelingt es den Kirchen, wenn überhaupt, nur noch gemeinsam, die ihnen anvertraute Wahrheit über den Menschen zur Sprache zu bringen und den Einspruch, der in ihrem Namen gegenüber unangefochtenen Plausibilitäten der modernen Lebenswelt zu erheben ist, so zu artikulieren, daß sie Aussicht auf Gehör haben. Ein ökumenischer Dissens hinsichtlich wichtiger ethischer und anthropologischer Grundüberzeugungen muß nicht nur die Durchsetzungschance der eigenen Position, sondern auch die der jeweils anderen Seite untergraben – gehört es doch zu den tragenden geschichtlichen Erfahrungen moderner demokratischer Gesellschaften, daß die religiösen Traditionen ihrer Mitglieder nur dort die moralische Substanz der gemeinsamen Kultur repräsentieren, wo sie auch untereinander übereinstimmen. Das heißt umgekehrt: jede nur konfessionell gültige, zwischen den Kirchen umstrittene Stellungnahme steht von vornherein unter dem Verdacht, daß sie nicht das gemeinsame Wissen der Christenheit um unsere Welt als die Schöpfung Gottes und den Menschen als sein Ebenbild in ihr ausspricht, sondern daß sie im Namen einer kirchlichen Binnenmoral illegitime Ansprüche an die Rechtsgemeinschaft als ganze stellt.

Ein solcher Verdacht macht es um so dringlicher, eine Schwierigkeit ins Bewußtsein der beiden Kirchen zu heben, die im ökumenischen Dialog noch kaum beim Namen genannt, geschweige denn in ihren Voraussetzungen und Konsequenzen offen analysiert wird. Dazu gehört vor allem der merkwürdige Vorgang, daß gegenwärtig, während die alten Kontroversen hinsichtlich der klassischen Lehrunterschiede an Bedeu-

tung verlieren, zugleich *neue ökumenische Differenzen* darüber entstehen, wie die christlichen Kirchen auf die Herausforderungen und Bedrohungen unserer Zeit antworten sollen. Gewiß gibt es in wichtigen Zukunftsfragen wie der Beherrschung der Kernenergie, der Bewältigung der ökologischen Krise, den Aufgaben der Friedenssicherung oder auch der Verantwortung für die zurückliegende eigene Geschichte einen breiten ökumenischen Konsens. Dennoch zeichnet sich in anderen Bereichen ein nicht unerheblicher Dissens ab, der zudem auf einem Gebiet aufbricht, das bislang im Unterschied zu den eigentlichen dogmatischen Kontroverspunkten als eine Domäne der Gemeinsamkeit galt: auf dem Feld der Ethik, und zwar sowohl hinsichtlich der individuellen Lebensorientierung als auch der globalen gesellschaftlichen Konsequenzen, zu denen der christliche Glaube verpflichtet. Es stimmt nachdenklich, daß die ethische Bewertung gesellschaftlich umstrittener Entwicklungen – man denke nur an die erschreckende derzeitige Abtreibungspraxis, aber auch an weniger spektakuläre Fragen wie die Anerkennung nicht-ehelicher Lebensgemeinschaften, die alternative Beurteilung von Wehr- und Zivildienst oder die Stellungnahme zur extrakorporalen Befruchtung – in beiden Kirchen schon seit längerer Zeit nicht mehr konvergent ist.

Nicht alle dieser Differenzen entspringen freilich einem wirklichen konfessionstypischen Gegensatz; manche erklären sich zur Genüge durch den in beiden Kirchen gewachsenen innerkirchlichen Pluralismus, der in den offiziellen Lehräußerungen der katholischen Seite weniger durchschlägt als in protestantischen Stellungnahmen. Doch läßt sich nicht alle Besorgnis um eine gemeinsame Position mit dem Hinweis abtun, in der evangelischen Kirche würden kirchliche Stellungnahmen mehr auf demokratisch-synodalem Weg „von unten", auf katholischer Seite dagegen mehr auf lehramtlich-hierarchischem Weg „von oben" formuliert. Auch die unterschiedlichen parteipolitischen Rücksichtnahmen, die noch immer die öffentliche kirchliche Rede und den öffentlichen kirchlichen Protest in unserer Gesellschaft mitbestimmen, reichen zur Erklärung nicht aus. Es muß vielmehr danach gefragt werden, ob nicht auch die Verankerung in verschiedenen theologischen Denktraditionen die Richtung vorzeichnet, in der die christlichen Kirchen angesichts der neuen Herausforderungen nach ethischer Orientierung suchen. Für die Frage der Abtreibung und einzelne Problemfelder der modernen Humanbiologie haben evangelische Sozialethiker darauf wiederholt hingewiesen, indem sie die Radikalität der katholischen Position auf ein bestimmtes theologisches Menschenbild zurückzuführen versuchen, hinter dem nochmals eine konfessionelle Ausprägung des philosophischen Bezugsrahmens stehe, die nur in dieser besonderen Brechung auf das gemeinsame Fundament der Schrift zurückgeht. Sie erklären etwa das kompromißlose Eintreten für die unantastbare Würde auch des ungeborenen Lebens durch die Abhängigkeit der katholischen Theologie von der ari-

stotelisch-mittelalterlichen Ontologie, der sie im Unterschied zur relationalen Ontologie der eigenen Tradition gerne die Sammelbezeichnung „Substanzontologie" beilegen.

Wieweit solche Gegenüberstellungen historisch berechtigt sind, soll hier in einem Vergleich untersucht werden, der die unterschiedliche philosophische und theologische Begründung von Personsein und Menschenwürde bei Thomas von Aquin und Martin Luther, den wirkungsgeschichtlich bedeutendsten Exponenten der jeweiligen theologischen Denkform, analysiert. Eine solche Nachfrage ist nicht unmittelbar von den aktuellen ethischen Problemstellungen geleitet, mit ihr verbindet sich jedoch die Hoffnung, daß das Wissen um die historischen Zusammenhänge und ihre differenzierte Beurteilung zugleich zu einer neuen ökumenischen Nachdenklichkeit darüber führen kann, wie die christlichen Kirchen ihr gemeinsames Eintreten für die Würde des Menschen angesichts ihrer steigenden Gefährdung in der modernen Lebenswelt konkret und verbindlich zum Ausdruck bringen können.

1. Thomas von Aquin

Den philosophisch-theologischen Personbegriff des Mittelalters mit der modernen Vorstellung der Menschenwürde in Verbindung zu bringen, erscheint auf den ersten Blick wie ein assoziativer Parforceritt, der die epochalen Differenzen unterschiedlicher Denkansätze in einem hermeneutischen Gewaltakt überspielt. Die eigentliche Vorgeschichte der neuzeitlichen Menschenwürdeidee setzt in der Renaissance ja bekanntlich mit einem Rückgriff auf antike Quellen ein, der sich selbst als bewußten Bruch mit den mittelalterlichen Traditionslinien versteht. Doch haftet der Selbstinterpretation des geistesgeschichtlichen Vorganges, der zu der Epochenbezeichnung „Wiedergeburt" führt, ihrerseits das Signum des Abrupten an, das die Lebendigkeit verdeckt, mit der bis weit in das ausgehende Mittelalter hinein das humanistische Bildungswissen der Antike präsent bleibt[1].

1.1. Die Definition des Personseins

Ablesen läßt sich dieses Weiterwirken antiker Impulse unter der Oberfläche scholastischen Denkens schon an der etymologischen Verknüpfung, durch die Thomas von Aquin den Sachzusammenhang von Personsein und Menschenwürde hervortreten läßt. Durch die Vermittlung des Boethius kann er an dem Ursprung der πρόσωπον-Vorstellung in der antiken Theaterwelt anknüpfen, die in der lateinischen Äquivalentbildung noch greifbar ist: persona leitet sich einer ersten Worterklärung

[1] Vgl. die jüngste Darstellung unter dem Kapitel „Das Fortleben der Antike im Mittelalter" bei *A. Buck*, Humanismus. Seine europäische Entwicklung in Dokumenten und Darstellungen, Freiburg/München 1989, 104–121; zum Selbstverständnis des Humanismus der frühen Neuzeit vgl. ebd. 123–130.

zufolge von per-sonare, dem Hindurchtönen der dargestellten Rollenfigur durch die Maske des Schauspielers ab. Die „hervorragenden" Personen, die auf der Theaterbühne agieren oder im Lied des Komödiendichters besungen werden, haben in der mittelalterlichen Standesordnung ihren genau umschriebenen sozialen Ort gefunden; nur Personen von besonderem Rang wie die weltlichen Fürsten oder kirchlichen Würdenträger werden alltagssprachlich als „persona" bezeichnet. Indem Thomas hinter diesen Sprachgebrauch zurückgeht und nach dem philosophischen Grundbegriff des Personseins fragt, weitet er zugleich seinen Geltungskreis aus. Aus der elitären Rangangabe im gesellschaftlichen Hierarchiegefüge wird eine anthropologische Auszeichnung, die kraft der gemeinsamen Teilhabe an der einen Vernunftnatur unterschiedslos allen Menschen gilt[2].

Zwar führt diese „Demokratisierung" im Personbegriff noch nicht zu einer gesellschaftlichen Transformation der mittelalterlichen Lebenswelt, aber auf der Ebene des Denkens sind durch den Rückgang in die gemeinsamen Wurzeln des Menschseins die Voraussetzungen dafür bereitgestellt, daß jedem Menschen allein aufgrund seines Menschseins, ohne zusätzliche soziale Statuserfordernisse, die Würde des Personseins zugesprochen wird. Das Wort „Person" avanciert geradezu zu einem allgemeinen Würdenamen des Menschseins, das die nobilitas und die dignitas ebenso wie die excellentia der geistigen Kreatur emphatisch bezeichnet[3].

Die etymologische Variante, die Thomas der Herleitung des Personbegriffs aus der antiken Theaterwelt gelegentlich zur Seite stellt, verrät noch deutlicher das Bemühen, durch philosophische Reflexion das Fundament der Menschenwürde herauszuschälen. Persona läßt sich von seiner Wortbildung her auch als zusammengewachsenes Derivat von per-se-una verstehen; es deutet dann auf die ontologische Einheit der Person, die inmitten des Beziehungsgefüges, in dem sie steht, zu eigenem Selbst-Sein und unverwechselbarem Für-Sich-Sein findet[4]. Schon der trinitätstheologische Kontext, in dem Thomas seinen zentralen Gedanken der subsistenten Relationen entwickelt, verbietet es, diese Definition aus-

---

[2] I–II 29,3 ad 2.

[3] 1 Sent d.10 q.1 a.5: „... persona est nomen dignitatis". 1 Sent d.23 q.1 a.1: „Hoc nomen ‚persona' significat substantiam particularem, prout subjicitur proprietati quae sonat dignitatem ..." A.a.O.: „... quia vel significatur (‚persona') ut distinctum aliqua proprietate determinata ad nobilitatem pertinente ...". I 29,2 ad 1: „... quod hypostasis, apud Graecos, ex propria significatione nominis habet quod significet quodcumque individuum substantiae: sed ex usu loquendi habet quod sumatur pro individuo rationalis naturae, ratione suae excellentiae." Vgl. auch I 40,3 ad 1. Zum ursprünglichen Zusammenhang des Personnamens mit den verschiedenen Würdenamen der lateinischen Sprache vgl. *A. Hufnagel*, Der Mensch als Person nach Thomas von Aquin, in: Atti del congresso internazionale VII (1974) 257–264, bes. 258–259, und *S. Pinckaers*, La dignité de l'homme selon Saint Thomas d'Aquin, in: A. Holderegger, R. Imbach, R. Suarez de Miguel (Hrsg.), De dignitate hominis (FS C.-J. Pinto de Oliveira), Freiburg 1987, 89–106, bes. 91–96.

[4] 1 Sent. d.23 q.1 a.1; vgl. I 29,4.

schließlich als das zu lesen, was sie für sich allein genommen sein könnte: ein Indiz dafür, daß Thomas Personsein eben doch in überstarker Konzentration als Abgeschlossensein und substanzhaft-dingliches Selbstgegebensein versteht[5].

Spätestens bei der dritten, von Thomas mit Abstand am häufigsten zitierten Formel scheint sich dieser Verdacht jedoch nicht mehr als Mißverständnis des gemeinten Sinnes abtun zu lassen. Die Persondefinition des Boethius, die sich das ganze Mittelalter hindurch behauptet und gegenüber konkurrierenden Formeln nach und nach zu fast kanonischer Geltung aufsteigt, verwendet auch Thomas mit erkennbarer Vorliebe und zudem meist an hervorgehobener Stelle[6]. Die Vorzüge, die sie in den Augen eines an scharfe Begriffslogik gewohnten scholastischen Theologen besonders empfehlen, liegen auf der Hand: in zwei aufeinanderfolgenden Gedankenschritten gibt sie den Gattungsbegriff (individua substantia) und das artbildende Unterscheidungsmerkmal (rationalis naturae) des menschlichen Personseins an und genügt so ohne weiteres den Ansprüchen einer formgerechten Definition. Die fehlerfreie formallogische Stilistik kann jedoch aus heutiger Warte die eigentliche Interpretationsanfrage nicht unterdrücken, die an diese Personerklärung zu stellen ist. Rücken damit die einzelnen Definitionselemente der boethianischen Formel – Individualität und Substanz, bezogen auf die menschliche Vernunftnatur – unbelassen in den Mittelpunkt des thomanischen Personbegriffs oder verbirgt sich hinter der fraglosen Übernahme einer in ihrer Geltung unumstößlichen auctoritas eine eigenständige Aneignung und Umdeutung?

1.2. Die philosophische Interpretation des Personseins

Eine aufmerksame Lektüre der Texte zeigt, daß letzteres in größerem Ausmaß der Fall ist als die häufige und gleichbleibende Zitation der Formel „persona est rationalis naturae individua substantia" von sich aus zu erkennen gibt. Thomas beläßt es zwar bei der terminologischen Vorgabe des Boethius, aber er unterlegt den einzelnen Definitionsgliedern jeweils ein neues Verständnis, das erst auf dem Hintergrund seiner theologischen Anthropologie und seiner philosophischen Erkenntnismetaphysik hervortritt und mit dem Stichwort „Substanzdenken" nur unzureichend getroffen ist.

Die erste Überraschung stellt sich gleich zu Anfang ein. Trotz ihrer formallogischen Prägnanz oder gerade wegen des damit verbundenen

---

[5] Gegen eine Übergewichtung dieses Verdachts aus der Sicht des personalistischen Personbegriffs unseres Jahrhunderts wendet sich bereits *J. Endres*, Thomasischer Personbegriff und neuzeitlicher Personalismus, in: *W. P. Eckert* (Hrsg.), Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption, Mainz 1974, 117–143, bes. 119–125.

[6] Vgl. etwa 1 Sent. d. 25 q.1 a.1; 2 Sent d. 3 q.1 a.2; I 29,1; I 30,1 ad 1; I 43,3; III 2,2; ScG IV 10.

Abstraktionsgrades ist eine streng wissenschaftliche Erfassung des personalen Selbstseins mit Hilfe der traditionellen Formel in concreto nicht gegeben. Wie jede metaphysische Aussage vermag auch die philosophische Persondefinition des Boethius nur das allgemeine Wesen der Individualität, die communis ratio singularitatis, nicht aber deren konkrete Verwirklichung zu bestimmen[7]. Thomas kennt zwar noch nicht das Pathos, das in unserer heutigen Rede von der Nichtdefinierbarkeit des Menschen mitschwingt, aber er weiß um die Grenze jeder begrifflichen Wesenserfassung der Person, und er beachtet sie strikt. Die individuelle Verwirklichungsform substantiellen Seins, die im Leben einer konkreten menschlichen Person gegeben ist, unterscheidet sich von der Weise des In-sich-selbst-Stehens, das per definitionem jeder Substanz zukommt, unter dem Gesichtspunkt des eigenverantwortlichen Handelns und der freien Entscheidung, in der die menschliche Person sich erst zu ihrem jeweiligen So-Sein bestimmt. Nur im Vollzug des *„dominium sui actus"* gelangt der nach dem Bild seines Schöpfers auf Freiheit hin entworfene Mensch zu seiner Bestimmung; die Auszeichnung des Person-Seins ist dem Menschen nicht anders denn als Auftrag zur fortwährenden Inbesitznahme seiner selbst auf dem Weg des Handelns gegeben[8].

Diesen Ausgangspunkt der thomanischen Analyse des Personbegriffs gilt es im Auge zu behalten. Die Bedeutung des Personseins wird von Thomas zunächst im Blick auf die Praxis, als eine Bewandtnis menschlicher Handlungswirklichkeit zur Geltung gebracht, und eben dieser praktische Gesichtspunkt, die unüberschaubare Vielfalt der Umstände menschlichen Handelns, fungiert als Interpretationsschlüssel dafür, wie das erste Definitionsglied, die *Individualität* menschlichen Personseins zu verstehen ist. Die metaphysische Analyse folgt diesem ersten Einsatzpunkt des Denkens nach, indem sie innerhalb der Grenzen, die einer begrifflichen Aufhellung konkreten, individuellen Selbstseins gezogen sind, nach den Wesensbedingungen fragt, die dessen primäres Gegebensein im Handeln voraussetzt.

Ebenso unterzieht Thomas den Substanzbegriff einer genauen Überprüfung mit dem Ziel, die ihm sprachlich anhaftenden Äquivokationen auszuscheiden, die seiner Verwendung innerhalb der Persondefinition im

---

[7] I 29,1 ad 1: „... licet hoc singulare vel illud definiri non possit, tamen id quod pertinet ad communem rationem singularitatis, definiri potest." (Es handelt sich dabei um die „erste Substanz" des Aristoteles). Zu dem Bemühen des Thomas, dem Individuellen innerhalb der griechischen Ontologie stärkere Beachtung zu schenken, vgl. *G. Ebeling*, Lutherstudien II/1, Tübingen 1977, 115–118.

[8] I 29,1: „Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt: actiones autem in singularibus sunt." Vgl. I–II Prol., und zur Bedeutung der Praxis als dem primären Gesichtspunkt, unter dem Thomas menschliches Personsein versteht *W. Kluxen*, Anima separata und Personsein bei Thomas von Aquin, in: Interpretation und Rezeption 96–116, bes. 113–116.

Wege stehen. Von den ursprünglichen, bei Aristoteles unterschiedenen Bedeutungskomponenten, die in dem lateinischen Wort „substantia" mitschwingen, müssen insbesondere all diejenigen ausgeschlossen bleiben, die ein essentialistisches Mißverständnis des mit dem menschlichen Personsein gegebenen ontologischen Selbstandes anklingen lassen. Dieser Vorbehalt kann, wie Thomas ausdrücklich einräumt, auch den Terminus „substantia" treffen: wo er nicht das griechische Wort ὑπόστασις wiedergibt, sondern näher an die Seite der essentia rückt, da kann es naheliegen, ihn durch das eindeutigere „subsistentia" zu ersetzen, damit das Gemeinte klarer hervortritt[9].

Unter der Rücksicht, daß sie „durch sich selbst und nicht in einem anderen existiert"[10], ist die Person metaphysisch als „Substanz" einer vernünftigen Natur, oder schärfer, um die Person von ihrem konstituierenden Seinsakt her ins Auge zu fassen, als die unableitbare, individuelle Subsistenz eines geistigen Wesens bestimmbar. Ihre Kennzeichnung als *Substanz = Subsistenz* will also gerade nicht die Grenze zur Daseinsweise der apersonalen Dinge verwischen, sondern herausstellen, daß die Person in der metaphysischen Wesensanalyse als ein irreduzibles Seiendes vor dem Denken erscheint, das in keinem Weiteren gründet als in sich selbst. Der Substanzgedanke dient dabei nur der metaphysischen Sicherstellung jener andauernden Selbstinbesitznahme, in der sich der Mensch als Person zuerst unter dem Gesichtspunkt der Praxis gegeben ist. Daß die Person der letzte Bedeutungsträger eines konkreten geistigen Seienden ist, der allen anderen Bestimmungen Halt gibt, aber seinerseits in keinem Dahinterliegenden mehr gründet, das heißt, aus der metaphysischen Begriffssprache in die Logik des Handelns zurückübersetzt: als „Person" ist der Mensch verantwortlich für sein Sein und Handeln, es gibt nichts, das „hinter" seinem Personsein liegt, darauf er seine Verantwortung abschieben und woran er seine Freiheit abtreten könnte[11]. In dieser sittlichen Selbstaufgegebenheit gründet die ontologische Würde vernünftiger Wesen und ihr unvertretbarer Rang als „das am meisten vollkommene" unter allen Seienden[12]. Nicht daß er den Kerngehalt des Personseins in der Fähigkeit zur sittlichen Selbstbestimmung gegründet sieht, sondern der daran anschließende Reflexionsgang, in dem er dieses erstgegebene Datum menschlicher Praxis als eine ontologische Auszeichnung unter al-

[9] I 29 2 ad 2.

[10] I 29,2: „Secundum enim quod per se existit et non in alio, vocatur *subsistentia:* illa enim subsistere dicimus, quae non in alio, sed in se existunt."

[11] Vgl. dazu die Analysen zum menschlichen Personbegriff bei *A. Malet,* Personne et Amour dans la Théologie trinitaire de Saint Thomas d'Aquin, Paris 1956, 89–90.

[12] I 29,3: „... persona singnificat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura." Vgl. De pot. 9,3: „... persona ... significat quamdam naturam cum quodam modo existendi. Natura autem, quam persona in sua significatione includit, est omnium naturarum dignissima, scilicet natura intellectualis secundum genus suum. Similiter etiam modus existendi quem importat persona est dignissimus, ut scilicet aliquid sit per se existens."

len Seienden zu verstehen sucht, markiert den Abstand, der Thomas von der modernen Idee der Menschenwürde trennt.

Das Bemühen um ontologische Aufhellung prägt auch sein Verständnis der „rationalis natura", des dritten Gliedes der boethianischen Definition. Die besondere Würde der Person, ihre Einmaligkeit und ihr unvertretbares Selbstsein, finden ihren letzten Grund in der *Vernunftnatur* des Menschen. Die Rückführung des individuellen Personseins auf eine allen Menschen gemeinsame „Natur" ruft heute die gleichen Einwände auf den Plan, die sich auch gegen die Inanspruchnahme des Substanzgedankens zur Sicherung der unvertretbaren Individualität des Menschen richten. Wenn der Mensch als Person schlechthin einmalig und sein ganzes „Wesen" in seinem konkreten Dasein gegeben ist, ohne daß diese aktuelle Subsistenz auf ein „dahinter" Gegebenes zu gründen wäre, was trägt dann der Rückgang in die gemeinsame Menschennatur noch aus?

Der Blick auf die thomanische Erkenntnismetaphysik und ihre Verarbeitung der aristotelischen Seelendefinition zeigt, daß dem Hinweis auf die vernünftige Natur des Menschen innerhalb des traditionellen Personbegriffs eine andere Funktion zukommt. Er bringt den Wirklichkeitsbezug ins Spiel, ohne den das Selbstsein der Person nicht adäquat gedacht werden kann. Der Mensch ist sich ja nicht nur in unwiederholbarer Weise als einmaliges Ich gegeben; er findet sich zugleich in seiner Umwelt und in der Mitwelt der anderen, also in einem ursprünglichen Korrelat von „Welt" vor, das den Vollzug seines Personseins nicht als äußere Grenze, sondern als inneres, mitgegebenes Konstituens prägt. Als Person ist der Mensch kein monadisches Wesen, das als geschlossene Ganzheit gegenüber der ihn umgreifenden Wirklichkeit isoliert wäre. Er ist in seinem Erkennen und Handeln auf das Ganze der Wirklichkeit hin offen, und eben diese universale Ausrichtung auf den Horizont des Seins kommt ihm kraft seines Geistes, aufgrund seiner „vernünftigen Natur" zu. Gerade in seinen personalen Akten, in Liebe und Erkenntnis, ist der Mensch von der Begegnung mit der Wirklichkeit bestimmt; das Erwachen seines Geistes setzt den Anruf des Guten und Wahren voraus.

Den offenen Wirklichkeitsbezug des menschlichen Personseins bringt Thomas an einer Stelle zur Geltung, an der wir es heute am wenigsten vermuten würden: anläßlich der Reflexion auf den Erkenntnisvollzug der geistigen „Seele". Er greift die von Aristoteles übernommene Formel, wonach „die Seele gewissermaßen die Gesamtheit der Dinge ist" [13], nicht nur als Ausgangsdatum für die Analyse des Erkenntnisvorganges auf, sondern liest sie von vornherein als Aussage über den ontologischen Status des Menschen. Bei Aristoteles umschreibt das „quodammodo omnia" als

[13] De Anima III 8 (431b 21); zit. nach der Übersetzung von *W. Theiler*, Akademie-Verlag Berlin 1986, 62.: ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστιν πάντα.

erkenntnistheoretische Kurzformel die Ausrichtung des erkennenden Geistes auf die Gesamtheit aller sinnlichen und übersinnlichen Wirklichkeit. Die Seele als Erkenntnisorgan ist dabei in Analogie zur menschlichen Hand verstanden: wie dieser als dem ὄργανον πρὸ τῶν ὀργάνων eine Basisfunktion zum Gebrauch aller Werkzeuge zukommt, so ist die Seele kraft ihrer Fähigkeit, die geistigen Erkenntnisformen der Dinge zu erfassen, die „Form der Formen", in der die Gesamtheit aller wahrnehmbaren Dinge potentiell enthalten ist[14]. Thomas greift diese erkenntnistheoretische Analyse auf[15] und radikalisiert sie: er versteht die Fähigkeit der menschlichen Seele, alles zu erkennen, als universale Offenheit auf den Horizont des Seins[16], als aktive Transzendenz zum Unendlichen[17], kraft derer der Mensch capax Dei ist und die Fähigkeit zur Gotteserkenntnis und Gottesliebe besitzt[18]. Aufgrund dieser doppelten Ausrichtung des Geistes auf das Ganze der Wirklichkeit und auf Gott als den Grund aller Wirklichkeit ist „im Menschen gewissermaßen das Ganze des Seins gegeben" – und eben in diesem „ut sit homo quodammodo totum ens"[19] leuchtet für Thomas das letzte ontologische Fundament des Personseins auf. Kraft der universalen Offenheit ihrer geistigen Natur ist in der Person das Ganze des Seins in unwiederholbarer Weise „da"; in der Person kommt jeweils das Ganze zur gegenwärtigen Erscheinung, zu seinem einmaligen Dasein. Dies ist der letzte Grund dafür, daß die Person nicht mehr als Teil eines höheren Ganzen[20], sei es als Glied eines politischen Organismus oder als Segment einer allgemeinen Wesensnatur verstanden werden kann, sondern selbst ein Ganzes, „integrum quoddam", ist[21]. Der ontologische Rückbezug auf die Vernunftnatur des Menschen

---

[14] Ebd. (432a 1–3).

[15] De Anima III 13 (787): „... quod omnia quodammodo est anima. Omnia enim quae sunt, aut sunt sensibilia, aut intelligibilia; anima autem est quodammodo omnia sensibilia et intelligibilia, quia in anima est sensus et intellectus sive scientia, sensus autem est quodammodo ipsa sensibilia, et intellectus intelligibilia, sive scientia scibilia." Vgl. I 84, 2 ad 2.

[16] ScG III, 112 (2860): „unaquaeque intellectualis substantia est quodammodo omnia, inquantum totius entis comprehensiva est suo intellectu."

[17] I 76, 5 ad 4: „... anima intellectiva, quia est universalium comprehensiva, habet virtutem ad infinita."

[18] III 4, 1 ad 2: „... similitudo imaginis attenditur in natura humana secundum quod est capax Dei, scilicet ipsum attingendo propria operatione cognitionis et amoris." Vgl. I 93,4. Das Urteil von *G. Ebeling*, Lutherstudien II. Disputatio de homine. 2. Teil: Die philosophische Definition des Menschen, Tübingen 1982, 266, wonach die scholastische Anthropologie nur eine nachträgliche „Einfügung des Gottesbezugs in die ratio" kennt, die „an der vorausgesetzten Grundstruktur nichts mehr zu ändern (vermag)", trifft für Thomas nicht zu. Die Offenheit auf die Weite des Seins und deren theologische Konkretisierung als Fähigkeit zur Gotteserkenntnis und Gottesliebe ist gerade die Grundstruktur der Vernunft, ohne die sie nicht das universale Vermögen zum Wahren und Guten wäre, als das Thomas sie von Anfang an in den Blick nimmt.

[19] De Anima III 13 (790).

[20] 1 Sent. d. 25 q.1 a.1 ad 7: „De ratione personae est triplex incommunicabilitas, scilicet qua privatur (tollitur) communitas universalis, et qua privatur communitas particularis quam habet in constitutione totius."

[21] Comp. theol. c. 211 (409). Vgl. auch 3 Sent. d.5 q.3 a.2 qla.2: Persona habet rationem

stellt so die konkrete Individualität und Subsistenz der Person nicht in Frage, sondern liefert die notwendige Basis dafür, daß sie als ein letztes und unteilbares Ganzes gedacht werden kann, das gleichwohl offen bleibt für die Begegnung mit aller umgebenden Wirklichkeit. Der Substanzgedanke allein – darin hat der Einspruch der modernen Existenzanalyse gegenüber dem klassischen Personbegriff recht[22] – müßte das Personsein zu letzter Inkommunikabilität verurteilen und auf die Vorfindlichkeit atomistisch zuhandener Einzeldinge depotenzieren. Als die Substanz einer auf den universalen Horizont des Seins hin ausgerichteten „vernünftigen Natur" aber erscheint die menschliche Person auf dem Hintergrund, auf dem Thomas die ontologische Erhellung ihrer Erkenntnisakte vorantreibt, als ein offenes Ganzes, das der Wirklichkeit des Seins zugewandt ist[23].

Wird der tieferliegende Sachzusammenhang übersehen, durch den die einzelnen Glieder der thomanischen Persondefinition sich gegenseitig interpretieren, so bleibt dessen philosophisches Verständnis einseitig und verzerrt. Es stellt freilich die eigentliche Interpretationsleistung des Thomas dar, daß er die einzelnen Definitionselemente des Boethius zu einem stringenten ontologischen Reflexionsgang zusammengebunden hat, der an der Formel selbst nicht ablesbar ist. Was bei Boethius – gewissermaßen an der terminologischen Außenseite seiner Definition – nur als fortschreitende formallogische Determination (vom Genus zur Spezies) gegeben ist, das fügt Thomas zu einer ontologischen Fundierungsrichtung zusammen, die man zu Recht als eindrucksvolle metaphysische Vertiefung beschrieben hat[24]. Jedes der drei Bestimmungsglieder menschlicher Personalität gründet in dem darauffolgenden, und dies dergestalt, daß das tieferliegende „Substrat" seinerseits durch die vorangehende Bestimmung spezifiziert wird. Ursprünglich ist sich die menschliche Person in der Fähigkeit zur freien sittlichen Selbstbestimmung gegeben. Ihre fortschreitende Selbstinbesitznahme auf dem Weg des Handelns gründet in einem ontologischen Sachverhalt, den der Subsistenzgedanke über den Gesichtspunkt der Praxis hinaus zum Ausdruck bringt: Personsein setzt

---

completi et totius." (wortgleich: I 29,3 ad 2). ScG IV 38 (3763): „... cum hypostasis sit completissimum in genere substantiae." III 2,2 ad 2 (?): „... individuum rationalis naturae quae est completissima et ubi stat tota intentio naturae, habet quod significat completissimum ultima completione, post quam non est alia."

[22] Vgl. die Kritiken von *M. Scheler,* Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Bern 1980[6], 371, 475 und *M. Heidegger,* Sein und Zeit, Tübingen 1976[13], 47–50.

[23] Versuche, den thomanischen Personbegriff in diesem Sinn für das gegenwärtige Denken zu aktualisieren, liegen bei *J. Maritain,* Les droits de l'homme et la loi naturelle (1942), in: Œuvres complètes VII, Fribourg-Paris 1988, 619–691, bes. 620–624 und *W. Kasper,* Jesus der Christus, Mainz 1975[4], 290–292 und insbesondere *M. Müller,* Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendentaler Erfahrung, Freiburg-München 1971, 83–123, vor.

[24] *M. D. Philippe,* Person und Interpersonalität, in: N. A. Luyten (Hrsg.), Das Menschenverständnis nach Thomas von Aquin, Freiburg 1976, 83–111, bes. 92.

als individuelles Selbstsein zugleich den Existenzmodus eines „per se existens", ein letztes Selbstgegebensein voraus, das auf kein „dahinter" Liegendes mehr zurückführbar ist[25]. Als das konkrete Selbstsein einer auf den unendlichen Horizont des Seins hin geöffneten „vernünftigen Natur" schließlich erscheint die Person in letzter Analyse als die je einmalige Weise, in der das Ganze des Seins zur unwiederholbaren Erscheinung kommt. Die drei Bestimmungsglieder – Individualität, Substanz/Subsistenz und Vernunftnatur – sind so in einem Fließgleichgewicht ausbalanciert, das notwendig in die Richtung eines aktualistischen oder essentialistischen Mißverständnisses umkippen muß, wenn die Gewichte zur entsprechenden Seite hin verschoben werden. Wie der moderne Vorwurf der Verdinglichung, aber auch die innerhalb der Thomistenschule schon bald einsetzende Verhärtung zu einem essentialistischen Personverständnis[26] belegen, ist das Denken des Thomas vor der Gefahr solcher Fehldeutungen nur unzureichend geschützt.

1.3. Die theologische Interpretation des Personseins

Es besteht in der Forschung weithin Einigkeit darüber, daß Thomas seinen Personbegriff ursprünglich auf philosophischem Weg erarbeitet, um ihn dann auf seine Verwendbarkeit in theologischen Denkzusammenhängen, vor allem in der Christologie und Trinitätslehre, zu untersuchen[27]. Eine solche kritische Überprüfung ergibt sehr schnell, daß gewisse Begleitvorstellungen, die der Personbegriff auf philosophischer Ebene hervorruft, auf die göttlichen Personen der Trinität oder auf den Sonderfall der hypostatischen Union nicht anwendbar sind. So kommt etwa der menschlichen Natur Christi keine eigene Personalität zu, da sie, was ihre besondere Würde begründet, unmittelbar an dem Personsein des Logos teilhat[28]. Desgleichen kann die Individualität der trinitarischen Personen nicht, wie es das Individuationsprinzip gemäß dem Form-Materie-Schema fordern würde, auf ihrer materiellen Verschiedenheit aufruhen. Ihre Verschiedenheit untereinander gründet allein in der letzten incommunicabilitas ihres Soseins, weshalb Thomas, um das innergöttliche Personsein zu verstehen, ergänzend zur Definition des Boethius den Personbegriff des Richard von St. Viktor und sein Deutungselement der „incommunicabilis existentia" zu Hilfe nehmen muß[29].

---

[25] Vgl. De pot. 9,3 (Anm. 12).

[26] Als ein gelungener Versuch, das bei Thomas vorhandene Gleichgewicht zu wahren, darf dagegen der in unseren Tagen von *U. Degl'Innocenti*, Il problema della persona nel pensiero di s. Tommaso, Rom 1967 erneuerte Lösung des Capreolus gelten, der in dem konkreten Seinsakt den formalen Konstitutionsgrund der Person und in der vernünftigen „Natur" ihr materiales Seinsprinzip sieht.

[27] Vgl. etwa *O. Schweizer*, Person und hypostatische Union bei Thomas von Aquin, Freiburg 1957, 63 und *J. Endres*, a.a.O., 118; *A. Malet*, a.a.O., 90.

[28] III 2,2 ad 2.

[29] I 29,3 ad 4.

Solche und ähnliche Überlegungen, auf die sich der erwähnte Konsens der Thomasinterpretation stützt, legen den Verdacht nahe, es gelinge Thomas nur mit Mühe, und indem er nachträglich Retuschen anbringt, seinen philosophischen Personbegriff in einen theologischen Kontext einzuführen. Soweit diese Schwierigkeiten das christologische und trinitarische Personverständnis betreffen, können sie hier außer Betracht bleiben. In bezug auf das Personsein des Menschen aber verstellen sie nur allzuleicht den Blick dafür, daß der Personbegriff des Thomas schon dort, wo er sein philosophisches Begriffsinstrumentarium erarbeitet, also längst bevor er mit seiner Hilfe das Geheimnis Christi oder die Relationen der göttlichen Dreifaltigkeit zu verstehen sucht, in einem theologischen Sachzusammenhang steht. Den Einzelerörterungen der Summa theologiae ist dieser schon durch ihre innere Architektonik vorgezeichnet: die Herkunft der Geschöpfe aus Gott bestimmt den Ausgangspunkt und ihre Rückkehr zu ihm das Ziel des Denkens, so daß jeder einzelne Reflexionsschritt innerhalb des theologischen Gesamtrahmens geortet bleibt, auch wenn er zunächst nur das Wesen des Menschen „an sich" im Blick zu haben scheint.

Es ist für Thomas die selbstverständliche, immer mitgegebene Voraussetzung seines Denkens, daß die einzigartige Würde des Menschen nicht in ihm selbst, auch nicht in so etwas wie dem unzerstörbaren Kern seines Personseins, sondern in einer ihn tragenden Relation, dem Angerufensein von seiten Gottes gründet. Das widerspricht dem Sachverhalt der ontologischen Selbstgegebenheit des Personseins in keiner Weise, denn die tragende Relation zu Gott und der subsistente Bezug zu sich selbst liegen auf zwei verschiedenen Ebenen. Wo der allmächtige Gott zu einem Geschöpf hin Beziehung stiftet, wo er den Menschen in der freien Initiative seiner schöpferischen Liebe anruft, da ist dieser zugleich zu sich selbst gerufen und in die Eigenständigkeit seines Personseins freigesetzt, die der philosophische Substanzbegriff festhält. Es ist deshalb nicht primär oder gar ausschließlich vom Selbstbezug des Menschen her gedacht, wenn Thomas Personsein als die Selbstbestimmung und konkrete Selbstgegebenheit des auf den unendlichen Horizont des Seins geöffneten Geistes versteht. Dieser anthropologische Blickwinkel ist von einer umgreifenden Außenperspektive her unterfaßt, die den Menschen auch in den höchsten Wesensäußerungen seines personalen Daseins in einer doppelten Relation zu Gott sieht und sowohl seine radikale Abkünftigkeit von Gott als auch seine Bestimmung zur Rückkehr in die selige Gemeinschaft mit ihm im Blick behält.

Dieser den philosophischen Einzelerörterungen des Personbegriffs vorausliegende theologische Verweiszusammenhang wird in der Analyse der Gottebenbildlichkeit des Menschen explizit zum Thema, das der thomanischen Anthropologie und Ethik ihr theologisches Fundament bereitstellt. In der biblischen Aussage, daß der Mensch auf das Bild Gottes hin

geschaffen ist (vgl. Gen 1,24), sieht Thomas die theologische Definition des Menschseins, durch die der philosophische Personbegriff seine konkrete, in der Gestalt Jesu Christi aufscheinende Bestimmung erfährt. Sie nimmt das Personsein des Menschen von seinem einmaligen Höchstfall, der Person des menschgewordenen Gottessohnes her in den Blick und erfaßt seine Bestimmung aus dieser christologischen Grundperspektive.

Thomas erreicht dieses Ausgangsdatum seiner Anthropologie, indem er den biblischen Sprachgebrauch auf seinen theologischen Bedeutungsgehalt hin untersucht: „Bild Gottes" ohne weitere Hinzufügung nennt die Schrift allein den „Erstgeborenen der ganzen Schöpfung" (Kol 1,15), vom Menschen heißt es dagegen, daß er „nach dem Bild Gottes" oder „auf das Bild Gottes hin" (vgl. Gen 1,14) geschaffen ist[30]. Entsprechend dem theologischen Axiom, wonach die in einem Höheren gründende Würde eines Seienden größer als die ihm von sich aus zukommende ist[31], sieht Thomas in der Bestimmung des „ad imaginem Dei" die höchste Auszeichnung des Menschen. Das Axiom verbürgt ihm die Kontinuität von der Christologie zur Anthropologie und benennt in theologischer Perspektive den letzten Grund menschlicher Würde. Weil der Mensch als geistige Kreatur unmittelbar auf Gott hin ausgerichtet und dazu bestimmt ist, ihn in Erkenntnis und Liebe zu erreichen, kommt ihm der Vorrang unter allen Geschöpfen zu[32].

Von entscheidender Bedeutung ist dabei, daß die thomanische Analyse der Gottebenbildlichkeit unter der gleichen Rücksicht des menschlichen Handelns einsetzt, die auch das philosophische Personverständnis prägt: Ebenbild des dreifaltigen Gottes ist der Mensch principaliter in seinen Akten, indem er in seinem Tun und Handeln auf Gott Bezug nimmt und

---

[30] I 93 1 ad 2: „... quod *Primogenitus omnis creaturae* est imago Dei perfecta, perfecte implens illud cuius imago est: et ideo dicitur *Imago:* et numquam *ad imaginem.* Homo vero et propter similitudinem dicitur imago; et propter imperfectionem similitudinis dicitur *ad imaginem.*"

[31] III 2, 2 ad 2: „Dignius autem est alicui quod existat in aliquo se digniori, quam quod existat per se." Unmittelbar begründet das Axiom in diesem Artikel die Besonderheit der menschlichen Natur Christi, die an der Person des Logos teilhat; insofern in diesem Sonderfall aber zugleich der Höchstfall der Ausrichtung des menschlichen Geistes auf die Gemeinschaft mit dem dreifaltigen Gott gegeben ist, stellt der angeführte theologische Grundsatz den umgreifenden Zusammenhang von Christologie und Anthropologie her. Daß die menschliche Natur Christi in der Person des Logos gründet, führt deshalb nicht notwendig zu der Konsequenz, „in die Definition des Menschen (im Sinne einer Definition menschlicher Natur) nicht unmittelbar den Gesichtspunkt des Personseins einzubeziehen" (*Ebeling,* Lutherstudien II. Disputatio de homine 1. Teil, Tübingen 1977, 131). Als Folgerung für die Anthropologie ergibt sich aus dem christologischen Problemhorizont vielmehr das Postulat, die Offenheit des Menschseins für die Begegnung mit dem dreifaltigen Gott zu denken.

[32] 1 Sent. d.16 a.2: „... ultima invenitur intellectualis dignitatis participatio ... scilicet in contemplatione intellectiva; et ideo sola intellectualis creatura rationabiliter ad imaginem Dei dicitur esse."
I 93,2: „... solae intellectuales creaturae, proprie loquendo sunt ad imaginem Dei."
I 93,8: „Et sic imago Dei attenditur in anima secundum quod fertur, vel nata est ferri in Deum." Vgl. III 4 1 ad 2 (Anm. 18).

so das innergöttliche Erkennen und Lieben nach„bildet“[33]. Diese überraschende Antwort auf die zunächst merkwürdig erscheinende Frage: „Utrum imago Dei inveniatur in anima secundum actus?“ aber besagt: Die Gottebenbildlichkeit ist nichts weniger als ein statisches Sein oder ein ruhender, gleichbleibender Wesensvorzug des Menschen. Seine besondere Würde gründet nicht in den Vermögen von Vernunft und Freiheit als solchen, sondern darin, daß er deren Akte auf Gott ausrichtet und so im Mitvollzug der Liebe des dreifaltigen Gottes immer mehr ihm ähnlich wird. Es macht die spezifisch menschliche Weise des Bild-Seins aus, daß sie sich im Handeln zeigt. Eine Gleichartigkeit im Sein ist wegen des unendlichen Abstandes der Geschöpfe zu Gott ausgeschlossen; sie ist allein in Christus, dem vollkommenen „Bild“ gegeben[34]. Die bleibende Differenz des menschlichen Bild-Seins gegenüber seinem Ur-Bild hält fest, daß der Mensch nur in der Weise eines andauernden Geschehens „Bild“ ist. Die imago und similitudo beschreibt nicht eine gleichbleibende Qualität im Menschen, sondern einen dynamischen Prozeß, den Weg, auf dem er mehr und mehr zum „Bild“ dessen wird, in dem er von Gott vorausgedacht ist.

Der Prozeß des Bild-Seins kennt im Menschen so etwas wie seine Grenze nach unten und sein letztes Ziel nach vorne hin. In der Sünde ist das Bild Gottes so sehr verdunkelt, daß es dem Menschen nur noch als ferne Erinnerung an seine ursprüngliche Bestimmung gegeben ist[35]. Unter dem Anruf der Gnade tritt das verschüttete Bild im gerechtfertigten Menschen wieder hervor; er ist das „Bild Gottes“ inmitten der Schöpfung, weil er den dreifaltigen Gott erkennen und lieben darf und weil er darin, daß er seine Liebe als Geschenk der Gnade empfängt, dem sich schenkenden Gott mehr und mehr „gleichförmig“ wird[36]. Das aber bedeutet nichts Geringeres als dies: Nur der Gottes Gnade gehorsame Mensch wird ganz zu seinem „Bild“; das letzte Geheimnis menschlichen Personseins liegt in der liebenden Hingabe an den dreifaltigen Gott. Die höchste Vollendung des Menschen ist, daß er Gott suchen und ihn finden kann und daß er dies im bewußten Gebrauch seiner Freiheit und Vernunft tun darf[37]. Es macht die innere Dynamik seines Wesens aus, daß er auf das Bild Gottes hin geschaffen ist, das er im Stand seines gegenwärti-

[33] I 93,7: „Et ideo primo et principaliter attenditur imago Trinitatis in mente secundum actus ... secundario, et quasi ex consequenti, imago Trinitatis potest attendi in anima secundum potentias, et praecipue secundum habitus, prout in eis scilicet actus virtualiter existunt.“ Vgl. I 93,4: „... cum homo secundum intellectualem naturam ad imaginem Dei esse dicatur, secundum hoc est maxime ad imaginem Dei, secundum quod intellectualis natura Deum maxime imitari potest. Imitatur autem intellectualis natura maxime Deum quantum ad hoc, quod Deus seipsum intelligit et amat.“

[34] I 93, 1 et ad 2.

[35] I 93,8 ad 3.

[36] I 93,4. Vgl. zur inneren Dynamik des menschlichen Bildseins, das sich nur unter dem Anruf der Gnade zu seiner Vollkommenheit entwickelt, *Pinckaers*, a.a.O. 101–102.

[37] Vgl. De ver. 22,2.

gen Lebens doch nur unvollkommen zum Vorschein bringt. Das hell ausgeleuchtete Ebenbild Gottes ist in Jesus Christus zur einmaligen geschichtlichen Erscheinung gekommen, als das lebendige Erinnerungszeichen gleichsam, in dem der Mensch seine Würde ganz und unverkürzt erschaut[38]. Es stellt ihm die Vollendung seines Menschseins vor Augen und liegt ihm bleibend voraus. So ist der Mensch gerade in dem, was seine höchste Auszeichnung und seinen Vorrang unter den Geschöpfen ausmacht, unterwegs zu sich selbst.

2. Martin Luther

Es ist ein auffälliges Merkmal der scholastischen Summen der Theologie, daß es in ihnen keinen Traktat „De homine" gibt, in dem die anthropologische Thematik geschlossen zur Darstellung kommt. Die verschiedenen Erörterungen zum Verständnis des Menschseins sind vielmehr in die Problemhorizonte anderer Lehrstücke miteinbezogen. Bei Thomas begegnen die Grundaussagen über den Menschen zunächst als in der Schöpfungslehre (Bild-Gottes-Sein; Leib-Seele-Einheit), in der Angelogie (Geist, Freiheit, Vernunft), im Zusammenhang von Trinitätslehre und Christologie (Personsein und besondere Würde der geistigen Kreatur) mitgesagt, bevor der Mensch schließlich unter dem entgegengesetzten Vorzeichen von Gnade und Sünde im Aufriß der theologischen Ethik selbst zum Thema wird. Der Mensch gerät zuerst von den Außenbezügen zur Welt und zu Gott in den Blick, in denen er unter fremder Rücksicht mitbedacht wird. Erst dann erscheint er unter dem Gesichtspunkt seines eigenverantwortlichen Handelns als erstgegebenes Datum der theologischen Analyse, die primär ihm selbst, seinem spezifisch menschlichen Sein und Handeln gilt – ein Bauplan des Denkens übrigens, der allein schon die Rede von der angeblich geschlossenen, allenfalls nachträglich modifizierten Anthropologie des Aquinaten fragwürdig macht.

Im Gegensatz dazu hat uns Martin Luther mit den 40 Thesen seiner im Jahr 1536 gehaltenen „Disputatio de homine" einen dichten, äußerst gehaltvollen und konzentrierten Text hinterlassen, in dem die neuzeitliche Wende zum Menschen voll zum Durchbruch gelangt. Dies geschieht freilich in einer paradoxen Sinnumkehrung, der die Stellung des Menschen im Zentrum des Denkens nur im Zug einer radikalen theologischen Brechung bewußt wird: der Mensch steht im Mittelpunkt einer „Anthro-

[38] ScG IV 54 (3924): „Hanc igitur hominis dignitatem quod scilicet immediata Dei visione beatificandus sit, conventissime Deus ostendit per hoc quod ipse immediate naturam humanam assumpsit." In der STh (III 1,2) entfaltet Thomas die theologische Konvenienz der Menschwerdung Christi auch unter dem Gesichtspunkt der „promotio hominis in bono", die vor allem durch das Beispiel seines vollkommenen Handelns und die Stärkung des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe gegeben ist. Die Konvenienz hinsichtlich der durch die Inkarnation bewirkten Abkehr des Menschen vom Bösen ergibt sich daraus, „quia per hoc instruimur quanta sit dignitas humanae naturae, ne eam inquinemus peccando."

pologie der Daseinsmächte" (G. Ebeling), von deren Schnittlinien her er allein verstehbar ist. In seinem profunden, ebenso scharfsinnigen wie gelehrten und obendrein theologisch äußerst anregenden Kommentar zeigt G. Ebeling auf, wie wenig Luthers Verständnis vom Menschen durch die gängige Gegenüberstellung von philosophischer und theologischer Anthropologie getroffen wird – so sehr diese den kurzen Disputationstext beherrscht und als erstes in die Augen springt[39]. Er analysiert Luthers Thesen – in dieser akribischen Sorgfalt ein Novum innerhalb protestantischer Forschungsansätze – auf dem Hintergrund der scholastischen Anthropologie, insbesondere ihres Verständnisses der aristotelischen Definition des Menschen als animal rationale, und versucht, ihre Sinnspitze in scharfem Kontrast dazu herauszustellen. Luther erscheint dabei wie der letzte Vollstrecker einer langen philosophischen Tradition, der die mittelalterlichen Linien des Denkens gegen ihre eigenen Intentionen zur Geltung bringt und gleichzeitig, wie in einem großen Befreiungsschlag, die neue, biblische Schicht des Menschseins inauguriert. O. H. Pesch hat in einer ausführlichen, aus souveräner Kenntnis sowohl der thomanischen wie der lutherischen Theologie schöpfenden Replik der Tendenz zur überscharfen Gegenüberstellung und „epochalen" Abgrenzung widersprochen, die Ebelings Deutung bestimmt[40]. Sein Vergleich der thomanischen Anthropologie mit Luthers Verständnis vom Menschen soll hier ein wenig weitergeführt werden, wobei insbesondere die von Ebeling überzeugend nachgewiesene paradoxe Situierung Luthers in der mittelalterlichen und spätmittelalterlich-nominalistischen Philosophie leitend sein wird.

2.1. Die philosophische Interpretation des Menschseins

Martin Luther stellt in seiner Disputation, wie schon ihr sorgfältiger Aufbau dokumentiert, zwei Sichtweisen des Menschen kontrapunktisch gegenüber: die Strittigkeit des Menschen soll im Streit zweier Definitionen des Menschseins, der philosophischen mit der theologischen, entschieden werden. Dabei kann es sich nicht um den offenen Austrag zweier Standpunkte vor einem neutralen Forum, etwas dem Gerichtshof der unparteiischen Vernunft handeln. Der unvermeidbare Streit kann nur so entschieden werden, daß eine Seite die andere vor ihr eigenes Gericht zitiert und sie dort der Unzulänglichkeit überführt. Sehr schnell stellt sich dabei heraus, daß die formale Gegenüberstellung der beiden Definitionen ein eindeutiges Gefälle zugunsten des theologischen Standpunk-

[39] *Ebeling*, Lutherstudien II, Disputatio de homine, 1. Teil, Tübingen 1977; *ders.*, Lutherstudien II, Disputatio de homine, 2. Teil, Tübingen 1982. Die Thesen Luthers werden im Text nach der Übersetzung zitiert, die Ebeling in seinem ersten Band gibt.

[40] *O. H. Pesch*, Luthers Verständnis vom Menschen. Ein Gespräch mit Gerhard Ebeling über seinen Kommentar zu Luthers „Disputatio de homine", in: Martin Luther. „Reformator und Vater im Glauben", (hrsg. von P. Manns), Stuttgart 1985, 238–261, bes. 244.

tes verdeckt. Die Kontrapunktik des Aufbaus ist nur die äußere Form einer strengen Hypotaktik im Denken; es sind zwei ungleiche Brüder, die da miteinander im Streit um den Menschen liegen. Die menschliche Weisheit der Philosophie wird von einem höheren Standpunkt aus in die Schranken gewiesen; der Vergleich mit der „Fülle der göttlichen Weisheit" (These 20), von der aus der Theologe urteilt, bringt ihre Dürftigkeit ans Licht.

Schon der Auftakt der Disputation macht die Rollenverteilung im Streit um den Menschen deutlich: „Das Zitat, mit dem Luther seine Thesen De homine beginnt" – gemeint ist der Hinweis auf die aristotelische Definition des Menschen als animal rationale – „wird zu einer förmlichen Zitation: Die philosophische Definition des Menschen wird gewissermaßen vor Gericht geladen."[41] Am Ausgang ihres Prozesses ändert es nichts, daß die menschliche Erfahrung und selbst die Schrift als Entlastungszeugen angerufen werden. Ihr Plädoyer vermag Beachtliches anzuführen; in der Tat ist die Vernunft nicht weniger als „omnium rerum res et caput", sie ist „die Hauptsache von allem (...), das Beste im Vergleich mit den übrigen Dingen dieses Lebens, und (geradezu) etwas Göttliches" (These 4). Die Lebensbewältigung durch Kunst und Wissenschaft benennt zu Recht die differentia essentialis, die den Menschen von den Tieren unterscheidet (These 6). Die Schrift stimmt in dieses Lob ausdrücklich ein (These 7), und auch „nach Adams Fall hat Gott der Vernunft diese Hoheit nicht genommen, sondern vielmehr bestätigt" (These 9). Aber schon in diese Verteidigungsrede mischt sich ein „bedrohlicher Unterton"[42]. Die philosophische Definition erfaßt nur den sterblichen, todgeweihten, irdischen Menschen (These 3); der Geltungsbereich der Vernunft ist in prekärer Weise, die Thesen 5 und 8 rufen es gleich doppelt in Erinnerung, auf „dieses Leben" beschränkt. Zudem erreicht sie den Menschen nicht in seinem Sein und wirklichen Leben, sondern nur in dem, was für Luther das am wenigsten Verläßliche am Menschen ist: in seinem Tun und Handeln, in seiner „Tüchtigkeit" und technischen Kunstfertigkeit. Wiederum in der Gerichtsmetapher gesagt: Der Mensch kommt durch den Hinweis auf die Vernunft gar nicht in der Ganzheit seines Menschseins in Betracht; er erscheint nur als „Täter", der die selbstbestellte Welt kaum im Griff hat und dem das eigene Leben ständig entgleitet[43]. Die Vernunft weiß nämlich von sich aus weder um ihre Größe noch um ihren Auftrag. Nur im nachhinein, im Rückschluß aus ihren Wirkungen, von ihrer mühsam erbrachten Ordnungsleistung in den Angelegenheiten dieses vergänglichen Lebens her betrachtet, kommt

[41] *Ebeling*, Disputatio de homine II, 1.

[42] A. a. O., 202; vgl. auch 263: „Hinter dem ungewöhnlich volltönenden Panegyrikus auf die ratio lauert ein vernichtendes Urteil über sie, das deren Lobpreis unglaubwürdig zu machen droht."

[43] A. a. O., 202.

ihr die eigene „Würde" zu Gesicht – und selbst dies nur in solch gebrochener Weise, daß von einer sicheren Selbsterkenntnis der Vernunft keinesfalls die Rede sein kann (These 10)[44].

Das ganze Ausmaß, in dem der Mensch in bezug auf sich selbst von der Philosophie in Unkenntnis gelassen wird, deckt Luther in den Thesen 12–15 auf, indem er die Situation des Menschen mit Hilfe des scholastischen Vier-Ursachen-Schemas bedenkt. Die Philosophie vermag dem Menschen weder seine Herkunft (causa efficiens) noch sein Ziel (causa finalis) zu zeigen; sie erklärt nicht seine leibliche Existenzform (causa materialis) noch auch sein geistig-seelisches Dasein (causa formalis). Schließlich überläßt sie ihn in seinem Verhalten zu sich selbst der äußersten Hilflosigkeit: nicht einmal die eigenen Gedanken vermag er zu kontrollieren, geschweige denn seinen wankelmütigen Willen zu beherrschen (These 18). Diese Ohnmachtserfahrung gegenüber sich selbst enthüllt am schärfsten das erbärmliche Los des Menschen, zu dessen Bewältigung die philosophische Definition des Menschseins im Grunde nichts beiträgt. Nur in ihrem Versagen entspricht sie der conditio humana: sie ist genauso „dürftig" und „schlüpfrig" wie dieses Leben, so daß die Schlußfolgerung von These 11, wonach „wir über den Menschen nahezu nichts wissen", sowohl die philosophische Beschreibung des Menschen als auch sein angebliches Wissen um sich selbst zunichte macht.

Liest man diese äußerst kritische Bewertung der philosophischen Definition des Menschseins durch Luther im Gegenzug zu ihrer positiven, chancenbewußten Aufnahme bei Thomas, so fällt wiederum auf, wie wenig aussagekräftig die gängigen Deutungskategorien sind, um die radikale Gewichtsverschiebung zu erfassen, die sich zwischen beiden ereignet. Die Gegenüberstellung von substanzorientierter und relationaler Ontologie trifft so weder die beiden Positionen in sich, noch hilft sie, den genauen Vergleichspunkt zu verstehen, an dem der Gegensatz aufbricht. Vor allem verdeckt sie eine Parallele zwischen Thomas und Luther, die noch vor ihrem Auseinandertreten eine gemeinsame Blickrichtung vorgibt: beide betrachten den Menschen nicht unter der Rücksicht seiner abstrakten Wesensnatur – was immer man darunter verstehen mag –, sondern unter dem vorrangigen Gesichtspunkt seines Handelns in dieser vergänglichen Welt[45]. Beides freilich, die Rücksicht der Praxis wie der Hinweis auf die Gebrochenheit dieses Lebens werden aus unterschiedlicher theologischer Perspektive gedeutet. Versteht Thomas das

[44] *Ebeling*, a. a. O., 315–320, interpretiert diese These so, daß der Vernunft ein gewisses nachträgliches Erfassen ihrer Würde zukommt, das jedoch weit hinter der maiestas zurückbleibt, die sie aufgrund des göttlichen Einsetzungswortes besitzt und deshalb den Namen „Erkenntnis" nicht verdient.

[45] Die Perspektive einer von der wirklichen Situation des Menschen „abstrahierten formalen anthropologischen Struktur" (a. a. O., 265), der Ebeling Luthers Sicht auf den Menschen gegenüberstellt, ist nicht die Perspektive des Thomas; eine solche Kontrastierung verdeckt die vorhandenen Übereinstimmungen im Frageansatz.

„dominium sui actus" als eine Auszeichnung des Menschen, die ihn zur Inbesitznahme seiner selbst auf dem Weg von Freiheit und Vernunft auffordert, so sieht ihn Luther gerade in bezug auf den Willen und das Denkvermögen „dem Zufall und der Nichtigkeit unterworfen" (These 18). Der Mensch ist im Verhältnis zu sich selbst nicht Herr, sondern Knecht; er entgleitet sich eben in dem Versuch der praktischen Selbstaneignung, durch den er seiner selbst mächtig werden will.

Gerade dort erfährt der Mensch in den Augen Martin Luthers seine radikalste Ohnmacht, wo Thomas seine Vorrangstellung gegenüber den anderen Geschöpfen und seine Dialogfähigkeit mit Gott verankert sieht. Der Gesichtspunkt der Praxis gerät nicht mehr, wie bei Thomas, als Alternative zu einer essentialistischen Anthropologie in den Blick; er dient dazu, den Menschen in einem vorgeblichen „Haben" zu behaften und ihn als „Täter" zu überführen[46]. Aus der *von Gott beanspruchten* Freiheit und Vernunft des Geschöpfs wird ein *autonomer Anspruch des Menschen* – ein Anspruch, der sich notwendig gegen ihn kehrt und ihn nach Ebelings suggestivem Wort als „Machthaber" denunziert.

Weil die philosophische Definition den Menschen nur von seinem vergeblichen Handeln her vor die Augen bekommt, bleibt ihr jeder Ausblick über die Grenzen dieses todgeweihten Leibes verstellt. Gegenüber Thomas bedeutet dies – noch ganz auf der Linie einer philosophischen Beschreibung des Menschseins –, eine Radikalisierung der prekären Situation des Menschen, die paradoxerweise zugleich einen anthropologischen „Spannungsverlust" mit sich führt: der Mensch wird von seinem exponierten Standort „auf der Grenze" zwischen der vergänglichen und der unvergänglichen Welt vertrieben[47] und „hinter die Grenze" auf sein sterbliches Dasein zurückgeworfen. Für Thomas besteht die Spannweite des menschlichen Daseins darin, daß es von sich aus der Enge des vergänglichen Lebens nicht entkommen kann und doch in den offenen Horizont der Ewigkeit gestellt ist[48]. Für Luther dagegen ist auch der hoffnungsvolle Ausblick auf die Unzerstörbarkeit und ewige Geltung von Freiheit, Liebe und Vernunft keine Möglichkeit des Menschen und kein Thema der Philosophie mehr.

---

[46] Bezeichnenderweise kommt in dem Satz von *Ebeling:* „Weil als animal rationale wird der Mensch nun wesenhaft als Täter verstanden. Streng genommen, kommt er nicht in Hinsicht auf das, was er *ist* in Betracht, sondern in Hinsicht auf das, was er *hat* und *vermag:* Man könnte auch sagen: Das Sein des Menschen wird von seinem Haben her verstanden" (a. a. O., 202) die Gegenüberstellung von „Sein" und „Handeln" nur in der verzerrten Form des Gegensatzes zum „Haben" in den Blick.

[47] Vgl. dazu ScG II, 67.81 und den Liber in causis 2.

[48] Liber in causis 2: „in horizonte aeternitatis et temporis."

2.2. Die theologische Interpretation des Menschseins

Im zweiten Teil seiner Thesenreihe, in dem er vom Standpunkt der Theologie auf den „ganzen und vollkommenen Menschen" (These 20) schaut, kommt Luther nochmals auf die Nutzlosigkeit aller philosophischen Aussagen über den Menschen zurück. Es zeigt sich nun, daß die Unkenntnis der Philosophie weder der resignierten Selbstbeschränkung einer müde gewordenen Vernunft noch der grundsätzlichen Haltung eines philosophischen Skeptizismus entspringt. Die Einsicht in das Nicht-Wissen aller menschlichen Weisheit ergibt sich vielmehr erst von der Sache der Theologie her[49]. Deren Standpunkt, ihr Wissen um die „Fülle der Weisheit" (These 20) tritt als richterliche Gegeninstanz auf den Plan, die den Anspruch der Vernunft zunichte macht. Diese „allerschönste und allerherrlichste Sache", wie Luther die ratio ironisch rühmt, ist seit dem Sündenfall der Macht des Teufels unterworfen (These 24). Wie sehr sich ein Mensch im Gebrauch seiner Vernunft auch hervortun und sich aufgrund seiner Weisheit und Gerechtigkeit soziale Anerkennung erwerben mag, er bleibt der Sünde und des Todes Knecht – „weil unterdrückt unter den Teufel" (These 25). Wer sich darum auf die natürlichen Kräfte des Menschen beruft und seiner Vernunft, seiner sittlichen Urteilsfähigkeit und seinem guten Willen verläßliche Daseinsorientierung zwischen Gut und Böse, Leben und Tod zutraut, der verfängt sich nicht nur in einer bösen Selbsttäuschung; er vergreift sich gottlos an den Vorrechten der Theologie. Wer den menschlichen Versuchen der Lebensbewältigung in all ihrer faktischen Wirkungslosigkeit doch die gute Absicht nicht abspricht und eine Art Ehrenerklärung dafür abgibt, daß „die Vernunft ihr Sehnen auf das Beste richtet", der betreibt das, was Luther „philosophari contra theologiam" nennt. Er philosophiert wider die Theologie und setzt sich dadurch selbst in *Unkenntnis* in bezug auf die Wahrheit über den Menschen und ins *Unrecht* in bezug auf den Anspruch der Theologie (Thesen 26–30). These 31 faßt dies zusammen, indem sie das Schlußurteil über die philosophische Definition des Menschen und ihre Anhänger verkündet: „Alle, die solches behaupten, verstehen nicht, was der Mensch ist, noch wissen sie, wovon sie reden."

Im Gegensatz zu den Vorbehalten gegenüber der philosophischen Definition des Menschen fällt bei der theologischen Definition sofort ihr schrankenloser Horizont auf. Sie urteilt souverän von ihrem göttlichen Standpunkt aus und hat den Menschen in allen heilsgeschichtlichen Dimensionen, in bezug auf die Schöpfung, auf seinen Fall und auf seine Erlösung, vor Augen. Martin Luther führt diese umfassende theologische Definition in zwei Schritten ein. Zunächst gibt er in der Bestimmung des Menschen als Geschöpf Gottes – nach seinem Bild geschaffen, durch den

[49] Vgl. *Ebeling*, a. a. O., 330.

Fall aber Sünde, Tod und Teufel unterworfen – die Blickrichtung an: der Mensch wird radikal vor seinem Außenbezug, seinen „Externrelationen" (G. Ebeling) her gedacht. Der Schöpfungsgedanke gibt dem Menschsein ein radikal anderes Vorzeichen. Der Mensch ist sich nicht mehr in der Weise des Selbstbesitzes gegeben, sondern er erfährt vor dem Hintergrund der eigenen Nichtigkeit sein Dasein als in allem verdankt und total von Gott abkünftig. Er gehört Gott – oder dem Teufel; er ist auf seinen Schöpfer bezogen – oder der Sünde verfallen; er wird von Christus befreit – oder von den Mächten versklavt; er lebt auf die Ewigkeit zu – oder ist dem Tod ausgeliefert. Immer ist es ein konkretes Herrschaftsverhältnis, eine coram-Beziehung zu der ihn besitzenden Macht, die den Menschen in seinem faktischen Dasein als Sünder oder Gerechtfertigter, als dem Tod Unterworfener oder zum Leben Befreiter bestimmt (Thesen 21–23).

Auf den letzten Punkt bringt Luther die theologische Definition des Menschen freilich erst in einem zweiten Schritt durch den Rekurs auf die paulinische Rechtfertigungslehre. Die zentrale Aussage von Röm 3,28, daß „der Mensch durch Glauben gerechtfertigt werde" (These 32) ist ihm zugleich eine präzise anthropologische Kurzformel, deren ontologische Implikationen er in paradoxer Umkehr der klassischen anthropologischen Schlüsselbegriffe zur Geltung bringen will. Luther versteht die Rechtfertigungsbotschaft als eine Definition des Menschseins im strikten Sinn; was der Mensch *ist*, das kann in einer konkreten und zugleich umfassenden, Sünde und Gnade einbeziehenden Perspektive allein vom Rechtfertigungsgeschehen her verstanden werden. Das Handeln Gottes gehört nicht nur als ein Definitionsglied unter anderen in die Definition des Menschseins hinein; die Rechtfertigung des Sünders ist in exklusiver, jede weitere Determination ausschließender Weise die vollständige Definition des Menschseins. Das *Sein des Menschen* ist nur als das *Handeln Gottes* an ihm bestimmbar[50]; ohne das dauernd aktuelle Geschehen von seiten Gottes, durch das der Sünder „tagtäglich zunehmend gerechtfertigt" (These 39) wird, gelangt der Mensch überhaupt nicht zu seinem Sein. Er *ist* nicht, sondern fällt in die Nichtigkeit der Sünde und des Todes zurück.

In den folgenden Thesen 36–38 greift Luther bewußt auf die aristotelische Anthropologie zurück, um die paradoxe Seinsweise des Menschen mit Hilfe des Materie-Form-Schemas auszulegen. Der irdische Mensch ist „Gottes bloßer Stoff zu dem Leben seiner künftigen Gestalt" (These 35); er ist nichts als reine Materie in der Hand Gottes, der dieser durch sein schöpferisches Handeln immer neu die Form einprägt. Dahinter verbirgt sich nochmals Luthers scharfer Protest gegen das aristotelisch-mittelalterliche Verständnis des Menschseins – ein Protest, der sich

[50] Vgl. *ders.*, I,45.

nun in den ontologischen Kategorien artikuliert, die eben diese philosophische Auslegungstradition zur Verfügung stellt. Der Mensch dieses Lebens ist nicht das aus Materie und Form zusammengesetzte Wesen, das aufgrund der unlösbaren Einheit seines Leibes mit seiner Seele in einer festen, verläßlichen anthropologischen Struktur existiert. Er ist vielmehr *nur* Materie, nichts als der reine Stoff für die Gestalt seiner künftigen Herrlichkeit, die „forma futura", die im eschatologischen Rechtfertigungsgeschehen punktuell aufblitzt, ohne jedoch zu einer kontinuierlich anwachsenden Bestimmung oder gar einem unverlierbaren Besitz des Menschseins zu werden. Der irdische Mensch ist nichts als das bloße Material, aus dem Gott seine künftige Gestalt formt; er *ist* nur auf dem Weg des ständigen Neuwerdens in der Rechtfertigung, die dem Sünder solange widerfährt, „bis ... das Ebenbild Gottes wiederhergestellt und vollendet sein wird" (These 38)[51].

Die Umformung der tragenden metaphysischen Kategorien, in der umrißhaft bereits so etwas wie eine „neuartige Person-Ontologie" (W. Joest) hervortritt, läßt sich auch an dem zentralen Begriff der mittelalterlichen Persondefinition, dem aristotelischen Substanzgedanken beobachten. An die Stelle der konzentrischen Beschreibung des Boethius, in der die Person als letztes selbständiges Trägersubjekt ihrer Eigenschaften erscheint, rückt eine radikal exzentrische Perspektive, in der die Person nicht mehr von dem her definiert wird, was sie *in sich* ist, also noch vorgängig zu den Beziehungen, in denen sie steht, sondern in der „Person-Sein selbst solcher Beziehungsvollzug ist"[52]. Die Rede von der „Substanz" der Person meint nicht mehr eine dem Menschen in sich gegebene *Qualität,* die unvertretbare Weise seines Selbstbesitzes, sondern eine ihm „von außen" zukommende *Qualifikation:* die Macht, die ihm Halt und Stand gewährt, auf die er sich verlassen kann und von der sein eigenes „Sein" ganz und gar abhängt.

Auf eine solche enklitische Deutung, in der die Sinnspitze des mittelalterlichen Substanzgedankens gegen sich selbst gekehrt wird, stößt Luther schon in seinen frühen Bibelkommentaren; sie darf deshalb als ein durchgehender Grundzug seines Personverständnisses angesehen werden. Wenn es im Vulgata-Text zu Ps 69,3 heißt: „infixus sum in limo profundi, et non est substantia", dann kann das Wort „Substanz" hier nicht den aristotelischen Sinn eines letzten, „darunterstehenden" Seinsbestandes haben; dieser ist dem Versinkenden, der keinen Grund unter den Füßen mehr spürt, gerade entzogen. Vielmehr spielt in dem biblischen Sprachgebrauch, wie Luther einem Hinweis auf Spr 3,9 entnimmt, immer die Vorstellung mit, daß der Mensch durch das bestimmt wird, was ihm

[51] Zum eschatologischen Charakter des Personseins bei Martin Luther vgl. auch *W. Joest,* Ontologie der Person bei Luther, Göttingen 1967, 320–323, 331, 353.
[52] A.a.O., 36.

von außen zukommt: durch seinen Reichtum, seine Gesundheit, seine Ehre, seine Vergnügungen. Die Psalmenvorlesung zieht daraus die Konsequenz: „Et sic substantia proprie magis est qualitas vel extrinsecum quam ipsa essentia rei."[53] Substanz meint ein dem Menschen äußerlich Bleibendes, ein extrinsecum, das sich ihm als Existenzhilfe und Lebensgrundlage darbietet, und dies in der weiten Bedeutung des Wortes, die auch profane Daseinssicherung durch Besitz und soziale Anerkennung miteinschließt[54].

In der Hebräerbriefvorlesung bringt Luther die Deutung der Substanz als ein Anteil-Haben an der bestimmenden Lebensmacht in enge Verbindung mit der paulinischen Glaubenstheologie. In einer Randglosse zu Hebr 3,14 notiert er, daß das „initium substantiae eius", das dem Christen durch das Anteil-Haben an Christus gegeben ist, gemäß der dem Apostel eigentümlichen Redeweise vom Glauben zu verstehen ist[55]; die Scholie zur Stelle weist ausdrücklich darauf hin, daß „substantia" im Unterschied zum philosophischen Sprachgebrauch hier nicht den Sinn von „essentia" hat[56]. Im Glauben nur ergreift der Mensch die „Substanz", die ihm in Christus vorausliegt; sein ganzes „Wesen", seine Lebensfülle und sein Existenzreichtum, all das ist ihm in keiner Weise selbst gegeben; es kommt ihm ab extrinseco zu, indem er sich glaubend Christus übereignet und in ihm Stand gewinnt. Die Identifizierung von „fides" und „substantia" findet Luther schließlich in der klassischen Glaubensdefinition von Hebr 11,1: „fides est substantia rerum sperandarum" vorgebildet. Er diskutiert die unterschiedlichen Auslegungsvorschläge der exegetischen Tradition, entscheidet sich dann aber für die Variante substantia = possessio, facultas, Anteil-Haben an einem von außen zukommenden Existenzmittel als der bei Paulus vorherrschenden Bedeutung. Wenn er aufgrund exakterer, durch Melanchthon angeregter philologischer Studien später auch zu der Einsicht gelangt, daß „substantia" an dieser Stelle, wo es für das griechische ὑπόστασις steht, tatsächlich den aristo-

[53] WA 3, 419, 25ff.

[54] In der Weiterführung dieses Textes, auf den *Joest*, a.a.O., 240, verweist, kommt die „Externität" der „substantia" nicht in der gleichen Deutlichkeit zum Vorschein. Der Satz: „Et sic qualiter unusquisque est et agit, secundum hoc habet substantiam" (WA 3, 419, 37ff) läßt sich ganz auf der Linie des thomanischen Ansatzes verstehen, der Personsein primär vom Gesichtspunkt des Handelns her versteht. Die Übersetzung von *Joest:* „Von *woher* einer qualifiziert ist, womit er umgeht, wozu er sich verhält ..." ist nur aus dem Zusammenhang seiner Gesamtdeutung plausibel. Für sich kann das Luther-Zitat auch als Beleg dafür gelesen werden, daß der Reformator keineswegs alle Linien, die ihn mit der mittelalterlichen Tradition verbinden, einem „epochalen" Neueinsatz zum Opfer bringt.

[55] WA 57H, 20,16: „Proprium est Apostolo, ‚substantiae' vocabulum pro ‚fide' accipere, maxime in hac epistola."

[56] WA 57H, 151,20: „Certum est hoc loco solvenda esse philosophie calciamenta de pedibus fidelium, quia ‚substancia' non potest hic ut in praedicamentis accipi, imo in Greco est ‚hypostasis', non ‚usia'. Hoc loco igitur ‚substantia' secundum Scripturae consuetudinem significat facultatem seu possessionem rerum, ut Proverbiorum 5: ‚Honora Dominum de tua substancia'."

telischen Sinn hat[57], so hält er doch in der Sache auch weiterhin an seiner Umdeutung des Substanzgedankens fest. In der Galaterbriefvorlesung, in der er erneut auf Hebr 11, 1 zu sprechen kommt, faßt er eine neue, vom griechischen Äquivalent ὑπόστασις her ebenfalls möglich erscheinende Gleichsetzung von „substantia" mit dem Wortfeld von promissio, pactum und exspectatio ins Auge[58]. Bezeichnet der Apostel auf diesem Bedeutungshintergrund den Glauben als die „Substanz" des Menschen, so findet Luthers bisherige Deutung auch darin eine Stütze: „substantia" meint auch in diesem Gebrauch das Lebensfundament, das der Gläubige nur in der Außenrelation findet, durch die er sich ganz der göttlichen Zusicherung und Verheißung anvertraut und so Stand gerade nicht in sich selbst, sondern nur vom Wort Gottes her gewinnt, das allein Bestand in sich hat und allem anderen Bestand verleiht.

Eine solch radikale Umdeutung der philosophischen Begriffe geht zweifellos über die Neuformulierung hinaus, die der Substanzgedanke innerhalb der Interpretation des Personseins durch die mittelalterliche Theologie erfährt. Daß in ihr ein solcher Aneignungsvorgang tatsächlich stattfindet und sie die philosophische Persondefinition nicht einfach unverändert übernimmt, das wird heute auch von seiten protestantischer Forscher gesehen. Sie anerkennen, daß ein Theologe wie Thomas von Aquin das Menschsein des Menschen *auch* von seiner in der Schöpfung grundgelegten und in der Gnade erneuerten Relation zu Gott her in den Blick bekommt, aber diese erscheint ihnen nur wie eine nachträgliche „Klammer", die den philosophischen Gehalt in seinem Grundbestand nicht angreift[59]. Wird der Substanzgedanke auch „theologisch mit dem Vorzeichen der Kreatürlichkeit versehen"[60], so bleibt das Moment des ontologischen Selbstseins, der harte Kern des klassischen Personbegriffs von der theologischen Neuqualifikation doch unberührt. Das Substanz-Sein der Person erscheint wie ein innerer Seinskern, vor dem der Gottesbezug des Menschen haltmacht; der Gedanke der Externrelation wird von der mittelalterlichen Theologie aus dieser Sicht vorzeitig abgebrochen und nicht radikal genug bis ins Innerste des Menschen zu Ende gedacht. Die ontologischen Implikationen des Rechtfertigungsgeschehens, die Luther durch die theologische „Verwindung" (M. Heidegger) des Substanzgedankens und des Materie-Form-Schemas herausstellt, zerstören dagegen gerade den Gedanken eines unveränderlichen Substrates, das sich in seiner wechselnden Zuständigkeit – theologisch gesprochen:

[57] Vgl. die bei *Joest*, a. a. O., 245–247, gesammelten Stellen.

[58] WA 2, 595, 23: „... hypostasim seu substantiam significare proprie subsistentiam et substantiam, qua quolibet in se subsistit, ut Chrisostomus sapit, vel etiam promissionem, pactum ... exspectationem, quae verbi, unde descendit hypostasis, vis et proprietas admittit."

[59] Vgl. *Joest*, a. a. O., 236.

[60] *Ebeling*, Das Leben – Fragment und Vollendung. Luthers Auffassung vom Menschen im Verhältnis zu Scholastik und Renaissance, ZThK 72 (1975) 310–334, 319.

über die fundamentalen Existenzumbrüche von Sünde und Gnade hinweg – durchhält. Vom Verständnis der klassischen ontologischen Kategorien her gesehen, tritt dadurch nichts weniger als eine vollständige Inversion der Fundierungsordnung des Seienden ein, wie sie in der Vertauschung der Begriffe „Substrat" und „Eigenschaft", „Substanz" und „Akzidenz" denn auch offen zutage tritt. Im Rechtfertigungsgeschehen ist die „naive" Seinserfahrung des natürlichen Menschen durchkreuzt. Es verhält sich gerade nicht so, daß der Mensch „bleibt" und durch die „hinzukommende" Gnade erneuert wird; was bleibt, ist umgekehrt vielmehr die Sünde, deren Macht der Mensch durch die Gnade entzogen wird. Was bleibt, das sind allein die entgegengesetzten Machtbereiche von Sünde und Gnade, deren Herrschaftswechsel über den Menschen diesen jeweils ganz bestimmt: „Der Mensch wird eines anderen, aber eben dies bedeutet, daß er auch ein anderer wird"[61].

Die Paradoxie, die es dem Denken zumutet, die Sünde als „Substanz" und den Menschen als eine Art „Akzidenz" zweier entgegengesetzter Machtbereiche zu denken, ist in der Tat ein radikalerer Umbruch des philosophischen Personverständnisses, als ihn die mittelalterliche Theologie vollzogen hat. Doch könnte es nicht sein, so soll am Schluß dieses Vergleichs gefragt werden, daß deren Radikalität und Leidenschaft auf einer anderen Ebene des theologischen Denkens zu suchen ist, so daß man die ihr eigene denkerische Konsequenz gar nicht zu Gesicht bekommt, wenn man sie nur von der theologischen Problemkonstellation und den spezifischen Zeiterfordernissen der Rechtfertigungslehre Martin Luthers her beurteilt?[62] Wäre nicht auch eine theologische Rahmenanordnung denkbar, unter die die Begriffe „Relation" und „Substanz" nicht mehr als konkurrierende, sondern als in sich fundierte Größen erscheinen, und dies dergestalt, daß das Festhalten am Substanzbegriff nichts anderes als das radikale Zuendedenken einer vom Schöpfungsgedanken her entworfenen relationalen Ontologie wäre? Der Punkt, an dem eine solche Überlegung aufbrechen muß, läßt sich kaum besser als mit einem Satz G. Ebelings umkreisen, in dem dieser die entscheidende Wende in Luthers Anthropologie resümiert: „Für das Menschsein bestimmend ist nicht das, was ihn im herkömmlichen Sinn als Substanz konstituiert, sondern die Relation, der er sein Sein verdankt und in der er sein Sein verwirkt, also gerade das Moment der Externität, die im Gottesverhältnis am externsten ist *und eben deshalb an das Innerste rührt*" (Hervorhebung vom Verf.)[63]. Strittig zwischen Thomas und Luther ist dabei weder, daß sich das Menschsein nur von der Relation zu Gott her verstehen läßt, noch daß der Mensch sein Sein ganz und gar dieser Relation

[61] *Joest*, a. a. O., 255.

[62] Zu der Gefahr, Thomas so zu lesen, als wolle er eine unmittelbare Antwort auf die Fragen Luthers geben, vgl. *Pesch*, a. a. O., 251.

[63] *Ebeling*, a. a. O., 325.

verdankt. Diese selbstverständliche Voraussetzung jeder Theologie steht zu keinem Zeitpunkt in Frage. Strittig sind allein die Konsequenzen, die aus dieser gemeinsamen Voraussetzung, dem großen theologischen Vorzeichen jeder Aussage über den Menschen, zu ziehen sind und, darin eingeschlossen, die Frage, wieweit sich die Theologie der philosophischen Hilfe bedienen darf, um diese Konsequenzen besser zu verstehen. Dies wird spätestens an den Worten deutlich, in denen der Satz Ebelings sich selbst am wenigsten verständlich bleibt, in der Behauptung nämlich, daß das Gottesverhältnis des Menschen „eben deshalb", weil es am externsten ist, an sein Innerstes rührt. Nichts anderes als dieses „eben deshalb" möchte Thomas durch die Vorstellung einer kreatürlichen Substanz auf ontologisch schlüssige Weise verstehen. Daß Gottes *schöpferische* Relation zum Menschen diesen in seinem Innersten berührt und ihn dadurch in seinem *Sein* bleibend qualifiziert, das bringt Thomas gerade durch die Aufnahme des philosophischen Substanzgedankens zum Ausdruck. Auf ihn zu verzichten, hieße für Thomas, Gottes Relation zum Menschen anders als ein seiner göttlichen Liebe und Macht entsprechendes *schöpferisches* Verhalten zu denken, das souverän und mühelos sein Ziel erreicht, wie es die Bibel von der Schöpfung durch das Wort berichtet.

Indem er den philosophischen Substanzbegriff vom theologischen Schöpfungsgedanken her auslegt, versucht Thomas zu verstehen, warum der Mensch dort, wo er sich am meisten Gott verdankt, in seinem Sein und Handeln, zugleich zu sich selbst gerufen und in Freiheit und Verantwortung sich selbst aufgegeben ist. In der Differenz des kreatürlichen Selbstseins *(ens per se)* zur göttlichen Seinsfülle *(ens a se)*, die allem anderen Ursprung ist, wahrt er die Unableitbarkeit des menschlichen Personseins gegenüber den anderen geschaffenen Seienden, ohne daß dadurch der Mensch sein Sein sich selbst verdanken würde. Wie sollte die Beziehung Gottes zum Menschen in der *theozentrischen* Perspektive des Thomas anders zu denken sein als so, daß Gottes schöpferische Liebe und das Geschenk seiner Gnade im Menschen eben die Fähigkeit zum spontanen Selbstsein und zur freien Gegenliebe hervorruft, die er mit Hilfe des modifizierten Substanzbegriffes zur Geltung bringt?

Aus der *anthropozentrischen* Perspektive, in der Luther die neuzeitliche Hinkehr zum Menschen theologisch nachvollzieht, muß die Relation Gottes zum Menschen dagegen als ein dialektischer Umschlag von der äußersten Externität des Gottesverhältnisses in die Interiorität des Menschseins erscheinen, wie ein paradoxes Zugleich und blitzartiges Ineinander, vor dem das Denken nur „erstarren" (I. Kant), das es aber nicht mehr weiter verstehen kann. Wo Thomas das augustinische „interior intimo meo" mit Hilfe philosophischer Verstehensmöglichkeiten ontologisch auszulegen sucht, da bringt Luther das begriffliche Instrumentarium eben dieser philosophischen Tradition vornehmlich gegen sie selbst ins Spiel. Die philosophische Definition des Menschen kann der Theolo-

gie nicht mehr helfen, ihre Aussagen über die paradoxe Situation des Menschen als gerechtfertigter Sünder besser zu verstehen. Wo beide Definitionen – die philosophische mit der theologischen – im Streit um die Wahrheit liegen, da kann der Theologe die Philosophie nur in einem verkehrten, gegen sie selbst gerichteten Sinn gebrauchen. Das theologische Sprachspiel bedient sich der philosophischen Begriffe, um mit ihrer Hilfe ein Verwirrspiel des Denkens einzufädeln, in dem sich die Übergriffe der Vernunft verfangen müssen. Nur in einem philosophari *contra philosophiam*, indem er ihre eigene Aussageintention umkehrt, kann der Theologe die philosophische Definition des Menschen in seinen Dienst nehmen.

3. Ausblick: relationale Ontologie versus Substanzontologie?

Der historische Vergleich, der die Begründung der besonderen Würde des menschlichen Personseins bei Thomas von Aquin und Martin Luther in ihrem jeweiligen theologischen Denkrahmen analysiert, zeigt ein nuancierteres Ergebnis, als es die alternative Formel Substanzontologie versus relationale Ontologie zum Ausdruck bringt. Zur systematischen Gegenüberstellung und sachgerechten Abgrenzung zweier theologischer Denkformen trägt diese etikettenhafte Bezeichnung in mehrfacher Hinsicht wenig aus. Zum einen beruht auch das Seinsverständnis der mittelalterlichen Anthropologie, insofern diese unter dem bestimmenden Vorzeichen des Schöpfungsgedankens steht, auf der gemeinsamen Grundform einer relationalen Ontologie, wie sie jedes theologische Denken notwendig prägt, das die Welt und den Menschen sub ratione Dei bedenkt und von der tragenden Beziehung her in den Blick nimmt, die Gott in der freien Initiative seiner schöpferischen Liebe eröffnet hat. Zudem vergißt die pauschale Qualifizierung der mittelalterlichen Theologie als Substanzdenken, daß ihr der relationale Charakter des Personseins zumindest dort bewußt ist, wo sie dessen höchste Vollkommenheitsform im Leben der trinitarischen Personen bedenkt. In dem zentralen Begriff der subsistenten Relation tritt die Verbindung von Personsein und In-Beziehung-Stehen zum ersten Mal hervor. Im Licht der Trinitätslehre werden Züge des Personverständnisses sichtbar, die auf dem Gebiet der philosophischen Anthropologie erst viel später, in der Subjektivitätsphilosophie des deutschen Idealismus und im dialogischen Personalismus dieses Jahrhunderts fruchtbar werden[64]. Thomas hat diese anthropologische Entfal-

[64] Dieser historische Beitrag der Trinitätslehre zur Entwicklung des anthropologischen Personverständnisses ist in seiner tatsächlichen Bedeutung noch immer umstritten. Er wird aber auch innerhalb der protestantischen Theologie nicht überall so skeptisch beurteilt, wie dies bei *Ebeling*, Lutherstudien II/1, 1, 127–135, der Fall ist. Eine positive Würdigung, die die Entwicklungslinien von den frühen trinitätstheologischen Denkansätzen bis in die Sozialontologie der Gegenwart hinein verfolgt, findet sich vor allem bei *W. Pannenberg*, Person und Subjekt, in: *ders.*, Grundfragen systematischer Theologie, Bd. II, Göttingen

tung der relationalen Struktur des menschlichen Personseins nicht vorweggenommen, aber der Übertragungsvorgang, daß in der Trinitätstheologie gewonnene Einsichten auf das Gebiet der Anthropologie „abfärben", ohne bereits voll durchzuschlagen, ist in Ansätzen auch bei ihm greifbar. Indem er das Bild-Gottes-Sein des Menschen vor allem in der Fähigkeit, in seinem Denken und Handeln Gott zu lieben, verankert sieht und damit die höchste Vollendung menschlicher Personalität in der Teilhabe am innertrinitarischen Leben erblickt, prägt die coram-Beziehung zu Gott auch den kreatürlichen Personbegriff, der zunächst ganz vom philosophischen Substanzgedanken her entworfen scheint.

Dieser bleibt für Thomas jedoch, auch wenn er der Perspektive einer relationalen Schöpfungsontologie untergeordnet wird, unverzichtbar; er erfüllt innerhalb eines theologischen, von der Außenrelation der Welt zu Gott als ihrem Schöpfer unterfaßten Seinsverständnisses eine doppelte Funktion. Er versteht die Relation Gottes zum Menschen als eine schöpferische, seinsmächtige Beziehung, durch die der Mensch zu seinem kreatürlichen Sein gerufen ist. Zum anderen markiert er die Differenz, in der das endliche Personsein des Menschen zur Personalität der trinitarischen Personen steht: während diese subsistente Relationen *sind* und ihre personale Existenzweise ganz von den personbildenden Beziehungen her empfangen, in denen sie als Vater, Sohn und Geist zueinander stehen, verwirklicht der Mensch die personale Ekstatik seines Wesens immer nur unvollkommen. Er geht in den ihn tragenden Relationen nicht auf, er bleibt, sosehr er auf zwischenmenschliche Zuwendung und soziale Anerkennung angewiesen ist, von den Beziehungen unterscheidbar, in denen er steht und in denen er sein Menschsein lebt[65]. Gerade darin, daß er nicht durch diese horizontalen Relationen konstituiert ist und auch unabhängig von ihnen sein Dasein „für sich" besitzt, liegt der Grund dafür, daß menschliche Personen einander unverfügbar bleiben. Nichts anderes als diese letzte Unverfügbarkeit des Menschen, die uns untereinander, in der Beziehung unseres Mit-Seins mit den anderen zu unbedingter gegenseitiger Achtung verpflichtet, will der Substanzgedanke in der Anthropologie zur Geltung bringen. Er will sicherstellen, daß mir im anderen ein Mensch begegnet, der sein Dasein in gleich ursprünglicher Weise der schöpferischen Liebe Gottes verdankt wie ich selbst und der sein Leben kraft dieser unmittelbaren Relation zu Gott in einer unwiederholbaren und unvertretbaren Weise zu eigen hat. Weil der andere sein Leben nicht von mir und in letzter Analyse auch nicht aus der zwischen uns waltenden Beziehung, sondern von dem transzendenten Gott her empfängt, der hin-

1980, 80–95 und *ders.*, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983, 229–235.

[65] Vgl. dazu *Kasper*, Der Gott Jesu Christi, Mainz 1982, 194–198. 342–343 und *W. Pannenberg*, Systematische Theologie, Bd. I, Göttingen 1988, 464–466.

ter uns beiden steht und dessen schöpferische Macht jeden von uns zu freiem, sittlichem Selbstsein befreit, ist der andere mir gegenüber ein sich selbst gegebenes Wesen, dessen Würde ich unbedingt zu achten habe. Dieser Zusammenhang von Bild-Gottes-Sein und Unverfügbarkeit der menschlichen Existenz, den der Substanzgedanke im Kontext eines theologischen Personbegriffs zum Ausdruck bringt, ist ein bereits in der Bibel vorgezeichnetes (vgl. Gen 9,6) Grunddatum jeder theologischen Anthropologie, das auch von einem Personverständnis einzuholen ist, das auf den philosophischen Substanzgedanken glaubt verzichten zu müssen.

Die Formel „Substanzontologie oder relationale Ontologie" ist aber nicht nur deshalb historisch unglücklich, weil sie die eine Seite der Gegenüberstellung, den thomanischen Personbegriff nur verkürzt und einseitig wiedergibt. Es muß von der anderen Seite her auch gefragt werden, ob sich das heute weithin gültige Verständnis einer relationalen Ontologie zu Recht auf Martin Luther als seinen theologischen Kronzeugen berufen kann. Unbestreitbar ist dabei, daß Luther den Menschen in einer ausschließlicheren Weise von seinen Außenrelationen zu den ihn bestimmenden Daseinsmächten her versteht, als dies bei Thomas durch die theologische Einklammerung des philosophischen Substanzbegriffs im Schöpfungsgedanken der Fall ist. Insofern bringt die alternative Formel tatsächlich den historischen Sachverhalt zutreffend und zugespitzt zur Sprache.

Damit ist aber noch keine Vorentscheidung darüber gefallen, ob das Konzept einer relationalen Begründung von Personsein und Menschenwürde, wie es *gegenwärtig* im Raum der evangelischen Ethik weithin vertreten wird, mit Luthers Gedanken der für das Menschsein des Menschen konstitutiven Externrelation zu Gott übereinstimmt. Zwar steht auch bei Luther die coram-Beziehung zu Gott nicht verbindungslos im Zentrum; die dem Menschen von außen zu Hilfe kommenden oder ihn bedrohenden Existenzmächte, von denen her sein Dasein Bestand gewinnt, umfassen *auch* materielle und soziale Gegebenheiten wie Reichtum, Besitz, gesellschaftliche Stellung und soziale Annahme[66]. Aber es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß die *coram-Deo*-Relation das Beziehungsgefüge, in dem der Mensch sein Menschsein gewinnt, in unüberbietbarer Weise beherrscht. Das Sein des Menschen ist geradezu in exklusiver Weise durch das Handeln *Gottes* an ihm definiert; in der Kennmarke eines solchen *solo Deo* zeigt sich das markante theologische Profil des lutherischen Personverständnisses. Die Tragweite eben dieser Externrelation zu Gott ist jedoch, so hat es den Anschein, in der gegenwärtigen Diskussion um eine relationale Ontologie problematisch geworden. Zumindest steht die alles beherrschende Vorrangstellung, die ihr bei Martin Luther zukommt, in der Gefahr, durch den emphatischen Verweis auf

[66] Vgl. die bei *Joest*, a. a. O., 242–245 angeführten und analysierten Stellen.

den für das Menschsein des Menschen konstitutiven Weltbezug und seine zwischenmenschliche Beziehungswirklichkeit verdeckt zu werden. Dadurch aber droht das Programm einer relationalen Ontologie in sich zweideutig zu werden. Sowohl die *historische* Legitimität der Inanspruchnahme Martin Luthers als auch die zureichende *sachliche* Begründung menschlichen Personseins werden dabei in Frage gestellt.

Während in einer ersten Phase des innerprotestantischen Diskussionsverlaufs allenfalls kontrovers war, ob der im anderen begegnende Anspruch Gottes unmittelbar in der Erfahrung des mitmenschlichen Du (F. Gogarten und E. Brunner im Gefolge von F. Ebner) oder in dem Geheimnis des „zwischen" Ich und Du sich ereignenden dialogischen Austausches (K. Barth in Übereinstimmung mit M. Buber) gründet[67], muß die gegenwärtige Problemanzeige der Frage gelten, welche ontologische Relevanz der hinter allem Welt- und Fremdbezug stehenden Relation des Menschen zu Gott noch zukommt. Man verbleibt dabei unterhalb der geforderten Problemschärfe, wenn man diese Aufgabe schon durch den Hinweis erledigt wähnt, daß der Gottesbezug des Menschen innerhalb einer theologischen Anthropologie die immer mitgedachte Voraussetzung ist, die eben in dem zwischenmenschlichen Vorgang wechselseitiger Anerkennung zum Tragen kommt. Die eigentliche Frage bricht erst dort auf, wo das Zuordnungs- oder Einschlußverhältnis näherhin bedacht wird, in dem die transzendentale Relation zu Gott und die soziale Beziehung zu den anderen steht. Hier bricht *innerhalb* des Ansatzes einer relationalen Ontologie eine Alternative auf, die von deren Vertretern eher suspendiert als eindeutig entschieden wird. Ist das Angerufensein des Menschen von seiten Gottes in der radikalen Weise konstitutiv für die Personwürde des Menschen, daß ihm in der Ordnung des Mit-Seins mit den anderen ein Anspruch auf unbedingte Anerkennung zukommt, der auch in Konfliktsituationen nicht zurückgenommen wird und unabhängig davon gilt, ob solche Anerkennung auch faktisch erfolgt? Oder ist die Bejahung des Menschen durch Gott dergestalt an die soziale Ratifizierung durch die Mitwelt der anderen gebunden, daß sie dieser gegenüber keinen unbedingten Anspruch zu begründen vermag?

Spätestens in den Grenzbereichen menschlichen Daseins, in denen die soziale Annahme durch die gesellschaftliche Umwelt nicht sicher gewährleistet ist, bricht die Alternative in aller Schärfe auf. Die Frage, was die Berufung auf die coram-Relation des Menschen zu Gott in extremen Konfliktsituationen tatsächlich austrägt, drängt sich dabei unabweisbar auf. Wenn „menschliches Leben ... nur dann menschliches Leben (ist), wenn und insofern es angenommenes Leben ist", wie namhafte protestantische Theologen und Sozialethiker in einem öffentlichen Memorandum

[67] Vgl. dazu *Pannenberg*, Anthropologie 175–177.

zur Reform des Schwangerschaftsabbruchs niederschrieben[68], dann ist in der dargestellten Alternative bereits stillschweigend eine Entscheidung gefallen, ohne daß man sich über deren grundsätzliche theologische Tragweite ausreichend Rechenschaft gegeben hätte. Ob sich eine solche Rückbindung der Menschenwürde an die faktische Annahme durch die gesellschaftliche Umwelt auf die Form einer relationalen „Ontologie der Person" (W. Joest) zurückführen läßt, wie sie bei Martin Luther vorliegt, muß mit Fug und Recht bezweifelt werden. Immerhin wird darin nicht weniger eingestanden als dies, daß die alles beherrschende coram-Beziehung zu Gott in extremen Konfliktsituationen praktisch folgenlos bleibt und in der Ordnung des Mit-Seins mit den anderen keine unbedingte Verpflichtung begründet. Sicherlich hat sich Martin Luther die Frage, welche normativen Konsequenzen daraus folgen, wenn das Sein des Menschen das rechtfertigende und ständig neuschaffende Handeln Gottes an ihm *ist*, zu seiner Zeit anders gestellt als uns angesichts der heutigen Bedrohungen des Menschseins. Dennoch kann es eine hilfreiche Überlegung sein, ob die eindeutigere Unterscheidung zwischen der *konstitutiven* Relation des Menschen zu Gott – oder besser: Gottes zum Menschen –, und der *konsekutiven* Relation der Menschen untereinander seinem theologischen Grundanliegen, das Menschsein des Menschen radikal und ausschließlich von Gott her zu denken, nicht besser gerecht würde als die unter der Hand vollzogene Reduktion der fundamentalen Externrelationen des Menschen auf den schillernden Begriff des „angenommenen Lebens". Eine solche Unterscheidung könnte zudem innerhalb einer relationalen Ontologie das zum Ausdruck bringen, was der Substanzgedanke zur ontologischen Klärung des Personverständnisses beiträgt: Gottes schöpferische Liebe zu jedem einzelnen Menschen *begründet* innerhalb des zwischenmenschlichen Relationsgefüges den *unbedingten* Anspruch, daß der andere als Person der Verfügung durch mich und jeden anderen entzogen ist. Wo sie sich selbst sachgerecht auslegt und ihren eigenen historischen Wurzeln in der Theologie Martin Luthers treu bleibt, *kann* auch eine relationale Ontologie zu der Forderung vorstoßen, daß menschliches Leben immer und unbedingt anzunehmen ist, *weil* und *insofern* es von seiten Gottes angenommen ist.

Auf der gemeinsamen Suche nach den angemessenen Antworten auf die bedrängenden Probleme, die heute der Lebensschutz und die Achtung vor der Menschenwürde aller Menschen stellen, ist man als katholischer Theologe bisweilen versucht, seinen evangelischen Gesprächspartnern die Frage zu stellen, ob nicht auch in den umstrittenen Grenzfällen menschlichen Daseins das theologische Erbe Martin Luthers auf dem Spiel steht und der status confessionis gegeben ist, der im Namen Gottes

[68] *E. Wilkens* (Hrsg.), § 218. Dokumente und Meinungen zu Fragen des Schwangerschaftsabbruchs, Gütersloh 1973, 171.

– in der alten protestantischen Tradition eines radikalen und kompromißlosen *solo Deo* – das unbedingte Eintreten für die Würde des Menschen erfordert. Darüber, wie die protestantische Theologie angesichts der heutigen Gefährdung des Menschseins das Erbe Martin Luthers weiterzuführen hat, steht katholischer Theologie kein Urteil zu. Wohl aber hat sie das Recht und die Pflicht zum Einspruch, wo ein sich abzeichnender ökumenischer Dissens in wichtigen Fragen der Ethik durch eine historische Simplifizierung, wie sie die alternative Gegenüberstellung von relationaler Ontologie und Substanzontologie darstellt, theologisch gerechtfertigt werden soll.

ThPh 65 (1990) 513–548

Vom Florentinum zum Ersten Vatikanum

Zur Ökumenizität des Konzils von Florenz und zur Rezeption seiner Primatslehre

Von Hermann Josef Sieben S.J.

Auf den jüngsten drei Kongressen[1] zur 550-Jahr-Feier des Konzils von Florenz wurde eine Reihe interessanter Aspekte dieser wichtigen Synode beleuchtet. Ausgespart blieben jedoch zwei gerade für die theologische Bedeutung dieses Konzils relevante Fragen. Es wurde weder Stellung genommen zur Ökumenizität des Florentinums noch zur Nachwirkung seiner Primatslehre. Über die Aktualität gerade des letzteren Aspekts braucht angesichts der derzeitigen Diskussion über das Papstamt kein Wort verloren werden. Aber auch die Frage der Ökumenizität des Florentinums verdient unbedingt Aufmerksamkeit. Zwar hat vor einigen Jahren noch ein Kenner wie Wilhelm de Vries behauptet: „Was die Vertretung von Ost und West betrifft, war dies die Versammlung, die von allen Konzilien, die je stattgefunden haben, am meisten die Bezeichnung ‚ökumenisch' verdient"[2], aber man kann seit einiger Zeit auch andere Stimmen hören. So schreibt z. B. Karl A. Fink: „Der ökumenische Charakter des Konzils von Ferrara-Florenz wird als selbstverständlich hingenommen schon wegen der persönlichen Anwesenheit von Papst und Kaiser. Es ist aber zu beachten, daß relativ wenige Bischöfe und fast nur Italiener die lateinische Kirche vertraten ... Von einer Repräsentation der Gesamtkirche oder der europäischen Staaten kann also keine Rede sein, und das in einer Zeit, in der Basel von vielen Seiten erneut Anerkennung fand"[3]. Und mit dem Hinweis auf ihn lesen wir bei J. W. Stieber: „The decree of union between the Latin and Greek churches ... can be regarded as little more than an agreement between Eugenius IV and the Greek emperor John VIII (Palaeologus), supported on each side by a number of bishops and ecclesiastics who depended on them"[4].

Sieht man sich etwas weiter um, so stößt man sehr schnell auf die Kontroverse, die während des ersten Vatikanischen Konzils über die genannte Frage stattgefunden hat. Ignaz von Döllinger läßt in seinem Artikel „Einige Worte über die Unfehlbarkeitsadresse"[5] die „Tatsachen sprechen", aus denen sich für ihn die Nicht-Ökumenizität der genannten Synode ergibt. Wir brauchen auf diese „Tatsachen" hier nicht näher ein-

[1] Florenz/Ferrara: 23.–29. September 1989, Florenz: 29. November – 2. Dezember 1989, Venedig/Ferrara/Florenz: 15.–22. April 1990.

[2] Rom und die Patriarchate des Ostens, Freiburg/München 1963, 68.

[3] HKG(J) III,2; 582.

[4] Pope Eugenius IV, the council of Basel and the secular and ecclesiastical authorities in the empire. The conflict over authority and power in the church, Leiden 1978, 42.

[5] in: Briefe und Erklärungen über die Vatikanischen Dekrete, 1869–1887, hrg. von H. Reusch, München 1890, 29–39, ebd. 37–38.

zugehen, sie kommen in den folgenden Ausführungen ausführlich zur Sprache. Etwas anderes ist für uns von Interesse: Daß die Ökumenizität des Konzils von Florenz im unmittelbaren Kontext des Ersten Vatikanums, dem Konzil, das den Jurisdiktionsprimat und die Unfehlbarkeit des Papstes zum Glaubenssatz erhebt, diskutiert wird, ist kein Zufall. Beide Fragen, die Ökumenizität des Konzils von Florenz und der päpstliche Primat, gehören nämlich wesentlich zusammen, nicht nur weil eines der entscheidenden Argumente, auf die man sich bei der Definition der päpstlichen Prärogativen beruft, der entsprechende Primatspassus des Konzils von Florenz darstellt[6], sondern weil beide Fragen vom Florentinum an bis zum Ersten Vatikanum engstens mit einander verquickt blieben. Für uns bedeutet dies: wir müssen beide Fragen zugleich zum Gegenstand unserer Untersuchung machen.

I. Der Florentiner Primatspassus in antikonziliaristischer Interpretation

Die Unionsbulle, mit der am 6. Juli 1439 die Einigung der Ost- und Westkirche in der Kirche Santa Maria novella in Florenz feierlich verkündet wurde, umfaßt vier Punkte: das Filioque, die Eucharistie, das Fegefeuer und den Primat des Papstes. Wenn auch den drei ersten Punkten historische Nachwirkung nicht abgesprochen werden soll, so ist doch die Definition des päpstlichen Primates von vergleichsweise besonderer Bedeutung für die Zukunft geworden. Wie es schließlich und endlich auch in dieser brisanten Frage zwischen den beiden Seiten zu einer Einigung gekommen ist, wurde in der Vergangenheit öfter nachgezeichnet[7], wir brauchen deswegen hier nicht darauf zurückzukommen. Beschränken wir uns auf die Feststellung, daß bis zur letzten Minute von beiden Seiten mit äußerster Zähigkeit und in vollem Bewußtsein der Bedeutung gerade dieses Passus des Unionsdekrets verhandelt wurde. Was uns hier interessierte, ist sein genauer Wortlaut:

> Item definimus sanctam apostolicam sedem et Romanum pontificem in universum orbem tenere primatum, et ipsum pontificem Romanum successorem esse beati Petri principis apostolorum et verum Christi vicarium totiusque ecclesiae caput et omnium christianorum patrem et doctorem existere, et ipsi in beato Petro pascendi, regendi ac gubernandi universalem ecclesiam a domino nostro Jesu Christo plenam potestatem traditam esse, quemadmodum etiam in gestis ycomenicorum conciliorum et in sacris canonibus continetur. Renovantes insuper ordinem traditum in canonibus ceterorum venerabilium patriarcharum, ut patriarcha Constantinopolitanus secundus sit post sanctissimum Romanum pontificem, tertius vero Alexandrinus, quartus au-

[6] De eccl. Christi, c. 3: „... innovamus eucumenici concilii Florentini definitionem ... COD (1973) 813; vgl. auch c. 4, ebd. 815: Florentinum denique concilium definivit ...

[7] *G. Hofmann*, Quomodo formula definitionis concilii Florentini de potestate plena papae praeparata fuerit, in: AVV 14 (1938) 138–148; *E. Boularand*, La primauté du pape au concile de Florence, in: BLE 61 (1960) 161–203; *J. Gill*, Le concile de Florence, Tournai 1964, 246–274; *A. Leidl*, Die Primatsverhandlungen auf dem Konzil von Florenz als Antwort auf den westlichen Konziliarismus und die östliche Pentarchietheorie, in: AHC 7 (1975) 272–289.

tem Antiochenus, et quintus Hierosolymitanus, salvis videlicet privilegiis omnibus et iuribus eorum[8].

Der Text ist das Ergebnis komplizierter Verhandlungen, er ist, wie die Zukunft zeigen wird, in verschiedenen Teilen alles andere als eindeutig und klar. Wir brauchen hier[9] nicht auf die verschiedenen Auslegungsmöglichkeiten einzugehen, die Geschichte des Textes soll uns vielmehr dieselben aufweisen. Wirksam wurde der hier zitierte Florentiner Primatspassus in der Zukunft gewiß auch in seinem vorliegenden Wortlaut, vor allem aber in der Interpretation, die ihm schon auf dem Konzil selber, aber auch unmittelbar danach zuteil wurde. Etwa drei Wochen bzw. 14 Tage vor seiner feierlichen Verkündigung, erfuhr der Text eine erste Auslegung durch einen der führenden Theologen des Konzils, den Dominikaner Johann von Montenigro. In zwei Reden, die eine am 16. Juni[10], die andere am 20. Juni[11], vor dem anwesenden Papst, Kaiser und hohen Würdenträgern beider Kirchen erläuterte Montenigro Satz für Satz die geplante Definition und ging dabei in seiner zweiten Rede auch speziell auf Anfragen der Griechen zum Jurisdiktionsprimat des Papstes und seiner Vollmacht, Konzilien einzuberufen, ein. Die grundlegende Eigenschaft des Papstes ist nach Montenigro in der Inzise *successorem esse beati Petri* enthalten, also in der Aussage, daß er Nachfolger des hl. Petrus und Stellvertreter Christi ist; aus ihr ergibt sich alles übrige mit Notwendigkeit[12]. Eine deutlich antikonziliaristische Note hat Montenigros Erläuterung zu *totius ecclesiae caput et omnium christianorum patrem:* Der Papst ist ‚Haupt' nicht nur der einzelnen Christen oder Kirchen, sondern auch der ‚versammelten Kirche', das heißt des allgemeinen Konzils[13]. Wir werden

---

[8] COD (1973) 528. – Für unsere Untersuchung ist von Wichtigkeit die griechische Version der Klausel *quemadmodum ... continetur.* Sie lautet καθ' ὃν τρόπον καὶ ἐν τοῖς πρακτικοῖς τῶν οἰκουμενικῶν συνόδων καὶ τοῖς ἱεροῖς κανόσι διαλαμβάνεται.

[9] Hierzu zuletzt *U. Proch,* Tenere primatum – Τὸ πρωτεῖον κατέχειν. Il senso del primato del vescovo di Roma nelle discussioni fra Latini e Greci al Concilio di Ferrara – Firenze, 1438–1439, Excerpta ex dissertatione ad doctoratum in Facultate Theologiae Pontificiae Universitatis Gregorianae, Trient 1986, 196–215. Vgl. auch *Leidl,* Primatsverhandlungen 287, der speziell zur umstrittenen Klausel, gegen *Hofmann,* Papato 69–73, feststellt, daß diese einen einschränkenden Sinn hat. „Die allgemeine Ausdrucksweise erlaubte den Orientalen, darin die Billigung der vollen Autonomie zu erblicken. Unterstützt wurde diese Interpretation der Griechen durch das Verhalten des Papstes, der sich nach dem Abschluß der Union jeglicher Intervention in die Angelegenheiten der orientalischen Kirche enthielt."

[10] CFl 6,231–236.

[11] CFl 6,241–247.

[12] Ebd. 232,1: *Item similiter ... Petri.* Ista est prima conditio, quae attribuitur Romano pontifici, quia est successor Petri, et quod sibi succedat eadem auctoritate et potestate, sic ostendimus ... Ebd. 232,16: sequitur in cedula: *successorem Petri et vicarium Jesu Christi.* Haec particula in se non habet difficultatem, quia clarum est, quod ille dicitur vicarius alterius, qui super aliqua recipit vices eius; qod Petrus remansit vice Christi in terris, (patet) ex evangeliis ... Ideo dicunt sancti doctores latini: ideo Petrum principem apostolorum (Petrum) constituit, ut ecclesia ipsa unum principalem Christi habeat vicarium, ad quem universa membra recurrerent, si forte inter se dissentirent; quod si diversa capita essent, unitatis vinculum rumperetur.

[13] Ebd. 233,4: ... constat manifeste, quod universalis ecclesia quomodocumque conside-

weiter unten sehen, wie gerade diese Auslegung auf den entschiedenen Widerstand der französischen Theologie trifft. Montenigros Kommentar zu *omnium christianorum doctor* verdient unser Interesse, weil sich Bischof Gasser auf dem Ersten Vatikanischen Konzil speziell auf ihn beziehen wird[14]. Man wird in ihm eine Affirmation der päpstlichen Unfehlbarkeit sehen: Der Papst ist Lehrer des „ganzen unversehrten Glaubens"[15]. Zu *pascendi, regendi et gubernandi universalem ecclesiam* führt der Dominikaner aus: erstens, der Papst ist Leiter der Gesamtkirche, zweitens, tatsächlich ist er niemals in Irrtum gefallen, drittens, die ecclesia universalis und ‚alle Synoden' haben diese seine auctoritas anerkannt und sich seiner Führung unterstellt[16]. Zum Schluß seiner ersten Rede erläutert Montenigro den praktisch unbegrenzten Umfang der *plena potestas* des Papstes[17].

Die zweite Rede Montenigros vom 20. Juni ist für unseren Zusammenhang noch interessanter als die erste. Der Dominikaner ist hier nämlich gezwungen, auf Einwände und Rückfragen der Griechen einzugehen. Dieselben haben Schwierigkeiten nicht nur mit der Natur der vorgelegten Beweise[18], sondern auch mit der näheren Bestimmung des päpstlichen Primats[19]. Affirmiert der vorgeschlagene Text im Hinblick auf die ecclesia universalis eine Art Ehrenprimat oder einen Jurisdiktionsprimat im strengen Sinn des Wortes[20]? Die Auskunft des Dominikaners ist glasklar:

---

retur sive sit congregata vel non, habet ratione membrorum respectu Romani pontificis, et semper Romanus pontifex praeponitur ut caput membris.

[14] Vgl. Mansi 52, 1210C, vgl. w.u. Anm. 184.

[15] CF1 6, 233,26: Cum omnes christiani in fide conveniant et convenire debeant, ipse ponitur doctor totius immaculatae fidei, propter privilegium concessum Petro, sequitur quod est doctor omnium christianorum.

[16] Ebd. 234,37: Ex hac probatione tria manifeste asserit (nämlich Agathon), primo quod pastus omnium ovilium sit commissus Petro et successoribus, secundo quod sedes apostolica numquam in aliqua erroris parte depressa est, sed semper mansit immaculata in fide, tertio quod tanta est eius auctoritas, quod universalis ecclesia et universae synodi semper fideliter secutae sunt et patres apostolici semper susceperunt eius apostolicam doctrinam, et quod illa verba *ut non deficiat fides tua* intelliguntur de sede apostolica et quia sit immunis ab haeresi ad confirmationem omnium fratrum titubantium in fide, ad ipsam sedem et Romanum pontificem pertinet. – Die nächste Inzise des Entwurfs *pascendam convocandi,* die Montenigro kommentiert, brauchen wir hier nicht zu berücksichtigen, da sie in den endgültigen Text nicht übernommen wurde. Über die Einberufungsgewalt des Papstes kam es zu keiner Einigung zwischen der Ost- und Westkirche. Einzelheiten hierzu bei *H. J. Sieben,* Griechische Konzilsidee zur Zeit des Florentinums, in: ThPh 65 (1990) 184–215.

[17] Ebd. 235,30: Sequitur *plenariam ... potestatem ...* Quod hoc sit, apparet verbo salvatoris Mathei XVI cap. quoad omnes causas indeffinite et universaliter, cum dixit *dabo claves et quodcumque ligaveris.* Quod etiam sit plenaria quoad territoria et omnia supposita, apparet ex illa *pasce oves meas,* ex qua nullum suppositum excipitur.

[18] Wir kommen hierauf in anderem Zusammenhang näher zu sprechen.

[19] Ein dritter Komplex ist das Konzilseinberufungsrecht oder überhaupt das Verhältnis Papst/Konzil. Da es in der eigentlichen Definition nicht angesprochen wird und wir anderswo (vgl. Anmerkung 16) auf diesen Punkt eingegangen sind, lassen wir diese Frage hier unberücksichtigt.

[20] Ebd. 243,5: Vellemus intelligere, an per haec verba denotetur quaedam reverentia,

Gemeint ist nicht ein Ehrenvorrang, sondern die Vollmacht des Papstes über die ‚allgemeine Kirche', die ihm gegenüber zu Gehorsam verpflichtet ist[21]. Diesen Sinn haben die vorgelegten Zeugnisse. Insbesondere der Begriff ‚Haupt' besagt dieses Verhältnis von Über- und Unterordnung[22]. Der Dominikaner verdeutlicht die dem Papst in der Definition zugeschriebene potestas: es handelt sich um eine auf das Seelenheil der Gläubigen hingeordnete geistliche ‚Jurisdiktionsgewalt'[23] und keineswegs lediglich um einen Ehrenvorrang[24]. Der Text schließt in der Auslegung Montenigros eine Mitregierung der Patriarchen im Sinne der griechischen Pentarchie aus. Christus hat der Kirche keine kollegiale, sondern eine monarchische Verfassung gegeben[25]. Mit einem alten Bild[26] verdeutlicht Montenigro das Verhältnis der übrigen Kirchen zur römischen: Rom ist die Quelle, aus der die übrigen ihren Ursprung haben. In dieser Form der Zuordnung wird die Einheit der Kirche gewahrt[27]. Die an ihn gestellte Frage, ob die Gewalt des Papstes über die Kirche mit der eines Metropoliten oder Patriarchen über seinen Sprengel zu vergleichen sei, wird von Montenigro mit einem klaren Nein beantwortet: deren potestas ist wesentlich begrenzt, die des Papstes aber ist es nicht. Der Papst hat „unmittelbare Gewalt" über alle Gläubigen, freilich innerhalb einer bestimmten Ordnung[28].

Montenigros Ordensbruder, Johannes von Torquemada, ein nicht weniger glühender Verteidiger des Papsttums[29] als er selber, nimmt zweimal

---

quia sit primus inter omnes patriarchas, ut nos uni magno domino exhibeamus honorem, an inducatur aliqua potestas ultra reverentiam, quia sic dicitur in cedula *caput ecclesiae.*

[21] Ebd. 243, 8: Respondeo ... quod haec praeeminentia non solum denotat reverentiam, sed potestatem quandam cuiusdam oboedientiae ... Quicumque enim praeficitur alicui multitudini sive vocetur caput sive magister sive doctor, dummodo praelatus multitudini fiat, semper datur potestas quaedam.

[22] Ebd. 243, 30: Caput denotat superioritatem respectu aliorum membrorum.

[23] Ebd. 244, 11: Unde haec potestas, quae est in Petro et successoribus, vocatur potestas spiritualis iurisdictionis, quae est ordinata in salutem animarum omnium christianorum, ut per hanc potestatem ministrentur sacramenta fidelibus secundum debitum ordinem, et circa hanc potestatem omnes clerici et layci sunt subiecti, layci in his, quae concernunt salutem animae ...

[24] Ebd. 244, 31: Haec pro nunc sufficiant, quod propter illa verba *pater, caput et doctor* intelligimus, non tantum reverentiam, sed et potestatem, et sic dicitur *pascere et regere* propter hanc potestatem.

[25] Ebd. 246, 6: Quod alios patriarchas numquam legi nec scriptis nec conciliis, quod regimen sit super tribus vel quinque patriarchis. Haec potestas non esset bene ordinata, quia Christus bene ordinavit ecclesiam; et quia regimen monarchicum est melius, ex quo praefecit apostolis, non quattuor vel quinque voluit, ut per unum exerceretur.

[26] Vgl. Cyprian, De unitate 5; Augustinus, Ep. 177.

[27] Ebd. 246, 35: Si ergo est fons sacerdotii (ecclesia Romana), ergo sicut ex fonte derivantur rivuli, ita aliae ecclesiae ut filiae vocantur in partem sollicitudinis, ad conservandam ecclesiae unitatem habuerunt suam originem.

[28] Ebd. 247, 1: Sed successor Petri habet immediatam potestatem superioris in omnes, sed ita habet, ut cum ordine haec omnia fiant ...

[29] Zu ihm vgl. *H. J. Sieben,* Traktate und Theorien zum Konzil. Vom Beginn des großen Schismas bis zum Vorabend der Reformation (1378–1521), Frankfurt 1983, 43, Anm. 223.

die Gelegenheit wahr, den Primatspassus des Florentiner Unionsdekrets zu kommentieren. Das erste Mal im September/Oktober 1439. Am 12. Juli war die Nachricht von der Absetzung von Papst Eugen IV. durch das Konzil von Basel in Florenz eingetroffen. Am 4. September hatte der Papst die sogenannten „Drei Wahrheiten von Basel" mit der Bulle *Moyses vir dei* verurteilt. Der Basler Konziliarismus sollte aber nicht nur mit einem Machtwort, sondern auch mit theologischen Argumenten bekämpft werden. Zu diesem Zweck fand noch im Rahmen des Konzils eine Diskussion zwischen Cesarini und Torquemada statt, bei der Cesarini den Part des Konziliarismus, der Dominikaner den der päpstlichen Seite zu übernehmen hatte. Die *Oratio synodalis de primatu* stellt den schriftlichen Niederschlag dieser Diskussion dar. Im Zentrum der Auseinandersetzung steht natürlich *Haec sancta.* Zu den gegen *Haec sancta* ins Feld geführten Argumenten gehört nun auch der Primatspassus des Florentiner Konzils. Er steht nach Torquemada in direktem Widerspruch zu dem genannten Konstanzer Dekret[30]. Das wird dann für die einzelnen Aussagen des Textes ausgeführt: Der Papst kann nicht zugleich *primas totius orbis* und Untergebener des Konzils sein, er kann nicht zugleich Stellvertreter Christi und jemand anderem als Christus selber unterworfen sein usw.[31]. Zu beachten ist, daß bei dieser Interpretation, ebenso schon wie bei derjenigen seines Ordensbruders Montenigro, nur der erste Teil des Primatspassus Beachtung findet. Der Text von *quemadmodum* an bis *et iuribus eorum* bleibt völlig unberücksichtigt!

1441 verfaßt Torquemada schließlich den *Apparatus super decretum Florentinum unionis Graecorum.* Was uns an diesem umfangreichen Kommentar des Primatspassus des Florentiner Unionsdekrets interessiert, sind weniger seine Ausführungen[32] zu dem Teil, den er jetzt als ersten bezeichnet[33] – hier bringt er Traditionsbeweise, die den in 7 Teilen aufgegliederten Passus belegen sollen und die sich in ihrer Aussage weitgehend mit dem decken, was wir bei seinem Ordensbruder Montenigro vorge-

[30] Oratio synod. 79, CFl 4,2; 66,7: Quod pars illa decreti non possit continere veritatem fidei catholicae, patet, quoniam contradicit decreto huius universalis et ycomenicae synodi Florentinae, in qua occidentali et orientali ecclesiis convenientibus, consentientibus, profitentibus ac approbantibus, praesidente sanctissimo ac beatissimo domino nostro Eugenio papa quarto, divina et apostolica auctoritate diffinitum est ... (es folgt das Zitat des fraglichen Passus).

[31] Ebd. 66,17: Plane simul stare non possunt: ut Romanus pontifex primas sit totius orbis, et tamen unviversali concilio, orbem repraesentanti, sit subiectus; quod princeps sit praelatorum seu plebis christianae, et illorum concilio subditus sit; quod sit vicarius Christi principalis immediate ab eo constitutus, et alteri quam Christus subditus sit; quod sit caput totius corporis ecclesiae, et a concilio, corpus ecclesiae repraesentante, veniat iudicandus et regendus; quod sit pater omnium christianorum, et, sub pena damnationis, patrum de consilio, filiorum suorum parere teneatur mandatis; quod sit doctor omnium fidelium, et synodo universali, collegio discipulorum suorum, veniat inferior; quod plenam a Christo potestatem receperit, pascendi, regendi et gubernandi universalem ecclesiam, et quod concilium universale, ecclesiam repraesentans, superius sit illo potestate regiminis et gubernationis.

[32] CFl 2,1; 96–107.

[33] Dieser erste Teil geht von *Item definimus* bis *traditam esse!*

funden haben[34]: der Papst besitzt den Jurisdiktionsprimat über die ecclesia universalis[35] – als vielmehr diese Einteilung des Passus selber in zwei *partes:* einen ersten, der die eigentliche *definitio* enthält, und einen zweiten, der deren *confirmatio,* d. h. Bestätigung beinhaltet[36]. Mit dieser Einteilung erfährt der Text nämlich eine entscheidende Interpretation. Die eigentliche Aussage, die *definitio,* endet vor *quemadmodum.* Der Satz über die „ökumenischen Konzilien" und die „heiligen Kanones" stellt keine inhaltliche Erläuterung des Vorausgehenden dar, etwa in dem Sinn, daß der Primat in der näheren Weise zu verstehen ist, wie von ihm in den genannten Konzilien und Kanones die Rede ist oder daß der päpstliche Primat als Aspekt der Gesamtkirchenverfassung zu verstehen ist, wie sie eben in den Konzilien und Kanones ihren Ausdruck findet. Nein, die eigentliche Definition über den Primat endet mit der Feststellung, daß dem Papst von Christus die volle Gewalt über die Kirche übertragen wurde[37]. Eine Bekräftigung dessen, eine *confirmatio,* kann man in den Konzilstexten und Kanones finden[38]. Der *quemadmodum*-Satz stellt keine wie auch immer geartete Einschränkung, Begrenzung oder nähere Bestimmung der vom Papst ausgesagten *plena potestas* dar, sondern nennt Quellen, die diese unbegrenzte *potestas* bezeugen[39]. Interesse verdienen auch noch Torquemadas Ausführungen zum letzten Textstück des Primatspassus, der freilich in seiner Interpretation nicht mehr zur eigentlichen Definition des Primats hinzugehört. Der Satz *Renovantes ... iuribus eorum* folgt „hinter der Definition des Primats" des Papstes. Auch dieser Satz bringt in der Auslegung Torquemadas keine nähere Erläuterung mehr zur Definition des päpstlichen Primats etwa in dem Sinn, daß der Papst in einer Hierarchie der kirchlichen Sitze den höchsten Platz von allen inne hat,

---

[34] Ebd. 96,18 stellt Torquemada die lateinische Primatsauffassung der griechischen gegenüber und gibt damit eine zusammenfassende Interpretation des Florentiner Primatspassus: Hic ponitur octavus articulus controversiae et discordiae inter Latinos et Graecos circa auctoritatem Romani pontificis. Graeci enim negabant Romanum pontificem universalis ecclesiae habere primatum, et principem ac patrem esse ceterorum omnium pontificum, solum illi dantes primum locum inter ceteros patriarchas absque quacumque superioritate praelationis. Latini vero, e converso, Romanum pontificem dicebant, sicut semper affirmarunt, primatum et praelationem habere universalis ecclesiae, et caput et patrem esse cunctorum fidelium.

[35] Ebd. 104,7: ... a Romano pontifice sive ab apostolica sede iurisdictionis auctoritas in omne corpus ecclesiae diffunditur ...

[36] CF1 2,1; 96,27: Et dividitur in duas partes: in prima ponitur diffinitio ipsius articuli, in secunda confirmatio, testimonio sumpto ex gestis universalium conciliorum et sacrorum canonum reverentia.

[37] Ebd. 105,21: Hic ponitur ultima pars articuli de primatu e auctoritate Romani pontificis, in qua dicitur quod Romano pontifici in beato Petro sit a Christo data plena potestas pascendi, regendi et gubernandi universalem ecclesiam.

[38] Wir sehen hier zunächst noch von dem durch die Formulierung *quemadmodum etiam* (oder Variante: et) gegebenen Problem und von der Berücksichtigung des entsprechenden griechischen Textes ab.

[39] Tatsächlich führt Torquemada im folgenden seinen Beweis aus den Akten der fünf ersten ökumenischen Konzilien, wobei freilich der für das Nicaenum herangezogene Text unecht ist.

daß er eben der erste unter den Patriarchen ist. Nein, die in diesem Passus zum Ausdruck kommende Rangliste bezieht sich ausschließlich auf die Ordnung der Patriarchen untereinander. Der Primat des Papstes ist von dieser interpatriarchalischen Hierarchie selber nicht betroffen[40], sein Platz ist außerhalb ihrer. Auch die letzte Inzise des Florentiner Primatspassus, das *salvis videlicet privilegiis omnibus et iuribus eorum,* erfährt von Torquemada eine Auslegung, die toto caelo verschieden ist von dem, was die Griechen ursprünglich mit dieser Formulierung gemeint haben. Der Dominikaner versteht unter Privilegien der Patriarchen das, was das lateinische Kirchenrecht damit meint[41].

Ein weiterer Teilnehmer des Konzils von Florenz, Fantinus Vallaresso, Erzbischof von Kreta, hat 1442 im Rahmen seines *Libellus de ordine generalium conciliorum et unione Florentina* auch einen Kommentar zum Unionsdekret des Konzils verfaßt und dabei insbesondere den uns interessierenden Primatspassus behandelt. Er sieht in demselben drei Thesen affirmiert, erstens daß der Primat existiert, d. h. daß die Kirche monarchisch verfaßt ist, zweitens, daß der Papst der Inhaber dieses Primates ist, drittens daß die Unterordnung unter den Papst heilsnotwendig ist[42]. Zu der Inzise *quemadmodum ... continetur* verliert Vallaresso kein einziges Wort, sein Kommentar zu *renovantes ... iuribus eorum* ist absolut nichtssagend[43].

Dafür daß die hier vorgelegte antikonziliaristische Interpretation des Primatspassus bei den propäpstlichen Autoren Schule machte, lassen sich zahlreiche Zeugen anführen[44]. Wir beschränken uns hier auf einen einzigen, nämlich Cajetan, der in seinem Traktat *De comparatione auctoritatis papae et concilii* von 1511 gleich seine erste These *Quod papa habet supremam potestatem in ecclesia dei* mit unserem Primatspassus belegt, und zwar mit der für diese Schule charakteristischen Weglassung der *quemadmodum*-Klausel[45]. Im weiteren Verlauf zitiert Cajetan den Florentiner Pri-

---

[40] Ebd. 111,17: Post diffinitionem primatus Romani pontificis consequenter hic ponitur ordo, quem *ceteri* principales patriarchae observare debent *inter se.* Et dividitur in duas partes: primo enim firmatur ordo sedium *ceterarum* patriarchalium, alias a patribus institutus ...

[41] Nach liber extra C. 25 q.2 c.15 verleihen die Patriarchen das Pallium den Metropoliten, sie nehmen den Gehorsamseid gegenüber dem Papst in Empfang, ihnen geht in Abwesenheit des Papstes ein Kreuzträger voraus, man kann unmittelbar an sie appellieren.

[42] CFl 2,2; 77: ... tria principaliter videntur esse probanda. Et primo, quod necesse est ad perfectionem ecclesiae unum primatum esse sive unum summum pontificem praeesse eidem. Secundo, quod pontifex Romanus, scilicet papa, est ille. Tertio, quod necessarium est ad salutem sub eius oboedientia vivere.

[43] Ebd. 94,17: Verum quidem, quoniam noluit sancta synodus, quae in omnibus aequa lance rectissime iudicabat, ceteris patriarchis in eorum praerogativis et honoribus derogare, iuste ac rationabiliter renovavit ipsarum patriarchalium sedium ordinem, prout in antiquis sacris canonibus continetur.

[44] Vgl. u. A. *Albert Pigge,* Hierarchiae ecclesiasticae assertio, IV, 14, Köln 1544, 238; *John Fisher,* Assertionis Lutheranae confutatio, 25, Paris 1545, 207 (beidesmal die Klausel *quemadmodum et!*).

[45] De comparatione c.1, Ausg. Rom 1936, 18: In concilio quoque oecumenico Florentino

matspassus noch öfter[46], von Interesse für uns ist dabei eine Stelle, in der er sich zur Abwehr des Konziliarismus nicht nur ausdrücklich auf diesen Passus beruft[47], sondern auch auf die qualifizierte Ökumenizität des Florentinums hinweist und dabei den Aspekt des genannten Konzils zur Sprache bringt, der uns im folgenden Abschnitt beschäftigen soll.

II. Roms Einsatz für die Ökumenizität des Florentinums

Kein Zweifel, der Florentiner Primatspassus, zumal in der hier vorgeführten Auslegung, ist ein starkes Argument zugunsten des päpstlichen Primats über die ecclessia universalis, freilich unter einer Bedingung, nämlich daß es sich tatsächlich bei dem genannten Konzil um ein ökumenisches handelt. Hier aber liegt die Achillesferse dieses Arguments. Die Ökumenizität des Florentinums war von Anfang an umstritten. Das wichtigste Kriterium für die Frage, ob das Florentinum ein ökumenisches Konzil war oder nicht, ist dabei übrigens nicht die mehr oder weniger große Repräsentativität der Versammlung oder die Anzahl der teilnehmenden Bischöfe, wie das moderne Stellungnahmen zu dieser Frage zu unterstellen scheinen[48], ausschlaggebend ist vielmehr der kirchenrechtliche Aspekt. Die entscheidende Frage lautet: war Eugen IV., als er das Florentinum berief, rechtmäßiger Papst oder nicht? Nach Auffassung der Basler Konziliaristen war Eugen IV. zur Zeit der Berufung und Durchführung der Florentiner Versammlung Schismatiker, wenn nicht Häretiker, damit kein legitimer Papst und folglich nicht befugt eine allgemeine Kirchenversammlung einzuberufen und durchzuführen[49]. Zum Schismatiker hatte sich Eugen IV. in ihren Augen hauptsächlich durch die Verlegung des Basler Konzils gegen dessen Willen nach Ferrara gemacht. Im Hintergrund dieser Argumentation gegen die Ökumenizität von Florenz steht natürlich die grundsätzlichere Frage über das prinzipielle Verhältnis zwischen Papst und allgemeinem Konzil. Steht der Papst grundsätzlich über dem Konzil und hat damit auch die Vollmacht, es gegen seinen

---

sub Eugenio IV, ubi unio Graecorum et Armenorum cum Romana ecclesia facta est, habentur haec verba ... (Es folgt Zitat von *Definimus* bis *traditam esse.*)

[46] nr. 108, 116, 194, 469, 608.

[47] nr. 96, ebd. 53: Postremo revideatur, quaeso, definitio facta in concilio Florentino, quod, quia ex orientali et occidentali simul ecclesia conflatum est, ceteris occidentalibus tantum antefertur. Et ibi .. non solum dicitur quod papa est omnium christianorum pastor et doctor, sed quod est etiam universalis ecclesiae pastor, gubernator et rector ... Dicant isti (nämlich die Konziliaristen) quomodo potuerit clarius exprimi, quod non solum omnium membrorum, sed ipsius universalis ecclesia pastor, rector et gubernatur est, et quod non mediante ecclesia, sed in Petro cuius est successor, plenam potestatem pascendi, regendi, gubernandi unversalem ecclesiam a Domino Jesu Christo accepit.

[48] Vgl. die eingangs erwähnten Autoren.

[49] Die Oratoren des Konzils trugen ihren Rechtsstandpunkt bei den verschiedensten Gelegenheiten vor, vor allem vor den Reichstagen und Klerusversammlungen der verschiedenen Länder. Als Beispiel für andere vgl. *Thomas von Courcelles,* Rede bei der Klerusversammlung von Bourges (1438), abgedruckt bei *E. Richer,* Historia conciliorum generalium, liber III, 578–622, bes. 605–614.

Willen aufzulösen oder hat er diese Befugnis nicht?

Bevor wir im folgenden nun näher auf die Versuche der römischen Seite eingehen, dem Konzil von Florenz die Anerkennung als ökumenisches Konzil zu verschaffen, wollen wir zunächst einen kurzen Blick auf den, wie wir eben sagten, weniger wichtigen Aspekt der tatsächlichen ökumenischen Zusammensetzung der Versammlung werfen. Nehmen wir uns zwei Sitzungen des Konzils vor, die erste vom 8. Januar 1438 in Ferrara und die feierliche Schlußsitzung vom 6. Juli 1439 in Florenz! Die Anfänge des Konzils waren sehr bescheiden, aber in Basel war das nicht viel anders. An der ersten Sitzung nahmen nur ein Kardinal, nämlich Nikolaus Albergati, fünf Erzbischöfe, 17 residierende, vier ernannte Bischöfe, 14 Äbte, Ordensgeneräle, Provinziäle und Generalprokuratoren teil. Das Kardinalskollegium fehlte also noch fast ganz. Sämtliche Synodalen waren mit Ausnahme dreier spanischer, eines französischen Bischofs und eines Zisterzienserabtes Italiener[50]. G. Hofmann hat noch für andere Sitzungen die genaue Zahl der Synodalen ermittelt[51], wir begnügen uns mit nur einer weiteren Stichprobe, nämlich der feierlichen Schlußsitzung. An ihr nahmen 9 Kardinäle, 2 lateinische Patriarchen, 8 lateinische Erzbischöfe und 50 Bischöfe, vier Ordensgeneräle und 37 Äbte, auf griechischer Seite zunächst drei Vertreter von Patriarchen, 19 Metropoliten und Bischöfe, 5 Geistliche der Hagia Sophia, ein Vertreter eines Geistlichen und 6 Vorsteher oder Vertreter byzantinischer Klöster teil. Von den lateinischen Prälaten sind ein Erzbischof und zwei Bischöfe offizielle Vertreter des Herzogs von Burgund[52]. Für sich allein genommen haben diese Zahlen keinen großen Aussagewert, sie bekommen ihn erst, wenn sie mit anderen Konzilien in Beziehung gesetzt werden, z. B. mit denen des Konzils von Basel[53].

Das wichtigere Kriterium für die Ökumenizität des Konzils von Florenz ist die Rechtslage. Wie stellt sich diese aus römischer Sicht dar? Eugen IV. hat völlig zu Recht das Konzil von Basel nach Ferrara verlegt[54]. Die Äußerung Eugens IV. gegenüber den Griechen, das ökumenische Konzil sei dort, wo er, der Papst und der Kaiser zusammen mit den Patriarchen zusammenseien[55], mag auf den ersten Blick als eine überzogene

---

[50] Wir entnehmen diese Angaben *G. Hofmann*, Die Konzilsarbeit in Ferrara, in: OrChrP3 (1937) 111–140; 403–455, hier 119–120.

[51] Vgl. ebd. 131–133, 412–413.

[52] Übernommen aus *Hofmann*, OrChrP 4 (1938) 417.

[53] Vgl. hierzu neuesten *J. Helmrath*, Das Basler Konzil 1431–1449. Forschungstand und Probleme, Köln 1987, 82, Anm. 36.

[54] Die Oratoren des Papstes legen diesen Rechtsstandpunkt jeweils in Konkurrenz mit den Baslern bei den entsprechenden Gelegenheiten, z. B. den verschiedenen Reichstagen und Klerikerversammlungen vor. Als Beispiel für zahlreiche andere Reden gleichen Tenors vgl. die Rede des Nikolaus von Kues vor dem Frankfurter Reichstag von 1442, in: DRTA 16, 408–434.

[55] CFl 5,1; 26,29: Ubi ego sum ... cum imperatore et patriarcha, ibi est universorum christianorum concilium, praesertim cum adsint patriarchae omnes et cardinales nostri.

Formulierung des römischen Rechtsstandpunktes erscheinen, gibt aber in Wirklichkeit die römische Sicht der Rechtslage treffend wieder. Von den Versuchen der römischen Seite, diesem Rechtsstandpunkt allgemeine Anerkennung zu verschaffen, wollen wir im folgenden zwei näher beleuchten. Sie sind von sehr verschiedener Natur. Es handelt sich einerseits um eine, wie wir heute sagen würden, offizielle Sprachregelung. Rom führt, um vom Konzil von Florenz zu sprechen, einen neuen, bisher so nicht bekannten Terminus ein. Wir beleuchten zweitens die verschiedenen Verhandlungen Roms mit den Mächten in der Frage der Ökumenizität des Konzils von Florenz.

Gehen wir in der Frage der „Sprachregelung" von einigen auffallenden Formulierungen in den Briefen Eugens IV. aus! In einem Brief von 29. 8. 1438 ist im Blick auf das Konzil von Ferrara von einem *generale concilium etiam ycumenicum* die Rede[56]. Offensichtlich haben hier *generale* und *ycumenicum* nicht dieselbe Bedeutung. Durch das *etiam* ist klar angezeigt, daß das ‚ökumenische' Konzil mehr ist als ein bloß ‚allgemeines'. Ähnlich formuliert Eugen IV. schon im Brief 108[57] vom 30. 12. 1437. Zwei weitere Beobachtungen zu Eugens Sprachgebrauch kommen hinzu: Die Bezeichnung *ycumenicum* oder ähnlich[58] bleibt dem Konzil von Florenz vorbehalten; sie wird nie auf Basel oder andere abendländische Konzilien angewandt[59]. Die abendländischen allgemeinen Konzilien heißen *concilia generalia*[60]. Die zweite Beobachtung: Neben *ycumenicum* verwendet Eugen auch, wenn auch weniger häufig, den Begriff *universale* zur Bezeichnung von Florenz[61]. Mit diesem selben Begriff *universale* bezeichnet der genannte Papst aber auch normalerweise[62] die altkirchlichen Konzilien[63], also die Konzilien, auf denen Griechen und Lateiner gemeinsam zusammen kamen. Wir haben es also mit einem ganz gezielten Sprachgebrauch zu tun, der Florenz als Konzil deutlich von den bloß abendländischen Kirchenversammlungen abhebt und ganz bewußt den großen altkirchlichen Kirchenversammlungen terminologisch gleich-

---

[56] Brief 149, CFl 1,2; 45,6.

[57] CFl 1,1; 111,9: pro celebrando concilio etiam ycumenico.

[58] Statt *ycumenicum* kommt auch *oecumenicum* (CFl 1,2; 41,15. 87,16) bzw. *icumenicum* (ebd. 43,20) vor.

[59] In Brief 57, CFl 11,; 53,38 werden gegenübergestellt: non tunc per Basiliense, sed per consilium ycumenicum. Brief 90, CFl 1,1; 101,3: Basiliense concilium ad civitatem Ferrariensem pro ycumenico concilio. – Brief 82, CFl, 2,1; 81,33: sacra Basiliensis synodus pro futuro ycumenico concilio. Ebd. 7,9: in sacro olim Basiliensi concilio ... pro futuro ycumenico concilio. Hier ist sehr deutlich gesagt: Basel war noch kein „ökumenisches" Konzil, erst Ferrara wird dies sein.

[60] Brief 248, CFl 1,3; 30,19: generales synodi occidentalis ecclesiae.

[61] Brief 286, CFl 1,3; 110,8: verum ... universale concilium, in quo tota Christi repraesentatur ecclesia. Vgl. CFl 1,3; 110,24 und 110,26.

[62] Einmal verwendet er auch für ein altkirchliches Konzil, nämlich Konstantinopel I, den Begriff *ycumenicum*. vgl. CFl 1,3; 55,12.

[63] Brief 258, CFl 1,3; 52,9: ordo universalium conciliorum. – In Brief 258, CFl 1,3; 55,29 heißt Chalcedon *universale concilium*.

stellt. ‚Ökumenisch' bedeutet also im Munde des Papstes soviel wie ‚Konzil unter Teilnahme der griechischen Kirche'[64]. Insofern ist ein ‚ökumenisches' Konzil mehr oder etwas anderes als ein *concilium generale.* Unter *concilium generale* versteht der Papst das ‚allgemeine' Konzil im Gegensatz zum partikulären, der Begriff hebt auf den kirchenrechtlichen Aspekt ab[65]. Die päpstliche Einberufung und Leitung macht das Konzil zum *concilium generale,* die Teilnahme der Griechen zum *concilium ycumenicum.* Im Munde des Papstes und seiner Briefschreiber hat also das Wort ‚ökumenisch' nicht die Bedeutung, die es in der späteren katholischen Terminologie haben sollte, wo es praktisch das gleiche bedeutet wie *generale.* Das Ziel dieser ‚Sprachregelung'[66] ist deutlich; sie stellt ein Mittel dar, Florenz gegen Basel aufzuwerten. Florenz ist etwas ganz anderes als Basel, Florenz ist ein Konzil von der gleichen Autorität wie die altkirchlichen Konzilien, die Konzilien der nicht gespaltenen Christenheit. Damit spiegelt sich bis in den Sprachgebrauch das große Anliegen Eugens wider: über die ‚Zwischenfälle' von Konstanz und Basel hinaus mit Florenz wieder an die, wie er meinte, vorkonziliaristische Konzilstradition anzuknüpfen. Fragt man danach, was Eugen IV. konkret zu dieser ‚Sprachregelung' veranlaßt haben könnte, so ist die Antwort nicht schwer: der Papst hat einfach die traditionelle griechische Terminologie übernommen. In einem Brief deutet er das selber an[67].

Von dieser ‚Sprachregelung' her ist es nun durchaus auch konsequent, das Florentinum als achtes ‚ökumenisches' Konzil zu bezeichnen, will sagen achtes gemeinsam mit den Griechen gefeiertes allgemeines Konzil der Kirche, oder als neuntes ‚ökumenisches' Konzil, wenn man das vierte Constantinopolitanum nicht unter die ökumenischen Konzilien einreihen will. Die genannte Zählung, also Florenz als achtes bzw. neuntes ‚ökumenisches' Konzil, finden wir denn auch im *Libellus de ordine generalium conciliorum* des Fantinus Vallaresso, von dem weiter oben schon die Rede war[68]. Diese Zählung blieb traditionell bis zu der von Bellarmin eingeführten neuen Numerierung der allgemeinen Konzilien der Kir-

---

[64] Vgl. CFl 1,1; 57,35. 58,29,. 68,37 und an zahlreichen weiteren Stellen.

[65] Brief 88, CFl 1,1; 95,21: Quantum generali concilio ista conveniant, cunctis ratione utentibus liquet. Ebd. 89,19: qui de iure et antiqua consuetudine generalibus conciliis interesse tenentur. Ebd. 99,2: etiam sub nomine generalis concilii. Vgl. auch ebd. 112,3. CFl 2,1; 13,9.

[66] Das Dekret der ersten Sitzung des Konzils hebt ausdrücklich auf diese „Sprachregelung" ab: Omni igitur modo et forma ... decernimus et declaramus ... sacram esse universalem seu ycumenicam synodum ... sicque dictum synodum ab omnibus reputari et *appellari* debere ...

[67] Brief 89, CFl 1,1; 100,18: ycumenicum, ut Graeci dicunt, concilium. – Bei der Übersetzung vom Griechischen ins Lateinische bestand schon der Brauch, den griechischen Terminus οἰκουμενικός ins Lateinische mit *ycumenicus* zu übertragen; vgl. Brief 85, CFl 1,1; 86,25: concilium ycumenicum, canonicum, inviolatum, liberum; ebd. 87,4.

[68] CFl 2,2; 6,8: quod novem fuerunt usque ad haec tempora concilia ycumenica celebrata.

che[69]. Die erste offizielle Druckausgabe der lateinischen Akten des Florentinums, Rom 1526, erschien deswegen noch unter dem Titel „Achtes allgemeines Konzil"[70].

Wir kommen zu den Versuchen der päpstlichen Seite, dem römischen Rechtsstandpunkt, der der beobachteten ‚Sprachregelung' zugrundeliegt, in Verhandlungen mit den Mächten Geltung zu verschaffen. Eine frühe Gelegenheit dazu bot sich zunächst auf der berühmten Klerikerversammlung von Bourges im Jahre 1438, auf der die sog. Pragmatische Sanktion[71] erlassen wurde. Aber hier gelang es den päpstlichen Diplomaten nicht, Karl VII. zur Anerkennung des Konzils von Florenz zu bringen. Der König beharrte vielmehr auf seiner Unterstützung von Basel und versagte Florenz ausdrücklich die Anerkennung[72]. Titulus I der Pragmatischen Sanktion bekräftigt ausdrücklich das Dekret *Sacrosancta* der 11. Sitzung des Konzils von Basel, in dem dem Papst unter Strafe der Absetzung die Auflösung des Konzils untersagt wird. Damit ist zumindest indirekt eine Anerkennung des Konzils von Florenz als ökumenisches Konzil ausgeschlossen[73].

Ein sehr eindrückliches Beispiel dafür, wie konsequent die päpstliche Seite auf der Anerkennung des Florentinums als ökumenischem Konzil beharrte, stellen auch die Verhandlungen dar, die der französische und deutsche König über die Einberufung eines dritten Konzils zur Beseitigung des bestehenden Schismas mit dem römischen Stuhl führten. In dieser Angelegenheit verhandelte zunächst im November 1441 eine französische Delegation[74]. Zu den Verhandlungsführern auf päpstlicher Seite gehörten u. a. Torquemada, der von diesen Verhandlungen ein umfängliches Aide-mémoire angefertigt hat[75]. Aus ihm geht hervor, daß der Ausgangspunkt der päpstlichen Argumentation gegen ein drittes Konzil die Ökumenizität des Florentinums darstellte. Zweifel an dieser Ökumenizität seien nicht erlaubt; denn der Papst habe als „Herr der ganzen Kirche" selbstverständlich das Recht der Verlegung des Konzils von Basel nach

---

[69] Weitere Einzelheiten hierzu bei *H. J. Sieben,* Die katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung, Paderborn 1989, 181–222.

[70] Acta generalis octavae synodi sub Eugenio IV Ferrariae inceptae, Florentiae vero peractae, e Graeco in Latinum nuper traducta, interprete Bartholomaeo Abramo Cretensi, praesule Ariensi, Rom 1526. – Zur Kritik des Baronius an dieser Bezeichnung vgl. *Sieben,* Katholische Konzilsidee 205, Anm. 97.

[71] Die neuere Literatur hierzu ist bei *Helmrath* 212 Anm. 107 notiert.

[72] In primis protestatur rex quod sicut christianissimus princeps sequendo vestigia patrum suorum paratus est audire ecclesiam legitime concregatam. Secundo, quod tenuerat concilium Basiliense pro legitimo et ad ipsum ambassiatores miserat, multa bona constituerat quae approbabat, nec umquam congregationem Ferrariensem pro concilio habuerat aut habebat, Gesta authentica, zitiert bei *Richer,* Historia conciliorum III, 574.

[73] Vgl. *Richer,* Historia conciliorum III, 634.

[74] Einzelheiten zu dieser Gesandtschaft bei *R. Bäumer,* Eugen IV. und der Plan eines „dritten Konzils" zur Beilegung des Basler Schismas, in: Reformata reformanda. FS H. Jedin, herausgegeben von E. Iserloh und K. Repgen, Münster 1965, I, 97–128, hier 100–105.

[75] Collecta super petitione regis Franciae, ut aliud tertium celebretur universale concilium, in: Mansi 35, 42–56.

Ferrara/Florenz gehabt. Und sehr wichtige Gründe hätten für diese Verlegung gesprochen, nämlich die Gewinnung unzähliger Seelen für das Heil, gemeint ist hiermit die Wiedervereinigung mit den Griechen. Eine Infragestellung der Ökumenizität von Florenz bedeute, zweitens, die Preisgabe alles dessen, was auf diesem Konzil definiert worden sei, was einen unerträglichen Skandal für die ganze Kirche darstellen würde[76]. Im Rahmen der zwanzig gegen ein drittes Konzil angeführten Gründe wird dann der Gedanke noch weiter entfaltet, welches Ärgernis man dem christlichen Namen, vor allem bei den Völkern, die jetzt in die Gemeinschaft der römischen Kirche zurückgekehrt seien, durch die Infragestellung der Ökumenizität des Florentinums geben würde[77]. Demgegenüber weist die französische Delegation natürlich darauf hin, daß gerade die Frage, wer denn Recht habe in dem Streit, Rom oder Basel, ungeklärt sei, und nur von der obersten Instanz, nämlich einem neuen allgemeinen Konzil geklärt werden könne. Nur ein solches könne der Gewissensnot zahlreicher Christen abhelfen. Im übrigen sei die Union mit den Griechen durch ein solches drittes Konzil nicht gefährdet[78]. In ihrer Replik auf das Plädoyer der Franzosen zugunsten eines dritten Konzils hebt die päpstliche Seite noch einmal auf den großartigen Erfolg ab, den das Florenzer Unionskonzil für die christliche Sache gebracht hat. Daß der Heilige Geist durch dieses Konzil gewirkt habe, könne füglich nicht bestritten werden[79]. Der Führer der französischen Gesandtschaft, Pierre de Versailles, hielt am 16. 12. 1441 schließlich eine sehr beachtliche Rede vor dem Papst, in der er noch einmal versucht, diesen für ein drittes Konzil zu gewinnen, und zwar mit dem Hinweis auf den unbedingt notwendigen Ausgleich, den dieses Konzil zu bringen hätte zwischen den beiden extremen Richtungen, die sich gegenwärtig in der Kirche unversöhnlich

[76] Collecta, Mansi 35, 44 C: Quod vero convocatio tertii concilii in hoc tempore non sit conveniens ... multipliciter ostensum est, praesupponentes pro fundamento firmissimo, quod synodus Florentina sit vera synodus oecumenica; dubitare enim de hac synodo est scandalosum et periculosum in fide, quod ei summus Romanus pontifex, cuius a Domino totius ecclesiae cura commissa est, non potuerit pro reductione tantorum populorum errantium a via veritatis concilium de Basilea transferre, aut illo dissoluto aliud instituere, non videtur bene sapere in fide apostolici principatus neque de fide divinae providentiae in gubernatione populi christiani ... Tum secundo, reddita enim dubia ista synodo, redderentur universa in ea definita dubia, et reductio Graecorum, Armenorum et Jacobinorum ad Romanam ecclesiam, in maximum scandalum totius populi christiani.

[77] Ebd. 47 A: Magna profecto esset confusio authoritatis christiani nominis, si apud praefatas orbis partes sciretur, quod Latini disputant et discutere volunt de veritate huius synodi, quam princeps christianorum, Romanus pontifex, cum tantum patrum ecclesiae praesentia celebravit et per omnes partes orbis promulgavit.

[78] Ebd. 49 D.

[79] Ebd. 53 D: Ad id vero quod dicebatur de reputatione et maioritate, responsum est, quod attenta praesentialitate domini nostri et tot et tantorum dominorum cardinalium et aliorum praelatorum ecclesiae occidentalis ex una parte, et considerata praesentia domini imperatoris Graecorum et dominorum patriarcharum ecclesiae orientalis ex alia, consideratis insuper effectibus quos spiritus sanctus operatus est in ea, non potest maioris reputationis aliquod aliud concilium exspectari.

gegenüberstehen. Basel habe das Papsttum praktisch abgeschafft, Florenz habe mit seiner Primatslehre das Papsttum neu auf den Leuchter gehoben, es dabei aber unterlassen, die Grenzen der päpstlichen Gewalt zu definieren. Dies müsse jetzt auf einem neuen Konzil geschehen, und zwar auf der Basis eines aggiornamento der traditionellen Lehre[80].

Vom 15. bis 29. November 1442 verhandelte in der gleichen Angelegenheit, nämlich der Einberufung eines „dritten Konzils", eine Gesandtschaft des deutschen Königs mit Vertretern des Papstes[81]. Auch hier spielt wiederum die Ökumenizität des Konzils von Florenz eine grundlegende Rolle. Wir können dem Gang der Verhandlungen leicht folgen, da von beiden Seiten Aufzeichnungen vorliegen. Die päpstliche Seite nahm sogleich schon Anstoß an der Formulierung des Antrags[82] und verwahrte sich gegen die Forderung eines neuen „unzweifelhaften" Konzils[83]. Als ob es erlaubt sei, an der Ökumenizität des Florentinums Zweifel zu haben. Die deutsche Seite repliziert, das sei aber nun einmal tatsächlich der Fall[84]. Darauf antwortete Kardinal Morin[85]: Auf eine in der vorliegenden Form vorgetragene Bitte kann der Papst praktisch nicht eingehen; denn sie unterstellt die Ökumenizität des Florentinums als zweifelhaft. Davon aber kann keine Rede sein. An der Ökumenizität des erfolgreichsten Konzils, das seit 800 Jahren gefeiert wurde, ist kein Zweifel erlaubt. Würde er zugelassen, würde man auch zukünftigen Konzilien die sichere Grundlage entziehen. Die Tatsache, daß minus recte sapientes die Ökumenizität des Florentinums bestreiten, ist kein Grund, das Konzil als zweifelhafter Natur zu bezeichnen. Wenn solche Stimmen in der Vergangenheit laut wurden, hat man sich immer an die Devise gehalten: vanae vocis populi audiendae non sunt[86].

Die Antwort Eugens IV. auf den Antrag zählt ihrerseits alle Titel auf, die zugunsten von Florenz als ökumenisches Konzil sprechen[87], und löst

---

[80] Sermo Petri episcopi Meldensis, CFl 3,2; 72,37: Porro concilium olim Basiliense unam extremitatem nimis exacuit, quando veritatem de suprema potestate in uno exstinguere permisit, concilium autem Florentinum hanc veritatem bene quidem lucidavit, ut patet in decreto Graecorum, sed pro regulando usum huius potestatis nihil edidit nihilque locutum est. Unde reputatur a multis aliam extremitatem exacuisse. Quamobrem, si hoc schisma eradicare velimus, necessarium est aliud ab istis celebrare conilium, in quo et veritas de ista potestate suprema illustretur et super candelabrum ecclesiae ponatur, ac pro eius usu regulando decreta sanctorum quoad materias, quae nunc in contentione sunt, secundum possibilitatem temporum in esse reponantur ad intentionem sanctorum patrum.

[81] Zu Einzelheiten hierzu vgl. *Bäumer* 109ff.

[82] DRTA 17, 51,50: ... dignetur sanctitas vestra votum suum ad id conferre, ut modis congruis ad generalis et ab omnibus *indubitati* concilii concregationem ... perveniatur.

[83] Schriftliches Verlangen der päpstlichen Beauftragten auf Erläuterung einiger Ausdrücke in dem Antrag vom 13.11.1442, ebd. 53,14.

[84] Aufzeichnungen über die Verhandlungen, ebd. 53,36.

[85] Aufzeichnungen, ebd. 55,19–33.

[86] Codex Justinianus, IX, 47, 12; Ausg. Krueger, Berlin 1906, 391.

[87] Antwort Eugens IV., ebd. 62,10: Verum nobis universale concilium, in quo tota Christi repraesentatur ecclesia, celebrantibus, quod sanctae apostolicae sedis concurrente patriarcharum totius orbis consensu firmavit auctoritas ac mirabilium dei operum gloria subli-

eine Reihe schriftlicher Stellungnahmen aus, von denen neben derjenigen des Kardinals Ludwig von Arles[88] vor allem diejenige des Johannes von Segovia unser Interesse verdient. Dieser bedeutende Theologe[89] und treue Anhänger des Konzils von Basel findet harte Worte der Kritik gerade auch an dem vom Papst so gelobten Unionsdekret: um die Unterschrift der Griechen unter den Primatspassus zu erlangen, habe die westliche Seite völlig unzulässige Konzessionen in der Eucharistielehre gemacht. Damit suggeriert Segovia, daß es dem Papst in Florenz letztlich auf die theologische Überwindung von *Haec sancta* ankam[90]. Auf weitere Stellungnahmen und Gutachten im Zusammenhang der Frage der Abhaltung eines dritten Konzils, in denen meist auch mehr oder weniger ausführlich auf die Ökumenizität von Florenz eingegangen wird, können wir hier leider nicht eingehen[91]; das Angeführte muß genügen.

---

mavit illudque cunctis saeculis celeberrimum reddidit, in quo etiam reliqua ad unitatem et pacem ac reformationem ecclesiae necnon dubiorum declarationem, si quae forent, ample et salubriter perfici possent, non sufficimus admirari vos ex praefatorum electi et electorum parte supplicasse, ut *votum nostrum ad alterius generalis indubitati concilii convocationem conferre* velimus, quasi innuere volueritis hoc ipsum sacrum universale concilium et pro divinis illius operibus omni saeculo venerabile dubium reputari, quod nihil aliud esset, quam saluti innumerabilium animarum contraire, oppugnare fidem catholicam ac dei ordinationi resistere.

[88] Der Kardinal stellt unter anderem fest, daß von einer Wiederherstellung der Einheit mit der Ostkirche deswegen keine Rede sein könne, weil dieselbe sich nicht mit der Kirche, sondern mit einem schismatischen Papst geeint habe (ebd. 82,2). Was speziell die Ökumenizität des Florentinums angeht, so wird sie heute selber von den Griechen nicht mehr anerkannt, die der Papst für die Einheit gewonnen haben will (ebd. 84,3). Was auf dem Konzil von Florenz vor allem fehlte, war die nötige Freiheit: nec est ibi libertas, sed agitur illud, quod sibi placet, et non aliud (ebd. 84,5). Videtis quomodo ludit de conciliis generalibus et de ecclesia, ponens pro libito suo concilium praetensum modo in Ferraria modo in Florentia modo in Roma (ebd. 84,17). – Dem Kardinal ist sehr deutlich bewußt, daß das Ringen um die Ökumenizität von Florenz in Wirklichkeit ein Kampf um die Grundstruktur der Kirche ist. Letztlich geht es darum, ob der Glaube der ganzen Christenheit vom Urteil eines einzigen fehlbaren Menschen abhängen kann ... deinceps etiam homo unus, etiamsi stultus et perversus fuerit, po(sset) praeferre iudicium suum iudicio totius ecclesiae et dictamini spiritus sancti, ex arbitrioque unius fallibilis, qui cottidie errare et cadere potest, pend(eret) fides catholica et tota christiana religio (ebd. 85,32).

[89] Vgl. *Sieben*, Traktate 38, Anm. 187, 190–196.

[90] Kritische Bemerkungen, DRTA 17, 99,7: Sed forte illis (den Griechen in der Eucharistielehre) consensit, ut dicere posset, quod et ipsi assentirent in ultimo articulo, quo voluit se extollere supra totam ecclesiam catholicam vel dispersam vel conciliariter congregatam. – Im übrigen beklagt der Spanier wie schon der Kardinal von Arles die mangelnde Freiheit auf dem Florentinum. Es herrschte nach der Auskunft von Teilnehmern auf dem Konzil die Atmosphäre der römischen Kurie. Man hatte den Eindruck an der Sitzung eines päpstlichen Konsistoriums teilzunehmen, nicht an der majestätischen Wirklichkeit eines allgemeinen Konzils. Mit Ausnahme einiger dem Papste genehmer Prälaten hatten die Teilnehmer kaum die Möglichkeit, ihre Meinung kundzutun (ebd. 99,20).

[91] Ansprache des päpstlichen Gesandten Carvajal am königlichen Hof im Herbst 1443, DRTA 17, 140–147; Gutachten der Universität Bologna vom Juli 1443, ebd. 157–171; Denkschrift des Nikolaus von Kues vom Dezember 1443, ebd. 206–212; Gutachten der juristischen Fakultät der Universität Wien vom April/Mai 1444; Abhandlung des Lektors Christian von Zinna vom September 1444, ebd. 333–342; Ansprache des Bischofs Guillaume Fillastre vom September 1444, ebd. 342–351 usw.

III. Der Trienter Verzicht auf Übernahme der Florentiner Primatslehre

Wie wenig Erfolg dem römischen Bemühen um eine Anerkennung von Florenz als ökumenischem Konzil in der französischen Kirche beschieden war, zeigt mit aller Deutlichkeit das Konzil von Trient, freilich auch, wenn es eines Beweises überhaupt noch bedurft hätte, wie sehr die Primatslehre des genannten Konzils der eigentliche Grund der Ablehnung seiner Ökumenizität darstellt. Was die Franzosen gegen den Primatspassus so sehr in Rage brachte, war dabei nicht so sehr dieser Passus selber, sondern dessen Interpretation durch Theologen wie Torquemada und Cajetan. Dies erfahren wir aus einer beiläufigen Bemerkung von Kardinal Ciccada[92]. Wie sehr die römische Theologie sich ihrerseits die Interpretation des Primatspassus des Florentinums durch Torquemada zu eigen gemacht hatte und auf die von ihm bereitgestellten Argumente vertraute, zeigt die Tatsache, daß Camillo Campeggio mitten in der heißesten Phase der Auseinandersetzung um die Rezeption dieser Lehre durch das Konzil von Florenz Torquemadas *Oratio synodalis de primatu* unter dem Titel *De potestate papae et concilii generalis* neu herausbrachte[93].

Zu den Beratungsgegenständen der dritten Phase des Trienter Konzils gehörte u. a. die Abfassung eines Dekrets über die Residenzpflicht der Bischöfe. Vor allem die spanischen Konzilsteilnehmer bestanden darauf, diese bischöfliche Residenz als ius divinum zu definieren. Darin wiederum sahen die Zelanti unter den päpstlichen Theologen irgendwie durch die Hintertür die Superiorität des Konzils über den Papst in die Konzilstexte eingeführt. Um eine solche Interpretation des ius divinum zu verhindern und um überhaupt in die Frage des Verhältnisses zwischen Papst und Bischöfen Licht zu bringen, schlug der Papst schließlich am 13. 1. 1563 vor, in das betreffende Dekret den Primatspassus des Konzils von Florenz zu übernehmen[94]. Die päpstlichen Legaten auf dem Konzil werden aufgefordert, vor allem den Führer der französischen Konzilsgesandtschaft, den Kardinal von Lothringen, für dieses Projekt zu gewin-

---

[92] ... i medesimi Subornisti confessono, che non si cureriano di questo decreto del concilio Fiorentino, se il Cardinal Gaetano o il Turrecremata non havesse da quello preso il suo principal fondamento della superiorità del Papa al concilio, quasi che a i suoi motivi non gl'habbino risposto molti Franzesi in scriptis et che per haver un frate o altri posto in stampa questo suo concetto, la differenza fusse diffinita, o si devesse star in questa ostinatione con tanta rovina del mondo, zitiert bei *H. Jedin*, Krisis und Wendepunkt des Trienter Konzils (1562/63), Würzburg 1941, 290.

[93] Venedig 1563. – Zum folgenden vgl. *K. Ganzer*, Gallikanische und römische Primatsauffassung im Widerstreit. Zu den ekklesiologischen Auseinandersetzungen auf dem Konzil von Trient, in: HJ 109 (1989) 109–163, der in seiner Untersuchung auch bisher nicht veröffentlichte, jedoch für CT 13,2 vorgesehene Dokumente auswertet.

[94] CT 9,233,17: ... docet sancta synodus, episcopos, qui a *vero Christo vicario, pontifice Romano, in universum orbem primatum tenente, beati Petri apostolorum principis successore totiusque ecclesiae capite ac omnium christianorum patre*, pastore *ac doctore* in partem sollicitudinis assumuntur, ex eiusdem Christi institutione in ecclesia catholica praecipuum locum, dependentem ab eodem *Christi vicario, cui in beato Petro pascendi, regendi et gubernandi universalem ecclesiam a D. N. J. C. plena potestas tradita est*, obtinere.

nen. Treffend beschreibt Ganzer die damit eingetretene Situation: „Nun lag die Formel auf dem Tisch, der Papst besitze von Christus verliehen die Vollmacht pascendi, regendi et gubernandi universalem ecclesiam“[95]. Die am nächsten Morgen beginnenden Verhandlungen mit dem Franzosen ließen zunächst die Hoffnung aufkommen, daß sich die französische Seite zu einer Übernahme des Florentiner Primatspassus würde gewinnen lassen. Lothringen scheint zunächst versucht zu haben, seinen Landsleuten das *gubernandi universalem ecclesiam* dadurch akzeptabel zu machen, daß er die Formel durch die alte konziliaristische Distinktion[96] distributive bzw. collective sumptum entschärfte. Der Papst ist Leiter der Gesamtkirche in dem Sinn, daß er Gehorsam von jedem einzelnen Gläubigen und von jeder einzelnen Kirche verlangen kann, nicht aber von der, insbesondere auf einem Konzil versammelten, Gesamtkirche. Ihr ist er notwendig untergeordnet. Aber Lothringen vermochte sich mit diesem Vorschlag, die nähere Interpretation des Passus offen zu lassen, bei seinen Landsleuten nicht durchsetzen. Wie Lothringen in Wirklichkeit über die römische Forderung der Einfügung des Florentiner Primatspassus in das betreffende Dekret dachte, geht aus einem Brief hervor, den er am 14. Januar, also am gleichen Tag, an dem die Verhandlungen über diese Frage in Trient aufgenommen worden waren, seinem Sekretär Breton in Rom schrieb. Der Sekretär sollte den Brief dem Papst selber vorlegen. Der entscheidende Passus dieses Briefes hat wie wohl kein anderer Text des Kardinals Geschichte gemacht; es lohnt sich deswegen ihn in extenso zu zitieren:

> Reste à cette heure le dernier des titres que l'on veut mettre pour nostre S. pere, pris du concile de Florence: et je ne puis nier que je suis François nourry en l'université de Paris, en laquelle on tient l'authorité du concile par dessus le pape, et sont censurez, comme heretiques, ceux qui tiennent le contraire. Qu'en France on tient le concile de Constance pour general en toutes ses parties, que l'on suit celuy de Basle, et tient l'on celui de Florence pour non legitime ny general, et pour ce l'on fera plustost mourir les François que d'aller au contraire. Or de ce je conclus, que je me prosterne à genoux devant sa saincteté, et le supplie *per viscera misericordiae dei nostri,* que pour cette heure on laisse tous tels mots, et telles disputes, *afflicto regno non est danda afflictio;* les heretiques sont desia assez offensez, les catholiques sont tous gouvernez et conduits par les theologiens, qui crieront jusques au ciel; les privileges du royaume sont tous fondez et appuyez sur cette verité, et pour ce telle dispute, si elle se propose, ne servira que ad *subversionem audientium,* et à la separation du royaume, qui sera son entiere desolation. Car de penser que nul prelat François s'y accorde, c'est une folie, les ambassadeurs protesteront, et voila un beau schisme commencé, et les livres qui s'écriront d'un costé et d'autre: *et revocabitur in dubium sedis apostolicae auctoritas;* j'en advertis et m'en décharge, et en appelle Dieu et sa saincteté en témoins. Bref, mon advis est pour cette heure, se passer de tels mots, et que le S. siege demeure en son authorité et possession“[97].

Weil die Franzosen also die Einfügung des Florentiner Passus katego-

[95] *Ganzer* 121.

[96] Vgl. *W. Krämer,* Konsens und Rezeption. Verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konziliarismus, Münster 1980, 233, Anm. 63.

[97] MHCT 5, 658.

risch ablehnen[98], wollen denn auch die päpstlichen Legaten nachgeben und den Passus aus der Vorlage streichen[99]. Ein von den Legaten in Auftrag gegebenes Gutachten, bezeichnet aber wiederum diese Streichung für unzulässig; nachdem der Florentiner Primatspassus in die Debatte eingebracht ist, könne eine Streichung jetzt nur noch als ein offenes Abrücken vom Konzil von Florenz verstanden werden; das aber sei unzulässig[100]. Bei den folgenden Verhandlungen geben die beiden französischen Oratoren zu, von seiten ihrer Regierung klare Instruktionen in der Gewaltenfrage erhalten zu haben; sie dürfen weder eine Diskussion über die Superioritätsfrage zu- noch Texte passieren lassen, durch die die französische Position, d. h. die These von der Überordnung des Konzils über den Papst, in irgendeiner Weise in Frage gestellt wird[101]. Auch Kardinal Gonzagas Hinweis, die Frage bleibe ja letztlich offen, da das *universalis ecclesia* nicht nur collective, sondern auch distributive verstanden werden könne[102], konnte die französische Oratoren nicht umstimmen, sie blieben bei ihrem kategorischen Nein zur Einfügung des Florentiner Primatspassus in das Dekret. Andernfalls, sagen sie, würden sie bei ihrer Rückkehr nach Frankreich gesteinigt[103]. Aber in Rom hat man noch nicht kapituliert; an der Formel *universalem ecclesiam* sei unbedingt festzuhalten, sie könne im äußersten Fall auch durch andere Begriffe ersetzt werden, z. B. durch *universus dominicus grex* oder *ecclesia dei* ohne den Zusatz *universalis*[104]. Die Verhandlungen über die Übernahme des Florentiner Primatspassus ziehen sich noch bis in den Juli hinein weiter[105], aber Kar-

---

[98] CT 9, 236, 31: Papam habere *potestatem regendi, pascendi et gubernandi universalem ecclesiam*, praeiudicium afferre dicunt (Galli) eorum opinioni, qui tenent, concilium esse et habere potestatem supra papam, et vellent dici *christifideles* vel *universas ecclesias*.

[99] CT 3, 2; 547, 33: ... nos sustulimus eas rationes, quae loquebantur de concilio Florentino, quod utitur eo verbo *universalem ecclesiam*, quoniam videbamus Gallos nimium infensos esse huic concilio et id abhorrere ...

[100] Circa illud verbum *universalem ecclesiam* dicimus, quod cum hic non agatur incidenter aut enumerative de potestate papae, sed ex proposito et principaliter, ideo plene explicanda est haec potestas, alioquin quicquid ommittitur videretur negatum fuisse, Handschrift, *Ganzer* 125, Anm. 101 zitiert.

[101] CT 3, 2; 553, 15. Vgl. auch Brief der Konzilslegaten, in: *H Grisar*, Disputationes Tridentinae, Innsbruck 1886, I 489–490.

[102] CT 3, 2; 553, 27.

[103] CT 2, 3; 553, 32. – Über die Haltung der Franzosen vgl. auch den Bericht des Erzbischofs von Zara, Multius Calinus, wiedergegeben CT 3, 2; 553, Anm. 3: „In quel VII canone non si trova forma di concordia nè vede anco molta speranza, che dove si dice, parlando di N. S. che habet *potestatem supra universalem ecclesiam questi* theologi Parigini mostrano d'essere apparecchiati a lasciarsi di fare in pezzi prima che acconsentino, et quando si dice loro: il concilio Fiorentino ha definito in questo modo, essi oppongono l'auttorità del Constantiense et Basiliense, che hanno fatto in veneratione come il Niceno o Calcedonense."

[104] CT 9, 237, 7.

[105] Vgl. die römische Weisung vom 31. Januar, CT 560, 27; die Verhandlungen mit den Franzosen vom 1. Februar, ebd. 560, 35, zusammen mit dem Bericht des Mutius Calinus, ebd. 561, Anm. 1. Am 10. Februar bitten die Legaten Rom um die Erlaubnis den Passus weglassen zu dürfen, aber Rom ist dazu zunächst noch nicht bereit. Vgl. *Grisar* 510: ... La sua Santità è adesso tanto risoluta in non volere pregiudicare a l'autorità et dignità sua, la

dinal Borromeo hatte schon in seinem Brief vom 27. Januar an die Legaten die Lösung angedeutet[106], auf die man sich schließlich einigte und die von der feierlichen Sitzung der Generalkonkregation vom 15. Juli angenommen wurde[107], nämlich im ordo-Dekret nicht nur den Florentiner Passus, sondern auch alle äquivalenten Formulierungen zu streichen. Im Gegenzug gab es auch keine Aussage über das bischöfliche Amt im Sinne eines ius divinum. Der römische Versuch, auf dem Tridentinum die Florentiner Primatsformel festschreiben zu lassen, ist am entschiedenen Widerstand der französischen Konzilsteilnehmer gescheitert. Es wäre klüger gewesen, hatte Paleotti, der Berater der päpstlichen Legaten, schon am 1. Februar selbstkritisch notiert, die schlafenden Hunde in dieser brisanten Materie überhaupt erst nicht zu wecken. Es war doch von vornherein bekannt, daß die Franzosen der Florentiner Formulierung nie ihre Zustimmung geben würden[108].

Zu der uns hier beschäftigenden Frage gab es von beiden Seiten nicht nur mündliche, sondern auch schriftliche Debattenbeiträge. Zwei portugiesische Theologen, Melchior Cornelius und Didacus Payva, nahmen noch im Januar 1563 zugunsten der päpstlichen Seite Stellung, Zaccaria Delfino legte im Januar/Februar einen Traktat vor mit dem Titel *De auctoritate papae etiam aperto concilio*[109]. Der Jesuit Nadal überreichte am 2. März eine Sammlung von Zeugnissen zugunsten des päpstlichen Anspruches auf Leitung der *ecclesia universalis*, also zugunsten des Florentiner Primatspassus[110]. Von Interesse für uns ist nun vor allem die Antwort

---

quale gl'è da Dio et da nissun huomo gli può esser levata, che, se bisognasse, spargeria per questo effetto il sangue et la vita propria. Et così prega ancora le SS.VV.Il1. a mettere ogni Loro sforzo per sostenere questa si vera et si chiara verità, stabilita non solo da i concilii, et da l'unversal consenso de la chiesa, ma da la dottrina et sangue proprio di più santi. Et forse che il tempo, che suol maturare ogni cosa, maturerà in qualque parte l'acerbità di questo umore ... Zum weiteren Verlauf der Verhandlungen vgl. *Ganzer*.

[106] *Grisar* 499; die ebd. angegebene Begründung für den Verzicht auf eine Übernahme des Florentiner Passus ist bemerkenswert: mostrando, quanto sia disconveniente il far dogma in si gran contraditione de'voti, come havrebbono in questa materia.

[107] CT 9,621 13: Proinde sancta synodus declarat, praeter ceteros ecclesiasticos gradus episcopos, qui in apostolorum locum successerunt, ad hunc hierarchicum ordinem praecipue pertinere et positos, sicut idem apostolus ait, a Spiritu sancto regere ecclesiam dei, eosque presbyteris superiores esse ...

[108] CT 3,1; 562: Tertia (controversia) est circa verbum *universalem ecclesiam*, cui occasionem dederunt litterae missae ex Urbe verbis expressis hoc praecipientes, ut amplissimis verbis potestas papae canonizaretur, iisque sumptis ex concilio Florentino. Nam prudentiae erat, cum sciamus Gallos mordicus haerere concilio Basiliensi et obsistere Florentino, item tueri eos eam opinionem iam tot ante annis, quod concilium sit supra papam, nunc potius hos scopulos evitare, nec crabrones irritare aliaque via incedere.

[109] Die Edition dieser Traktate ist geplant für CT 13,2; vorläufiger Überblick über den Inhalt bei *Ganzer* 134–138.

[110] Der Text ist unter verschiedenen Titeln und in stark abweichendem Wortlaut veröffentlicht. 1. Sanctorum patrum sententiae variae pro illustranda Romani pontificis auctoritate, ad Ferdinandum Caesarem transmissae, in: MHCT 6,103–106, 2. Auctoritates quae dicunt, papam regere aut pascere universalem ecclesiam, in: *H. Grisar*, Disputationes Tridentinae, Innsbruck 1886, II, 89–93. Zu diesem Traktat vgl. auch *H. J. Sieben*, Option für den Papst. Die Jesuiten auf dem Konzil von Trient. Dritte Sitzungsperiode 1562/1563, in:

Lothringens auf die Zitatensammlung Nadals[111], die am 21. April 1563 den kaiserlichen Theologen überreicht wurde. Der Franzose wiederholt hier z. T. uns schon Bekanntes, so z. B. daß der Florentiner Primatspassus, zumal in der Interpretation durch Theologen der propäpstlichen Richtung, in direktem Widerspruch stehe zu den von der französischen Kirche hochverehrten Konzilien von Konstanz und Basel *(Haec sancta!)*. Eine Übernahme dieses Passus durch das Konzil von Trient führe so zu für die Kirche höchst abträglichen Widersprüchen zwischen den Konzilien, nämlich Trient auf der einen und Konstanz/Basel auf der anderen Seite[112]. Hinzukomme, daß die Formulierung des Primatspassus selber nicht eindeutig sei, man könne ihn collective bzw. distributive verstehen. Solche zweideutigen Formulierungen müßten aber bei Konzilsdefinitionen unbedingt vermieden werden. Neu für uns in Lothringens Traktat ist aber dann sein Kommentar zum Florentiner Primatspassus selber, den Nadal ebenfalls in seine Zitatensammlung aufgenommen hatte[113]. Der Franzose bringt hier, wenn wir recht sehen, zum ersten Mal die für das Verständnis des Primatspassus wichtige, von den päpstlichen Theologen aber geflissentlich nicht beachtete oder ganz bewußt nicht mitzitierte Klausel *quemadmodum ... continetur* ins Spiel. Aus dieser Klausel gehe hervor, daß der vorausgehende Passus nach der Maßgabe der alten Konzilien zu verstehen sei. Es handelt sich in den Augen Lothringens also nicht einfach um eine *confirmatio*, wie Torquemada behauptet hatte, sondern um eine Erläuterung. Die Klausel wirft Licht auf das Verständnis des vorstehend affirmierten Primats. Derselbe ist so zu verstehen, wie er sich aus den alten Konzilien und Kanones erheben läßt. Denen, so Lothringen, aber sei eine Leitung der *ecclesia universalis* im kollektiven Sinn durch den Papst gerade nicht bekannt, sondern nur eine Leitung der einzelnen Christen und einzelnen Kirchen, also der *ecclesia universalis* im distributiven Sinn. Diesen letzteren Sinn in dem geplanten Dekret festzuschreiben, gäbe es von seiten der Franzosen keinerlei Problem[114].

Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu, hrsg. von M. Sievernich und G. Switek, Freiburg 1990, 235–253, hier 245.

[111] Veröffentlichung geplant in CT 13, 2, aber schon jetzt vorliegend bei *M. G. Constant*, La légation du Cardinal Morone près l'Empereur et le Concile de Trente, Paris 1922, 48–64.

[112] *Constant* 50.

[113] *Grisar* II, 91.

[114] *Constant* 59: Responderi posset quod concilium Florentinum parum authoritatis habet apud eos, quibus Basiliensis concilii ut legitimi et oecumenici doctrina probatur, praesertim cum de Romani pontificis agitur authoritate. Verum etiamsi indubitata esset fides illius decreti Florentini de honorariis Romani pontificis titulis, non debet tamen iudicio nostro epitheta haec ut nude in VII. canone propununtur admitti, cuius rei nos commonere videtur illud ipsum quod in fine eiusdem canonis Florentini subiungitur: *quemadmodum et in gestis oecumenicorum conciliorum et in sacris canonibus continetur*, id est ad sensum qui ex gestis oecumenicorum conciliorum et sacris canonibus colligi potest.

IV. Die Rezeption des Florentinums als ökumenisches Konzil durch die französische Theologie

Den entscheidenden Fingerzeig, wie das Konzil von Florenz von der französischen Kirche rezipiert, also als ökumenisch anerkannt werden könnte, ohne damit in Widerspruch zu Konstanz bzw. Basel zu kommen, hatte Lothringen also schon in seinem Traktat von 1563 gegeben: man muß den Primatspassus, der *Haec sancta* zu widersprechen scheint, interpretieren, und als Handhabe dazu bietet sich die Klausel *quemadmodum.* Diesen Weg der Interpretation des Florentiner Primatspassus aber schlug man nur zögernd und in Etappen ein. Wir versuchen uns im folgenden ein Bild vom Wandel der französischen Haltung gegenüber dem Florentinum zu machen.

Bellarmins harte Posititon gegenüber Konstanz und Basel[115] zusammen mit der Einreihung des Florentinums unter die zweifelsfrei ökumenischen Konzilien[116] hatten zunächst noch eine Verhärtung der Fronten zur Folge. Sie läßt sich an der zwischen Edmond Richer und Simon Vigor auf der einen und André Duval auf der anderen Seite stattfindenden Diskussion der Jahre 1613 bis 1615 festmachen. Richer bestreitet entschieden, daß der Florentiner Primatspassus eine Verurteilung von *Haec sancta* beinhaltet. In diesem Passus sei nicht die absolute Monarchie des Papstes affirmiert, die die neueren päpstlichen Theologen, ein Cajetan, Bellarmin, Duval aus ihm herauslesen. Man kann sich nicht auf ihn berufen, um dem Papst eine ordentliche Gewalt über die Konzilien zuzuschreiben, man kann mit diesem Passus nicht die Art und Weise, wie Eugen IV. mit den Konzilien umgesprungen ist, mit Basel und seinem eigenen in Florenz, rechtfertigen. Von einer absoluten Gewalt über die *ecclesia universalis,* selbst die auf einem Konzil versammelte also, wie sie die neueren Theologen dem Papst zuschreiben, ist in diesem Primatspassus nicht die Rede. Im übrigen vergißt Richer in seinem Zitat, anders als die päpstlichen Theologen, nicht, die Klausel *quemadmodum* mitzuzitieren[117]. Als

---

[115] IV. controv., de conciliis I, 7; Ausg. Paris 1870, 205: Palmerius dicit, quod hoc concilium (nämlich Konstanz) quantum ad primas sessiones, ubi definit concilium esse supra papam, reprobatum est in concilio Florentino et Lateranensi ultimo, quantum ad ultimas sessiones, et ea omnia quae probavit Martinus V ab omnibus recipitur. ebd. 206: Huius concilii (d. h. Basel) nihil est ratum et probatum, nisi quaedam dispositones circa beneficia ecclesiastica, quae a concilio facta fuerant, quas pacis et unitatis gratia Nicolaus praedictus approbavit. Concilium vero ipsum reprobatur in concilio Lateranensi ultimo, sessione 11.

[116] Ebd. IV, 1,5; decimumsextum est Florentinum.

[117] Historia conciliorum, liber III (von 1613/4, zur Datierung vgl. *Sieben,* Katholische Konzilsidee 26) 650: Ceterum haec acta Florentinae synodi ... nullo modo auctoritati decretorum concilii Constantiensis et Basiliensis derogant. Primum enim quae ab episcopo Coloniensi (Johannes von Montenigro) narrantur, primatum S. Petri, non absolutam monarchiam aut despoticum papae imperium Cajetani, Bellarmini, Valii (Duval) et aliorum recentiorum probant, ita ut sensus sit, papam in vim primatus regulariter et ordinarie potestatem habere convocandi et concludendi concilia subductis patrum suffragiis, ut praxis eiusdem synodi Florentinae declarat. Secundo, quae referuntur ultima sessione ostendunt quidem Romanam ecclesiam habere primatum super alias particulares ecclesias, conformiter ad

Kronzeugen seiner Auffassung zitiert Richer schließlich Bellarmin selber, der zugibt, daß Florenz *Haec sancta* nicht ausdrücklich negiert[118]. Beide Kontrahenten haben in Frankreich Schüler, Bellarmin André Duval, Richer Simon Vigor. Duval führt in seinem *De suprema Romani pontificis potestate* von 1614 in aller Förmlichkeit einen Beweis gegen die Ökumenizität von Basel und damit indirekt für die Ökumenizität von Florenz[119]. Beachtenswert ist das Zugeständnis Duvals, daß weder Florenz noch das 5. Laterankonzil die Superiorität des Papstes über das Konzil definiert haben[120]. Er antwortet mit diesem umfangreichen Werk auf eine Streitschrift Vigors von 1613[121], der seinerseits wiederum 1615 auf Duval repliziert mit seinem *De suprema ecclesiae auctoritate adversus M. Andraeam Duval doctorem et professorem theologiae*[122]. Eines ist in dieser Schrift klar: von einer Annahme der Ökumenizität des Florentinums auf der Basis einer Interpretation des Primatstextes ist hier noch keine Rede; Vigor leugnet noch in aller Form die Ökumenizität des genannten Konzils[123].

Keine 25 Jahre später geschieht der Durchbruch in dieser Frage, und zwar in dem großen auf Versöhnung zwischen französischer und römischer Theologie abgestellten Werk des Pierre de Marca[124] *De concordia*

---

ea, quae in synodo Constantiensi statuta sunt, non autem papam absoluto pollere imperio super universalem ecclesiam congregatam in synodum.

[118] Contr. IV, liber II, 13; 264.b: Et quamvis postea in concilio Florentino et Lateranensi ultimo videatur quaestio (Superiorität von Papst oder Konzil) definita, tamen quia Florentinum concilium non ita expresse hoc definivit et de concilio Lateranensi, quod expressissime rem definivit, nonnulli dubitant, an fuerit vere generale, ideo usque ad hanc diem quaestio superest, etiam inter catholicos.

[119] Wenn Duval die Teilnahme von Griechen als zum Wesen eines ökumenischen Konzils gehörig definiert (vgl. 27: ... ad rationem concilii generalis quatuor [sunt] necessaria ... tertio ut ex maiori christiani orbis parte aliqui episcopi concilio intersint, ita ut si celebretur in oriente, non sufficiant orientales nisi cum iis occidentales intersint, et e converso, ut in occidente non satis sint occidentales, nisi etiam adsint orientales, quamvis necesse non sit, si in oriente concilium celebretur, tot esse occidentales quot orientales), so ist das doch eine Definition eines ökumenischen Konzils, die darauf zugeschnitten ist, Basel als ein solches auszuschalten!

[120] Ebd. 548. – Duval verwendet in diesem Zusammenhang die uns schon mehrfach begegnete Unterscheidung des Begriffs der ecclesia universalis, ebd.: ... nomen hoc, *universalis ecclesia*, dupliciter sum(i)tur, distributive quidem id est pro omnibus ecclesiis per orbem diffusis, et collective id est pro concilio generali, priori modo aiunt concilium Florentinum definisse summum pontificem in ecclesiam universalem habere auctoritatem, non tamen posteriori.

[121] De auctoritate concilii generalis supra papam ex responsione synodi Basileae data oratoribus Eugenii IV, Köln 1613. Es handelt sich um einen ausführlichen Kommentar der berühmten *Responsio synodalis* des Konzils von Basel.

[122] Troyes 1615.

[123] De suprema ecclesiae potestate 163: Verum quia in synodi Florentinae mentionem incidimus et eam solent obtrudere adversarii ad confirmandam monarchiam absolutam pontificis, respondemus numquam Gallos huiusmodi synodum pro legitima habuisse, praesertim quia stante et continuante concilio Basiliense, contra huius et Constantiensis decreta celebrata est, ut Basiliensis concilii libertas et auctoritas pro ecclesia in capite et in membris reformanda everteretur.

[124] Paris 1641; zu de Marca vgl. *F. Gaquère*, Pierre de Marca (1594–1662), sa vie, ses œuvres, son gallicanisme, Paris 1932.

sacerdotii et imperii seu de libertatibus ecclesiae Gallicanae. Der Franzose interpretiert die Florentiner Primatstelle gezielt aus ihrem Kontext, man möchte fast sagen: de Marca wendet die historisch-kritische Methode an. Dieser Text ist nach de Marca das Ergebnis gründlicher Verhandlungen der lateinischen Seite mit der griechischen. Sein Sinn kann nur ein solcher sein, dem auch die Griechen zustimmen konnten. Worauf es aber den Griechen ankam, war – das geht aus dem Verhandlungen hervor – eine Begrenzung der päpstlichen Macht, eine Begrenzung am überlieferten Recht der Kirche. Genau diese Begrenzung der päpstlichen Macht, ihre Ausübung *iuxta modum* des alten Rechts, ist in der Klausel ausgesagt, eindeutig im Griechischen καθ' ὁὺ τρόπον καὶ, genau so eindeutig im Lateinischen, wenn man die ursprüngliche Formulierung *quemadmodum et* und nicht die vom ersten Editor Bartholomaeus Abramus unterschobene Form *quemadmodum etiam*[125] zugrundelegt. Von diesem Ansatz her ergibt sich, daß die beiden vorliegenden Versionen, die lateinische und die griechische, beide gleichberechtigt sind[126]. Was immer auch der Grund sein mag für die lateinischen Textvarianten, absichtliche Fälschung oder Versehen, aus der notwendigen Übereinstimmung mit dem Griechischen steht also fest, daß der Text über den päpstlichen Primat im Grunde nichts anderes aussagt als was die französische Theologie immer schon behauptet hat, nämlich daß derselbe seine Grenze hat am überlieferten Recht der Kirche. de Marca beschließt seine bemerkenswerte Interpretation mit der Feststellung, daß die allerletzte Klausel des Florentiner Primatspassus, das *salvis videlicet,* auf frappierende Weise der Formulierung der *Libertés de l'église Gallicane* entspricht[127].

Wenn man einem Theologen das gebräuchliche Etikett ‚Gallikaner' anheften will, dann paßt dieses sehr gut auf Jean de Launoy[128]. Er macht sich sofort die ‚neue' Interpretation der Primatsstelle zu eigen und zitiert sie als ein wichtiges Zeugnis zugunsten seiner These von der Unterordnung des Papstes unter das Konzil[129]. Auf dem Konzil von Florenz wur-

[125] Zu diesem Fälschungsvorwurf und zur Frage des ursprünglichen lateinischen Textes vgl. weiter unten.

[126] De concordia III, 8, Ausg. Frankfurt 1708, 249: Sententia huius decreti haec est, summam et plenam administrandae ecclesiae potestatem a Christo fuisse pontifici traditam ea lege, ut ea utatur iuxta modum, qui et in actis conciliorum oecumenicorum et in canonibus continetur. Itaque Graeci obtinuerunt, quod tantopere urgebant, scilicet privilegia papae secundum canonum praescriptum esse interpretanda. Eadem esse debet mens verborum Latinorum; quae tamen a contextu Graeco desciscunt proper leve mendum, quod incuria amanuensium irrepsit in his verbis *quemadmodum et in gestis conciliorum.* Nam Latina lectio praefert *quemadmodum etiam in gestis.*

[127] Ebd. 250: Verba autem Graeca in sincero sensu accepta modum exercitio potestatis pontificiae imponunt ei similem, quem ecclesia Gallicana tuetur. Immo vero Graeci videntur formula nostrae pene simili iuribus ecclesiae suae cavisse. Etenim decretum illud, quod liberam papae administrationem agnoscit, his verbis concludunt *salvis videlicet privilegiis omnibus et iuribus patriarcharum.* Quemadmodum sollene est, in Gallia summi pontificis auctoritatem colere, *salvis iuribus et libertatibus ecclesia Gallicana.*

[128] Näheres über ihn bei *Sieben,* Katholische Konzilsidee 215–216.

[129] In Brief 6,14, Ausgabe Cambridge 1689, 552.b, bekennt er selber: Ubicumque et un-

den die Grenzen der päpstlichen Macht festgeschrieben, lautet seine These[130]. Einen besonders ausführlichen Kommentar der Primatsstelle bietet er in Brief 1,10. Er übernimmt hier in den Grundlinien die Auslegung de Marcas, geht aber in einigen Punkten mehr ins Detail und gibt ihr vor allem eine eindeutiger antirömische Ausrichtung. So besteht er darauf, daß nur *quemadmodum et* und nicht *quemadmodum etiam* als authentischer Text zu gelten hat, erklärt des langen und breiten den eindeutig einschränkenden Sinn der griechischen Partikel καὶ und zieht auch, was Marca noch nicht getan hatte, den abschließenden Satz des Passus, *Renovantes ... iuribus eorum,* zur Interpretation hinzu und verdeutlicht damit die seiner Meinung nach in ihm „klarer als das Sonnenlicht" zum Ausdruck kommende Unterordnung des Papstes unter das Konzil[131]. So kommt denn Launoy zum Ergebnis: Florenz hat nichts anderes definiert als Konstanz. Es besteht keinerlei Widerspruch zwischen *Haec sancta* und dem Florentiner Primatspassus[132]! Schlagender Beweis für die Richtigkeit dieser These ist das Verhalten der Gegner, die seit je den Text entweder nur halb zitieren oder ihn sogar verfälschen, damit sein wahrer Sinn verborgen bleibt[133].

In der Interpretation de Marcas und vor allem Launoys steht der Florentiner Primatspassus nicht nur nicht mehr im Gegensatz zu *Haec sancta,* sondern sagt gewissermaßen mit anderen Worten das gleiche. Damit gab es für die französische Theologie keinen Grund mehr, die Ökumenizität des Konzils von Florenz weiter in Frage zu stellen. Implizit haben die beiden genannten Autoren diesen Schritt der Anerkennung des Konzils von Florenz als ökumenisches Konzil natürlich selbst schon vollzogen, aber es fehlte noch eine ausführliche Rechtfertigung dieser Anerkennung. Sie

---

decumque me recipio ad Florentinum concilium, sive ut probem Romanum pontificem inferiorem esse concilio, sive ut exercendae pontificiae auctoritatis modum legittimum disquiram et disquisitam asseram. – Im genannten Sinn, meist auf dem *quemadmodum* insistierend zitiert Launoy den Passus in Brief 4,3; 295. 5,2; 389. 5,5; 400–402. 5,9; 457: Florentini concilii definitionem ... semper adhibeo, cum de sancienda Romani pontificis auctoritate agitur. Vgl. auch 8,14; 802–803.

[130] Ebd. 7,8; 673: In Florentina synodo non solum definita est Romani antistitis potestas, sed etiam potestatis huius exercendae fines ac limites praescripti sunt, et sic aditus ad usurpationem omnem interclusus manet.

[131] Ebd.: Atque ita decernente concilio Romanus pontifex nec sacris illis canonibus nec patriacharum istorum privilegiis et iuribus derogare possit. Exinde necessario sequitur Romanum pontificem sacris canonibus ac proinde conciliis canonum auctoribus subiectum esse. Sol in meridie non lucet clarius quam haec in decreto restricta praefinitio.

[132] Ebd.: Id ergo fecit Florentina synodus, quod Constantiensis ante definierat.

[133] Ebd.: Et qui Florentinam synodum id fecisse perperam nolunt, cum illius decretum citant, verba haec *quemadmodum et ... continetur* supprimunt, et si non supprimunt, sic aliter citant: *quemadmodum etiam ... continetur.* Quae adulterina est lectio, ut mox probavimus. Germana lectio regendae ecclesiae dispositionem et ordinem adstringit, adulterina dilatat. Haec Romanum pontificem actis conciliorum oecumenicorum, prout illa Florentini Patres numerant, et sacris canonibus non subiicit, illa vera subiicit. Vgl. auch 3,3; 191, wo Launoy noch ausführlicher den verschiedenen Sinn der beiden Varianten *quemadmodum etiam* und *quemadmodum et* erläutert.

wird geliefert zwischen 1676 und 1686 von dem wohl bedeutendsten Kirchenhistoriker des 17. Jahrhunderts, dem Dominikaner Natalis Alexander[134]. Auf die in seiner *Dissertatio de synodo Florentina*[135] gestellte Frage nach der Legitimität und Ökumenizität[136] antwortet der genannte Dominikaner mit einem entschiedenen Ja[137]. Der Franzose verdeutlicht: das Konzil ist ökumenisch nicht nur in dem Sinn, daß seine Lehre korrekt ist, nein, das Konzil ist auch als Kirchenversammlung selber ökumenisch[138]. Es folgt eine förmliche Rechtfertigung der Ökumenizität des Konzils von Florenz unter Zugrundelegung der üblichen Kriterien in dieser Frage. Der anvisierte Gegner sind hier die Griechen, deren Einwände gegen die Ökumenizität des Florentinums der Franzose bestens kennt und zu widerlegen sucht[139]. Für unseren Zusammenhang interessanter als seine Auseinandersetzung mit den Griechen sind seine Ausführungen zur Haltung der französischen Kirche gegenüber Florenz. Hier hat er eindeutig die Tendenz, die Ablehnung der französischen Kirche gegenüber dem genannten Konzil herunterzuspielen. Von einer grundsätzlichen Weigerung, das Konzil als ökumenisch anzuerkennen, könne kaum die Rede sein. Dafür war auch die Rechtslage viel zu eindeutig. Denn die entscheidende Voraussetzung für die Anerkennung, die Legitimität der Verlegung des Konzils von Basel nach Ferrara, ist gesichert; Eugen IV. hatte das Recht zu dieser Verlegung, daran läßt Natalis keinen Zweifel[140]. Was nun die Haltung der französischen Kirche angeht, so darf sie nicht nach dem vielzitierten Wort Lothringens an seinen Sekretär in Rom[141] beurteilt werden, Tatsache ist vielmehr, daß Frankreich sich niemals diesem Konzil widersetzt, niemals Einspruch gegen die Griechenunion und das Dekret *Laetentur caeli* erhoben, sondern dieselben immer hochgeschätzt hat[142]. Zugegeben ist, daß sich die französische Kirche mit der Rezeption Zeit genommen hat, ähnlich wie sie das auch gegenüber dem zweiten Ni-

---

[134] Vgl. *Sieben*, Katholische Konzilsidee 233–234.

[135] Historia ecclesiastica XII, 10, Ausg. Bingen 1790, 604–620.

[136] Ebd. 604: Disquiritur an legitime convocata fuerit et oecumenica censenda sit?

[137] Durch einen bedauerlichen Irrtum haben wir Natalis in unserer „Katholischen Konzilsidee" 210 falsch eingeordnet!

[138] Ebd. 611: Quin hoc sensu, ratione scilicet dogmatum, Florentina synodus sit universalis, nemini catholicorum dubium est; sed aliquid amplius velim, generalem esse nimirum convocatione, congregatione, repraesentatione universalis ecclesiae, utque uno verbo omnia complectar, auctoritate. Enimvero cur legitima et oecumenica non censeretur, cum ipsi conveniant characteres omnes, quibus legitimam seu bene gestam synodum Gelasius I. delineat in epistula ad episcopos Dardaniae? – Vgl. zu dem letztgenannten Zitat *H. J. Sieben*, Die Konzilsidee der Alten Kirche, Paderborn 1979, 275–279.

[139] Ebd. 612–619.

[140] Ebd. 604–608.

[141] Vgl. S. 530.

[142] Ebd. 609: Sed haec de Florentina synodi magni cardinalis verba Gallicanis theologis necessitatem non imponunt eam pariter ex conciliorum generalium numero expungendi, cum revera Gallicana ecclesia Florentinae synodo nusquam intercesserit, nec Graecorum unioni et definitioni fidei in ea editae adversata sit, immo eam definitionem sit perpetuo venerata.

caenum getan hat. Genau wie damals in der Bilderfrage gab es auch hinsichtlich des Florentinums Probleme der Auslegung, die zunächst beseitigt werden mußten. Der Primatspassus wurde von den päpstlichen Theologen in einer Weise interpretiert, daß er im eklatantem Widerspruch zu *Haec sancta* stand und damit zu einem für die französische Theologie grundlegenden Konzilstext. In diese Phase der theologischen Kontroversen um den rechten Sinn des Primatspassus gehört die vielzitierte Äußerung Lothringens. Sobald aber der wahre Sinn dieser Primatsstelle gefunden war und sich herausgestellt hatte, daß gar kein Widerspruch zu *Haec sancta* vorliegt, traten die französischen Theologen geschlossen für die Ökumenizität des Florentinums ein[143].

Dem entschiedenen Plädoyer des Natalis für die Ökumenizität des Florentinums war eine große Nachwirkung beschieden. Es stellte sich zwar kein völliger Konsens ein, es gab weiterhin Theologen, die Florenz, wenn auch nicht im Bausch und Bogen verwarfen, so doch Zweifel anmeldeten, Jansenisten wie z. B. der ‚große Arnauld'[144] oder Jean Opstraet[145], aber insgesamt und bei führenden Theologen wie Bossuet[146]

---

[143] Ebd. 609: Verum postquam attenta magis consideratione innotuit, Florentinum concilium synodorum Constantiensis et Basileensis sanctis decretis de suprema conciliorum generalium auctoritate non repugnare, ipsum et Galli plerique omnesque theologi, excusso scrupulo, oecumenicum absque haesitatione appellarunt. – Im folgenden arbeitet Natalis näher heraus, warum das Florentinum als ökumenisches Konzil zu gelten hat: Konzilien, an denen in Gegenwart des Papstes oder seiner Stellvertreter Ost- und Westbischöfe teilnahmen, wurden in der Vergangenheit immer als ökumenisch angesehen. Wesentlich für die Ökumenizität ist nämlich nicht die faktische ökumenische Teilnahme, sondern die ökumenische Einberufung. Es ist doch bekannt, daß an den ökumenischen Konzilien der Alten Kirche normalerweise nur wenige westliche Bischöfe teilgenommen haben; trotzdem bezweifelt niemand die Ökumenizität dieser Synoden. Freilich muß die Gesamtzahl der Bischöfe derart sein, daß von einer wirklichen Repräsentanz der Kirche die Rede sein kann. Es ist wahr, es waren nur wenige französische Bischöfe in Florenz anwesend, aber das war nicht die Schuld des Papstes, er hat die Franzosen eingeladen, diesen war aber die Teilnahme vom König verboten worden. Im folgenden nennt Natalis eigens die Namen der französischen Konzilsteilnehmer (ebd. 611). Alles in allem, legt man die von den alten Konzilien selber und von Theologen wie Melchior Cano, Johannes Torquemada usw. genannten Kriterien für die Ökumenizität einer Synode zugrunde, so ist kein Zweifel an der Ökumenizität des Florentinums möglich (ebd. 611).

[144] Eclaircissements sur l'autorité des conciles et des papes, 27, 5 (von 1684), in: Œuvres, Paris 1777, Bd. 11, 291. Arnauld stellt hier die Aussage Bellarmins, daß das Florentinum unzweifelhaft ökumenisch sei, in Frage.

[145] Opstraet reiht das Florentinum zwar unter die ökumenischen Konzilien ein, fügt aber eine bezeichnende Fußnote hinzu: Loquitur hic autor secundum communiorem sententiam, quae Florentinum concilium oecumenicum annumerat. Non tamen significare voluit, hanc esse vel esse debere sententiam omnium catholicorum. Sciebat enim in Regno Galliae numquam illud concilium fuisse receptum, immo potius diserte fuisse rejectum ab omnibus regni ordinibus in conventu Bituricensi anno 1440 (in Wirklichkeit 1438!) eandemque fuisse Gallorum omnium sententiam tempore concilii Tridentini, ut patet ex celeberrimo testimonio Cardinalis Lotharingi ... Ab illo tempore nulla facta est in Galliis innovatio quoad istius concilii receptionem. Proinde censenda est Gallia in eadem sententia persistere, uti reipsa testantur plures scriptores Lotharingo posteriores, tum Galli tum alii. De locis theologicis (von 1738), Venedig 1757, 168, Anm. a.

[146] Bossuet reiht in seinem umfassenden Beweis ex conciliis zugunsten der Erklärung der Freiheiten der Gallikanischen Kirche von 1682 das Florentinum ganz selbstverständlich und

oder Tournely hatte sich ein klarer Wandel der Anschauung vollzogen: für sie ist Florenz ein unbestrittenermaßen ökumenisches Konzil. Bei dem letztgenannten Theologen, bei Tournely, kommt ein neuer, höchstinteressanter Aspekt in der Rezeptionsgeschichte des Florentiner Primatspassus zutage, der uns im folgenden Abschnitt näher beschäftigen soll: Tournely sieht sich veranlaßt über den Primatspassus zu sprechen, weil es Theologen gibt, die sich auf diesen Text berufen, um die Unfehlbarkeit des Papstes zu beweisen. Tournely ist entschiedener Gegner der päpstlichen Unfehlbarkeit und so sucht er denn mit der uns sattsam bekannten Unterscheidung zwischen distributive und collective dem Text seine Beweiskraft zu nehmen[147]. Der Wandel der französischen Haltung gegenüber dem Konzil von Florenz sprach sich schließlich auch in Deutschland herum, die diversen Handbücher bezeugen es[148].

V. Die antikonziliaristische Interpretation des Florentiner Primatspassus auf dem Ersten Vatikanum

Spätestens seit den 70er Jahren des 18. Jahrhunderts beriefen sich also Anhänger der Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes auf den Florentiner Primatspassus. Das geht aus dem Versuch Tournelys hervor, diese zu widerlegen. So wundert es uns auch nicht, daß dieser Text vom allerersten Anfang an eine wichtige Rolle bei der Definition dieser Lehre auf dem Ersten Vatikanischen Konzil spielte. Das Folgende wird zeigen, daß sich auf dem genannten Konzil, was sein näheres Verständnis angeht, nahezu die gleichen Fronten bildeten, wie wir sie in der bisherigen Geschichte dieses Textes konstatiert haben. Und dies gilt bis in die Art und

---

kommentarlos unter die ökumenischen Konzilien ein (Defensio declarationis cleri Gallicani, pars tertia, liber septimus, caput 37, Ausg. Lachat 22, 93–94). Im Appendix I, 3, ebd. 470–473, fügt er der uns bekannten konziliaristischen Auslegung mit der Unterscheidung zwischen kollektiv und distributiv hinsichtlich des *ecclesia universalis* noch eine interessante Nuance hinzu: zum richtigen Verständnis des Primatspassus hat man in Anschlag zu bringen, daß die Diskussion über die Frage, ob der Papst dem Konzil oder umgekehrt das Konzil dem Papst übergeordnet sei, in vollem Gange war. Wenn man nun in dieser Situation eine Formulierung gewählt hat wie die vorliegende, die nach beiden Seiten hin, nämlich distributiv und kollektiv verstanden werden kann, dann ist daraus unbedingt zu folgern, daß das Konzil die genannte Frage nicht entscheiden, sondern sie offen lassen wollte. An non Florentinis et Eugenio IV idonea verba suppetebant, quibus alteri parti omne praecluderetur effugium? Cur ergo adhibent communes utrique parti voces? Nempe rem in integro saltem relinqui volebant, quodque in confesso esset pontifici asserebant, summam illam in concilio potestatem omittebant, quam si ipsi vel maxime admitterent, neque Graeci umquam neque reliquae ecclesiae probaturi essent.

[147] De ecclesia Christi (zwischen 1725 und 1729) quaestio V, art. 3, Ausg. Paris 1749 tomus II, 291 und 311. – Ebd. 309–310 nimmt Tournely zur Frage der Ökumenizität des Florentinums Stellung und faßt zu diesem Zweck treffend zusammen, was Natalis hierzu ausgeführt hat. – Mit großer Sympathie für Tournely vgl. neuerding *R. F. Costigan*, The Consensus of the Church: Differing Classical Views, in: TS 51 (1990) 25–38; hier: 28–38.

[148] Vgl. z. B. *Gregor Zallwein*, Principia iuris universalis et particularis Germaniae, Wien/Innsbruck 1763, I, 222–223; Corbinian Luydl, Institutiones theologiae moralis christianae et evangelicae, Kempten 1771, II, IV, 8; 784–786. Hier ist überall der große Einfluß des Natalis spürbar.

Weise ihn zu zitieren – mit oder ohne die beiden Klauseln. Doch gehen wir der Reihe nach vor!

Gleich die Petition, mit der 52 Bischöfe die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit am 3.1.1870 erbaten, stützt sich auf unseren Text, und zwar unter Auslassung der Klausel *quemadmodum*[149]. Ebenfalls unter Weglassung der Klausel wird der Passus zitiert im ersten Entwurf des Schemas De ecclesia vom 21.1.1870[150]. Die Redaktoren des Entwurfs rechtfertigen dabei ausdrücklich die Auslassung der genannten Klausel; es handelte sich also nicht um einen Flüchtigkeitsfehler, sondern um ein bewußtes Weglassen. Als Grund gibt man an, sie gehöre nicht zum eigentlichen Gegenstand der Florentiner Definition, wie bekanntlich die Gallikaner, Jansenisten und Regalisten in der eindeutigen Absicht, die päpstliche Gewalt zu begrenzen und den Papst den Konzilien unterzuordnen, behaupten, sondern sie stelle lediglich eine Bestätigung der vorausgehenden Definiton dar. Die Klausel selber als Bestandteil der Definition zu betrachten, sei aber „immer" vom „allgemeinen Urteil der Theologen" mit guten Gründen als eine falsche Interpretation der Stelle zurückgewiesen worden[151].

Aber nicht nur die Befürworter einer Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit greifen nach dem Florentiner Text, ihn unter Umständen etwas für ihre Zwecke zurechtstutzend, auch die Gegner suchen ihn ihrer Sache nutzbar zu machen. Ihre These lautet: wir brauchen keine neue Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit. Was Florenz zu diesem Thema gesagt hat, genügt[152]. Nein, es genügt nicht, betont dagegen ein Anhänger der Unfehlbarkeit wie der Erzbischof von London, Manning; denn der Florentiner Passus wird verschieden ausgelegt. Eine Klärung ist not-

---

[149] Mansi 51, 646 D.

[150] Ebd. 544 C: Hinc innovantes atque in omnibus sequentes tum praedecessorum nostrum Romanorum pontificum decreta tum praecedentium conciliorum generalium disertas perspicuasque definitiones, docemus et declaramus, credendum ab omnibus Christi fidelibus esse, hanc *sedem ... traditam esse.* In den Florentiner Passus ist jedoch nach *doctorem* eingefügt *iudicem supremum,* eine Formel, deren Leugnung *J. V. Eybel* in seinem Buch „Was ist der Papst?" (1782) in dem *Breve Super soliditate petrae* vom 28.11.1786 vorgeworfen worden war; vgl. DS 2592.

[151] Ebd. 600 D: Porro mirum esse non debet, ab allatis Florentini decreti verbis exclusa haec extrema *quemadmodum ... continetur,* quoniam ea cum prioribus non iunguntur uti pars vel obiectum definitionis, sed uti definitionis praecedentis motivum, quod vocant, vel ratio confirmationis ... compertum ... omnibus est sententiam istam (der Gallikaner usw.), quae certis rationum momentis tum criticis, e latina originali lectione *quemadmodum etiam* depromptis, cum hermeneuticis, iisque partim grammaticis, partim logicis, partim historicis et partim theologicis, refellitur, reprobatum semper fuisse communi iudicio theologorum atque interpretum, per quos verba illa accipienda sunt non de iuridica praecedentium limitatione sive de definitionis objecto, sed de historica praecedentium confirmatione sive de definitionis ratione ... – Wir werden weiter unten sehen, daß diese Art und Weise Konzilstexte zu zitieren von mehreren Konzilsvätern aufs schärfste verurteilt wird.

[152] Ebd. 678 B: Praeterea, quae de pontificis Romani auctoritate fidelibus tenenda sint, concilium Tridentinum edixit, Florentinum quoque, cuius ea de re decretum in cunctis singulisque eo sanctius conservetur oportet, quoniam ecclesiae latinae et graecae consensu stabilitum est ... – Vgl. auch 680 C und 658 B.

wendig[153]. Unter den Definitionsvorschlägen, die ausgearbeitet werden, befinden sich denn auch zwei, die ausdrücklich auf diese Erklärungsbedürftigkeit des Florentiner Primatspassus abheben[154].

Soviel zur näheren und weiteren Vorbereitung des Textes der geplanten Definition! Wir kommen jetzt zu den Stellungnahmen der Konzilsväter. Von besonderem Gewicht ist hier der Kommentar des großen Kenners der Konziliengeschichte, des Bischofs Hefele von Rottenburg. Er kritisiert am Entwurf sowohl den Zusatz *supremus iudex* als auch die Auslassung der Klausel *quemadmodum* und weist sehr entschieden die von den Redaktoren gegebene Begründung zurück. Wenn man zitiert, muß man genau zitieren, sonst verliert das Zitat allen Wert[155]. Der Mainzer Bischof Ketteler und der Kölner Erzbischof Melchers stimmen ihm zu[156], Haynald, Erzbischof von Kalocsa, ebenfalls, jedoch mit dem beschwörenden Appell, daß man nicht über den Florentiner Primatspassus hinausgehen solle[157]. Zahlreiche weitere Bischöfe stimmen dem Votum Hefeles zu[158], der eine oder andere mit interessanten zusätzlichen Bemerkungen. So insistiert Maret, Titularbischof von Sura, auf dem vollen Zitat der Klausel *quemadmodum*, weil sie eine klare Begrenzung der päpstlichen Gewalt beinhalte[159], so protestiert der Reimser Erzbischof Landriot in schärfster Form gegen die Unterstellung der Verfasser des Dekretentwurfs, die Befürworter einer nicht verstümmelten Zitation der Florentiner Primatsformel seien „Gallikaner, Jansenisten und Regalisten". Nein, worum es hier geht, ist die schlichte historische Wahrheit und der tatsächliche Wortlaut der Glaubensdefinition[160].

Die Ausstellungen der Konzilsväter zeigten Wirkung, der Mitte Mai neu vorgelegte Text der geplanten Konstitution zitiert nun in seinem 3. Kapitel *De vi et ratione primatus Romani pontificis* den Florentiner Pas-

[153] Ebd. 689b.

[154] Ebd. 698: Et quoniam circa vim et sensum decreti synodi Florentinae ... nonnullae quaestiones decursu temporis obortae sint, declaramus et definimus eam esse usw. – Der zweite Vorschlag formuliert ähnlich. – Manning schlägt die Formulierung vor: Vestigiis conciliorum oecumenicorum Lugdunensis secundi et Florentini inhaerentes ... (698B).

[155] Ebd. 933B: Omnis enim vis et valor loci alicuius in testimonium allati ab accurata eius reproductione pendet!

[156] Ebd. 934C und 936B.

[157] Ebd. 938C: Quod Florentini patres dixerunt, catholice dictum fuerat et indigentiis ecclesiae suffecit: nulla necessitas adest ultra eius limites egrediendi, et in eis, qui originariam et novemdecim saeculorum usu probatam ecclesiae constitutionem illibatam servari volunt, sublimi potestati, inconsulto extendi optatae invidiam creandi, certe sicut omnibus ita etiam quam maxime difficillimis nostris temporibus, nec eidem nec ecclesiae profuturam. Restituatur igitur textus decreti Florentini, deleantur addita, addantur deleta.

[158] Vansca (942C), Moreno (949C), Conolly (954D), David (955), Dupanloup (956A), Ginoulhiac (958D), Eberhard (962A), Guilbert (965A) usw.

[159] Ebd. Quae verba collata cum textu Graeco et bene explicata significant mensuram plenitudinis potestatis, quae papae competit, sumendam esse ex praxi conciliorum et statutis canonicis. Ex quo sequitur auctoritatem Romani pontificis non esse pure et simpliciter monarchicam absolutam seu independentem a conciliis generalibus et sacris canonibus.

[160] Ebd. 960C: Non agitur neque de Jansenistis, neque de Gallicanis, neque de regalistis, agitur de veritate historica et certissima, agitur de decreto fidei prout conditum fuit ...

sus ohne Zusatz und vollständig, d.h. mit der Klausel *quemadmodum*[161], im 4. Kapitel *De Romani pontificis infallibilitate* wird der zweite Teil dieses Passus erneut angeführt[162]. Die Verfasser des erneuerten Schemas begründen dies damit, daß dieser Passus den authentischen Kommentar zu der ebenfalls zitierten Schriftstelle Joh 21,15–17 darstellt, wie man aus den Akten des Florentiner Konzils sehen kann. In diesem Zusammenhang weisen die Verfasser des Schemas auf die von Johannes von Montenigro auf dem Konzil gegebene Erklärung des Primatspassus hin, die wir weiter oben zitiert haben[163].

Ende Mai findet die Generaldebatte über das erneuerte Schema De ecclesia statt. Mehrere Väter gehen in ihren Reden auch auf den in den Kapiteln 3 und 4 zitierten Florentiner Primatspassus ein. Bravard, Bischof von Coutances, schließt seine Rede mit dem dringenden Appell, doch kein neues Dogma zu definieren, sondern sich mit dem, was das Florentinum in strikter Interpretation über den Papst sagt, zufrieden zu geben[164]. Vansca, Erzbischof von Fogaras, ist der gleichen Meinung, nämlich daß Florenz genügt. Ernst zu nehmen sei auch der Verzicht Trients auf eine Stellungnahme. So fehle der Primatslehre die große Kontinuität der geschichtlichen Entfaltung, wie sie bei den Dogmen der Alten Kirche so deutlich hervortrete[165]. Nach Maret kann man sich für die in der geplanten Definition behauptete, die Bischöfe nicht ein- sondern ausschließende, Vollgewalt des Papstes nicht auf das Florentinum berufen. Oder wenn man es tut, setzt man dieses Konzil in Gegensatz zu allen altkirchlichen Konzilien, denen diese Form der Vollgewalt des Papstes unbekannt war[166].

Ein besonders eindrucksvolles Plädoyer zugunsten des die päpstliche Vollgewalt einschränkenden Sinnes der Klausel *salvis privilegiis omnibus*

---

[161] Mansi 52,5 C–D. – Vgl. auch den Kommentar der Redaktoren zu dieser Änderung des Textes ebd. 10 B.

[162] Ebd. 7 A: Et cum Florentino concilio repetimus *pontificem Romanum ... traditam esse.* Hinc, sacro approbante concilio, docemus et tamquam dogma fidei declaramus ... (es folgt die eigentliche Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit).

[163] Vgl. S. 516. – In seiner mündlichen Relatio zum neuen Entwurf kommt Bischof Pie von Poitiers noch einmal auf die von vielen Vätern beanstandete Zitation des Florentiner Primatspassus zu sprechen: die Weglassung sei deswegen geschehen, weil die Klausel von „mehreren in üblem Sinne" mißbraucht worden sei und weil sie in der Adresse der in Rom zur Zentenarfeier der Apostelfürsten versammelten Bischöfe an den Papst (1867) ebenfalls gefehlt habe. Niemand habe damals den Vorwurf der Fälschung erhoben. Aber ein Konzilsdekret erfordere natürlich korrektes Zitieren, was denn jetzt im neuen Entwurf auch geschehen sei (ebd. 32 B). In der genannten Adresse heißt es in der Tat: *Firmum enim menti nostrae est alteque defixum, quod Patres Florentini in decreto Unionis unanimes definiverunt: Romanum pontificem ‚Christi vicarium ... traditam esse'*; ADSCR 7, 1034. b.

[164] Ebd. 309 A: Et ideo ut ad decretum Florentinum, sicuti se habet in suo restrictivo et genuino sensu, redeamus, humillime et enixe postulo.

[165] Ebd.386 B: ... hoc concilium Florentinum non videtur adoptatum esse per concilium Tridentinum et sic desideratur ille nexus historiae ecclesiasticae, qui in conciliis in oriente celebratis tantopere et tanta harmonia elucescit.

[166] Ebd. 436 B.

et iuribus eorum lieferte Landriot, der gleich zu Beginn seiner Rede sich dagegen verwahrte, daß man ihm statt mit seriösen Argumenten nur mit der billigen Unterstellung, er sei Gallikaner, antwortete[167]. Er versucht den Sinn der Florentiner Primatsformel aus dem näheren und weiteren Kontext zu erhellen und vermag dabei zu zeigen, daß sie das Ergebnis eines Kompromisses zwischen der lateinischen und griechischen Seite darstellt. Das bedeutet, daß die griechische Version des Textes nicht weniger authentisch ist als die lateinische. Wichtig ist bei all dem festzuhalten, daß der Papst selber dieser mit den Griechen ausgehandelten Form des Textes seine Zustimmung gegeben hat[168]. Der Bischof von St. Augustine, Vérot, stimmt dieser Auslegung der Klausel *salvis privilegiis* zu, es handelt sich bei der Florentiner Primatsformel um einen zwischen Griechen und Lateinern ausgehandelten Kompromiß und von daher ergibt sich der Sinn der Formel mit aller gewünschten Deutlichkeit: sie schränkt die Macht des Papstes ein[169]. Vansca zieht aus den Darlegungen von Landriot und Vérot die Konsequenz: zum adäquaten Verständnis der Florentiner Primatsformel gehört nicht nur die erste Klausel *quemadmodum*, sondern auch die zweite, die mit den Worten *Renovantes* beginnt. Sie müßte deswegen unbedingt in dem geplanten Dekret mitzitiert werden[170]. Im weiteren Verlauf seiner Rede bestreitet Vansca die These sei-

[167] Ebd. 561: ... novum etiam surrexit logicae genus. Quando aliquis vult sui contradictoris auctoritatem imminuere, immo vero conterere, coniicit in illum haec verba tamquam venenatum telum: *tu es gallicanus* et confestim triumphans agitat palmas victoriae, et putat ipso facto se exemptum esse aliis probationibus.

[168] Ebd. 563C: Ex his quae leguntur in actis concilii Florentini sequitur Graecos non admisisse privilegia papae nisi adiuncta clausula *salvis omnibus iuribus et privilegiis patriarcharum;* sequitur decretum fidei non fuisse confectum nisi de consensu omnium patriarcharum et praesulum ecclesiae orientalis, et hoc expresse declarat titulus graecus decreti unionis; sequitur Graecos non admisisse privilegia papae nisi iuxta canones et dicta sanctorum, sacramque scripturam et acta synodorum; sequitur haec omnia admisisse Eugenium IV summum pontificem et Graecis concesisse: super his fundamentis pax facta est; sequitur textum graecum decreti unionis esse textum originalem et authentice legalem sicut textus latinus, eandem vim habet, eundem valorem: quin immo Graeci non subsignarunt nisi textum Graecum; sequitur tandem sensum textus Graeci esse clarum et nullam habet ambiguitatem ... Et non respondeatur, haec esse commentaria Gallicanorum: sunt commentaria historiae, quin immo sunt ipsamet historia.

[169] Ebd. 587A: Porro si illa verba addita fuerint per modum conciliationis, evidens est quod debent includere aliquam restrictionem: et sic Graeci illud intellexerunt.

[170] Ebd. 691B: ... illud est definitio concilii oecumenici, cuius honor postulat, ut si citatur eius decretum, reproducatur totum id, quod ad rem, ad quam citatur, spectat. Iam vero quis umquam negabit, partem illam tum ex intentione patrum concilii, qui pactum inter se inierunt quoad iura primatus ex parte Graecorum agnoscenda et profitenda et iura patriarcharum Orientalium ex parte Latinorum admittenda, spectare ad integritatem illius decreti? – Vansca schließt sich damit einer Forderung an, die Jussef, der Patriarch von Antiochien schon in der 54. Generalkongregation mit bewegenden Worte erhoben hatte: Quam clausulam ecclesia orientalis ut propugnaculum suae autonomiae, ut pignus suarum immunitatum, ut securitatem tandem omnium suarum institutionum esse, arbitrata semper est. Haec clausula est et fuit semper sicut fundamentum, quo summi pontifices innixi de revocandis schismaticis ad unitatem pertractarunt, et cuius veritate una pars ecclesiae graecae in communione cum ecclesia Romana adhuc perdurat. Haec, inquam, clausula est unica tabula

nes Vorredners Magnasco, des Bischofs von Bolina, auf die wir weiter unten noch zu sprechen kommen werden, nämlich, daß die griechische Version der Klausel *quemadmodum* keinen anderen Sinn haben kann als die lateinische. Beide Texte sind gleicherweise authentisch und jede Seite ist der beste Interpret des eigenen Textes. Die Griechen müssen ihrem καθ ὂν τρόπον καὶ nicht den gleichen Sinn gegeben haben wie die Lateiner ihrem *quemadmodum etiam*[171].

Die Stimmen, die wir bisher gehört haben, sind Stellungnahmen der Minderheit auf dem Vatikanischen Konzil, die aus verschiedenen Gründen gegen eine Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit ist. Für sie ist der Florentiner Primatspassus, den ja die Konzilsmehrheit, die eine Definition will, selber durch das Zitat im Dekret ins Spiel gebracht hat, wie ein Rettungsanker. Sie benutzen ihn, um die Mehrheit in die Defensive zu zwingen. Wie verteidigt die Konzilsmehrheit ihr Verständnis für diesen Passus? Auch hier werden wir feststellen: es handelt sich wie bei den Minderheitsvoten weitgehend um Argumente, die wir aus der Geschichte des Textes schon kennen.

Der Bischof von Saluzzo, Gastaldi, versucht die Argumentation Landriots e contextu abzuschwächen: nicht alles, was auf einem Konzil gesagt wird, oder besser vom Konzil nicht ausdrücklich zurückgewiesen wird, kann zur Interpretation seiner Definition mitherangezogen werden[172]. Die Zustimmung der Griechen zur Primatsformel darf für deren Interpretation nicht überstrapaziert werden. Was letztlich zählt, ist der Text, wie er vorliegt. Die Klausel *salvis iuribus* bezieht sich nicht auf das Verhältnis Papst / übrige Patriarchen, sondern auf das Verhältnis der übrigen Patriarchen untereinander[173].

Ein sehr eindrucksvolles Plädoyer für den die päpstliche Vollmacht bestätigenden, keineswegs sie begrenzenden Sinn der Klausel *quemadmodum* legt Magnasco vor. Er verbindet dabei geschickt die neuesten Ergebnisse der Handschriftenvergleiche mit der Auslegungsgeschichte dieser Klausel. Für die alten „Gallikaner" und den von ihnen abhängigen Döllinger[174] lautet der authentische Text der Klausel nicht *quemadmo-*

---

et spes quae remanet, ut Graeci, conservatores tenacissimi suarum antiquitatum, ad oboedientiam sedi apostolicae praestandum reduci possint, ebd. 134 C.

[171] Ebd. 692 D – 693 C.

[172] Ebd. 610 B: Aus der schweigenden Hinnahme gewisser Äußerungen Bessarions durch das Konzil von Florenz folgt keineswegs, daß das genannte Konzil sich diese Thesen zu eigen gemacht hat, wie Landriot zu unterstellen scheint.

[173] Ebd. 611 A.

[174] Döllinger hatte am 19. 1. 1870 in dem eingangs schon zitierten Aufsatz der Allgemeinen Zeitung „Einige Worte über die Unfehlbarkeitsadresse", wiedergegeben in: Briefe und Erklärungen 29–39, hier 36 (auch ADSCR 7, 1474–1475) im Anschluß an de Marca behauptet, die Version *quemadmodum etiam* sei eine Fälschung, der echte Text laute *quemadmodum et.* „Durch dieses *etiam* wird der Sinn des Dekretes völlig verändert und die Absicht des Zusatzes vernichtet; es ist aber, obgleich es eine handgreifliche Fälschung ist, in die Conciliensammlungen und dogmatischen Lehrbücher übergegangen, und es wäre hohe Zeit, diesen

dum etiam, sondern *quemadmodum et*. Sie sehen im *quemadmodum etiam*, das eher eine Bestätigung als eine Begrenzung der päpstlichen Macht andeutet, eine Fälschung seitens der propäpstlichen Partei. Nun aber steht aufgrund neuester Handschriftenvergleiche fest[175], daß der ursprüngliche Text tatsächlich *quemadmodum etiam* und nicht *quemadmodum et* lautet. Damit ist, so Magnasco, der alt- und neugallikanischen Auslegung des Florentiner Primatspassus die philologische Grundlage entzogen. Wenn *quemadmodum etiam* der authentische Text ist, dann ist gerade auch nach Auffassung der Gallikaner der Sinn der Klausel eindeutig bestätigend und nicht eingrenzend. Der Bischof geht noch einen Schritt weiter, um seine Auslegung des *quemadmodum* gegen einen möglichen Einwand abzusichern, er behauptet die Priorität der lateinischen Version vor der griechischen für den Fall, daß Divergenzen zwischen beiden Versionen festgestellt werden. Ausschlaggebend für den Sinn der Klausel ist letztlich der lateinische Text, weil nur er vom Papst und der Mehrheit, die lateinisch war, unterschrieben wurde, weil er der Basistext ist, der von den Griechen überarbeiet wurde, weil er an und für sich eindeutiger ist als der griechische Text. Gestützt wird diese Auslegung schließlich auch dadurch, daß nur durch einen bestätigenden Sinn der Klausel ein Widerspruch im Primatspassus selber vermieden wird, mämlich der zwischen der Affirmation der *plena potestas* auf der einen Seite und einer Begrenzung derselben durch eine Klausel mit limitativem Sinn auf der anderen[176].

Auch der Debattenbeitrag Valergas, des lateinischen Patriarchen von Jerusalem, verdient Beachtung. Er fordert seine Zuhörer auf, aus der Geschichte der Auslegung des Florentiner Primatstextes die richtige Folgerung zu ziehen. Warum haben denn die Altgallikaner die Ökumenizität des Florentinums abgelehnt? Doch nicht deswegen, weil begründete Zweifel an der Ökumenizität dieses Konzils bestanden, sondern weil sie dem Primatspassus in seinem offenbaren und klaren Sinn nicht zustimmen wollten[177]. Warum haben die Junggallikaner, als sie sich gezwungen

---

Stein des Anstoßes für die Orientalen wegzuräumen, und den echten Text, nämlich den dem griechischen Wortlaut entsprechenden, herzustellen". – Weitere Einzelheiten hierzu bei Ignaz von Döllinger/Lord Acton, Briefwechsel 1850–1890, bearbeitet von V. Conzemius, II, München 1965, 140, Anm. 2.

[175] Magnasco beruft sich hier auf den von Eugenio Cecconi vorgenommenen Handschriftenvergleich, veröffentlicht in der Zeitschrift „Armonia" vom 1.2.1870, aus dem sich ergibt, daß sich das *quemadmodum etiam* bereits in den ältesten Handschriften befindet. Von einer Fälschung durch die kuriale Partei kann also nicht die Rede sein. Weitere Einzelheiten zur Entstehung der Varianten in der lateinischen Version bei *G. Hofmann*, Papato, conciliarismo, patriarcato, MHP 2 (1940) 1–82, hier 65–68.

[176] Mansi 52, 612 B–625 C.

[177] Ebd. 778 D: Non ergo ideo respuebatur Florentinum decretum, quod ab illegitima synodo prodiisset, sed ideo synodus ipsa respuebatur, quod in ea decretum illud editum fuisset. Praepostero omnio modo non decretum propter synodi defectum, sed synodus propter decretum improbabatur.

sahen, das von der ganzen übrigen Kirche als ökumenisch rezipierte Konzil, ebenfalls als solches anzuerkennen, den Primatstext in der bekannten Weise interpretiert? Sie tun es deswegen, weil sie den Text in seinem offenbaren und eigentlichen Sinn nicht anzunehmen bereit sind[178]. Man muß den Ochsen bei den Hörnern anpacken. Genau diesen Sinn des Florentiner Primatspassus, den die Gallikaner bald durch Ablehnung der Ökumenizität des Konzils, bald durch Interpretation zu unterlaufen versuchen, muß das gegenwärtig tagende Konzil festschreiben; denn dieser von den Gallikanern abgelehnte Sinn ist der ursprüngliche, echte, in Florenz intendierte[179].

Die bisher referierten Wortmeldungen befaßten sich mit dem Florentiner Primatspassus im Hinblick auf Kapitel 3 der Konstitution De ecclesia, der Definition des päpstlichen Jurisdiktionsprimats. Aber derselbe wird ja auch noch einmal in verkürzter Form im Kapitel 4, diesmal als Traditionsargument zugunsten der päpstlichen Unfehlbarkeit zitiert. Auch dazu nahmen natürlich die Konzilsväter Stellung, in besonders ausführlicher Weise der Wiener Erzbischof Rauscher. Er geht die einzelnen zitierten Begriffe wie *christianorum omnium doctorum* usw. der Reihe nach durch, um zum Ergebnis zu kommen, daß sie keine Zeugnisse zugunsten der päpstlichen Unfehlbarkeit enthalten[180]. Der gleichen Meinung ist der Erzbischof von Halifax, Conolly[181]. Ihnen widerspricht entschieden der Erzbischof von Granada Monzon y Martins und Gasser. Natürlich, so der Spanier, ist in Florenz nicht explizit von der Unfehlbarkeit die Rede; wäre es der Fall, bedüfte es jetzt keiner Definition. Aber setzen die dort

---

[178] Ebd. 779 C: ... subsequentibus praesertim temporibus factum est, ut, admissa oecumenicitate concilii, ad vim definitionis eludendam interpretationis remedium fuerit adinventum; inde nota illa distinctio inter ecclesiam unviversalem collective sumptum et distributive.

[179] Ebd. 779 D. Horum enim omnium auctoribus iure ac merito arbitror responderi posse: Tarde venistis; decretum Florentinum sine huiusmodi vestris distinctionibus et interpretationibus et reservationibus prius possidemus, melius possidemus, ipsismet fatentibus maioribus vestris. Decretum Florentinum novimus et nos, et adversarii nostri a pluribus saeculis noverunt: distinctiones et interpretationes vestras heri aut nudius tertius enatas neque nos novimus nec patres vestri. Veterum distinctio de universali ecclesia collective aut distributive sumpta cum ipsius ferme auctoribus evanuit. Recentiores interpretationes successerunt, quibus etiam repudiatis, ad novissima confugerunt. Ita novitas a novitate damnatur, et omnis novitas novitatem damnans in semetipsa damnationis suae portat iudicium. – Natürlich stimmt Valerga dem zu, was bisher zur Verteidigung des bestätigenden Charakters der Klausel *quemadmodum* gesagt worden war, fügt aber noch den interessanten Gedanken hinzu, daß es sich hier in keiner Weise um das Ergebnis eines Kompromisses zwischen der Lateinischen und Griechischen Kirche handelt, um eine Bedingung der Griechen, der die Lateiner sich unterwarfen, sondern vielmehr um eine Konzession der „barmherzigen Mutter" an den Sohn, der in ihren Schoß zurückkehrt, ebd. 780 A–B.

[180] Ebd. 728 C: Sed in definitione fidei ... primatus quidem claris exponitur verbis, nihil autem continetur, quod sobrius interpres ad infallibilitatis doctrinam stabiliendam adhibere possit. – Vgl. auch 729 D: Ex allatis manifestum mihi videtur Florentinium nihil decrevisse, quod inerrantiae pontificiae professionem contineret. Igitur non iudicare non possum labile esse fundamentum, cui tanti ponderi doctrina superstruitur.

[181] 814 D: In concilio Florentino nullibi ne unum quidem verbum de infallibilitate inveniri potest. – Ebd. 817 CD, der Florentiner Primatspassus ist praeter rem.

gemachten Aussagen über den Papst nicht letztlich die Unfehlbarkeit voraus? Jetzt kommt es darauf an, das in Florenz stillschweigend Vorausgesetzte ausdrücklich zu machen[182]. Daß man sich sehr wohl auf Florenz als Beleg für die päpstliche Unfehlbarkeit berufen kann, sucht der Brixener Bischof aus dem Kommentar zu beweisen, den Johannes von Montenigro auf dem Konzil selber zu diesem Passus vorlegte. In diesem Kommentar ist ausdrücklich davon die Rede, daß der Papst „vor Irrtum bewahrt bleibt"[183].

Die Mehrheit des Konzils nahm in der Sitzung vom 18. Juli 1870 mit 533 Ja-Stimmen und zwei Gegenstimmen die Constitutio De ecclesia in einer aufgrund der Vätervoten überarbeiteten[184] neuen Fassung an[185]. Die die Definition ablehnende Minderheit von etwa 60 Vätern nahm an der genannten Sitzung nicht teil. Die Konzilsmehrheit erhob damit die antikonziliaristische Interpretation des Florentiner Primatspassus zur Glaubenslehre und verurteilte im gleichen Zug deren Leugnung als Häresie.

---

[182] Ebd. 825 C: Videte igitur ... si patres concilii Florentini potuerunt asserere quod asseruerunt sine fide in infallibilitate Romani pontificis. Auch für Valerga ist die päpstliche Unfehlbarkeit implizit im Florentiner Primatspassus enthalten genau so wie die zwei Willen Christi des dritten Constantinopolitanums im Chalcedonense implizit enthalten sind, vgl. 395 C.

[183] Vgl. Anm. 15 und 16; vgl. auch Mansi 52, 1210 B: Ex his dictis manifestissime apparet, quod cum definitionem Florentinam ad stabiliendam Romani pontificis infallibilitatem adduximus, verbis sensum alienum nullo modo supponimus, sed revera illa ex mente patrum Florentinorum interpretamur, et quod particula *hinc*, quae partem primam cum secunda connectit per conclusiomen, et quae a pluribus auctoribus impugnata fuit, locum suum iure occupat.

[184] Ebd. 1081 C–1085 B und 1125 A–1125 B (Zusammenstellung der Änderungsvorschläge); ebd. 1101 A–1103 C und 1221 B–1221 D (Stellungnahme des Relators).

[185] Ebd. 1232 C und 1234 B.

ThPh 65 (1990) 549–565

Schelling – Lask – Sartre

Die zweifache Unbegreiflichkeit der nackten Existenz

Von Franz Josef Wetz

Die traditionelle Metaphysik, die bei einem Seienden zwischen dem, was es ist (ti esti, quid sit, essentia, Wesen), und dem, daß es ist (hoti esti, quod sit, existentia, Existenz) unterscheidet, mißt zumeist dem Wesensbegriff gegenüber dem Existenzbegriff die Priorität zu. Die selbstverständliche Bestimmung, die wir immer schon von der Welt aussagen, nämlich daß sie ist, wird nicht nur nicht von uns im alltäglichen Daseinsvollzug, sondern auch nicht im abendländischen Denken in konstanter Durchgängigkeit als rätselhaft erfahren. In den nachstehenden Untersuchungen geht es um dieses Rätsel der Existenz, wie es sich beim späten Schelling, bei Lask und Sartre darstellt. Die von den dreien entworfenen Ansätze sind grundverschieden. Der späte Schelling entwickelte eine Vernunftmetaphysik, Lask eine Erkenntnislogik und Sartre eine Existenzphänomenologie. Trotz aller Divergenzen kommen aber alle drei Ansätze im Gedanken von der Unbegreiflichkeit der Existenz überein. Dem Begriff von der Unbegreiflichkeit der Existenz wird eine zweifache Bedeutung verliehen. Diese wollen wir auf der Grundlage der drei philosophischen Entwürfe herausarbeiten. Die folgende Abhandlung gliedert sich in vier Teile. In den ersten drei Abschnitten sollen die für unsere Fragestellung bedeutsamen Kapitel der Philosophie Schellings, Lasks und Sartres dargestellt werden. Im vierten Abschnitt sollen die vorgestellten Ansätze in ein Verhältnis zueinander gesetzt werden.

1) Schelling. Das reine Daß

Der Vernunftmetaphysiker Schelling entwickelt in seinem letzten philosophischen Entwurf zwei aufeinander bezogene Philosophien: die „negative“[1] und die „positive“[2] Philosophie. Die negative Philosophie ist Wesensphilosophie und die positive Philosophie Existenzphilosophie. Diese Unterscheidung wird durch die welthaften Dinge selbst vorgegeben. Denn an einem welthaften Ding „ist zweierlei zu erkennen oder von ihm auszusagen: quid sit und quod sit – was ein Seiendes und daß ein Seiendes ist.“[3] Das Thema der negativen Philosophie ist das Was der Dinge – essentia, Wesen – und das Thema der positiven Philosophie das Daß der Dinge – existentia, Existenz.

Negative Philosophie: Die negative Philosophie trägt die Namen „logi-

[1] *F. W. J. Schelling,* Philosophie der Offenbarung 1841/42, Frankfurt/M. 1977, 119.
[2] Ebd.
[3] Ebd. 99.

sche Wissenschaft"[4] und „Vernunftwissenschaft"[5]. In der negativen Philosophie qua Vernunftwissenschaft reflektiert die Vernunft auf ihren erfahrungsunabhängigen – apriorischen – Gehalt. Dieser besteht nicht nur wie in der theoretischen Transzendentalphilosophie aus dem Gesamt der Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrungsgegenstände, sondern aus dem Gesamt der Dinge selbst ihrer Möglichkeit nach. Die negative Philosophie gibt losgelöst von aller Erfahrung Auskunft darüber, welche Dinge in welcher Ordnung existieren können. Allerdings sagt sie nichts darüber aus, ob die als möglich eingesehenen Dinge tatsächlich existieren. Die Vernunft ist zwar mächtig festzusetzen, „was existieren werde, wenn überhaut etwas existiert"[6], aber erstens außerstande festzustellen, ob die als möglich eingesehenen Dinge tatsächlich existieren, und zweitens ohnmächtig, die als möglich eingesehenen Dinge zur Existenz zu bringen. Aus dem Gesagten erhellt: wenn es eine reale Welt gibt, so wird es eine sinnvolle Vernunftordnung sein. Ob und daß es eine reale Welt gibt, darüber vermag jedoch nicht die Vernunft selbst zu entscheiden. Die Vernunft ist allein nur der Urgrund des Was und der Möglichkeit der Dinge, aber nicht des Daß und der Wirklichkeit der Dinge. Mit diesem Gedanken setzt sich Schelling vor allem in Opposition zu Hegel, nach dessen Auffassung sich die Welt ihrem Was und Daß nach der Vernunft verdankt und letztlich nichts weiter als Vernunft ist. In eine Diskussion des Verhältnisses von Schelling zu Hegel können wir jedoch vor Ort nicht eintreten.

Die in der negativen Philosophie apriori als möglich eingesehene Vernunftordnung bildet einen dreigliedrigen deduktiven Systemzusammenhang. Dieser kann hier nicht in seinen einzelnen Zügen dargestellt werden. Einige Andeutungen mögen genügen. Erstens stößt die Vernuft bei ihrer Selbstbesinnung auf den Ordnungszusammenhang der Welt[7]. Dieser wird von der Vernunft nicht als etwas Statisches, sondern vielmehr als etwas Dynamisches gedacht. Die Vernunft setzt die Welt apriori als einen zielstrebig ablaufenden Evolutionsprozeß an. Dieser verläuft von der absolut bestimmungsfreien Materie über das Anorganische, das Pflanzen- und das Tierreich bis hin zum Reich des Geistes. Zweitens entdeckt die sich selbst erhellende Vernunft drei dem welthaften Ordnungszusammenhang übergeordnete Prinzipien, die Schelling Potenzen nennt. Aus diesen sogenannten Potenzen als den „Urstoffe(n) alles Seyenden"[8] glaubt Schelling die Gesamtheit der welthaften Dinge ihrer Möglichkeit nach ableiten zu können. Die drei Potenzen nennt Schelling −A, +A

[4] Ebd. 117.
[5] *F. W. J. Schelling*, Ausgewählte Schriften Bd. 5, Frankfurt/M. 1985, 667.
[6] Ebd. 660.
[7] Vgl. ebd. 663, 667, 687.
[8] Ebd. 329.

und ±A[9]. Diese Symbole tragen viele Namen, die hier nicht alle aufgezählt werden sollen. −A wird beispielsweise Subjekt, Seinkönnen und ruhendes Wollen, +A Objekt, reines Sein und reines Wollen, ±A Subjekt-Objekt, Geist und Beisichsein genannt. Vor Ort soll weder die Potenzlehre entwickelt noch eine Deduktion des möglichen Weltsystems aus den drei Potenzen durchgeführt werden. Drittens begegnet die auf sich selbst reflektierende Vernunft einer ursprünglichen Wirklichkeit, die diese drei Potenzen „Ist"[10]. Diese ursprüngliche Wirklichkeit ist das Absolute oder Gott. Dem Absoluten kommen nach Schellings Auffassung diese drei Potenzen mit Notwendigkeit zu. Die negative Philosophie erreicht mit der Freilegung des göttlichen Absoluten ihre Vollendung. Im Rückblick bietet sich folgendes Gesamtbild: Der apriorische Vernunftinhalt setzt sich zusammen aus Gott oder dem Absoluten, dem mit innerer Notwendigkeit drei Potenzen zukommen, aus denen notwendig der Weltzusammenhang als zielstrebig ablaufender Evolutionsprozeß der Möglichkeit nach folgt. Der gesamte dreigliedrige Vernunftinhalt trägt allein nur die Signatur der Möglichkeit. Ob es Gott, die drei Potenzen und die Welt wirklich gibt, muß in der negativen Philosophie offenbleiben. Dies in Erfahrung zu bringen, ist die positive Philosophie berufen.

Positive Philosophie: Während die negative Philosophie „eine Wissenschaft (ist), die das Wesen der Dinge begreift, den Inhalt alles Seyns"[11], handelt es sich bei der positiven Philosophie um „eine Wissenschaft, welche die wirkliche Existenz der Dinge erklärt."[12] In ihr wird zum einen darüber entschieden, ob das als möglich Eingesehene tatsächlich existiert, und zum anderen aufgedeckt, wie und warum das göttliche Absolute aus sich die real bestehende Welt hervorgehen läßt.

Es ist nicht Sache der Vernunft, sondern Sache der empirischen Erfahrung zu ermitteln, ob das „Construierte wirklich existiert"[13] und „nicht eine Chimäre"[14] ist. Die in der empirischen Erfahrung erfaßte Wirklichkeit hat Ansichcharakter. Nach Schelling ist die Welt an sich so beschaffen, wie sie in der empirischen Erfahrung begriffen wird. Schelling bricht mit Kants Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich: „es ist mit dieser Theorie schlechterdings nicht durchzukommen."[15] Nun vermag zwar die empirische Erfahrung die Existenz der von der Vernunft apriori als möglich eingesehenen welthaften Dinge zu beweisen. Das Absolute ist allerdings kein Gegenstand der empirischen Erfahrung. Was die Existenz des Absoluten anbelangt, „kann die Vernunft nicht an die Erfahrung"[16]

[9] Vgl. ebd. 299f.
[10] Ebd. 498.
[11] Ebd. 697.
[12] Ebd.
[13] Ebd. 766.
[14] Ebd.
[15] Ebd. 651.
[16] Ebd. 664.

verweisen. Allerdings liegt im durch die empirische Erfahrung gegebenen Nachweis von der Existenz der Welt zugleich ein indirekter Nachweis von der Existenz des Absoluten. Schelling argumentiert wie folgt: Wenn zutrifft, daß die ihrer Möglichkeit nach in der Vernunft bestehende Welt nicht anders denn als eine Folge des Absoluten begriffen werden kann, dann darf und muß von der auf dem Wege der empirischen Erfahrung bewiesenen Existenz der zuvor nur als möglich eingesehenen Welt auf die Existenz des Absoluten geschlossen werden.

„wenn das nothwendig Existierende Gott ist, so wird diese und jene Folge – wir wollen sagen, so wird a, b, c usw. möglich; nun existiert aber unserer Erfahrung zufolge a, b, c usw. wirklich, also – der nothwendige Schluß – ist das nothwendig Existierende wirklich Gott“ [17]

Offensichtlich handelt es sich bei dieser Denkfigur um einen bestimmten Kausalschluß, nämlich von einer Wirkung – der empirisch zugänglichen Welt – auf ihre Ursache – das empirisch unzugängliche Absolute.

Nachdem die positive Philosophie durch das Medium der empirischen Erfahrung den Nachweis von der Existenz der vernünftigen Welt und des Absoluten erbracht hat, geht sie dazu über, den Hervorgang der Welt aus dem Absoluten zu erklären. Auch hier müssen wir uns mit einigen Andeutungen begnügen. Ähnlich wie die jüdisch-christliche Schöpfungstheologie begreift Schelling die Welt im ganzen als das vergängliche Werk eines Schöpfers. Allerdings schafft das Absolute Schellings nicht wie der jüdisch-christliche Gott die Existenz der Welt aus dem Nichts. Das Absolute Schellings findet die Existenz der Welt aber auch nicht wie der griechische Demiurg als eine allein nur zu gestaltende Urmaterie außerhalb seiner selbst einfach vor. Nach Schelling nimmt Gott bei der Schöpfung die Existenz der Welt aus sich selbst, wo es sie als etwas Ungeschaffenes immer schon gibt. Dieser merkwürdige Gedanke bedarf einiger Erläuterungen.

Schelling ist der Überzeugung, daß es die Existenz der Welt schon vor Erschaffung der Welt in Gott als Existenz einer möglichen Welt gibt. Von dieser in Gott antreffbaren Existenz einer möglichen Welt behauptet Schelling, daß sie selbst noch Gott vorausliegt. Sie ist das Erste. Für dieses Erste vergibt Schelling den Terminus „Urseyn“ [18]. Die Frage, woher dieses Ursein stammt, hat keinen Sinn. Keiner hat es erschaffen. Es ist seit Ewigkeit grundlos einfach da. Das Ursein charakterisiert Schelling näherhin als ein von aller inhaltlichen Bestimmung und d. h. von allem Wasgehalt freies „reines Daß“ [19]. Dieses reine Daß ist „nicht erst möglich und dann wirklich, sondern es ist gleich wirklich.“ [20] Es hat keinen Anfang, sondern besteht anfangslos. Dieses anfangs- und grundlos einfach

[17] Ebd. 771.
[18] Ebd. 783.
[19] Ebd. 574.
[20] Ebd. 781.

vorhandene waslose Daß geht dem Denken und der Vernunft voraus. Es ist „das unvordenkliche Sein“ [21]. Der Begriff unvordenkliches Sein bringt zweierlei zum Ausdruck: erstens ist das anfangs- und grundlos einfach vorhandene waslose Daß als solches nichts vom Denken und der Vernunft Gesetztes und zweitens nichts von der Vernunft Begreifbares, weil alles Begreifen das Begreifen von etwas Bestimmten und d. h. Washaftem ist, das reine Daß aber etwas absolut Unbestimmtes und Unterschiedsloses und d. h. etwas absolut Wasloses ist. Von da an nun, daß dieses reine Daß ist, eröffnet sich in ihm die „Möglichkeit eines anderen Seyns“ [22]. Das andere Sein, das die Urexistenz sein kann, ist die Welt. Die Urexistenz kann nicht nicht und nicht anders, sondern nur anderes sein. Von woher kommt aber diese Möglichkeit? „Diese Möglichkeit erscheint dem Sein als etwas zuvor nicht Dagewesenes, Neues, Unerwartetes ...“ [23] Sie ist also wie das Ursein selbst im Ursein einfach da. Allerdings muß es etwas geben, das über diese Möglichkeit frei verfügen, sie ergreifen oder liegenlassen kann. Mit dieser Möglichkeit ist also immer schon auch ein freies Können ausgesprochen. Dieses freie Können ist nach Schelling der „Herr“ [24] des Urseins, insofern es das Ursein zur Weltexistenz verwandeln kann. Das freie Können ist als Herr das Absolute oder Gott. Von diesem freien Können behauptet Schelling, daß es zuerst und zunächst in die Urexistenz eingeschlossen ist.

„Die Möglichkeit des anderen Seyns erscheint dem in dem Urseyn Eingeschlossenen – das Seyn geht voraus, die Möglichkeit kommt erst nach dem Seyn, aber sie erscheint dem im unvordenklichen Seyn Seyenden von da an, daß es Ist, also von Ewigkeit.“ [25]

Aus dem Gesagten wird deutlich, daß in Schellings System das Absolute als das freie Können nicht an erster, sondern an dritter Stelle steht. Dem Absoluten liegt die Möglichkeit der Verwandlung der Urexistenz zur Weltexistenz sowie die Urexistenz selbst voraus. Dies bedeutet: Das Absolute ist weder mächtig, die Urexistenz aus dem Nichts hervorzubringen, noch mächtig, sich selbst in Freiheit die Möglichkeit der Verwandlung der Urexistenz zu geben. Es ist ohne sein Zutun dieses freie Können. Als freies Können ist das Absolute jedoch durch nichts genötigt, diese Verwandlung zu vollziehen und d. h. die Schöpfung der Welt durchzuführen.

„Gott ist schon vor der Welt Herr der Welt, sie zu setzen oder nicht zu setzen; ihm verschlägt es nichts, so oder so zu existieren, in Ansehung seines Seins ist es ihm völlig gleich.“ [26]

Den Akt der Verwandlung der Urexistenz zur Weltexistenz nennt

[21] Ebd. 779.
[22] Ebd. 784.
[23] *Schelling*, Philosophie 163.
[24] Ebd. 173.
[25] *Schelling*, Schriften 783.
[26] *Schelling*, Philosophie 184.

Schelling die „Suspension“[27] des unvordenklichen Seins des Absoluten. Da dieser Akt frei vollzogen wird, darf von der Welt gesagt werden, daß sie ihrer Existenz nach kontingent ist: Die Welt, die einen Anfang hat, bräuchte überhaupt nicht zu sein, weil das Absolute als freies Können die Urexistenz nicht zur Weltexistenz verwandeln mußte. Auf Einzelheiten von Schellings Schöpfungsphilosophie soll nicht näher eingegangen werden. Vielmehr wollen wir im folgenden unser Augenmerk darauf lenken, wie in der Spätphilosophie Schellings die Unbegreiflichkeit der Existenz ins Thema kommt.

Reines Daß: In der negativen Philosophie erkennt die Vernunft ihr zweifaches Unvermögen hinsichtlich der Existenz der Welt. Sie erfährt sich zum einen als unvermögend, die Existenz der von ihr als möglich eingesehenen Dinge festzustellen, und zum anderen als ohnmächtig, die als möglich eingesehenen Dinge in Existenz zu setzen. In der positiven Philosophie erkennt die Vernunft eine zweifache Unbegreiflichkeit der Existenz schlechthin.

Nachdem der Vernunft klar geworden ist, daß sich die Existenz der Dinge nicht ihr selbst verdankt, drängt sich ihr die Existenz der Dinge als schlechthin befremdlich auf, was wiederum die letzte Frage erzwingt: „warum ist überhaupt etwas? warum ist nicht nichts?“[28] Daß die Dinge von und durch sich selbst sein könnten, schließt Schelling ex ante aus[29]. Die ontotheologische Tradition beantwortet die genannte Frage durch die Etablierung eines allmächtigen Schöpfers, der die Existenz der Welt frei aus dem Nichts hervorbringt. Schelling beschreitet einen ähnlichen Weg. Auch nach seiner Auffassung ist Gott die vollgültige Antwort auf die Frage nach dem Warum der Existenz der welthaften Dinge überhaupt und der Welt im ganzen. Jedoch gibt es eine bemerkenswerte Differenz. Nach Schelling wurde die Existenz der Welt nicht aus dem Nichts geschafffen, sondern aus Gott selbst genommen, wo es sie ursprünglich als Gott und allem Denken vorgängige, anfangs- und grundlos bestehende, waslose Urexistenz gab. Im Unterschied zur Vernunft ist Gott als freies Können zwar mächtig, die Urexistenz Weltexistenz werden zu lassen, aber ebenso wie die Vernunft ohnmächtig, sie aus dem Nichts hervorzubringen. Die Vernunft und Gott haben die Existenz einfach hinzunehmen. Diese genuin anfangs-, grund- und waslose Existenz – das reine Daß – ist für die Vernunft in zweifacher Hinsicht unbegreiflich. Erstens ist die Existenz im Sinne der begrifflichen Unfaßbarkeit unbegreiflich. Begreiflich ist nur Wasbestimmtes. Die für sich betrachtete Existenz ist infolge ihrer Waslosigkeit absolut unbestimmt und unterschiedslos. Als solche entzieht sie sich jedem Begriff. Das begriffslose Unbestimmte ist

[27] *Schelling*, Schriften 794.
[28] Ebd. 609.
[29] Vgl. *F. W. J. Schelling*, Die Weltalter, in: *F. W. J. Schelling*, Nachlaßband, München 1966, 53.

das Unbegreifliche. Dabei gilt es zu beachten, daß das reine Daß nicht aus Gründen, die in der Beschränktheit der Vernunft liegen, sondern aus Gründen, die in der Existenz selbst – nämlich in ihrer Waslosigkeit – liegen, unbegreiflich ist. Zweitens ist die Existenz im Sinne der Unerklärbarkeit unbegreiflich. Sie ist unerklärbar, weil sie keinen Grund hat. Im letzten ist das reine Daß unergründlich – und dies nicht etwa deshalb, weil sich sein Grund der Vernunfterkenntnis entzieht, sondern, weil es keinen hat. Die Existenz gibt nichts zu erklären auf und ist somit unerklärbar. Das Rätsel der Existenz schlechthin ist unlösbar, weil es nichts zu lösen gibt. Hierdurch wird nicht etwa die Rätselhaftigkeit und Befremdlichkeit der Existenz depotenziert, sondern im Gegenteil gesteigert. Die Tatsache, daß überhaupt etwas existiert, bleibt rätselhaft und befremdlich, auch und gerade wenn die Existenz des Existierenden im letzten an sich grundlos ist.

2) Lask. Das logisch Nackte

Der Neukantianer Lask unterteilt in seiner Erkenntnislogik den „Gesamtbestand des Denkbaren“[30] in die Sphäre des Sinnlichseienden – das „Seinsgebiet“[31] – und des übersinnlichen Geltens – das „Geltungsgebiet“[32]. Beide Gebiete sind unabtrennbar miteinander verbunden. Das Geltungsgebiet liegt über dem Seinsgebiet. Während das Seinsgebiet aus der raum- und zeiterfüllenden sinnlich-anschaulichen Inhaltmasse besteht, setzt sich das Geltungsgebiet aus den zeitlosen Wahrheiten über die räumlich-zeitlichen Ereignisse zusammen[33]. Es ist streng zwischen einem räumlich-zeitlichen Ereignis und der zeitlosen Wahrheit über dieses räumlich-zeitliche Ereignis zu unterscheiden. Die Wahrheit über ein räumlich-zeitliches Ereignis nimmt „an der Räumlichzeitlichkeit und überhaupt an der sinnlichen Anschaulichkeit des Seienden nicht teil.“[34] Dabei gilt es zu beachten, daß die Wahrheit über ein räumlich-zeitliches Ereignis nicht von außen zu diesem Ereignis hinzutritt, sondern von diesem Ereignis impliziert wird. Denn daß ein räumlich-zeitliches Ereignis geschieht, besagt, es geschieht in Wahrheit. Daß sich ein Ereignis tatsächlich zugetragen hat und sich so zugetragen hat, wie es sich zugetragen hat, ist unabhängig davon, wie lange es jetzt schon vergangen ist und ob es je erkannt wird, ewig wahr. Offensichtlich ist alles Seiende immer schon auch ein Geltendes, insofern die Tatsache, daß es der Fall ist, die Behauptung impliziert, daß es wahr ist, daß es der Fall ist. Wenden wir uns nun gesondert dem Seinsgebiet und dem Geltungsgebiet zu.

Seinsgebiet: Das Seinsgebiet setzt sich aus alogischem Seinsmaterial

[30] *E. Lask*, Gesammelte Schriften Bd. 2, Tübingen 1923, 330.
[31] Ebd. 121.
[32] Ebd.
[33] Vgl. ebd. 17.
[34] Ebd. 18.

und logischen Formen zusammen. Das alogische Seinsmaterial charakterisiert Lask als amorphe Masse. Es ist das Sinnlich-Anschauliche. Vom Sinnlich-Anschaulichen werden die logischen Formen als gegenstandskonstitutive Kategorien unterschieden. Das Insgesamt der logischen Formen begreift Lask als ein „System der Kategorien"[35], das im als „Logos"[36] bezeichneten „höchsten Einen"[37] verankert ist. Lasks Kategorienlehre ist ein Fragment. Zu den gegenstands-konstitutiven Seinskategorien werden etwa die Dingheit und Kausalität gezählt. Die alle Seinskategorien unter sich begreifende Gebietskategorie ist die „Kategorie des Seins"[38]. Alle Seinskategorien tragen immer schon einen Hinweis darauf, „wofür sie die logische Form abzugeben, wem gegenüber sie als Kategorie zu fungieren berufen sind."[39] Die logischen Formen beziehen sich auf das alogische sinnlich-anschauliche Seinsmaterial.

„Form ist hinweisend zum Material, und das Material steht in der Form."[40]

Bei der Charakterisierung des Form-Material-Gefüges verwendet Lask bildliche Ausdrücke. So umschreibt er die logische Form „als eine schützende, verfestigende Hülle, wovon das Alogische wie von einem logischen Halt umschlossen, fest umlagert, wie von einer logischen Kruste umfangen ist."[41] Das von Seinsformen unberührte alogische Seinsmaterial nennt Lask „logisch nackt"[42]. Die alogische Seinsmasse, das amorphe Sinnlich-Anschauliche ist für sich betrachtet das logisch Nackte.

„Form ohne Inhalt ist leer, Inhalt ohne Form ist nackt."[43]

Das Seiende und das Wirkliche sind in der Kategorie Sein und Wirklichkeit stehendes sinnlich-anschauliches Seinsmaterial. Die Gebietskategorie Sein ist die über alle Besonderheit erhabene Kategorie für die ganze Sphäre des Sinnlich-Anschaulichen. Im Horizont der Gebietskategorie Sein verwandelt sich das Sinnlich-Anschauliche zum Seienden. Das logisch Nackte wird kategorial bekleidet. Außerhalb der Kategorie des Seins gibt es kein Seiendes, sondern immer nur alogisches Seinsmaterial bzw. logisch Nacktes. Das Sein ist das „Sein des Seienden"[44]. Diese Erwägungen Lasks haben anregend auf den jungen Heidegger gewirkt. Heidegger unterscheidet bekanntlich in der ontologischen Differenz zwischen der Gegenständlichkeit des Gegenstandes umd dem erfahrbaren Gegenstand selbst und bezeichnet jenes mit dem Ausdruck Sein und

[35] Ebd. 65.
[36] Ebd.
[37] Ebd.
[38] Ebd. 60.
[39] Ebd. 59.
[40] Ebd. 330.
[41] Ebd. 69.
[42] Ebd. 74.
[43] Ebd.
[44] Ebd. 47.

dieses mit dem Ausdruck Seiendes. Heideggers Nähe zu Lask kann hier nicht weiter behandelt werden.

Die Verschränkung von alogischem Seinsmaterial und logischer Form nennt Lask „Sinn“ [45]. Das eigentlich Sinnhafte ist die Form. Allerdings ist sie nicht für sich, sondern nur als Form des alogischen Seinsmaterials sinnhaft.

„Der Sinn unterscheidet sich von der bloßen Form dadurch, daß er die inhaltliche Erfüllung mitenthält, die in der Form andeutungsweise bereits gefordert ist.“ [46]

Weder das alogische Material noch die logische Form, sondern allein das Form-Material-Gefüge ist das Sinnhafte.

Geltungsgebiet: Im weiteren Fortgang wird der Sinn des Seienden bzw. die Form des alogischen Seinsmaterials als etwas Geltendes qualifiziert. Hier verläßt Lask das Seinsgebiet und beschreitet das über dem Seinsgebiet liegende Geltungsgebiet. Die logischen Formen gehören zu beiden Gebieten. Beide Gebiete werden durch die logischen Formen miteinander verbunden. Als Kategorien für das Sinnlich-Anschauliche gehören sie in das Seinsgebiet hinein. Als etwas Geltendes gehören sie in das Geltungsgebiet hinein. Lask wendet auch auf das Geltungsgebiet das Material-Form-Schema an. Es wird zwischen dem Gelten und dem Geltenden unterschieden [47]. Das Gelten fungiert als Form und das Geltende als das in der Form stehende Geltungsmaterial. Die Verhältnisse sind hier ähnlich wie im Seinsgebiet gestaltet.

„Das Gelten verhält sich zu dem, was gilt, genau so wie das Sein zu dem, was ist, nämlich als umschließende Kategorie zum Kategorienmaterial.“ [48]

Die das alogische Seinsmaterial umschließenden logischen Formen sind als das Geltende das Geltungsmaterial, das in der Form Gelten steht. Es gibt offensichtlich zwei Arten von Material: das nicht formartige Material – die alogische Seinsmasse – und das formartige Material – die logische Geltungsmasse.

Bei der Gesamtschau ergibt sich folgendes Bild: Auf der untersten Ebene befindet sich das sinnlich-anschauliche alogische Seinsmaterial – das logisch Nackte. Darüber erheben sich die das alogische Seinsmaterial umhüllenden logischen Formen. Darüber wiederum liegt die Geltungsform, die die logischen Formen umhüllt und diese zu Geltungsmaterial verwandelt. Die logischen Formen sind augenfällig zugleich an der obersten Stelle im Seinsgebiet und an der untersten Stelle im Geltungsgebiet angesiedelt. Nach Lask ist das Sein des Seienden immer schon mit dem Geltungsmoment behaftet und steht als Geltendes immer schon in der Gebietskategorie Gelten. M. a. W.: Die räumlich-zeitlichen Ereignisse implizieren immer schon die Behauptung, daß sie sind und so sind, wie

[45] Ebd. 34.
[46] Ebd.
[47] Vgl. ebd. 97 ff.
[48] Ebd. 99.

sie sind. Die das alogische Seinsmaterial umhüllenden Formen verkörpern gleichsam diese Behauptung. Die Behauptung wiederum, daß die räumlich-zeitlichen Ereignisse sind und so sind, wie sie sind, impliziert ihre Wahrheit und Gültigkeit. Denn die Behauptung, daß etwa so und so ist, impliziert die Behauptung, daß es in Wahrheit so und so ist, unabhängig davon, ob jemals irgendwer diese Behauptung erkennt. Nach diesem Durchgang durch Lasks Systemgefüge wollen wir unser Augenmerk auf die Stelle lenken, wo sich die Unbegreiflichkeit der Existenz zeigt.

Logisch Nacktes: Das logisch nackte Seinsmaterial als das Sinnlich-Anschauliche wird von den logischen Formen umhüllt, umschlossen, umgriffen oder bekleidet. Das logisch Dunkle wird „in rationale Klarheit hineingestellt."[49] Dabei behauptet Lask von den logischen Formen, daß sie zwar das Sinnlich-Anschauliche umschließen und umleuchten, aber nicht durchdringen und durchleuchten[50]. Diese seltsame These bedarf einiger Erläuterungen. Die das alogische Seinsmaterial umhüllenden Formen stehen bekanntlich für die Behauptung, daß dieses und jenes räumlich-zeitliche Ereignis in Wahrheit der Fall ist. Hier sind die logischen Formen geltender Sinn. Sinnstiftung und Formgebung meint für Lask dasselbe. Nun ist das Sinnlich-Anschauliche zwar dasjenige, das geltende Bedeutung hat, aber keine geltende Bedeutung ist. Es ist nicht die Bedeutung, die es hat. Es ist zwar dasjenige, das in der logischen Form steht, aber selbst nichts Formartiges. Es ist für sich selbst betrachtet – weil formlos – bedeutungsfremd. Mit diesen Behauptungen stellt Lask unmißverständlich sowohl die Nichtauflösbarkeit des alogischen Seinsmaterials als auch die Andersartigkeit des alogischen Seinsmaterials gegenüber den logischen Fromen heraus. Und genau dies meint die These, daß sich das alogische Seinsmaterial nicht von den logischen Formen durchdringen läßt.

Aus dem Gesagten erhellt, daß zwar der formgebende Logos bestimmen kann, was das alogische Seinsmaterial bedeutet, daß er aber unvermögend ist, das alogische Seinsmaterial aus sich heraus zu setzen. Er muß es als gegeben hinnehmen. Das von den logischen Formen umhüllbare alogische Seinsmaterial – das logisch Nackte – ist für den weltbegreifenden Logos „nur brutal da"[51]. Anders gewendet: Daß es eine Welt gibt, ist eine schlechthin harte Tatsache, die sich nicht dem weltbegreifenden Logos verdankt.

Vom Seinsmaterial, das es nicht dank des Logos gibt, läßt sich aufgrund seiner Alogizität – Nacktheit – nichts Bestimmtes aussagen. Das, was übrigbleibt, wenn man von aller logischen Form absieht, ist das alogische Formlose. Das alogische Formlose ist das Unbestimmte und Unter-

[49] Ebd. 332.
[50] Vgl. ebd. 76f, 213.
[51] Ebd. 56.

schiedslose. Das Unbestimmte und Unterschiedslose ist ohne bestimmtes Was. Von einem form- oder waslosen Seinsmaterial kann aber nur gesagt werden, daß es ist. Es läßt sich nur als nackte Existenz verstehen. Denn sieht man bei etwas von aller Form und d. h. von allem Was ab, so bleibt zwangsläufig nur ein nacktes Material oder ein reines Daß übrig. Wo hingegen vom Seienden ausgesagt wird, was es ist, dort wird das an sich selbst was- oder formlose Seinsmaterial auch schon in logische Form gestellt. Zwar läßt sich das unbestimmte Seinsmaterial in logische Form stellen, ist aber an sich selbst formloses, unbestimmtes Seinsmaterial. Lask charakterisiert in weiterer Folge dieses Seinsmaterial als „denkfremd"[52]. Es ist in seiner Formlosigkeit und Unbestimmtheit dem Verstand gegenüber fremd und für ihn unerreichbar. Das Denken, der Verstand, der Logos ist immer schon auf Bestimmtes bezogen. Alles Begreifen ist das Begreifen von Bestimmtem, Washaftem, Formartigem. Da nun das logisch nackte Seinsmaterial den Charakter der waslosen, unbestimmten Existenz hat, geht es dem Logos als das theoretisch Unbegreifliche, Undeutbare und Unverstehbare auf[53]. Lask versteht unter der Unbegreiflichkeit der Existenz die begriffliche Unfaßbarkeit des formlosen Seinsmaterials. Dies ist seiner Form- oder Waslosigkeit wegen unbegreiflich. Es ist aber nicht unbegreiflich im Sinne der Unerklärbarkeit. Unter dem Unerklärbaren verstehen wir das Grundlose. Die Frage nach dem Daseinsgrund des alogischen Seinsmaterials wirft Lask nicht auf. Er stößt zwar bis zu der Einsicht vor, daß sich die Tatsache, daß überhaupt etwas existiert, nicht dem Logischen verdankt, kommt aber nicht mehr bis zu der Frage, warum überhaupt etwas existiert. Lask macht vom Begriff der Unbegreiflichkeit der Existenz nicht wie Schelling einen zweifachen, sondern nur einen einfachen Gebrauch.

3) Sartre. Das nackte An-sich

Der Existenzphänomenologe Sartre unterscheidet in seiner Frühphilosophie zwei Seinstypen: das „Für-sich"[54] und das „An-sich"[55]. Das Für-sich ist konkrete Subjektivität. Es gibt soviele Für-sich wie es einzelne Menschen gibt. Zwei Grundbestimmungen sind für das Für-sich konstitutiv: Es „ist, was es nicht ist und ist nicht das, was es ist."[56] Als das erstere ist das Für-sich Entwurf, Freiheit, Wahl, Möglichkeit. Als das letztere ist das Für-sich Geworfenheit, Gebundenheit, Eingeschränktheit, Ohnmacht. Ähnlich wie Heideggers Dasein ist Sartres Für-sich dadurch bestimmt, für sich selbst Sorge tragen zu müssen. Das als Freiheit und Geworfenheit qualifizierte Für-sich trägt neben den genannten Be-

[52] Ebd.
[53] Vgl. ebd.
[54] *J. P. Sartre*, Das Sein und das Nichts, Hamburg 1976, 125.
[55] Ebd. 31.
[56] Ebd. 105, 121.

stimmungen die der Zeitlichkeit, Geschichtlichkeit, Leiblichkeit und Einzelnheit, zu der gleichwesentlich als Gegenmoment im ganzen der konkreten Subjektivität die Intersubjektivität dasteht. Überdies ist das Für-sich ein Bewußtsein, das sich zwar nicht sich selbst verdankt – ein praereflexives Cogito[57] –, aber über das Vermögen der freien Reflexion verfügt. Es ist hier nicht der Ort, das Für-sich in der Vielzahl seiner Grundbestimmungen zu entfalten.

Sinnbekleidetes An-sich: Neben dem Für-sich besteht das An-sich. Das An-sich ist nicht wie das Für-sich ein solches, das ist, was es nicht ist, und nicht ist, was es ist, sondern es ist, „was es ist".[58] Das An-sich steht für das Gesamt des real vorhandenen Seienden. Das An-sich gibt es für das Für-sich immer nur als etwas Innerweltliches. Welt meint bei Sartre weder die Summe alles Vorhandenen noch den an sich bestehenden Naturzusammenhang, sondern allein den Sinnzusammenhang oder Bedeutungshorizont, innerhalb dessen das An-sich als dieses und jenes Seiende aufgeht. Welt ist ein transzendentaler Begriff. Der transzendentale Grund der Welt ist das Für-sich. Zwar kommen das Für-sich und die Welt gleichursprünglich ins Dasein, das Für-sich ist aber als konstitutiver Grund zugleich der Ursprung der Welt. „Bewußtsein ist immer Weltbewußtsein."[59] Und die bewußte Welt „gibt es nur dank"[60] dem Für-sich. Ist die Welt im Für-sich konstituiert, so gibt es sie immer nur in Beziehung auf das Für-sich: keine Welt ohne Selbst. Die weltkonstituierenden Funktionen des Für-sich sollen vor Ort nicht im einzelnen entfaltet werden. Nur soviel sei gesagt: Die im Für-sich konstituierte Welt ist primär eine vorwissenschaftliche anschauliche Praxiswelt. Sie ist keine Welt der bloß hinsehenden Wahrnehmung, sondern primär eine Welt des hantierenden Besorgens. Dem Für-sich zeigen sich die Dinge hauptsächlich als solche, mit denen wir umgehen, die wir gebrauchen, aus denen wir etwas machen können. Die Dinge werden vom Für-sich zunächst und zumeist im Blick ihres möglichen Gebrauchs eröffnet – als Trinktasse, Wohnhaus, Tabakspfeife. Die konstituierte Welt, in der sich die Dinge als Phänomene zeigen, hat den Charakter eines Sinnhorizontes. Der Sinnhorizont ist der Gesichtskreis, der alles Seiende als Seiendes umfaßt und umschließt. Der Sinnhorizont gehört zum Verstehen des Für-sich. Einerseits vollzieht sich das Verstehen des Seienden als Seiendem immer schon innerhalb des Sinnhorizontes Welt. Andererseits wird der Sinnhorizont Welt durch das Verstehen des Für-sich selbst umgrenzt und solchermaßen allererst konstituiert. Indem das Seiende als Seiendes im Sinnhorizont erschlossen und verstanden wird, wird dem An-sich eine Bedeutung auferlegt und verliehen. Alle Sinnzuweisung geht vom Für-sich aus. Das

[57] Vgl. ebd. 19.
[58] Ebd. 33.
[59] Ebd. 34.
[60] Ebd. 402.

An-sich in den Sinnhorizont Welt stellen heißt, dem Seienden einen Sinn zuweisen. Dem Seienden einen Sinn zuweisen bedeutet, es als so und so bestimmtes Seiendes verstehen. Das Seiende als Seiendes verstehen heißt, das An-sich tritt als etwas Offenbares in den Gesichtskreis des Für-sich, zeigt sich dem Für-sich als so und so Bestimmtes, geht als Phänomen auf. Hierbei gilt es zu beachten, daß der vom Für-sich gestiftete Sinn des Seienden seiner Ausdrücklichkeit immer schon vorausliegt.

Nacktes An-sich: Nun wird zwar dem An-sich vom Für-sich ein Sinn zugewiesen, es selbst wird aber hierbei nicht zu Sinn verwandelt. Dem An-sich läßt sich ein Sinn anheften, aber nicht einhauchen. Dies meint: Das An-sich hat zwar Bedeutung, ist aber keine Bedeutung. Das vom im Für-sich gründenden Sinn betroffene An-sich ist für sich selbst betrachtet weder sinnhaft noch bedeutungsvoll. Es ist im rechtverstandenen Sinne un-sinnig, sinn-los, bedeutungs-los. Das An-sich läßt sich zwar in den Sinnhorizont stellen und hierbei von Sinn umhüllen, kann aber infolge seiner Verschiedenheit von jeglichem Sinn nicht zu Sinn transformiert werden. Es ist an sich selbst sinnfremd.

Von dem an sich selbst sinnfremden An-sich läßt sich nichts Bestimmtes, sondern allein nur die Tatsache, daß es ist, aussagen. Wo gesagt wird, was das Seiende ist, wird ihm auch schon ein Sinn zuerteilt. Dem An-sich eine Bedeutung beilegen heißt, ihm einen Wasgehalt verleihen. Der dem An-sich vom Für-sich verliehene Sinn ist etwas Washaftes. Alles Washafte ist etwas Bestimmtes. Wenn dies zutrifft, kann vom An-sich selbst tatsächlich nur gesagt werden, daß es ist, weil es als das Sinnfremde was- und bestimmunglos ist. Das sinnfremde und waslose An-sich ist für das sinnstiftende Für-sich ein Opakes, Undurchdringliches und Undurchschaubares[61]. Es ist als solches unbegreiflich. Begreiflich ist nur Bestimmtes und Washaltiges. Das An-sich ist als das opake, waslose Sinnfremde das Unbegreifliche. Es ist das Unbegreifliche im Sinne der begrifflichen Unfaßbarkeit.

Das sinnfremde, unbegreifliche An-sich trifft das sinnstiftende Für-sich ohne sein Zutun einfach an. Das Für-sich stiftet zwar den Sinn des An-sich, kann aber nicht An-sich setzen. Das An-sich geht dem Sinn, der es umhüllt, voraus. Die Existenz kommt vor der Essenz. Diese These taucht zwar bei Sartre in einem anderen Kontext auf, läßt sich aber auch auf den vorliegenden Fall anwenden. Sartre behauptet explizit, „daß die Existenz der Essenz vorausgeht."[62] Er versteht hierunter aber lediglich, „daß der Mensch zuerst existiert, sich begegnet, in der Welt auftaucht und sich danach definiert."[63] Bei der Anwendung dieser Denkfigur auf das Verhältnis von An-sich und Sinn ergibt sich folgendes Bild: Das An-

[61] Vgl. ebd. 34, 712.
[62] *J. P. Sartre,* Drei Essays, Frankfurt–Berlin–Wien 1975, 11.
[63] Ebd.

sich existiert, bevor ihm vom Für-sich, das das An-sich als einfach vorhanden antrifft, eine Wasbestimmung bzw. ein Sinn beigelegt wird.

Nun gibt es nach Sartre bestimmte außeralltägliche Erfahrungen, in denen sich das – weil wasfremd und sinnverschieden – unbegreifliche An-sich dem Für-sich als solches zeigt. Da vom An-sich selbst infolge seiner Waslosigkeit und Sinnfremdheit nur ausgesagt werden kann, daß es ist, kann es sich in den angesprochenen außeralltäglichen Erfahrungen nur als reine Existenz manifestieren. Auf eindrückliche Weise beschreibt Sartre in seinem Frühroman ‚Der Ekel' eine solche Existenzerfahrung. Die außeralltägliche Erfahrung, in der das was- und sinnfremde An-sich als reine Existenz aufgeht, ist in diesem Roman der Ekel. Wo der Ekel geschieht, dort streift das An-sich seinen Sinn, den ihm das Für-sich beigelegt hat, wie ein Gewand ab und tritt bar allen Sinns als bloße Existenz heraus. Wenn sich „die Existenz ... offenbart"[64], erfährt sich das Für-sich „inmitten von namenlosen Dingen."[65] Hier erweist sich „die Verschiedenartigkeit der Dinge, ihre Individualität (als) nur ein äußerer Anschein, ein Firnis. Dieser Firnis war zerschmolzen, was blieb waren monströse, weiche Massen, ungeordnet, nackt, von einer erschreckenden und obszönen Nacktheit."[66] Diese nackte Masse ist die von allem Was befreite Existenz oder das von allem Sinn entkleidete An-sich. Die Dinge haben sich „von ihrem Namen gelöst."[67]

„Die Worte waren versunken, und mit ihnen die Bedeutung der Dinge, ihr Verwendungszweck, die schwachen Zeichen, die ihnen die Menschen eingeritzt haben."[68]

Von diesem sich in der Erfahrung des Ekels enthüllenden sinnfremden An-sich haben wir ausgesagt, daß es infolge seiner Unbestimmtheit oder Waslosigkeit unbegreiflich sei. Jedoch ist es nicht nur im Sinne der begrifflichen Unfaßbarkeit, sondern auch im Sinne der Unerklärbarkeit unbegreiflich. Das sinnfremde An-sich ist nicht aus Gründen, die in der Beschränktheit des Erkenntnisvermögens des Für-sich liegen, sondern aus Gründen, die in ihm selbst liegen, unerklärbar. Das sinnfremde An-sich – die nackte Existenz – ist an sich selbst absolut grundlos: „Jedes Existierende wird ohne Grund geboren, lebt aus Schwäche weiter und stirbt durch äußere Einwirkung."[69] Die „nackte Welt (hat) ... keinen Grund, warum sie"[70] existiert. Sie ist – weil unergründlich – unerklärbar. Und sie ist unergründlich, weil sie grundlos ist. Das sinnfremde An-sich verdankt sich weder dem Für-sich noch einem allmächtigen Schöpfer, der es aus dem Nichts hervorbringt, sondern ist absolut grundlos einfach da[71]. Die

[64] *J. P. Sartre*, Der Ekel, Hamburg 1978, 135.
[65] Ebd. 134.
[66] Ebd. 136.
[67] Ebd. 133.
[68] Ebd. 135.
[69] Ebd. 142.
[70] Ebd. 143.
[71] Vgl. *Sartre*, Das Sein 32.

an sich bestehende reale Welt als das fürsichunabhängige was- und sinnfremde An-sich besteht für Sartre grund- und zwecklos aus sich heraus.

Aus den vorstehenden Darlegungen läßt sich eindeutig entnehmen, daß für Sartre die Existenz in zweifacher Hinsicht unbegreiflich ist: Sie ist erstens unbegreiflich, insofern sie waslos, unbestimmt und sinnfremd ist, und zweitens unbegreiflich, insofern sie grundlos einfach da ist. Im ersten Falle entzieht sie sich nur jeder begrifflichen Fixierung, im zweiten Falle dagegen jeder Daseinsbegründung.

4) Vergleiche

Über alles Trennende hinweg kommen der vernunftmetaphyische Ansatz Schellings, der erkenntnistheoretische Ansatz Lasks und der existenzphänomenologische Ansatz Sartres in einigen grundlegenden Punkten überein. Schelling setzt die Vernunft, Lask den formgebenden Logos und Sartre das sinnstiftende Für-sich als eine Macht an, die zwar vermögend ist, den Sinn und das Was der Dinge zu bestimmen, aber zugleich ohnmächtig ist, das Daß der Dinge zu setzen. Dieses Daß wird von allen dreien losgelöst von allem Was und Sinn in Blick genommen. Schelling nennt dieses unabhängig von allem Was bestehende Daß das unvordenkliche Sein oder das reine Daß, Lask das logisch Nackte oder das alogische Seinsmaterial, Sartre das undurchschaubare An-sich oder die nackte Existenz. Bei allen dreien gilt das was- und sinnfremde Daß als das Unbegreifliche. Hierbei gehen alle drei davon aus, daß das Begreifliche immer das Sinnhafte, Washafte, Bestimmte sei. Da das waslose und sinnfremde Daß absolut unbestimmt ist, entzieht es sich a limine jedem Begriff. Von der Unbegreiflichkeit der Existenz im Sinne der begrifflichen Unfaßbarkeit ist die Unbegreiflichkeit der Existenz im Sinne der Unerklärbarkeit zu unterscheiden. Von dieser zweiten Bedeutung der Unbegreiflichkeit macht Lask keinen Gebrauch. Allein Schelling und Sartre thematisieren die Unbegreiflichkeit der Existenz auch im Sinne der Unerklärbarkeit. Diese Konvergenz liegt nicht offen zutage. Sie ist durch die Verschiedenheit beider Entwürfe im Ansatz verdeckt. Während für den späten Schelling die Welt eine zweckmäßig eingerichtete Vernunftordnung darstellt, die sich dem Absoluten verdankt und deren Zweck der Mensch ist[72], ist für Sartre die Welt vernunft-, zweck- und grundlos. Sie ist nicht das vergängliche Werk eines Schöpfers und wird nicht supranatural gelenkt. Das in der realen Welt existierende Für-sich ist ebenso überflüssig, grund- und zwecklos wie das An-sich als Inbegriff alles Seienden[73]. Von diesen geradezu diametral entgegengesetzten Weltverständnissen bleibt jedoch die Übereinstimmung im Gedanken von der Unerklärbarkeit der Existenz unangetastet. Es gibt zwar für Sartre nicht wie für Schelling ein

[72] Vgl. *Schelling*, Philosophie 189.
[73] Vgl. *Sartre*, Das Sein 770.

Absolutes, in dem vor Erschaffung der Welt die Weltexistenz als Existenz einer möglichen Welt bereits besteht, sondern nur realweltlich existierendes An-sich. Aber ähnlich wie Schelling begreift auch Sartre die Existenz im letzten als von niemandem geschaffen und als anfangs- und grundlos einfach vorhanden. Die Existenz ist von nirgendwoher. Diese ebenso anfangs- wie grundlos bestehende Existenz ist insofern unerklärlich, als eben kein Grund angegeben werden kann, warum sie überhaupt existiert – und dies nicht etwa aus mangelnder Einsicht in den gesuchten Grund, sondern wegen ihrer absoluten Grundlosigkeit selbst. Die Unbeantwortbarkeit der Frage, warum es die Existenz überhaupt gibt, hat also für Schelling und für Sartre ihren Grund nicht in der Beschränktkeit des menschlichen Erkenntnisvermögens, sondern vielmehr in der Tatsache, daß die Existenz selbst grundlos ist.

Sowohl Schelling als auch Sartre halten sich in der Nähe des jüdisch-christlichen Schöpfungsglaubens auf. Denn die von beiden thematisierte Existenz ist genau die Existenz, von der der Schöpfungsglaube behauptet, daß sie sich dem freien Wirken des göttlichen Willens verdankt, der sie aus dem Nichts hervorbringt. Vielleicht darf man sagen, daß bei Sartre und bei Schelling die nackte Existenz die von Gott geschaffene Existenz abzüglich ihres Geschaffenseins durch Gott ist. Im jüdisch-christlichen Schöpfungsdenken bringt Gott in Freiheit die Weltexistenz aus dem Nichts hervor. Bei Schelling kann Gott in Freiheit nur noch die ihm vorgängige, in ihm immer schon vorhandene, ungeschaffene, grund- und anfangslos bestehende Existenz einer möglichen Welt zur Weltexistenz verwandeln. Bei Sartre ist die ungeschaffene, grund- und anfangslos bestehende Existenz immer schon die der realen Welt. Es gibt keinen Gott. Bei Lask bleibt die Frage offen, ob sich die nackte Existenz einem Absoluten verdankt oder ungeschaffen und grundlos besteht oder aus Gründen der Beschränktheit des menschlichen Erkenntnisvermögens dieses Problem innerhalb der Philosophie ungelöst bleiben muß.

Dem gegenwärtigen Zeitalter der Verwissenschaftlichung alles Wißbaren ist nach dem Absturz der traditionellen Metaphysik und der spekulativen Systemphilosophie des Deutschen Idealismus der Standpunkt Sartres deutlicher ins Bewußtsein geschrieben als irgendeiner der anderen Standpunkte. Niemals aber kann ein Standpunkt der philosophischen Reflexion von außen aufgezwungen werden. Die philosophische Reflexion kann das Wissen von ihren Grenzen und von dem, was darüber hinaus liegt, nur aus sich selbst vollziehen. Auf diesem ihr allein angemessenen Weg mag sie der Frage nachgehen, ob das Seiende im ganzen letztlich grundlos einfach da ist oder dank einer es tragenden Macht existiert: Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr nichts? Diese Frage ist auf der Seiendes durch Seiendes erklärenden Ebene nicht beantwortbar. Sie enthebt uns ebenso der Alltäglichkeit wie der Wissenschaft und vergegenwärtigt das Rätsel der Existenz der Welt überhaupt. Aller-

dings ist der Gedanke vom Rätsel der Weltexistenz in der modernen Philosophie nicht unwidersprochen geblieben. Vor allem die Empiristen, Positivisten, Pragmatisten, Naturalisten und Sprachanalytiker neigen im Gegenzug zu den Existenzialisten, Metaphysikern und Theologen dazu, die das Rätsel der Existenz erschließende Frage nach dem Grund des Seienden überhaupt als sinnlos oder konfus zu verwerfen. Gegen solche Einwände wäre die Sinnhaftigkeit und Gültigkeit dieser Frage zu verteidigen. Das Existenzrätsel der Welt ist jedenfalls ein nur schwer leugbares Faktum der menschlichen Wirklichkeitserfahrung. Angenommen, die das Rätsel der Weltexistenz eröffnende letzte Warumfrage ließe sich tatsächlich mit Erfolg rechtfertigen, so stellte sich in weiterer Folge die Frage, ob es einen das Existenzrätsel aufhebenden Grund wirklich gibt oder nicht. Diese Frage darf aber wohl innerhalb der Philosophie auf keine endgültige Klärung hoffen. Denn es gibt keine rationale Methode ihrer Beantwortung. Dabei bleibt innerhalb der Philosophie nicht nur unklar, ob es einen solchen Grund überhaupt gibt, sondern auch, von welcher Beschaffenheit er sein könnte. Fest steht allein, daß er in nichts den Gründen vergleichbar ist, die uns aus dem Studium der realen Welt bekannt sind. Er kann nicht von der Art der Gründe sein, die die Ereignisse in der Welt erklären, weil er die Existenz der Welt selbst erklären würde. Wenn zutrifft, daß die Philosophie allenfalls die Sinnhaftigkeit der letzten Warumfrage und damit die Gültigkeit der Erfahrung des Existenzrätsels nachzuweisen vermag, dann kann sie die Welt im letzten nur als etwas schlechthin Unbegreifliches begreifen. Mit dieser Einsicht bewegt sie sich auf einer ihrer Erkenntnisgrenzen. Sie ist hierbei gezwungen, die letzte Warumfrage offenzulassen, und gefordert, sie offenzuhalten.

ThPh 65 (1990) 566–578

Das Rätsel der Dialoge Gregors des Großen: Fälschung oder Bearbeitung?

Zur Diskussion um ein Buch von Francis Clark*

Von Stephan Ch. Kessler S.J.

1. Hagiographie und Geschichtsschreibung. Zur Eigenart der Dialoge

Hagiographische Quellen haben der historischen Forschung von jeher Schwierigkeiten bereitet, da besonders die Heiligenviten so stark durch literarisches Formelgut geprägt sind, daß die kritische Frage nach der historischen Wahrheit oft unbeantwortet bleiben muß. Altkirchliche und mittelalterliche Hagiographie will nie Geschichtsschreibung unter der Rücksicht des Erbaulichen sein; auch ist sie keine Biographie im Sinn moderner Literatur, sondern verzichtet bewußt auf eine Verankerung in der Realität und eine chronologische Struktur. Das literarische Genus Heiligenleben reiht anekdotisch einzelne Episoden aneinander, die gerade durch ihre schematische Entindividualisierung und Verallgemeinerung die exemplarische Bedeutung des Heiligen ausdrücken und zur Nachahmung anregen soll[1]. Schon die ersten im Bereich der christlichen Literatur maßgebenden hagiographischen Werke von Athanasios, Hieronymus und Sulpicius Severus sind geprägt von einer überstarken Typisierung. Vor allem sollen die Heiligenleben als Konkretisierung der biblisch vorgebildeten Typoi gelesen bzw. gehört werden, und sie sind von einem – nach modernem Empfinden – starren Formenkanon, der alles Persönliche unterbindet, durchprägt. Das Typische hat den Vorrang vor dem Subjektiven, wobei das individuelle Leben bedeutungslos bleibt, sofern es nicht exemplarisch verdeutlicht, daß Gott die alleinige Quelle von *sanctitas* und *virtus* ist[2]. Diese verschiedenen Elemente hagiographischer Literatur vermindern die historische Brauchbarkeit des Berichteten und sind für die kritische Wissenschaft eine Herausforderung.

Die vier Bücher *Dialogi de vita et miraculis patrum italicorum*, die in einer 1300 jährigen literaturgeschichtlichen Tradition Gregor dem Großen (540–604) zugeschrieben werden, sind in drei Büchern der Versuch, mehrere Viten in diesem hagiographischen Genre darzustellen und durch den vorgeprägten literarischen und metaphysischen Hintergrund das Wirken der Heiligen als beispielhaft und nachahmenswert auszuweisen. Das vierte Buch nimmt mit seinen Erzählungen über den Tod und das Jenseits eine Sonderstellung ein, die als ursprünglicher Kern den Gesamtrahmen der Komposition abrundet. Als Werk, das unter dem Namen eines der bedeutendsten Päpste und Kirchenlehrer überliefert wurde, war diesen Büchern eine überaus große Verbreitung und Wirkungsgeschichte beschieden. Besonders Buch 2 mit seiner *Vita Benedicti* übte auf die Geistigkeit der folgenden Jahrhunderte einen nachhaltigen Einfluß aus. Die Dialoge sind eines der letzten großen Werke der altkirchlichen, lateinischen Hagiographie und literaturgeschichtlich die bedeutsamste Schrift Gregors, durch die ihr Verfasser „eine Gestalt der Weltliteratur" geworden ist[3].

Doch trotz der überragenden Bedeutung wurden die Dialoge mit ihren Mirakelgeschichten spätestens seit dem Renaissancezeitalter zu einem problematischen Buch. Im

---

* *F. Clark*, The Pseudo-Gregorian Dialogues, 2 Bde. (Studies in the Christian Thought 37 + 38), Leiden 1987; abgekürzt: PGD + Seitenangabe.

[1] *G. Scheibelreiter*, Die Verfälschung der Wirklichkeit. Hagiographie und Historizität: Fälschungen im Mittelalter. Int. Kongreß der MGH München, 16.–19. Sept. 1986, Bd. 5 = Fingierte Briefe. Frömmigkeit und Fälschung. Realienfälschung, Hannover 1988, 283–319; hier 284–287.

[2] *B. de Gaffier*, Hagiographie et historiographie. Quelques aspects du problème: SSAM 17/1 (1970) 139–166; hier 157.

[3] *F. Brunhölzl*, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters. Von Cassiodor bis zum Ausgang der karolingischen Erneuerung, Bd. 1, München 1975, 56.

16. und 17. Jahrhundert werden erste Zweifel an ihrer Authentizität als einem Werk Gregors des Großen vorgetragen, dessen bibeltheologische Arbeiten solchen naiven Wundererzählungen zu widersprechen schienen. In unserem Jahrhundert wurde vor allem ihre historische Brauchbarkeit für eine Rekonstruktion der Persönlichkeit des Benedikt von Nursia bestritten. Die großen Fortschritte auf dem Gebiet der Studien zu Benedikt und seiner Mönchsregel in den letzten 50 Jahren konnten die Probleme der historischen Zuverlässigkeit der Dialoge kaum einer Lösung näherbringen[4]. Die Dialoge blieben eine nicht unproblematische Mischung aus Geschichte und Legende, aus Realität und Imagination, denen „Aushöhlung des Geschichtlichen" und „naive Einfachheit" vorgehalten wird[5]

Während sich v. a. Theologie und Geschichtswissenschaft mit den Wundergeschichten schwertun, wurden durch die literaturwissenschaftliche Grundlagenarbeit von Adalbert de Vogüé neben dem Inhalt neue formale Aspekte in den Blick genommen, die dem hagiographischen Text besser gerecht werden. De Vogüé hat die Dialoge in einer neuen Edition vorgelegt und dabei die grundlegenden literarischen, theologischen und spirituellen Strukturen herausgearbeitet[6]. Jetzt steht nicht mehr das Wunderliche und Anstößige der Mirakelgeschichten im Vordergrund, sondern die sorgfältige Strukturierung durch eine implizite spirituelle Theologie und Pädagogik, die den elaboraten Aufbau eines Tryptichons der Bücher 1 und 3 mit einer feinsinnigen Zahlensymbolik des Gesamtwerkes von 150 Kapiteln erkennen läßt[7].

Durch den traditionsgeschichtlichen Zusammenhang wurden die wundersamen Episoden der Dialoge als historische Texte *sui generis* rehabilitiert. Sie sind hagiographische Quellen, die nach dem Vorbild der Apophthegmata nur eine rudimentäre historische oder biographische Information bieten, freilich in einer abendländischen Variante des morgenländischen Vorbilds; denn nicht die ‚denkwürdigen Worte' werden tradiert, sondern die ‚vorbildlichen Taten', die, um als *exempla* wirklich einprägsam zu sein, oft ins Phantastische gesteigert werden[8].

---

[4] *I. Herwegen,* Der heilige Benedikt. Ein Charakterbild, Düsseldorf 1917; überarbeitet ²1921; 5. Aufl. bearb. u. hrsg. v. *E. von Severus,* Düsseldorf 1980. Abt Herwegens Versuch, das Ideal der Benediktsregel und die Geschichten der Dialoge als Quelle für ein „Charakterbild" des Mönchsvaters heranzuziehen, wurde kritisch zurückgewiesen von *H. Schroers,* Das Charakterbild des hl. Benedikt von Nursia und seine Quellen: ZKTh 45 (1921) 169–207; Eine Widerlegung Schroers: *S. Hilpisch,* Die Quellen zum Charakterbild des hl. Benedikt: ZKTh 49 (1925) 358–386, der zu dem Ergebnis kommt, daß die Erzählungen der Dialoge durch die Beobachtungen der Benedikt zugeschriebenen Mönchsregel überprüft und bestätigt werden können: „... in der Regula hat Benedikt selbst sein Bild gezeichnet, während die Dialoge ihn so malen wie er in der Erinnerung seiner Mönche und der Umwohner von Montecassino geblieben ist; ... Die Regel und die Erzählungen Gregors bieten uns ein Bild der Persönlichkeit Benedikts" (385). Neuester Forschungsstand: *A. de Vogüé,* Benediktus von Nursia: TRE 5 (1980) 538–549.

[5] *K. Hallinger,* Papst Gregor der Große und der hl. Benedikt: Commentationes in Regulam S. Benedicti (StAns 42), Roma 1957, 231–319. Die Kritik Hallingers wird aufgegriffen von *G. Dufner,* Die Dialoge im Wandel der Zeiten und Sprachen (Miscellanea erudita 19), Padova 1968; hier 23.

[6] *Grégoire le Grand,* Dialogues, 3 Bde., *A. de Vogüé* u. *P. Antin* (SC 251, 260, 265), Paris 1978–1980. Clark druckt den lateinischen Text der SC von de Vogüé in seinen Appendix ab.

[7] Für die Gesamtheit der Dialoge: *A. de Vogüé,* Introduction: *Grégoire le Grand,* Dialogues, SC 251; *F. Tateo,* La struttura dei dialoghi di Gregorio Magno: VetChr 2 (1965) 101–127. Exemplarisch für Buch 2: *A. de Vogüé,* Benoît, modèle de vie spirituelle d'après le 2. livre des Dialogues de saint Grégoire: CCist 38 (1976) 147–157; ebenso *M. Doucet,* Pédagogie et théologie dans la ‚Vie de saint Benoît' par saint Grégoire le Grand: CCist 38 (1976) 158–173.

[8] *W. Berschin,* Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter. Von der Passio Perpetuae zu den Dialogi Gregors des Großen, Bd. 1 (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 8), Stuttgart 1986, 311.

2. Die Dialoge im Widerstreit: Clarks These

Wurde in der Diskussion bisher hauptsächlich die Historizität der Dialoge vom Gesichtspunkt der Geschichtswissenschaften angezweifelt, so blieb die Verfasserfrage weitgehend unberührt. Man ging davon aus, daß es sich bei diesen vier Büchern um ein authentisches Werk Papst Gregors des Großen handelt. Der englische Historiker und Theologe Francis Clark greift eine alte Kontroverse der Reformationszeit um die Authentizität des Werkes wieder auf und führt in einer breitangelegten Studie den Nachweis, daß die Dialoge das pseudepigraphische Werk eines Fälschers sind, der wegen seiner Anonymität als „Dialogist" bezeichnet wird, und damit zu einer der erfolgreichsten Fälschungen des Mittelalters wurde[9].

Die Veröffentlichung seiner schon vom Titel her unmißverständlichen Studie, die mit der literaturgeschichtlichen Tradition einer gregorianischen Verfasserschaft bricht, hat eine engagierte und z. T. leidenschaftliche Diskussion ausgelöst, die hier, indem auch neue Aspekte in die Diskussion eingebracht werden, vorgestellt werden soll. Es geht dabei um eine nüchterne und unvoreingenommene Würdigung der Positionen Clarks und der Stellungnahmen seiner Kritiker. Die Einteilung von Clarks Buch in zwei Bände ist durch die Gliederung in interne und externe Kritik vorgegeben. Innere und äußere Gründe sollen sich wie zwei Seiten einer Medaille ergänzen: Im ersten Band wird der Nachweis geführt, daß die Dialoge zur Zeit Gregors und im Jahrhundert danach unbekannt sind und somit nicht von Gregor verfaßt sein können, während die interne Kritik im zweiten Band den nicht gregorianischen Charakter der Wundererzählungen herausarbeitet[10]. Trotz mancher vermeidbarer Wiederholungen ist dieses *magnum opus* in bestem englischen Stil und fließender Diktion geschrieben und läßt sich zuweilen mit kriminalistischem Interesse lesen. Eine wissenschaftlich abgesicherte Auseinandersetzung mit den Thesen Clarks bräuchte einen noch größeren Umfang als die Vorlage (XII u. 773 Seiten!); so kann die Methode nur sein, exemplarisch zentrale Stellen des Buches darzustellen und seine Anfragen aufzugreifen.

Das Erscheinen der spektakulären These Clarks wurde von mehreren Rezensenten metaphorisch mit der Explosion einer Bombe verglichen, da für die bisher allgemein geltende Meinung einer Authentizität der Dialoge die Basis zerstört scheint[11]. Eine engagierte und stellenweise auch erbitterte Auseinandersetzung wird in Rezensionen und längeren Abhandlungen geführt[12]. Clark hat sich in verschiedenen Artikeln den Ein-

---

[9] Die Grundzüge seiner These hat Clark bereits 1980 in Nursia vorgetragen; dann auf internationalen Kongressen weitergeführt: *F. Clark*, Konferenz in Nursia 1980; *ders.*, The authenticity of the Gregorian Dialogues: A reopening of the question?: Grégoire le Grand. Chantilly, Centre culturel Les Fontaines, 15–19 septembre 1982 (Colloques internationaux du CNRS), Paris 1986, 429–443; *ders.*, The Authorship of the Gregorian Dialogues: A challenge to the traditional view: Paper given at the 9. International Conference on Patristic Studies, 5.–10. September 1983: StPatr 18 (noch nicht publiziert).

[10] Eine detaillierte Inhaltsangabe der These erübrigt sich an dieser Stelle, da Clark in Kapitel 2 die Grundzüge seiner Untersuchung komprimiert darstellt (PGD 10–30). Wegen inhaltlicher Zusammenfassungen vgl. Rezensionen (Anm. 12 und 13).

[11] *P. Minard*, Les Dialogues de saint Grégoire et les origines du monachisme bénédictin. A propos d'un livre récent: RMab 61 (1986–1988) 471–481; hier 481. Die Rezension bietet ein sachliches Referat der These Clarks.

[12] Längere Besprechungen: 1) *P. Engelbert*, Hat Gregor der Große die ‚Dialoge' geschrieben? Zu einem neuen Buch: EuA 64 (1988) 255–265; 2) *R. Godding*, Les ‚Dialogues'... de Grégoire le Grand. A propos d'un livre récent: AnBoll 106 (1988) 201–229; 3) *P. Meyvaert*, The engima of Gregory the Great's ‚Dialogues': A response to Francis Clark: JEH 39 (1988) 335–381; 4) *P. Minard* (Anm. 11); 5) *P.-P. Verbraken*, Les Dialogues de saint Grégoire le Grand sont-ils apocryphes?: RBen 98 (1988) 272–277; 6) *A. de Vogüé*, Grégoire le Grand et ses ‚Dialogues' d'après deux ouvrages récents: RHE 83 (1988) 281–348; 7) *G. Cremascoli*, Se i ‚Dialogi' siano opera di Gregorio Magno: due volumi, per una ‚vexata quaestio': Ben. 36 (1989) 179–192; 8) *P. Engelbert*, Neue Forschungen zu den ‚Dialogen' Gregors des Großen. Antworten auf Clarks Thesen: EuA 65 (1989) 376–393; 9) *R. Gillet:* REAug 36 (1990); liegt bei Abschluß des Aufsatzes noch nicht vor. Kürzere Rezensionen:

wänden und der Kritik gestellt[13]. Die Debatte wird mit der erbitterten Kontroverse um die Priorität der Magisterregel verglichen, zu deren Durchsetzung über 500 Artikel verfaßt werden mußten[14]. Nicht immer scheint die Polemik des Disputes auf gründlicher Lektüre zu beruhen, was neben den tendenziellen Interessen und evtl. auch Vorurteilen nicht nur durch die Masse des Materials, sondern auch durch den stattlichen Preis des drucktechnisch hervorragend dargebotenen Werkes bedingt sein kann.

Clark tritt unter dem hohen Anspruch an, mit seinem Werk das Beweismaterial und gleichzeitig die stringente Argumentation für die Richtigkeit seiner These anzubieten (PGD 3). Er greift mit seiner Offensive gegen den Konsens der Dialoge als authentisch gregorianischer Schrift die *vexata quaestio* alter kontroverstheologischer Auseinandersetzungen (PGD 31–45) an den wenig überzeugenden Schwachstellen wieder auf. Trotz gelehrter Diskussion blieben die Dialoge als Werk Gregors des Großen verdächtig.

3. Die externe Kritik: Clarks These in der Diskussion

Clark beginnt seine eigentliche Attacke gegen die Authentizität mit dem ‚beredten Schweigen', das dieses Werk in seiner Entstehungszeit und danach umgibt. Seine Grundthese lautet verkürzt: Es gibt keine Erwähnung bzw. Querverweise zu den übrigen Werken des Mönchspapstes, Isidor von Sevilla übergeht bei einer Aufzählung der Schriften Gregors in *De viris illustribus* die Dialoge, und ebenso ist kein Eintrag im *Liber pontificalis* zu finden (PGD 49–64). Daraus schließt Clark, daß die Dialoge erst ca. 100 Jahre nach dem bisher angenommenen Datum vom „Dialogisten" geschrieben wurden.

Aus der fehlenden Erwähnung der Dialoge in der Liste Isidors folgert Clark, daß es das Werk noch nicht gab. Gegen diese kühne Schlußfolgerung wird vorgebracht, daß Isidor in seinem Werkverzeichnis Gregors auch die Ezechielhomilien nicht anführt und daß dieses Schweigen höchstens als Beweis dafür gelten kann, daß der Autor diese Schriften noch nicht kannte, weil sie vielleicht noch nicht nach Sevilla gelangt waren[15]. Später hat Isidor die Dialoge noch kennengelernt, da in seinen *Etymologiae* zwei Anklänge herausgearbeitet werden können, die aus dem umstrittenen Œuvre Gregors stammen (PGD 113–116). Zum einen handelt es sich um den seltenen Fachterminus für eine Sichelsense *(falcastrum)*, die in der Benediktsvita und den Etymologien erwähnt wird. In seinem Buch räumt Clark eine textliche Abhängigkeit ein („probable but not certain"; PGD 627), während er sie in seinem Artikel als „unsubstantial" abqualifiziert[16]. Mehr inhaltlicher Art ist die Beobachtung, daß die gleiche Konzeption von zwei Arten des Martyriums sich bei Gregor und Isidor entsprechen: das blutige (*in aperta passione*) und das unblutige Martyrium des Bekenners in Friedenszeiten (*in oc-*

---

10) in: BenT 48 (1987) 170; 11) *R. Godding:* NRTh 110 (1988) 619–621; 12) *G. C.:* BSM 12, Nr. 588 = CCist 50 (1988) [312]– [314]; 13) *G. Mathon:* BThAM 14 (1988) Nr. 959; 14) *H. Rosenberg:* ChH 58 (1989) 88f; 15) *C. Straw:* Spec. 64 (1989) 397–399; 16) *H. Wansbrough:* HeyJ 29 (1989) 365–367; 17) *P. A. Cusack:* CistS 24 (1989) 339–342.

[13] 1) *F. Clark,* The authorship of the Gregorian Dialogues: an old controversy renewed: HeyJ 30 (1989) 257–272. (v. a. gegen die Argumente von de Vogüé: RHE); 2) *ders.,* St. Gregory and the enigma of the ‚Dialogues': A response to Paul Meyvaert: JEH 40 (1989) 323–346 (mit einer Erwiderung von Meyvaert, 344–346); 3) *ders.,* The renewed debate on the authenticity of the Gregorian Dialogues: Aug. 30 (1990) 75–105; 4) *ders.,* The renewed controversy about the authorship of the Dialogues: Beitrag zum intern. Kongreß am Istituto Patristico Augustinianum in Rom, 9.–12. 5. 1990: Gregorio Magno e il suo tempo; Veröffentlichung angekündigt: Aug. 31 (1991).

[14] *R. Gillet,* Grégoire I. le Grand: DHGE 21 (1986) 1387–1420; hier 1410.

[15] *A. de Vogüé,* (Anm. 12/6): RHE 83 (1988) 297. Meyvaert vertritt die Meinung, daß die Anklänge an die Dialoge in den Werken Isidors von seinem Schüler und Überarbeiter Braulio stammen, der das Werk durch seine Korrespondenz mit Tajo von Saragossa kannte: *P. Meyvaert,* (Anm. 12/3): JEH 39 (1988) 361; besonders Anm. 31.

[16] *F. Clark,* (Anm. 13/2): JEH 40 (1989) 338, Anm.40.

culta animi virtute). Diese Theorie des Martyriums wird im 3. Buch der Dialoge behandelt und findet in den Etymologien ihren deutlichen Nachklang[17]. Die Beweisführung, daß Isidor die Dialoge später kennenlernte, wird noch unterstützt durch eine weitere Entlehnung aus den Dialogen in einem anderen Werk; es handelt sich um die gezwungene Exegese von Mt 12,32 in den Dialogen, die mit der gekünstelten Auslegung in *De ecclesiasticis officiis* übereinstimmt[18].

Die Auslassung der Dialoge im *Liber pontificalis* braucht ebenfalls nicht zwingend nahezulegen, daß die Dialoge in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts in Rom unbekannt gewesen sein müssen. Sicher waren sie ein zweitrangiges Werk Gregors und den administrativen und theologischen Schriften deutlich nachgeordnet, so daß in dem antigregorianischen Klima und der antimonastischen Reaktion nach dem Tod Gregors der Verfasser dieser Papstchronik dieses Werk als weniger interessant und evtl. unpassend mit der Notiz ‚multa alia' überging[19].

3.1 Fragen der Datierung

Diese wenigen Einwände machen bereits deutlich, daß „the eloquent silence", die die Dialoge umgeben, beredter ist, als Clark ursprünglich annahm. Zwar macht er zu Beginn das Zugeständnis, daß die Begründung seiner These für eine späte Abfassung der Dialoge mit dem Nachweis der Nichtexistenz der Schrift schwach ist; doch sei das *argumentum ex silentio* im Fall der Dialoge sehr stark (PGD 11). Ein erstes Auftauchen der Dialoge aus dem Dunkel der Geschichte sieht Clark erst bei Aldhelm von Malmesbury im Jahre 688, fast 100 Jahre nach dem bisher angenommenen Datum ihrer Abfassung (PGD 163). Als *terminus ante quem non* für ihre Existenz gibt er das Jahr 671 an (PGD 29). Für Clark bedeutet dieses späte Erscheinen, wenn auch fast gleichzeitig an geographisch sehr weit voneinander entfernten Orten (Iona, Malmesbury, Jarrow, Ligugé und Toledo), daß diese Schrift auch damals erst verfaßt wurde und über Nacht zum allgegenwärtigen mittelalterlichen Äquivalent eines Bestsellers avancierte. Textkritisch müssen jedoch bei einer so weitverzweigten Verbreitung Zwischenglieder angenommen werden.

Unterstützung erhält die These Clarks anscheinend vom späten Auftreten der Dialoge durch die ältesten Manuskriptfragmente, die nach paläographischem Befund um das Jahr 700 datiert werden (PGD 179–185). Die handschriftliche Überlieferung von vier indiskutablen Gregorwerken zeigt jedoch die gleichen Charakteristika wie die umstrittenen Dialoge: erste Manuskriptzeugen lassen sich nur am Ende des 7. Jahrhunderts nachweisen. Dabei bleibt zu beachten, daß sich die meistbenutzten Handschriften am schlechtesten erhalten. Weil sie sich schneller abnutzen, werden sie erneut kopiert, und die ältesten Zeugen verschwinden. Das ist kein Beweis; doch werden diese Einwände von Clark oft mit allzu großer Kühnheit übergangen, um einseitig die Berechtigung seiner pseudepigraphischen These zu stützen[20].

Das umfangreichste Kapitel seines Werkes widmet Clark der Entwicklung des bene-

---

[17] *A. de Vogüé,* Martyrium in occulto: Le martyre du temps de paix chez Grégoire le Grand, Isidore de Séville et Valerius du Bierzo: Fructus centesimus = Mélanges offerts à G. J. M. Bartelink (IP 19), Steenbrugge 1989, 125–140. Die eingehende Untersuchung der zwei Arten des Martyriums läßt de Vogüé zu der Schlußfolgerung kommen, daß die Dialoge in der uns bekannten Form Isidor bei der Abfassung der Etymologien vorgelegen haben: „Dans la théorie des deux martyres comme la définition du fauchard, les Étymologies dépendent simplement des Dialogues" (136).

[18] *R. Godding,* (Anm. 12/2): AnBoll 106 (1988) 212f. Dial 4,41,3 (SC 265, 148) zeigt Übereinstimmungen mit De eccl. off. 1,18,11–12 (PL 83,757 AB).

[19] *P. Engelbert,* (Anm. 12/1): EuA 64 (1988) 264.

[20] *P.-P. Verbraken,* (Anm. 12/5): RBen 98 (1988) 275: „Quant aux premiers manuscrits complets d'une œuvre de Grégoire, ..., ils n'apparessent en général au plus tôt qu'au milieu du VIIIe siècle, c'est-à-dire un bon siècle et demi après la rédaction. Il n'en est pas autrement pour les Dialogues". Exemplarischer Nachweis und analoge Struktur für Gregors Hoheliedkommentar: *ders.,* La tradition manuscrite du commentaire de saint Grégoire sur le Cantique des Cantiques: RBen 73 (1963) 277–288.

diktinischen Mönchtums, in dem er die Ausbreitung der benediktinischen Observanz zu Beginn des 8. Jahrhunderts mit dem späten Bekanntwerden der Dialoge im 7. und 8. Jahrhundert verbindet (PGD 186–295). Er untersucht die Entwicklung der monastischen Bewegung im Abendland und kann sie von einem „panbenediktinischen Mythos" befreien, der immer mit den Dialogen in Verbindung gebracht wurde. Das lange Inkognito Benedikts von Nursia als der Zentralfigur der Dialoge in Liturgie und Kult bis in die 2. Hälfte des 7. Jahrhunderts ist ein „Testfall", an dem sich für Clark die Nichtexistenz der Dialoge beweisen läßt. Das umstrittene Zitat der Benediktsregel in Gregors Kommentar zum 1. Königsbuch bewertet Clark als einen Einschub von mittelalterlicher Hand (PGD 200–221)[21]. Clark gelingen in diesem Kapitel einige Akzentverschiebungen, die traditionelle Auffassungen über die benediktinische Frühgeschichte korrigieren. Wahrscheinlich war es erst die spätere Expansion des benediktinischen Mönchtums, die die Dialoge zu dem bedeutenden Buch des Mittelalters gemacht haben, das zum Grundbestand jeder monastischen Bibliothek gehören sollte. Denn obwohl die *Regula Benedicti* schon als Mischregel im Merowingerreich anfänglich befolgt wurde, lassen sich nur schwer frühe Spuren einer Kenntnis der Person des in den Dialogen gepriesenen Regelautors finden. Es waren nicht die Dialoge, die zur Ausbreitung der Benediktsregel beigetragen haben, sondern die benediktinische Bewegung hat diese Schrift zu ihrer literarischen Urkunde gemacht. Die weitere Forschung wird diese Umdeutungen der Ausbreitungsgeschichte der benediktinischen Observanz nicht umgehen können, ob diese neuen Beobachtungen jedoch eine Änderung des Abfassungsdatums der Dialoge nach sich ziehen müssen, bleibt fraglich.

Die Kritiker der pseudepigraphischen These schlagen bei der Festlegung des ersten Erscheinens differenziertere Datierungen vor. De Vogüé geht davon aus, daß nach Isidor von Sevilla auch in Jonas von Bobbio ein sicherer und gut datierbarer Zeuge ermittelt werden kann. Seine zwischen 639 und 642 verfaßte *Vita S. Columbani* ist sprachlich und inhaltlich von den Geschichten über den Tod aus dem 4. Buch der Dialoge abhängig[22]. Es ist das Verdienst von Robert Godding, neben hagiographischen Quellen auf einen Text des 7. Jahrhunderts aufmerksam gemacht zu haben, der in der langen Diskussion um die Mirakelgeschichten der Dialoge völlig unberücksichtigt blieb und sogar eine explizite Nennung Gregors beinhaltet: die Fredegarchronik[23]. Der Finder glaubt „das älteste, explizite Zeugnis der Existenz der Dialoge" gefunden zu haben; doch bleiben gerade die Datierungsfragen dieser Chronik in der kritischen Forschung zu stark diskutiert, um das schlagende Argument sein zu können, als das es ausgegeben wird. Für die Fredegarchronik werden verschiedene Autoren und auch verschiedene Redaktionsphasen zwischen 613/4, 642 und 658/9 angenommen. Es wird schwer sein, die Erwähnung der Dialoge in diesem Text genau zu datieren. Doch ergibt diese Entdeckung zusammen mit den anderen Beobachtungen ein Gesamtbild, das eine Korrektur der Datierungen Clarks nach sich ziehen muß: die Dialoge sind vor dem Tod Isidors im Jahre 636 in Spanien bekannt, um 640 in Gallien und höchstwahrscheinlich auch um diese Zeit im Frankenreich, sowie in Burgund und spätestens ab 670 in England.

In den Reaktionen auf seine Kritiker akzeptiert Clark die vorgebrachten Korrektu-

---

[21] A. de Vogüé dagegen meint neben dem namenlosen Zitat (In Lib. I Reg. 4,70; *Gregorius Magnus,* In librum primum Regum, ed. *P. Verbraken:* CChr. SL 144, 330) mehrere Entlehnungen aus dem Text der Benediktsregel herausarbeiten zu können, die eine Vertrautheit Gregors mit dieser Mönchsregel beweisen: *Grégoire le Grand,* Commentaire sur le premier livre des Rois, Bd. 1, ed. *A. de Vogüé* (SC 351), Paris 1989, 113–116.

[22] *A. de Vogüé,* La mort dans les monastères: Jonas de Bobbio et les ‚Dialogues' de Grégoire le Grand: Mémorial Jean Gribomont (1920–1986) = Studia Ephemeridis Augustinianum 27 (1988) 593–619; und *ders.,* (Anm. 12/6): RHE 83 (1988) 299f. Clark versucht mit wenig einsichtigen Argumenten eine umgekehrte Abhängigkeit zu postulieren: „... it was the Dialogist who borrowed his dramatic motives from Jonas, rather than vice versa": *F. Clark* (Anm. 13/3): Aug. 30 (1990) 97–101; hier 100.

[23] *R. Godding,* (Anm. 12/2): AnBoll 106 (1988) 218–221; dagegen *F. Clark,* (Anm. 13/3): Aug. 30 (1990) 92f.

ren und konzediert, „daß es vernünftig ist, den *terminus post quem* früher als 670 anzusetzen, um der Möglichkeit Rechnung zu tragen, daß einige Texte, die eine Kenntnis der Dialoge widerspiegeln, vom dritten Viertel oder sogar aus den mittleren Jahren des Jahrhunderts stammen können“[24]. Diese *Retractationes* geschehen äußerst zögerlich, bildet doch diese Argumentationskette, die von der langen Unkenntnis der Dialoge ausgeht, sozusagen das Rückgrat der Theorie, daß Gregor die Dialoge nicht geschrieben hat. Geht Clark im zweiten Band seines Buche noch vom „Ende des 9. Jahrzehnts im 7. Jahrhundert“ (PGD 721) aus, so bedeutet das Zugeständnis einer Kenntnis der Dialoge in der Jahrhundertmitte schon einen Fortschritt, der aber hinter dem neuesten Erkenntnisstand zurückbleibt. Die exakteren Datierungen und Richtigstellungen bringen jedoch nicht näher zum Kern der Frage, ob die Dialoge eine authentische Schrift Gregors sind oder nicht. Es bleibt eine unüberbrückbare Lücke von mehreren Jahrzehnten, in denen die Dialoge im Dunkel der Geschichte bleiben – vielleicht auch mangels exakter historischer Dokumente bleiben müssen – und schon gar nicht direkt auf Gregor zurückgeführt werden können. Die Diskussion konzentriert sich aber v. a. auf zwei Zeugnisse, die die Dialoge direkt mit dem Mönchspapst in Verbindung bringen: der Brief an Maximian und das Zeugnis des Paterius.

3.2 Die Kronzeugen

Das bedeutendste Dokument, das psychologisch den einflußreichsten Einzelfaktor dargestellt hat, die Forscher über Jahrhunderte von der Authentizität der gregorianischen Dialoge zu überzeugen, ist sicherlich der Brief an Maximianus, den befreundeten früheren römischen Abt und jetzigen päpstlichen Vikar in Sizilien (PGD 65–92). Gregor bittet in dem auf Juli 593 datierten Schreiben um Nachrichten über einen Abt/Prior Nonnosus, da er auf Bitten seiner Mitbrüder eine Schrift über die Wunder der Väter in Italien verfassen will[25]. Dieser Brief ist ein Haupthindernis für die Annahme, daß Papst Gregor die Dialoge nicht geschrieben hat, und Clark versucht eine elaborate Attacke gegen die Glaubwürdigkeit dieses Schreibens. Für ihn ist dieses Dokument eine Fälschung des Dialogisten, die später dem Briefregister des Papstes hinzugefügt wurde, um die Authentizität der gefälschten Dialoge zu beweisen; dafür werden v. a. stilistische Unterschiede verantwortlich gemacht (PGD 66). Die Waghalsigkeit dieser Fälschungshypothese („supporting forgery“) wird abgemildert durch die Theorie, daß, wenn der Brief dennoch echt sein sollte, davon auszugehen ist, daß dieses Schreiben höchstens als Hinweis dafür angesehen werden könne, daß Gregor die Intention hatte, ein solches Werk über die Wunder der italischen Väter zu schreiben, wohingegen nichts dafür spreche, daß er es wirklich getan hat. Ebenso könnte der Brief dann dem späteren Fälscher als Inspiration für sein pseudepigraphisches Werk gedient haben. Gegen diese hypothetischen Annahmen wird von Paul Meyvaert vorgebracht, daß es wenig wahrscheinlich ist, daß der Dialogist als so genialer Fälscher seine Unterstützungsfälschung der Unmenge von unediertem Briefmaterial im quasi unzugänglichen Archiv deponiert hat, wo er keine Gewißheit haben konnte, daß der Brief jemals gelesen, kopiert bzw. rezipiert wird. Wahrscheinlicher ist, daß in der ursprünglichen Sammlung der Korrespondenz Gregors mehrere vergleichbare Schreiben existierten, in denen der Papst nach Wunderberichten forschte, die aber in der auf uns gekommenen Auswahl der Briefe nicht mehr vorhanden sind. Ebenfalls hätte ein Fälscher auf die orthographische Richtigkeit seiner Angaben geachtet, während in unserem Fall die Orts- und Amtsbezeichnungen differieren. Eine Erklärung dafür ist, daß sich Gregor nach einem Mönch und einem Ort erkundigt, den er vom Hörensagen ungefähr kennt, während er

[24] *F. Clark*, (Anm. 13/3): Aug. 30 (1990) 90; ebenso in: *ders.*, (Anm. 13/2): JEH 40 (1989) 326 und *ders.*, (Anm. 13/1): HeyJ 30 (1989) 265.

[25] Ep. 3, 50 ad Maximianum: *Gregorius Magnus*, Registrum Epistularum, ed. *D. Norberg*: CChr.SL 140, 195 f: „... aliqua de miraculis patrum, quae in Italia facta audivimus, sub brevitate scribere“. In der traditionellen Deutung wurde dieses geplante Werk als die Dialoge angesehen, in denen Berichte über den genannten Abt Nonnosus zu finden sind: Dial. 1,7 (SC 260, 64–70).

in der Fassung der Dialoge aufgrund der Informationen die richtigen die Namen benutzt[26]. Clark bleibt bei seiner Behauptung, daß ganz gleich wie beeindruckend das Zeugnis dieses Briefes auf den ersten Blick sein mag, er als „sonderbar anormal im Blick auf die vollständige Stille betreffs der Existenz der Dialoge in allen zeitgenössischen Nachrichten über sein Pontifikat und seiner literarischen Aktivitäten gesehen werden muß[27]."

Das zweite Zeugnis, das die Dialoge in der bisherigen Diskussion als authentisches Werk Gregors, das schon zu seinen Lebzeiten existierte, ausgewiesen hat, ist ein Florilegium von Schrifterklärungen nach den biblischen Büchern geordnet aus den Opera des Papstes von seinem engsten Mitarbeiter Paterius, der im Streit um die Dialoge eine Schlüsselposition einnimmt (PGD 94–100); Paterius unterteilte seinen *Liber testimoniorum* in drei Bände, wovon nur der erste mit alttestamentlichen Bibelerklärungen auf uns gekommen ist, in dem sich die einzelnen *Testimonia* mit Fundortangabe und Kurztitel befinden[28]. Paterius überschreibt zweimal ein exegetisches Zeugnis mit dem Lemma *„codex dialogorum"*, und eine dritte Entlehnung aus den Dialogen bleibt unangekündigt, da er hier zwei Auslegungen aus den Moralia und den Dialogen zu einem *testimonium* „amalgamiert" und nur eine Quelle angibt[29]. Diese vermeintlichen Beweise für die Existenz der Dialoge versucht Clark abzuschütteln, indem er anführt, daß die Sammlung des Paterius frühestens erst nach dem Tod des Papstes angefertigt wurde (PGD 96). Zum anderen behauptet er, daß die Zeugnisse aus dem gleichen unveröffentlichten Archivmaterial authentischer Gregorschriften entlehnt wurden, aus dem auch der Dialogist seine Informationen bezog, oder es wird spekuliert, ob die Lemmata nicht von späterer Hand hinzugefügt wurden[30]. Für Clark bleiben diese beiden erstklassigen Dokumente nur *„prima facie* presumptions", die mit den Beobachtungen der internen Kritik zusammengesehen zur gegenteiligen These führen, daß Gregor die Dialoge nicht geschrieben haben kann[31].

Eine weitere Sammlung gregorianischer Fragmente in dem theologischen Florilegium des Abtes Tajo von Saragossa (PGD 100–104), der eigens nach Rom reiste, um Gregorschriften zu kopieren, kann an dieser Stelle nicht besprochen werden. Clark konzediert in seiner Reaktion auf die kritischen Einwände, wenn auch nur in einer Fußnote, daß Tajo die Anthologie des Paterius gekannt haben muß[32]. Daraus kann gefolgert werden, daß auch die Dialoge als authentisch gregorianisches Werk existierten.

4. Die interne Kritik Clarks und Gründe für die Authentizität

Clarks Studie gibt an keiner Stelle vor, unparteiisch zu sein, da die pseudepigraphische Grundthese als Ausgangspunkt der Untersuchung von Anfang an klar ist. Sie bemüht sich aber um eine objektive Vorgehensweise, diese Daten zu untermauern. In der übergroßen Fülle des bearbeiteten Materials werden alle Zeugnisse jedoch so interpretiert, daß sie die These Clarks unterstützen, so daß der Leser den Eindruck erhält, es fehle an der für den Historiker unerläßlichen *amour desinteressé*. Für den neutralen Beobachter sind die an den entscheidenden Punkten immer hypothetischer werdenden Einwände und Suggestivschlüsse zuweilen schwer nachvollziehbar. Nachdem Clark die Zeugnisse aus dem Bereich äußerer Kritik, die Gregor als Autor der Dialoge bisher

---

[26] *P. Meyvaert*, (Anm. 12/3): JEH 39 (1988) 346f.

[27] *F. Clark*, (Anm. 13/3): Aug. 30 (1990) 86.

[28] *Paterius*, Liber testimoniorum, PL 79, 683–1135; kritische Edition Jan. 1990 als „im Druck" angekündigt: ed. *R. Vander Plaetse*, CChr. SL 145A.

[29] Es handelt sich um die Stelle: *Paterius*, In Num 4 (PL 79,763A), wo Mor 23,21 und Dial 2,2,3–4 verbunden werden. *A. de Vogüé*, (Anm. 12/6): 83 (1988) 303f; dagegen PGD, 466–469.

[30] *F. Clark*, (Anm. 13/1): HeyJ 30 (1989) 263 und *ders.*, (Anm. 13/2): JEH 40 (1989) 336.

[31] *F. Clark*, (Anm. 13/4): Communicazione auf dem int. Kongreß in Rom am 11. 5. 1990; Veröffentlichung angekündigt.

[32] *F. Clark*, (Anm. 13/1): HeyJ 30 (1989) 271, Anm. 19.

ausgewiesen haben, im ersten Band aus dem Weg geräumt hat, gibt er im folgenden „den Schlüssel" zur Analyse der Dialoge als Werk eines anonymen Fälschers.

4.1. Die authentischen Gregorpassagen in den Dialogen

Der Autor bedeutender bibeltheologischer Werke und der erfolgreiche Kirchenorganisator ist nach Meinung Clarks eines solchen Machwerkes wie der Dialoge, das als „subchristian" bezeichnet wird, nicht würdig. Die vier Bücher der Dialoge sind das Werk des „Dialogisten", der unter den klerikalen Funktionären der römischen Kurie dingfest gemacht werden kann (PGD 731). Er hat mit seiner lebhaften Phantasie, seiner Vorliebe für sentimentale Heiligenviten und seiner Hochschätzung monastischer Lebensformen die Dialoge zu einem geschickten Konglomerat („patchwork") aus genuinen Gregorpassagen und eigenen primitiveren Mirakelgeschichten zusammengesetzt. Als Mitglied der päpstlichen Kurie hatte der „Dialogist" Zugang zum Lateranarchiv, wo die Schriften und die z. T. unveröffentlichten Arbeiten Gregors aufbewahrt wurden. Für Clark nimmt diese Fundgrube („‚store' of Gregorian literaray remains") unzweifelbar authentischer Gregorpassagen eine große Bedeutung ein, da nur so die den Dialogen eingefügten Gregorstellen („Inserted Gregorian Passages"; abgekürzt: „IGPs") erklärbar werden (PGD 411–430). Im reproduzierten Text der Dialoge glaubt Clark 80 solcher authentischer Passagen herausfiltern zu können, die er durch Unterstreichungen hervorhebt (PGD 298–410). In vier zentralen Kapiteln diskutiert er jede eingefügte Gregorstelle in ihrem Textzusammenhang und macht darauf aufmerksam, wie sie sich in Vokabular, Stil und gedanklicher Stringenz vom Werk des Dialogisten unterscheidet und zur Schlußfolgerung führt, daß der Autor der Dialoge nicht Gregor der Große gewesen sein kann. Diese aufwendige Einzelanalyse der internen Kritik ist für den Leser eine mühsame Herausforderung, der er sich stellen muß, um das Anliegen der Untersuchung zu verstehen. In den Reaktionen auf seine Kritiker bedauert Clark sehr, daß sich die Angriffspunkte seiner Opponenten v. a. auf die externe Kritik beschränken[33]. Doch muß hier eingeräumt werden, daß ein Eingehen auf diese Analyse der „IGPs" nur sehr schwer möglich ist, da sie an einen „*Deus ex machina*" zur Lösung unangenehmer Verwicklungen erinnern, und es keine Frage gibt, die durch dieses Vorgehen unbeantwortet bleibt[34].

4.2 Gregors Konzeption der Wunder als ‚Zeichen der Heiligkeit'

Einer der zentralen Einwände der internen Kritik Clarks gegen die Dialoge sind die Gegensätze („contrasts"), die sich für ihn in Charakter, Grundhaltung und Lehre dieses Werkes im Vergleich mit den anderen Schriften Gregors zeigen (PGD 628–658). Neben der ungewohnten Überheblichkeit Gregors gegenüber seinem Dialogpartner und dem Vorwurf der mangelnden gedanklichen Stringenz zielt die Hauptkritik Clarks auf die Wundersucht, die das ganze Gespräch durchzieht und die er nicht mit den Wunderbrichten der anderen Schriften in Einklang bringen kann. Die Mirakel der Dialoge sind nach Clark verschieden von den gelegentlichen Wundererzählungen im sonstigen Œuvre, da ihnen der pastorale und moralische Impuls zur Umkehr fehle. Die bizarren und naiven Wunder der Dialoge sind nicht die *exempla* der übrigen Schriften Gregors; Clark analysiert zwischen ihnen „a substantial difference" (PGD 635). Die Beobachtungen Clarks haben ihre Berechtigung, denn verschiedene Akzentuierungen und Inkonsistenzen lassen sich nicht leugnen; doch sind seine Schlußfolgerungen stellenweise sehr gewagt.

Wunder sind ein wichtiger Bestandteil der spirituellen Weltsicht Gregors, auch au-

[33] *F. Clark*, (Anm. 13/3): Aug. 30 (1990) 80f.

[34] *P. Engelbert*, (Anm. 12/1): EuA 64 (1988) 260. *A. de Vogüé*, (Anm. 12/6) kommentiert diese Kapitel: „Disons seulement que ces quatres chapitres nous paraissent les plus faibles de l'ouvrage. Juste ou non, la critique externe de Clark mérite d'être prise en considération, mais sa critique interne est sans valeur": RHE 83 (1988) 331.

ßerhalb der Dialoge[35]. Analog zu der sich im Laufe seines Lebens ändernden Konzeption von Wundern bei seinem allgegenwärtigen Vorbild Augustin, läßt sich auch bei Gregor eine Modifizierung in der Betrachtung von Wundern beobachten. Bei Gregor findet sich – wie beim frühen Augustin – die Annahme, daß die Zeit der neutestamentlichen Wunder zu einem Ende gekommen ist, da die Welt zum Glauben gekommen ist und niemand mehr zur Kirche bekehrt werden muß[36]. Doch obwohl keine Wunder mehr als Mittel der Evangelisation gefordert sind, geschehen sie jetzt zur Zeit Gregors als Hilfe zur *conversio*. Gregor rechnet auch außerhalb der Dialoge mit Wundern, das zeigen seine Briefe, in denen er auf übernatürliche Geschehnisse hinweist oder Reliquien mitschickt, um solche zu wirken[37]. Wunder sind für Gregor kein Problem; doch unterstreichen seine exegetischen Werke, daß „die Verdienste guter Taten" und die Tugenden wichtiger sind als äußere Zeichen[38]. In den Dialogen erklärt derselbe Autor seinem Gesprächspartner, daß Wunder verblassen im Vergleich mit einem tugendhaften Leben eines „*Vir Dei*" und daß das Verdienst nicht in den Wundern zu suchen ist, sondern in der gelebten *conversio*: „*vita et non signa quaerenda sunt.*"[39] Die Wunder sind nur die äußere Seite der inneren Heiligkeit („*ostensio sanctitatis*"), deren höchster Inhalt in der Imitatio Christi liegt[40]. Mehr noch als Hagiograph, der Wundergeschichten erzählt, ist Gregor in den Dialogen der gleiche spirituelle Autor und Moralist, der die äußeren Phänomene im Kontext ihrer inneren Realität betrachtet. Wie in den übrigen Schriften prägt ihn in den Dialogen die gleiche Grundhaltung eines pastoralen Schriftstellers, dem es um die Bekehrung seiner Hörer zu einer christlichen Lebensführung in seiner kontemplativ-aktiven Interpretation geht[41]. Clarks Unterscheidungen zwischen den Mirakeln der Dialoge und den pastoral-ethisch ausgerichteten Wunderberichten der sonstigen Schriften ist artifiziell und beachtet nicht die wirklichen Inkonsistenzen der Dialoge, wie die ambivalente Definition von *virtus*, die einmal Tugend im Sinne moralischer Leistung, dann Wunder, die passiv geschehen, bezeichnet[42].

Wundererzählungen gehören als eigene Gattung in die spätantike christliche Literatur, und erst durch die einseitige, mittelalterliche Konzentration auf das Spektakuläre bzw. durch die neuzeitliche, aufgeklärte Kritik sind sie zum Fremdkörper geworden[43]. Die Dialoge sind trotz der Quantität der Wunderberichte kein aretalogisches Mirakelbuch, als das es Clark ausgeben möchte, sondern sie zielen wie alle Werke Gregors auf

---

[35] *W. D. McCready*, Signs of sanctity. Miracles in the thought of Gregory the Great (STPIMS 91), Toronto 1989.

[36] Hom. in Ev. 1,4,3 (PL 76,1090f); *Augustinus*, De util. cred. 14,32 (CSEL 25/1, ed. *I. Zycha*, 40f).

[37] Ep. 1,25 ad Anastasium (CChr. SL 140, 33f); Ep. 7,34 ad Domnicam (CChr. SL 140, 497f).

[38] *Gregorius Magnus*, Moralia in Iob 27,18,36, ed. *M. Adriaen:* CChr. SL 143B, 1358; vgl. *ders.*, Homiliae in Hiezechielem 2,3,23, ed. *M. Adriaen:* CChr. SL 142, 254f.

[39] Dial. 1,12,6 (SC 260,118): „Das Leben und nicht die Wunderzeichen muß man suchen".

[40] *W. D. McCready*, (Anm. 35), 65.

[41] Wunder sind die äußeren Zeichen der Gnadenlehre Gregors: Hom. in Hiez. 2,5,22 (CChr. SL 142, 291–293) und Hom. in Ev. 30,10 (PL 76, 1226f). *C. Dagens*, Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes, Paris 1977. Das Ziel der Wunderberichte ist nach Dagens: „à progresser sur le chemin de l'intériorité, en méditant ces exempla de sainteté" 230; zur Einordnung der Dialoge (228–233; 242). Die internalistische Sicht Dagens' wird korrigiert von *S. Boesch-Gajano*, La proposta agiografica dei ‚Dialogi' di Gregorio Magno: StMed 21 (1980) 623–664; besonders 636–649 und Anm. 98 mit Belegstellen.

[42] *W. D. McCready*, (Anm. 35) macht auf unterschiedliche Konzepte von virtus (91) und Brüchen im Perfectioideal (85) innerhalb der Dialoge aufmerksam, geht aber von der Authentizität des Werkes aus.

[43] Augustins geschichtsphilosophische Ausführungen im letzten Buch von *De civitate Dei* 22,8 (CChr. SL 48, ed. *B. Dombart – A. Kalb*, 815–927) werden gleichfalls von apologetischen Wundererzählungen ‚unterbrochen'. Erst recht ist antike ‚Biographie' ohne Wunder undenkbar; vgl. Mönchsgeschichten des Hieronymus, die *Vita Martini* des Sulpicius Severus.

die Kennzeichnung gottwohlgefälligen Lebens der Tugenden: Wunder sind das „*bonae vitae testimonium*"[44].

4.3 Die exegetische Methode Gregors: Schlüssel zum Verständnis der Dialoge

Der Wunderbegriff Gregors läßt sich am besten vor dem Hintergrund seines Umgangs mit der Schrift erklären. Robert Gillet, der die These Clarks positiv aufgenommen hat, macht auf die verminderte Rolle der Bibel in den Dialogen gegenüber den anderen Schriften aufmerksam[45]. Der Text der Dialoge setzt sich mit diesem Einwand auseinander, wenn der Gesprächspartner Petrus fragt, ob ein volkstümlicheres Erzählwerk, wie Gregor es in den Dialogen konzipiert, nicht der Exegese abträglich sei. Der Prolog gibt eine Antwort: „Es sind viele, die mehr durch *exempla* als durch *praedicamenta* zur Liebe des himmlischen Vaterlandes entflammt werden[46]." Die implizit strukturgebende Theorie des gesamten Œuvres geht davon aus, daß das Ziel der Exegese und der Wundererzählungen das gleiche ist: *Virtus* als Erfüllung des Willens Gottes sowohl in der Schrift als auch in der Vita des Gerechten auszuweisen. Das Erzählen einer *vita iusti* ist für Gregor ein Stück Exegese[47].

Der Schrifttheologe Gregor wendet sich im Laufe seines Lebens immer mehr dem konkreten und aktuellen Wunder zu, das für ihn die Kontinuität seiner Tage mit der apostolischen Zeit bezeichnet und dem er aus pastoralen Gründen einen Vorrang einräumt, „weil die Herzen der Zuhörer mehr durch *exempla* zur Gottes- und Nächstenliebe angeregt werden ... soll man Wunder erzählen"[48]. Das Schriftstudium zeigt den Weg der Tugend, die hagiographisch gestalteten Viten machen deutlich wie die *virtus* gelebt und bewahrt werden kann.

„In den Worten der Heiligen Schriften, liebe Brüder, ist zuerst die Wahrheit der Geschichte (*veritas historiae*) zu beachten und danach das geistliche Verständnis der Allegorie. Dann nämlich wird die Frucht der Allegorie angenehm genossen, wenn sie zuvor in der Wurzel der Wahrheit durch die Geschichte grundgelegt wurde", definiert Gregor sein exegetisches Programm zwischen historischer Auslegung und Allegorese in den Evangelienhomilien[49]. Der geschichtliche Sinn ist die Basis für die geistliche Auslegung. Die Dialoge sind in ihrer Gesamtheit ein Opus mit dem Schwerpunkt auf die *Historia*, das für Mönche verfaßt wurde, die als Hörer des Wortes der Bibel geschult sind. Im monastischen Lebenskontext sind die Dialoge konzipiert als eine weniger fordernde Abwechslung und Konkretisierung der anstrengenderen Schriftkommentare. Gregor selbst sah ihren beschränkten Wert neben dem Schriftstudium deutlicher als die begeisterte Rezeptionsgeschichte dieser Schrift. Er hat darauf hingewiesen, daß die Wunder nur in Zusammenhang mit der geistlichen Exegese ‚sättigen'[50]. Seinen biblischen Schriften möchte Gregor theoretisch drei Schriftsinne zugrunde legen (historisch, allegorisch u. moralisch), doch wird die Auslegung der *Historia* in den Moralia z. B. schon

---

[44] Dial. 1,12,6 (SC 260, 118). Der Zusammenhang zwischen Wundern und Tugenden wurde im Laufe der Geschichte der Dialoge bis Clark oft übergangen, während er im Kontext des gregorianischen Gesamtwerkes immer präsent bleibt.

[45] *R. Gillet,* (Anm. 14): DHGE 21 (1986) 1409.

[46] Dial. 1, Prol. 9 (SC 260, 16); vgl. dazu *S. Boesch-Gajano,* ‚Narratio' e ‚expositio' nei Dialoghi di Gregorio Magno: Bulletino dell'Istituto Storico per il Medio Evo e Archivio Muratoriano: 88 (1979) 1–33.

[47] *M. Puzicha,* ‚Vita iusti' (Dial. 2,2). Grundstrukturen altkirchlicher Hagiographie bei Gregor dem Großen: Pietas. Festschrift für B. Kötting, hrsg. v. *E. Dassmann* u. *K. S. Frank* (JAC.E 8) 1980, 284–312; hier 288.

[48] Hom. in Ev. 39,10 (PL 76, 1300); vgl. Hom. in Hiez. 10,37 (CChr. SL 142, 163).

[49] Hom. in Ev. 2,40 (PL 76, 1302A); vgl. Mor., praef. 10,21 (CChr. SL 143, 24); Mor. 22,4,7 (CChr. SL 143A, 1096).

[50] *Paterius,* Fragmenta a Paterio Gregorii Magni Homiliis in Hiezechielem adscripta, Fragmentum IX: CChr. SL 142, 422: „Quia non debemus de historia exemplo, sed de spiritalis intellectus sensibus satiari".

ab dem 4. Buch zugunsten des geistig-geistlichen Sinnes aufgegeben. Gregor bleibt sich dieser Vereinseitigung bewußt. Die Dialoge sind in Umkehrung der Moralia nur der erste Schritt auf dem Weg zum eigentlichen Ziel der spirituell-kontemplativen Auslegung der Existenz.

Gregor atmet das geistige Klima seiner spätantiken Umwelt, in der alles zum Zeichen geworden ist, und die Dialoge entstehen in einer Atmosphäre, in der alles Säkulare weitgehend fehlt oder unbedeutend geworden ist[51]. Die noch bei Augustin deutliche Unterscheidung zwischen profaner Welt und dem Bereich des Heiligen, dessen Archetyp die Heilige Schrift darstellt, ist verschwunden. Gregor lebt in der Welt der Bibel. Indem er die Wundertaten zeitgenössischer Heiliger erzählt, fügt er dem Evangelium eine neue, aktuelle Seite hinzu[52]. Die Welt ist für ihn zu einer sakramentalen Allegorie geworden, die es wie die Bücher der Schrift auszulegen gilt. Auch die Wirklichkeit ist für ihn zum biblischen Buch geworden, und Gregor glaubt, daß er seine exegetische Methode auf die Realität wie auf die Schrift anwenden kann: von der äußeren Tatsache zum inneren, geistlichen Verstehen. Dieses geschichtsphilosophische Selbstverständnis und seine eschatologische Endzeiterwartung sind der Kontext, in dem die Wunder der Dialoge interpretiert werden müssen, um die Aporien zu vermeiden, die Clark zur These bringen, daß die Dialoge dem sonstigen Werk Gregors widersprechen.

5. Die Dialoge keine Fälschung, sondern eine Bearbeitung gregorianischen Materials

Die Selbsteinschätzung Gregors, daß die Dialoge nur ein anfänglicher Schritt auf dem Weg der geistlichen Vollkommenheit sind, kann der Grund dafür sein, daß er die Schrift zunächst nicht veröffentlicht hat. Aus einem 597 datierten Brief an die Kaiserschwester Theoctista mit einem Zitat aus den Dialogen ohne Stellenangabe kann geschlossen werden, daß die Dialoge zu diesem Zeitpunkt noch nicht veröffentlicht waren[53]. Meyvaert macht darauf aufmerksam, daß Publikation für Gregor – gemäß der antiken Vorstellung – bedeutet, die Schrift mit einem Widmungsbrief zu versehen und dem Widmungsträger zu übersenden als Zeichen, daß er sie selbst veröffentlicht hat[54]. Da den Dialogen anders als den Moralia, den Evangelien- bzw. den Ezechielhomilien und der Pastoralregel kein Dedikationsbrief vorangestellt ist und sie nur durch eine grob ausformulierte Einleitung eröffnet werden, legt Meyvaert in seiner Erwiderung auf Clark dar, daß die Dialoge zwar von Gregor verfaßt sind, aber vom Autor von einer Veröffentlichung zurückgehalten wurden[55].

Gregor hat die Dialoge zunächst sicher zurückgehalten, da er seine Demut nicht durch die Veröffentlichung eines Bestsellers gefährden wollte. Überhaupt kommentiert Gregor seine Werke mit literarischen Topoi von Understatement und Minderwertigkeit, die ihm zu Unrecht den Ruf eines Autors, der Stil und Bildung ablehnt, eingebracht haben. So versagt er z. B. seine Zustimmung zur Verlesung der Moralia im öffentlichen Gottesdienst und ist nicht erfreut über die Übersetzung seiner Pastoralregel ins Griechische[56]. Seine Schriften sind für den beschränkten Kreis der asketisch lebenden Mönche und Nonnen bestimmt, und nur schwer kann er einer größeren Öffentlichkeit zustimmen. Unterstützung erhält die These, daß Gregor seinen eigenen literarischen Werken distanzierend gegenüberstand durch die Umstände, die von der Veröffentlichung der Ezechielhomilien bekannt sind. Diese Predigten über den Pro-

[51] *R. A. Markus*, The sacred and the secular. From Augustine to Gregory the Great: JThS NS 36 (1985) 84–96; hier 92.

[52] *B. Smalley*, Historians in the Middle Ages, London 1974, 63.

[53] Ep. 7,23 ad Theoctistam (CChr. SL 140A, 474–478); zitiert fast wörtlich Dial. 3, 34, 1–4 (SC 260, 400–402). Auch Paterius kopiert diese Passage für sein Liber testimoniorum (PL 76, 783D–785A). Vgl. dazu Clark, der diese Stelle als IGP 39 behandelt (PGD 512–517).

[54] *P. Meyvaert*, (Anm. 12/3): JEH 39 (1988) 372f.

[55] *P. Meyvaert* in: *F. Clark*, (Anm. 13/2): JEH 40 (1989) 344f.

[56] Ep. 12,6 ad Iohannem (CChr. SL 140A, 974–977).

pheten wurden 592/3 im Lateran gehalten, wurden erst acht Jahre später und nur „auf Drängen seiner Brüder" zur Veröffentlichung überarbeitet[57]. Letztlich übergibt er nur unwillig die Auslegungen einer größeren Öffentlichkeit. Hier läßt sich die gleiche paradoxe, komplementäre Grundhaltung beobachten, die den Mönch Gregor vor dem Bischofsamt zurückschrecken läßt, wofür er dann aber doch sein Klosterleben aufgibt und sich mit ganzem Engagement dem Kirchendienst widmet[58]. Meyvaert hat Recht, wenn er das Rätsel der Dialoge mit dem Enigma der Persönlichkeit Gregors in Verbindung bringt[59].

Der Gregor der Dialoge ist identisch mit dem Gregor der Moralia. Während im Ijobkommentar und den anderen Schriften verstärkt der geistliche Sinn der Exegese angewandt wird, so sind die Dialoge umgekehrt die Konzentration auf den buchstäblichen Schriftsinn der Geschichte. Weil Gregor um die ‚historische' Einseitigkeit der Dialoge wußte, hielt er sie zurück, war doch das Ziel die geistliche Auslegung von Bibel und Leben. Vielleicht aber hat er dem Drängen seiner Brüder aus pastoralem Empfinden nachgegeben und ließ – analog zur späteren Bearbeitung der Ezechielhomilien – das gesammelte Material von zweiter Hand edieren, da er in den letzten Jahren seines Pontifikates kränklich war. Es ist denkbar, daß er diese Arbeit einem seiner vertrauten Mitarbeiter übergeben hat, evtl. seinem Notar Paterius, dem Diakon Petrus oder einem anderen kurialen Beamten. Dieser hypothetische Lösungsvorschlag könnte theologische Inkonsistenzen und historische Brüche erklären, die in der Tat zwischen den authentischen Werken und den Dialogen bestehen (PGD 643–652) und schwerer wiegen als viele Kritiker zugeben. In ihrer Grundsubstanz und ihrer kunstvollen Struktur, bleiben die Dialoge, wie es interne und externe Gesichtspunkte zeigen, ein Werk Gregors des Großen, der im Äußeren der Wunderberichte die innere Heiligkeit sucht, die Zentrum seines exegetischen Werkes sind. Gregor bleibt immer der Hirte und Lehrer. Auch in der trivialsten Wundergeschichte ist sein pädagogischer Ansatz zu erkennen, vom Buchstaben der Geschichte zum Geist des Lebens zu gelangen. Dieses Leben beginnt mit der *conversio* und findet seine Vollendung durch ein Leben im Geist, was exemplarisch die Vita Benedikts darstellt[60].

---

[57] Hom. in Hiez., ep. dedic. ad Marinianum (CChr. SL 142, 3). Gregor informiert in diesem Brief über sein Vorgehen bei der Publikation.

[58] *C. Straw,* Gregory the Great. Perfection in imperfection, Berkeley u. a. 1988. Straw stellt überzeugend das Strukturprinzip der Persönlichkeit und der Werke Gregors heraus: Eine dialektische paradoxale Komplementarität, die deutlich wird in seiner Haltung zu Antithesen wie Geist und Fleisch, Kontemplation und Aktion, etc.; vgl. v. a. Skizze, 258.

[59] *P. Meyvaert,* (Anm. 12/3): JEH 39 (1988) 381.

[60] *G. Zevini,* L'intelligenza spirituale' della Scrittura in Gregorio Magno: Parola e spirito = Festschrift. Studi in onore di S. Cipriani, hrsg. v. *C. Casale Marcheselli,* Bd. 1. Brescia 1982, 867–915; hier 885.

Bibliographie P. Josef de Vries S. J. (1898–1989)

Von Herbert Scheit und Hanna Lauterbach

Über ein halbes Jahrhundert hat Pater Josef de Vries S. J., geboren am 3. Januar 1898 in Ochtrup (Westfalen), gestorben am 26. Dezember 1989 im Berchmanskolleg in München, wie wohl kaum ein anderer diese Zeitschrift getragen. Seit 1932 bis zu seiner schweren, unheilbaren Erkrankung im Herbst 1983 war er als Mitglied der Schriftleitung tätig. Seine Mitarbeit begann mit seiner Lehrtätigkeit am Ignatiuskolleg in Valkenburg (Holland) gegen Ende des Jahres 1929. Die ersten Veröffentlichungen finden sich in Scholastik 5 (1930); seine erste ausführlichere Besprechung ist zu Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik. Seitdem sind in *Scholastik* bzw. (seit 1966) *Theologie und Philosophie* zahlreiche Abhandlungen und Beiträge von Josef de Vries S. J. erschienen. Die letzten seiner annähernd 900 Besprechungen wurden in ThPh 58 (1983) publiziert.

Eine Bibliographie von *Herbert Scheit* erschien in: Johannes B. Lotz, Neue Erkenntnisprobleme in Philosophie und Theologie, Freiburg 1968 (Festgabe für Josef de Vries S. J. zum 3. Januar 1968) S. 251–257. Sie wurde von *Hanna Lauterbach* überarbeitet und ergänzt.

Die Bibliographie enthält nicht die in *Scholastik* bzw. *Theologie und Philosophie* veröffentlichten Rezensionen.

Innerhalb der einzelnen Jahre sind die Arbeiten folgendermaßen geordnet: Buchveröffentlichungen und Neuauflagen; Übersetzungen von Büchern; Aufsätze in Zeitschriften und Sammelbänden; Lexikonartikel; von Josef de Vries S. J. angefertigte Übersetzungen; Rezensionen. Innerhalb dieser Gruppen folgen die Titel alphabetisch.

1922

1. Die Zweckmäßigkeit der Welt. Pädagogische Post 61 (1922) 945–947; 65 (1922) 1009–1011.

1927

2. Sensus messianicus vaticinii Is. 7, 13–16 ex contextu confirmatur. VD 7 (1927) 342–348; 373–376.

1930

3. Der Akt der Gottesliebe nach der Lehre des hl. Thomas. ZAM 5 (1930) 17–34.
4. Intuition und Abstraktion. Gedanken zum Aufbau der Erkenntnistheorie. Schol. 5 (1930) 393–400.

1931

5. *Theses ex critica rationis.* Valkenburg 1931–32, 468 S. (als Manuskript vervielfältigt).
6. Geschichtliches zum Streit um die metaphysischen Prinzipien. Schol. 6 (1931) 196–221.

1932

7. Zur Frage der Begründung des Kausalitätsprinzips. StZ 123 (1932) 378–390.

1933

8. *Theses ex philosophia morali.* Valkenburg 1933–34, 52 S. (als Manuskript vervielfältigt).
9. *De cognitione veritatis.* Textus selecti S. Thomae Aquinatis. Collegit Josephus de Vries. (OTHE. S 14) 1933, 62 S.
10. Ausgangspunkt der Erkenntniskritik und thomistische Erkenntnispsychologie. Schol. 8 (1933) 89–98.
11. Die Bedeutung der Erkenntnismetaphysik für die Lösung der erkenntniskritischen Frage. Eine Erklärung von De veritate q. 1 a.9. Schol. 8 (1933) 321–358.

1934

12. Trennung zwischen Religion und „praktischer Lebensgestaltung"? Unser Kirchenblatt. Kath. Wochenschrift für Pfarrgemeinden des Bistums Münster (1934) 773–774.

1935

13. Das Weltbild der neuen Physik und die alte Metaphysik. Schol. 10 (1935) 77–90.
14. Rationale oder irrationale Weltanschauung. StZ 129 (1935) 380–392.
15. Völkische Weltanschauung und christlicher Glaube. Unser Kirchenblatt. Kath. Wochenschrift für Pfarrgemeinden des Bistums Münster (1935) S. 71.
16. Wissenschaft, Weltanschauung, Wahrheit. StZ 129 (1935) 93–105.
17. Zielsicherheit der Natur und Gewißheit der Erkenntnis. Zur Problematik von De veritate q. 1 a. 9 und der neuscholastischen Erkenntnistheorie. Schol. 10 (1935) 481–507; 11 (1936) 52–81.

1936

18. *Der Thomismus. Darlegung und Gedanken.* Pullach 1936 (als Manuskript vervielfältigt).
19. Neuere Heilig-Geist-Literatur. ZAM 11 (1936) 328–333.
20. Vom göttlichen Leben in uns. Unser Kirchenblatt. Kath. Sonntagsblatt für die Diözese Münster (1936) 671–672, 695.
21. Rundschreiben unseres Heiligen Vaters Papst Pius XI. „Über das katholische Priestertum", aus dem Lateinischen übersetzt von J. de Vries, Saarbrücken, o.J. 1936.

1937

22. *Critica.* In usum scholarum (IPS 2) 1937. XIII und 176 S.
23. *Denken und Sein.* Freiburg 1937. 304 S.
24. *Leben aus dem Heiligen Geist.* München 1937. 141 S.
25. Christliche Philosophie. Schol. 12 (1937) 1–16.
26. De fine et methodo inquisitionis criticae. Acta Secundi Congressus Thomistici Internationalis, hrsg. v. der Pontificia Academia Romana di San Tommaso d'Aquino e di Religione Cattolica, Turin–Rom 1937, 84–90.
27. Von den „Ewigen Wahrheiten" Descartes' zu den „Analytischen Urteilen" der Neuscholastik. Cartesio. Nel terzo centenario des „Discorso del metodo", hrsg. v. der Philosophischen Fakultät der Mailänder Kath. Universität. (= RFNS 29 [1937] Suppl.) 305–324.
28. Zum römischen Thomisten-Kongreß (23.–28. 11. 1936). StZ 131 (1937) 344–348.

1938

29. Erkenntniskritik und Metaphysik. Schol. 13 (1938) 321–341.
30. Rezension:
– Zum Cartesius-Jubiläum. Cartesio nel terzo centenario de „Discorso de metodo". (Siehe Nr. 27). ThR. 37 (1938) Sp. 81–83.

1939

31. Die Zweieinheit menschlicher Erkenntnis als Baugesetz einer kritischen Begründung der Metaphysik. Schol. 14 (1939) 161–187.

32. Weltflucht. Heiligkeit und Ordensstand. ZAM 14 (1939) 1–30.

1940

33. Vom Sinn und logischen Aufbau der Gottesbeweise. Schol. 15 (1940) 481–507.

1941

34. –/ Johann B. Lotz. *Die Welt des Menschen.* Regensburg 1941. 470 S.

1942

35. Logistische Zeichensprache und Philosophie. Schol. 16 (1941) 369–379.
36. Tun und Erkennen. Schol. 17 (1942) 321–341.

1944

37. *Theologia naturalis.* Pullach 1944. 435 S. (als Manuskript vervielfältigt).

1945

38. *Pensar y ser.* Madrid 1945. XI und 296 S. (Span. Übers. von Nr. 23).

1947

39. Artikel „Abstraktion". Philosophisches Wörterbuch, hrsg. v. Walter Brugger, Freiburg i. Br. 1947, S. 4–6.
40. Agnostizismus: ebd. 5–6.
41. Allgemeinbegriff: ebd. 8–10.
42. Analyse: ebd. 12–13.
43. Außenwelt: ebd. 31–32.
44. Begriff: ebd. 35–37.
45. Bewußtsein überhaupt: ebd. 43–44.
46. Christliche Philosophie: ebd. 50–51.
47. Ding an sich: ebd. 63.
48. Disputation: ebd. 63–64.
49. Dritten, Satz vom ausgeschlossenen: ebd. 64.
50. Erfahrung: ebd. 81–82.
51. Erkenntnisprinzipien: ebd. 84–85.
52. Erkenntnistheorie: ebd. 86–87.
53. Erscheinung: ebd. 89–90.
54. Evidenz: ebd. 92–93.
55. Finalitätsprinzip: ebd. 100–101.
56. Form: ebd. 101–102.
57. Gedankending: ebd. 108.
58. Gegenstand: ebd. 111–112.

59. Geltung: ebd. 118–119.
60. Gemeinschaft: ebd. 119–120.
61. Geschichtliche Gewißheit: ebd. 124–125.
62. Glaube: ebd. 134–136.
63. Gottesbeweise: ebd. 140–142.
64. Grund: ebd. 144–145.
65. Grund, Satz vom zureichenden: ebd. 145.
66. Heiligkeit: ebd. 147–148.
67. Hylemorphismus: ebd. 149–152.
68. Idealismus: ebd. 156–158.
69. Identität: ebd. 159–160.
70. Indirekter Beweis: ebd. 162.
71. Intuitionismus: ebd. 167–168.
72. Irrational: ebd. 168–169.
73. Kausalitätsprinzip: ebd. 176–177.
74. Kontingenz: ebd. 180–181.
75. Kritizismus: ebd. 185–188.
76. Leben: ebd. 191–193.
77. Logos: ebd. 204–205.
78. Materie: ebd. 210–211.
79. Neuscholastik: ebd. 236–238.
80. Objektiv: ebd. 241–242.
81. Objektivismus: ebd. 242.
82. Phänomenalismus: ebd. 257–258.
83. Postulat: ebd. 264–265.
84. Problem: ebd. 268–269.
85. Realismus: ebd. 280–282.
86. Reflexion: ebd. 284–285.
87. Sachverhalt: ebd. 294–295.
88. Schein: ebd. 295–296.
89. Schema: ebd. 296.
90. Sinneserkenntnis: ebd. 317–318.
91. Subjekt: ebd. 338–340.
92. Subjektivismus: ebd. 340–341.
93. Supposition: ebd. 344.
94. Symbol: ebd. 344–345.
95. Synthese: ebd. 345–346.
96. Theodizee: ebd. 351–353.
97. Transzendental: ebd. 360–361.
98. Urstoff: ebd. 377.
99. Urteilskraft: ebd. 379–380.
100. Vernunft: ebd. 385.
101. Voraussetzung: ebd. 395–396.
102. Wahrheit: ebd. 400–401.
103. Wahrheit, Doppelte: ebd. 401–402.
104. Weisheit: ebd. 404–405.
105. Weltanschauung: ebd. 406–407.
106. Wesenserkenntnis: ebd. 415–416.
107. Widerspruch, Satz vom: ebd. 416.
108. Wirklichkeit: ebd. 421–422.
109. Wissenschaft: ebd. 423–424.
110. Wissenschaftslehre: ebd. 424–425.
111. Ziel: ebd. 431–432.
112. Zweifel: ebd. 435–436.

1948

113. Naturgesetzlichkeit oder Freiheit. StZ 144 (1948/49) 489–496.

1949

114. Das Problem der Naturgesetzlichkeit bei Thomas von Aquin. Schol. 24 (1949) 503–517.
115. Die Erkenntnislehre des Franz Suárez und der Nominalismus. Schol. 24 (1949) 321–344.

1950

116. *Logica cui praemittitur introductio in philosophiam.* (= IPS 1) 1950, X und 181 S.
117. Die neue Physik und das Problem der Induktion. PhJ 60 (1950) 151–160.
118. Artikel „Mechanismus". Philosophisches Wörterbuch, hrsg. v. Walter Brugger, 3. überarbeitete und erweiterte Auflage Freiburg 1950, S. 213.
119. Philosophentagung in Fulda. StZ 10 (1950) 305–308.

1951

120. –/ Johann B. Lotz. *Die Welt des Menschen.* 2. neu bearbeitete Auflage. Regensburg 1951, 470 S.
121. De limitato munere rationis naturalis in actu fidei eliciendo. DC 4 (1951) 74–78.
122. Die Mehrschichtigkeit der Einzelerkenntnis. Schol. 26 (1951) 161–176.

1952

123. *Critica,* editio altera penitus recognita, Freiburg i. Br.–Barcelona 1952, XI und 210 S.
124. Die Substanz im Bereich des geistigen Seins. Schol. 27 (1952) 34–54.
125. Gotteserkenntnis und Gottesbeweise. Bindung und Freiheit des katholischen Denkens, hrsg. v. A. Hartmann, Frankfurt a. M. 1952, 96–116.
126. Recht und Grenzen des Irrationalen nach dem Rundschreiben „Humani generis". TThZ 61 (1952) 177–185.
127. Artikel „Analyse und Synthese" LPäd (F) Bd. 1 (1952) 108–109.

1953

128. *Additamenta ad Ontologiam, P. Joh. B. Lotz,* Pullach, 1953–54. 20 S. (als Manuskript veröffentlicht).
129. *Pensar y ser.* 2. überarbeitete Auflage. Madrid 1953. VIII und 302 S. (Span. Übers. von Nr. 23).
130. *De cognitione veritatis.* Textus selecti S. Thomae Aquinatis collegit Josephus de Vries, ed. altera, Münster i. Westf. 1953, 62 S.
131. Urteilsanalyse und Seinserkenntnis. Schol. 28 (1953) 382–399.
132. –/ Josef Fröbes: Artikel „Induktion". Philosophisches Wörterbuch, hrsg. v. Walter Brugger, 5. überarbeitete und erweiterte Auflage Freiburg 1953, 146–147.

1954

133. *Critica,* editio altera penitus recognita. Freiburg i. Br.–Barcelona 1954, XI und 210 S.
134. –/ Johannes B. Lotz. *El mundo del hombre. Compendio de filosofia cristiana,* Bilbao 1954, 403 S. (Span. Übers. von Nr. 120).
135. *Ethica.* Pullach 1954–55, 160 S. (als Manuskript veröffentlicht).

136. *Quaestiones selectae ex philosophia morali,* Pullach 1954, 44 S. (als Manuskript veröffentlicht).
137. Zur Lehre von den inneren Prinzipien des Seienden. ZKTh 76 (1954) 343–348.
138. Artikel „Verità e falsità". EC, Bd. XII (1954) Sp. 1273–79.
139. Rezension:
– Alfred Klemmt, John Locke. Theoretische Philosophie (MPF 10), Meisenheim a. Glan 1955. PhR 2 (1954/55) 217–221.

1955

140. Kantische und thomistische Erkenntnistheorie. Kant und die Scholastik heute, hrsg. v. Joh. B. Lotz, Pullach 1955, S. 1–34.
141. Quid secundum principia S. Thomae dicendum sit de indeterminismo microphysicali. Sapientia Aquinatis. Communicationes IV. Congressus Thomistici Internationalis, Romae 13–17 Septembris 1955, Bd. I, hrsg. v. der Pontificia Academia Romana di San Tommaso d'Aquino e di Religione Cattolica, Rom 1955, S. 193–201.
142. Artikel „Seele" LPäd (F) Bd. 4 (1955) 257–259.
143. Vernunft und Verstand: ebd. 789–792.

1956

144. *Theologia naturalis,* ed. tertia. Pullach 1956, 212 S. (als Manuskript veröffentlicht).
145. Der Aufstieg zur Erkenntnis des Göttlichen. Gott, Mensch, Welt, hrsg. v. W. Kampe, Würzburg 1956, S. 9–14.
146. „Seinsethik" und Wertethik. Schol. 31 (1956) 239–244.
147. Artikel „Scholastik". Der große Brockhaus. 16. Auflage Wiesbaden 1952–57, Bd. 10 (1956) Sp. 456.

1957

148. –/Joh. B. Lotz, *Ningen no sekai,* 4 Bde., Tokyo 1957–61 (Japan. Übers. von Nr. 120).
149. Etica „ontológica" ou „axiológica". Estudos. Revista de Filosofia e Cultura 17 (Porto Alegre 1957) 21–26.
150. Warum Religion? Petrusblatt. Berlin 22. 12. 1957 – 6. 7. 1958 (27 Aufsätze).
151. Zur aristotelisch-scholastischen Problematik von Materie und Form. Schol. 32 (1957) 161–185.
152. Artikel „Agnostizismus I". LThK² I (1957) Sp. 200–201.
153. Analyse: ebd. 476–477.
154. Apperzeption: ebd. 769.
155. Apprehension: ebd. 771.
156. Artikel „Ethik". Fischer-Lexikon „Christliche Religion", hrsg. v. Oskar Simmel und Rudolf Stählin, Frankfurt a. M. 1957, S. 83–87.

1958

157. *De fide.* Neudruck der Thesen von Pullach 1946/47, Frankfurt a. M. 1958, 66 S. (als Manuskript vervielfältigt).
158. *Die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus,* München 1958, 188 S.
159. *Naturrecht und positives Recht.* Christlich-soziale Werkbriefe Nr. 51/52, München 1958, 36 S.
160. *Ontologia,* S. Leopoldo 1958, 95 S. (Übers. aus dem Lateinischen ins Portugiesische).
161. *Warum Religion?* Berlin 1958, 110 S. (= Nr. 150, als Buch veröffentlicht).
162. Seele und persönliche Unsterblichkeit. Unsere Sorge der Mensch – unser Heil der

Herr. Der 78. Deutsche Katholikentag vom 13. 8.–17. 8. 1958 in Berlin, hrsg. v. Zentralkomitee der Deutschen Katholiken, Paderborn 1958, S. 67–75.
163. Zur Sachproblematik von Materie und Form. Schol. 33 (1958) 481–505.
164. Artikel „Beweis I". LThK² II (1958) Sp. 328.

1959

165. *Gibt es einen Gottesbeweis? Wissenschaft und Gottesglaube.* Kevelaer 1959, 32 S.
166. Zum Problem der nicht-absoluten Gewißheit. Schol. 34 (1959) 481–502.
167. Zur Frage der metaphysischen Konstitution des Seienden. Schol. 34 (1959) 240–249.
168. Artikel „Deduktion". LThK² III (1959) Sp. 188.
169. Artikel „Definition": ebd. 190.

1960

169. *Teoria del conocimiento del materialismo dialectico.* Bilbao 1960, 156 S. (Span. Übers. v. Nr. 158).
170. Gemäßigter Realismus und Stufenbeweis. Schol. 35 (1960) 244–251.
171. Zur Verteidigung der neueren scholastischen Ontologie. Ebd. 552–561.
172. –/ Johannes Schuster: Artikel „Wertethik". Philosophisches Wörterbuch, hrsg. v. Walter Brugger, 8. überarbeitete und erweiterte Auflage Freiburg i. Br. 1960, S. 380.
173. Artikel „Forschung". LThK² IV (1960) Sp. 216.
174. Forschungsfreiheit: ebd. 216–218.
175. Induktion: ebd. V (1960) Sp. 663.

1961

176. Gottesbeweis aus der planvollen Ordnung; Gottesbeweis aus der Veränderlichkeit der Welt. Warum Glauben? Begründung und Verteidigung des Glaubens in 41 Thesen, hrsg. v. Walter Kern und Günter Stachel, Würzburg 1961, S. 100–118.
177. Der Zugang zur Metaphysik: Objektive oder transzendentale Methode? Schol. 36 (1961) 481–496.
178. Artikel „Kausalität". LThK² VI (1961) Sp. 96–97.

1962

179. *Gibt es einen Gottesbeweis? Wissenschaft und Gottesglaube.* 2. Auflage Kevelaer 1962, 32 S.
180. *La Pensée et l'être. Une épistémologie.* Löwen 1962, 478 S. (Franz. Übers. von Nr. 23).
181. *Nan'no tame no shukyo ka,* Tokyo 1962 (Japan. Übers. von Nr. 161).
182. *Naturrecht und positives Recht.* Christlich-soziale Werkbriefe Nr. 51/52, 2. Auflage München 1962.
183. Philosophische Grundlagen der exakten Wissenschaften. Schol. 37 (1962) 321–340.

1963

184. *Critica,* ed. tertia recognita et aucta, Freiburg–Barcelona 1963, XI und 230 S.
185. *Ethica,* ed. altera, aucta et emenda, Pullach 1963, 196 S. (als Manuskript veröffentlicht).
186. *Möglichkeiten und Grenzen der natürlichen menschlichen Erkenntnis. Acht Vorlesungen am Kardinal-Wendel-Kolleg München,* München 1963, 84 S. (als Manuskript vervielfältigt).

187. *Pensar y ser*, 4. überarbeitete Auflage, Madrid 1963, X und 403 S. (Span. Übers. von Nr. 23).
188. Diskussionsbeiträge in: Der Mensch, Natur und Übernatur. Dokumente der Paulus-Gesellschaft IV. München 1963, S. 199–204; 212; 217.
189. Existenz und Sein in der Metaphysik des hl. Thomas. MM II: Die Metaphysik im Mittelalter, hrsg. v. P. Wilpert, Berlin 1963, S. 328–333.
190. Experiencia de la persona y metafisica. Pens. 19 (1963) 215–222.
191. P. Tilmann Pesch und die Philosophia Lacensis. LuM 32 (1963) 87–100.
192. Diskussionsbeiträge in: Wunder und Wissenschaft. Dokumente der Paulus-Gesellschaft V, München 1963, S. 90–92; 165–70; 183; 207–209; 230f.; 247–250.
193. Artikel „Problem". LThK² VIII (1963) Sp. 779–780.
194. Artikel „Psychologismus". LThK² VIII (1963) Sp. 882–883.

1964

195. *Logica, cui praemittitur introductio in philosophiam*, ed. tertia recognita et aucta, Freiburg i. Br.–Barcelona 1964, XI und 193 S.
196. Das „Esse commune" bei Thomas von Aquin. Schol. 39 (1964) 163–177.
197. Gedanken zur ethischen Erkenntnis. Schol. 39 (1964) 46–66.
198. Reflexões sôbre o conhecimento ético. Estudos Universitários, Recife 3 (1964) 46–57; 4 (1964) 66–74.
199. –/ M. van Straaten: Some notes on the ‚Rhetorik' of Aristotle. Mn. 17 (1964) 140–147.

1965

200. –/ Walter Kern (Hg.): PhE, Bd. 1: Wolfgang Büchel, Philosophische Probleme der Physik, 1965, 472 S.
201. –/ Walter Kern (Hg.): PhE.E 2: Johannes B. Lotz. Sein und Existenz, 1965, 420 S.
202. Fragen zur transzendentalen Methode. Schol. 40 (1965) 389–397.
203. Zum thomistischen Beweis der Immaterialität der Geistseele. Ebd. 1–22.
204. Francisco Suárez. Ausgewählte Texte zum Völkerrecht, aus dem Lateinischen übers. u. hrsg. v. J. de Vries, Tübingen 1965, 224 S.

1966

205. Artikel „Abstraktion". Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft. Eine vergleichende Enzyklopädie, hrsg. v. C. D. Kernig., Freiburg 1966ff., Bd. I (1966) Sp. 38–47.

1967

206. *Ausgewählte Fragen zur Ontologie des innerweltlich Seienden.* Pullach 1967, 62 S. (als Manuskript vervielfältigt).
207. *Neun Kapitel Erkenntniskritik.* Pullach 1967, 125 S. (als Manuskript vervielfältigt).
208. –/ Walter Kern (Hg.): PhE. E 3: Johannes B. Lotz: Der Mensch im Sein, 1967, 668 S.
209. Artikel „Dritten, Satz vom ausgeschlossenen". Philosophisches Wörterbuch, hrsg. v. Walter Brugger, 13. überarbeitete und erweiterte Auflage Freiburg i. Br. 1967, S. 70.
210. Bertrand Russell, Problemen der filosofie, aus dem Englischen ins Holländische übers. v. Josef de Vries, Meppel 1967, 160 S.

1968

211. –/ Joh. B. Lotz: *Philosophie im Grundriß,* Würzburg 1969, 387 (Neubearbeitung von Nr. 34).
212. –/ Walter Kern (Hg.): PhE, Bd. 2: Joseph de Finance, Grundlegung der Ethik. 1968, 486 S.

1969

213. –/ Walter Kern (Hg.): PhE, Bd. 3: Emerich Coreth, Grundfragen der Hermeneutik, 1969, 228 S.
214. –/ Walter Kern (Hg.): PhE, Bd. 4: L. Bruno Puntel, Analogie und Geschichtlichkeit, 1969, XVI und 580 S.

1970

215. *Materie und Geist. Eine philosophische Untersuchung,* München–Salzburg 1970, 136 S.
216. Metaphysik unter Ideologieverdacht. ThPh 46 (1971) 1–18.

1973

217. –/ Walter Brugger (Hg.): *Der Mensch vor dem Anspruch der Wahrheit und der Freiheit.* Festgabe Joh. B. Lotz S. J. zum 70. Geburtstag, Frankfurt a. M. 1973, 278 S.

1974

218. *Überlegungen zur kritischen Grundlegung der Metaphysik.* Vorlesungen an der Hochschule für Philosophie, München, im WS 1973/74, München 1974, 42 S. (als Manuskript vervielfältigt).
219. *Theologisch-philosophische Reflexion auf den Glauben und seine Voraussetzungen heute.* Vorlesungen im Sommersemester 1974, München 1974, 36 S. (als Manuskript vervielfältigt).
220. Artikel „Jansen, Bernhard, Jesuit, Philosophiehistoriker". NDB 10 (1974) 340.

1975

221. *Einführung in die klassische Logik,* München 1975, 37 S. (als Manuskript vervielfältigt).
222. *Neun Kapitel Erkenntniskritik,* 2. überarbeitete Auflage München 1975, 130 S. (als Manuskript vervielfältigt).
223. Fünfzig Jahre Berchmanskolleg. 1925–1975. Aus der Geschichte einer philosophischen Hochschule. Jahresbericht 1974/75 der Philosophischen Fakultät S. J., München 1975, 3–15.
224. „Soziologie" und „Geisteswissenschaft". Sociologisme et Vérité. L'authentique socialité de l'Occident, hrsg. v. Instituto Internazionale di Studi Europei Antonio Rosmini, Bozen 1975, S. 25–33.

1976

225. *Einführung in die „klassische" Logik,* München 1976, 36 S. (als Manuskript vervielfältigt).
226. Il significato delle gnoseologica di Giuseppe Zamboni, RFNS 68 (1976) 257–268.
227. Artikel „Gewißheit". Philosophisches Wörterbuch, hrsg. v. Walter Brugger, 14. neu bearbeitete Auflage Freiburg 1976, S. 146–147.
228. Das Gute: ebd. 162–163.
229. Kausalprinzip, metaphysisches: ebd. 196–198.
230. Seinserkenntnis: ebd. 347–348.

231. Sittengesetz: ebd. 357–359.

1977

232. Christliche Philosophie und Neuscholastik. StZ 195 (1977) 266–277.
233. Die Bedeutung der Gnoseologie Giuseppe Zambonis. ThPh 52 (1977) 80–90. (Dt. Fassung von Nr. 221).
234. Die Unvermeidbarkeit der Seinsaussage, erläutert an Kants „Kritik der reinen Vernunft". Alte Fragen und neue Wege des Denkens, Festschrift für J. Stallmach, hrsg. v. Norbert Fischer, S. 125–133.
235. Filosofia cristã. Pensamente parcial e total, hrsg. v. Stanislaus Ladusãns, São Paulo 1977, S. 153–161.

1979

236. Lo inevitable de la percepción de ser a la luz de la Critica de la Razón Pura de Kant. Revista de filosofía de México 12 (1979) 7–20. (Span. Fassung von Nr. 229).

1980

237. *Grundbegriffe der Scholastik,* Darmstadt 1980, XII und 120 S.
238. *Grundfragen der Erkenntnis,* München 1980, X und 205 S.

1982

239. Zur Geschichte und Problematik der Barockscholastik in Deutschland, ThPh 57 (1982) 1–20.

1983

240. *Grundbegriffe der Scholastik,* 2. Auflage Darmstadt 1983, XII und 120 S.
241. Intuitionistische Erkenntnistheorie? ThPh 58 (1983) 566–569.

ohne Jahr

242. *Theses ex ontologia,* Pullach o.J., 63 S. (als Manuskript vervielfältigt).

Buchbesprechungen

1. Biblische Theologie

Der Weg zum Menschen. Zur philosophischen und theologischen Anthropologie. Für Alfons Deissler. Herausgegeben von *Rudolf Mosis* und *Lothar Ruppert*. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1989. x/344 S.

Die Festschrift für Alfons Deissler, den langjährigen Ordinarius für alttestamentliche Exegese an der Universität Freiburg im Breisgau, haben Freunde, Kollegen und Schüler unter ein Thema gestellt, das stets im Zentrum der Aufmerksamkeit des Geehrten war: die alttestamentliche Kunde über den Menschen. Sie artikuliert sich für Alfons Deissler in besonders eindringlicher Weise in Micha 6,8. Auf die Bedeutung dieses Prophetenwortes für das Denken und Wirken Deisslers verweisen die Herausgeber in ihrem Geleitwort (VII), darauf verweist in sehr persönlicher Weise der Beitrag des Aachener Bischofs *Klaus Hemmerle* (234f.) – Zum Gelingen der Festschrift haben nicht nur Alttestamentler sondern auch Philosophen und Systematiker beigetragen. Der alttestamentliche Teil ist der umfangreichste. Er enthält die folgenden Aufsätze: *Westermann, Claus*, Bedeutung und Funktion des Imperativs in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments (13–27); – *Ruppert, L.*, „Machen wir uns einen Namen ...“ (Gen 11,4). Zur Anthropologie der vorpriesterschriftlichen Urgeschichte (28–45); – *Cazelles, H.*, Der persönliche Gott Abrahams und der Gott des Volkes Israel (46–61); – *Schreiner, J.*, Unter Gottes Treue (62–81); – *Scharbert, J.*, Der „Geist“ und die Schriftpropheten (82–97); – *Groß, H.*, Der Mensch als neues Geschöpf (Jer 31; Ze 36; Ps 51) (98–109); – *Mosis, R.*, Die Wiederherstellung Israels. Zur anthropologischen Dimension des verheißenen Heils nach Hos 2,16f. (110–133); – *Jeremias, J.*, Tod und Leben in Am 5,1–17 (134–152); – *Haag, E.*, Psalm 1. Lebensgestaltung nach dem alttestamentlichen Menschenbild (153–172); – *Zenger, E.*, Vom Segen der Brüderlichkeit. Überlegungen zum Verständnis des 133. Psalms (173–182); – *Ohler, A.*, Der Mann im Hohenlied (183–200); – *Lohfink, N.*, Koh 1,2 „alles ist Windhauch“ – universale oder anthropologische Aussage? (201–216). – Diesem Ensemble von Arbeiten ist unmittelbar der hochinteressante Aufsatz von *Barthélemy, D.*, „Un seul“, „un nouveau“ ou „un autre“? À propos de l'intervention du Seigneur sur le coeur de l'homme selon Éz 11,19a et des problèmes de critique textuell qu'elle soulève anzufügen, der leider ganz ans Ende des Buches unter eine eigene Sparte „Zur alttestamentlichen Textgeschichte“ gestellt ist (329–338). Da außerdem dieser Aufsatz nicht wie der von H. Cazelles deutsch geboten wird, dürften Barthélemy's Ausführungen über die durch LXX bezeugte ursprüngliche Lesart „ein *anderes* Herz“, die tendenziös in die Fugung „ein *einziges* Herz“(TM) abgeändert wurde, da seit der Zeit des Chronisten das Wort „anderer/andere“ eine pejorative Konnotation erhalten hat (vgl. 338), der Gefahr ausgesetzt sein, weithin unbeachtet zu bleiben. Das ist schade! – Der zweite Teil enthält philosophische Beiträge: *Casper, B.*, Analogie. Ein Hinweis auf die Möglichkeit, sie zeitlich zu denken (219–233); – *Hemmerle, K.*, Wandern mit deinem Gott – religionsphilosophische Kontexte zu Mi 6,8 (234–250); – *Müller, M.*, Die Phänomenologie im deutschen Denken einst und heute (251–262). Schließlich der dritte systematisch-theologische Teil: *Kasper, W.*, Postmoderne Dogmatik? Zu einer neueren nordamerikanischen Grundlagendiskussion (265–274); – *Riedlinger, H.*, Zur geistlichen Übertragung alttestamentlicher Priestertexte auf Amtsträger der christlichen Kirche (275–293); – *Furger, F.*, Der Dekalog – eine Urcharta der Menschenrechte? (294–309. – Hier ergibt sich für den Alttestamentler die Frage, ob denn die dekalogische Ethik wirklich schöpfungstheologisch begründet ist [Vgl. 300ff.]). Der religiöse Kontext, in dem der „menschenrechtliche Inhalt“ der zweiten Tafel des Dekalogs steht, ist nach Ausweis der Dekalogpräambel eindeutig soteriologisch!); – *Stoeckle, B.*, Gesundheit und Heil. Überlegungen zu einem von der Theologie vernachlässigten Thema (310–325). – Eine Tabula gratulatoria (1–12), eine Liste der Abkürzungen (339) und das Schriftenver-

zeichnis von Alfons Deissler (341–344) runden das Werk ab. H.-W. Jüngling S. J.

Gnilka, Joachim, *Das Matthäusevangelium. II. Teil.* Kommentar zu Kap. 14,1–28,20 und Einleitungsfragen (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament I 2). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1988. VIII/522 S.

Der Verf. schließt mit dem vorliegenden Band die Auslegung des Matthäusevangeliums (Mt), die mit dem ersten Bd. (1986) begonnen hatte, ab. Das dazu Gesagte (vgl. ThPh 63, 1988, 255f) braucht hier nicht wiederholt zu werden. Aus der heute allgemein geteilten Auffassung, daß die äußeren Zeugnisse der alten Kirche über den Verf. des ersten Evangeliums kritisch überprüft werden müssen, ergibt sich die Entscheidung von G., die Einleitungsfragen an das Ende der gesamten Auslegung zu stellen (II 513–551). Hier zeigt sich ein Grundproblem heutiger „Einleitungswissenschaft". Die „Einleitung" setzt im Grunde die Kenntnis des Werkes voraus, in das eingeleitet werden soll, und vermag nicht viel mehr an Daten zu liefern, als der Text selbst hergibt. Erneut betont G. den judenchristlichen Charakter des Milieus, in dem das Mt entstanden ist (513). Er möchte es um das Jahr 80 n. Chr. (520) in Syrien, am ehesten in oder bei Antiochien oder eher noch Damaskus ansetzen (515). Der Verf. des Mt steht in der Tradition des Apostels Petrus und hat, wie G. mit J. Kürzinger das Papiaszitat bei Eusebio, hist. eccl. 3, 39, 19 wiedergibt, „in hebräischem Stil die Worte (über den Herrn) in literarische Form gebracht" (517). Freilich steht hinter dem Mt nicht allein eine Einzelpersönlichkeit, sondern eine Gemeinde, der ein eigener Abschnitt gewidmet wird (530–534). Den Abschluß der Einleitung bilden eine Übersicht über „Themen der Theologie" (534–549) und „Beobachtungen zum Text" (550f.) –Wie schon in seinen früheren Bänden zu „Herders Theologischem Kommentar zum NT" bietet G. durchweg zuverlässige Einzelinformation zum Text und seiner Vorgeschichte sowie zu Form- und Gattungsfragen. Die Diskussion sei hier auf einen einzigen, freilich zentralen Punkt beschränkt: Im Vorwort zu Bd. I schreibt G.: „Ich wage es, das Buch meinen jüdischen Freunden zu widmen." (V) Das Ringen um das zugleich Jüdische und Unjüdische, über das Judentum Hinausführende des Mt ist dem gesamten Kommentarwerk anzumerken, und G. macht es sich hier keineswegs leicht. Die vielleicht gelungenste Formulierung begegnet dazu in dem Abschnitt über die Gattung des Mt, wo die Darstellung des Mt aus österlicher Sicht festgehalten, aber hinzugefügt wird: „Daneben aber erzählt Mt die Geschichte des Volkes Gottes, den Weg von Israel zur universalen Kirche" (529). Der Begriff des „Volkes Gottes" dient hier dazu, eine Brücke zu schlagen und einen Bogen zu spannen von Israel zur Kirche. Freilich kann es schon auf der folgenden Seite (530) heißen: „Inmitten der Ablehnung (Jesu durch Israel, *Verf.*) deutet sich die Konstituierung des neuen Volkes an." Von ihm ist nun in der Folge häufiger die Rede, vor allem S. 543f, wo es um die Ekklesiologie des Mt geht. Es zeigt sich erneut, daß G. in der Kirche das mit Jesus nachösterlich konstituierte Gottesvolk aus Juden und Heiden sieht, das an die Stelle Israels tritt und „das wahre Israel" wird, wie er mit W. Trilling sagen möchte, auch wenn diese Formulierung, wie er sieht, bei Mt nicht vorkommt (544). Ob und wieweit der Text des Mt eine solche Sicht zuläßt, wäre weiter zu untersuchen. Bei dem Wort von Mt 21,43, auf das sich G. besonders stützt, ist zu beachten, daß hier Jesus zu den Führern des jüdischen Volkes, zu „Hohenpriestern und Ältesten" bzw. „Pharisäern" spricht, wie der Kontext klar zeigt (vgl. Mt 21,23 und 21,44). Ihnen in erster Linie wird die Gottesherrschaft genommen und einem anderen Volk mit anderer Leitung gegeben. Bei dem „Blutruf" in Mt 27,25 verwahrt sich G. ausdrücklich dagegen, die Stelle als Selbstverfluchung des jüdischen Volkes zu sehen, hält auf der anderen Seite aber auch in diesem Zusammenhang an der Ersetzung Israels durch die Kirche fest (459). Im ökumenischen Dialog zwischen Juden und Christen wird dieses „Substitutionsmodell", aufgrund dessen die Kirche an die Stelle Israels tritt, gemeinhin abgelehnt. Wenn es tatsächlich Mt zugeschrieben werden müßte, wäre es von Paulus her kritisch zu hinterfragen: nach Röm 9–11 und speziell Röm 9, 4f war Israel nicht nur Gottes Volk und Träger seiner Verheißungen, sondern ist es noch zur Stunde. Dies ist auch gegenüber dem Konzilstext *Nostra Aetate* Nr. 4 festzuhalten, wo

zwar davor gewarnt wird, Israel als verworfen zu betrachten, aber anderseits doch „die Kirche" als „das neue Volk Gottes" bezeichnet wird. J. Beutler S. J.

Wagner, Josef, *Auferstehung und Leben.* Joh 11, 1–12, 19 als Spiegel johanneischer Redaktions- und Theologiegeschichte. (Biblische Untersuchungen 19). Regensburg: Pustet 1988. 501 S.

Die Lazarusgeschichte und die sich daran anschließenden Abschnitte im Johannesevangelium (Joh) gehören noch immer zu den schwierigsten und umstrittensten Passagen des Vierten Evangeliums. Vor allem die literarische Vorgeschichte der Lazarusauferweckung liegt nach wie vor im dunkeln. So ist es ein Verdienst von Josef Wagner (W.), sich gerade dieser Frage in seiner Frankfurter Dissertation (1986) in einer neuen Annäherung zu stellen. Methodischer Ausgangspunkt ist für ihn die literarkritische Methode von Georg Richter, der bei seinem zu frühen Tode am 29. 8. 1975 zwar umfangreiche, von J. Hainz 1977 herausgegebene Beiträge zur Frage johanneischer (joh.) Literarkritik hinterließ, jedoch keine geschlossene Arbeit, etwa in der Form eines Kommentars, zum ganzen des Joh. Der von W. ausgesuchte Abschnitt hat über den Vorteil des „Testfalls" heutiger Literarkritik am Joh hinaus noch den weiteren Vorzug, daß er an einer Scharnierstelle des Vierten Evangeliums steht: er verbindet die großen Auseinandersetzungen zwischen Jesus und den „Juden" in Jerusalem im Anschluß an verschiedene „Zeichen" Jesu mit dem spätestens in Joh 13, 1 einsetzenden Passionsbericht. Damit ist dieser Text von ausschlaggebender Bedeutung für die Frage, ob und wie die möglicherweise in einer „Zeichenquelle" gesammelten Wundertaten Jesu schon vor der Redaktion des Joh mit dem Passionsbericht in einer Evangelien-Grundschrift verbunden waren, wobei die „Zeichen" schon um Dialogszenen erweitert waren. Richter war und ist der bedeutendste Vertreter einer solchen „Grundschrift"-Hypothese, und W. hat sich zum Ziel gesetzt, diese Hypothese an einem Schlüsseltext zu verifizieren oder falsifizieren.

Die Arbeit selbst ist klar aufgebaut. Nach einer Einleitung folgt im 2. Kap. eine Übersicht über „Probleme und Problemlösungsversuche". Getreu der methodischen Forderung, Schichten- und Quellenscheidung nur vorzunehmen, wenn Spannungen, Wiederholungen, semantische Verschiebungen usw. im Text selbst dies fordern, analysiert W. zunächst die gewählte Texteinheit auf ihre Einheitlichkeit hin. Aufgrund der gewonnenen Ergebnisse läßt er dann im 3. Kap. die „Literar- und redaktionskritische Analyse" folgen. Dies Kapitel trägt die Hauptlast der Argumentation. Es ergibt die im Sinne Richters anzunehmenden vier Schichten auch in der ausgewählten Texteinheit, ohne daß dies hier im einzelnen nachgezeichnet werden könnte. Der ältesten von W. angenommenen schriftlichen Vorlage, der vorgrundschriftlichen Tradition, liegen vermutlich bereits traditionelle Stoffe zugrunde, denen W. im 4. Kap. nachgeht. Das abschließende 5. Kap. der Arbeit untersucht „Die theologischen Akzente der drei Schichten und ihr(en) Sitz im Leben" in der Geschichte der Gemeinde. Besondere Bedeutung kommt hier der jeweiligen Christologie und Eschatologie zu. – Das von W. gezeichnete Bild der Entwicklung von Text und Gedankengang der untersuchten Einheit ist von imponierender Geschlossenheit. Freilich bleibt die Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte des Textes hypothetisch, wie W. selber sieht (463). Darum auch seine Forderung, sie an weiteren joh. Texten zu überprüfen. Dabei ist ein gewisser Zirkel kaum zu vermeiden: einerseits werden Texte versuchs- oder vermutungsweise einer bestimmten Schicht im Joh zugeschrieben. Die Existenz und Art dieser Schicht wird also bereits vorausgesetzt. Anderseits hängt der Nachweis der Schicht dann doch wieder an Einzeluntersuchungen wie der vorgelegten. Gerade diese Schwierigkeit hat schon vor 25 Jahren Forscher wie J. Barr (Bibelexegese und moderne Semantik), zu dem methodischen Rat geführt, Literarkritik nicht mehr als Quellenkritik im Sinne der Zuweisung von Texten zu hypothetischen Quellen zu wagen. Ein kurzer Gang durch die drei von W. angenommenen Hauptschichten kann das Problem verdeutlichen und zeigen, wie W. sich ihm stellt.

Charakteristisch für die Grundschrift (G) ist nach W. die Auseinandersetzung zwischen Jesus und den Führern des jüdischen Volkes (die noch nicht pauschal als die „Ju-

den" bezeichnet werden). Ein wichtiger zusammenhängender Text sind hier die Streitreden zwischen Jesus und den jüdischen Führern im Tempelbereich in Kap. 7 und 8 (ohne 8, 1–11). Nun werden Texte aus diesem Bereich von W. teils für G, teils für den „Evangelisten" (E) angeführt (vgl. S. 295 Zitat von Joh 7, 46; S. 293 Joh 8, 40 für Jesus als „Menschen" nach G, S. 297 die Reklamierung von Joh 8, 32–59 für E. Hier sei der Gegensatz zwischen Jesus und den „Juden" auf die Spitze getrieben). Für Joh 11, 57 wird (S. 308) Zuweisung an G versucht, bei der Stilkritik jedoch das Verb πιέζω ausgelassen, das sich Joh 7, 30.32.44; 8, 20; 10, 39; 11, 57; 21, 3.10 findet, also breit bezeugt in Joh 7 f. Dabei wird man die „joh." Offenbarungsreden in Joh 7 f kaum von den szenischen Bemerkungen über die Folge dieser Reden (Versuche, Jesus zu „ergreifen") trennen können. Wozu gehören also diese Reden – Schlüsseltexte für das Verständnis des Joh überhaupt? – Auffallend bleibt das Gefälle zwischen den joh. Zeichenberichten (von W. der Grundschrift zugeschrieben) und E, was die theologische Bewertung der „Zeichen" betrifft. Der Zuweisung von Joh 2, 4 und 4, 48 an E, auch als Korrektur gegenüber einer Quelle, kann möglicherweise zugestimmt werden. Weniger sicher erscheint die Deutung von Joh 6, 26 (S. 232.242 f), nach der hier E den Glauben aufgrund von Zeichen kritisieren wollte. Bei unbefangener Lektüre sagt der Text das Gegenteil: nicht der Glaube aufgrund von Zeichen wird kritisiert, sondern das Kommen zu Jesus als Brotmessias. – Zweifelhaft muß auch die von W. mit Richter angenommene antidoketische Ausrichtung der joh. Redaktion (R) bleiben. W. möchte sie bereits in den Schlußversen des Johannesprologs ab Joh 1, 14 sehen (vgl. S. 92, 251, 285 u. ö.). Außer den an diesen Stellen aufgeführten Autoren Richter, Thyen oder Langbrandtner hält diese Meinung jedoch kaum irgendjemand. Vielmehr muß mit der Zugehörigkeit von Joh 1, 14 zusammen mit 16 zu einem vorjoh. Hymnus gerechnet werden, wie heute überwiegend angenommen wird und U. B. Müller (Die Geschichte der Christologie in der johanneischen Gemeinde, Stuttgart 1975) wahrscheinlich gemacht hat. Hier geht es wohl um die Doxa des Irdischen, aber ähnlich wie bei G und nicht im Sinne eines Antidoketismus. Schwierig bleibt auch die Zuweisung aller Lieblingsjünger- oder Judastexte sowie der Thomastexte (außer 14, 5) an R sowie insgesamt die sehr breit angesetzte Redaktion. Sie geht bis zur Zuweisung von Joh 1, 29 c („das die Sünde der Welt trägt") an R (148), aber auch diejenige der Worte des Kajafas Joh 11, 49–52 sowie der gesamten Hirtenrede Joh 10, 1–18 aufgrund ihrer Ekklesiologie und Soteriologie (vgl. S. 148–161). Gerade der zuletzt genannte Versuch muß höchst fragwürdig bleiben. Er beruht u. a. auf der Behauptung, der Abschnitt Joh 10, 1–18 stehe „situationsgelöst" da (150). Dies ist nicht der Fall, wie eine kohärente Lektüre im Zusammenhang mit Kap. 9 ergibt und die Schlußnotiz in 10, 6 („diese Paroimia sagte er ihnen" – nämlich den in 9, 40 zuletzt genannten Pharisäern!) bestätigt. Es handelt sich hier also um eine Auseinandersetzung mit Israel und seinen Führern (nicht mit innergemeindlichen Führern, wie W. meint). Eine Alternative zu der These W.s vom späten Ursprung der Sühne-Soteriologie wäre die, daß solche Stellen auch vorjoh. Tradition sein können (eine Auffassung, die der Rezensent in der Quaestio Disputata 74 vertreten hat). – Auch in Zukunft wird es diachrone und synchrone Auslegungsentwürfe zum Joh nebeneinander geben. Zu wünschen wäre, daß vorliegende Texte zunächst länger in ihrer Einheitlichkeit wahrgenommen werden, bevor aufgrund von Anzeichen der Uneinheitlichkeit die Rekonstruktion ihrer Vorgeschichte versucht wird. Ein wachsender methodologischer Konsens in dieser Richtung scheint sich auch in der Johannesforschung seit der Vorlegung der Dissertation W.s anzubahnen. J. Beutler S. J.

van Belle, Gilbert, *Johannine Bibliography 1966–1985.* A Cumulative Bibliography on the Fourth Gospel (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 82). Leuven: University Press/Peeters 1988. XVII/563 S.

Die vorliegende Bibliographie setzt diejenige von E. Malatesta (St. John's Gospel 1920–1965; Analecta Biblica 32, Rom 1967) fort. Die grundsätzliche Einteilung des Materials ist beibehalten, doch wird der weitergegangenen Forschung und neuen Fragestellungen Rechnung getragen. So erscheint nun ein neuer Hauptabschnitt IV. „Philological Studies", der bei Malatesta nur als Unterpunkt (IV.2.J) geführt worden war.

Relevantere Verschiebungen ergeben sich bei den Einleitungsfragen und in der Theologie. So werden nun der „Lieblingsjünger" und „Die johanneische Gemeinde" selbständige Abschnitte im Kapitel über den Verfasser des Vierten Evangeliums. Der Abschnitt über die alten Textversionen ist erweitert um die syrische, armenische, äthiopische und angelsächsische Übersetzung, dafür die Beziehung des Textes zu den Fassungen des Alten Testaments fallengelassen (gab es dazu keine Literatur?). Der neue Hauptabschnitt V über „Literarische Studien" ist den neueren Fragestellungen angepaßt worden und enthält nun Arbeiten zur Formkritik, zur rhetorischen und narrativen Analyse sowie zur Quellenkritik, zur Traditions- und zur Redaktionsgeschichte. Der Hauptabschnitt über die Theologie des Vierten Evangelisten enthält einen stark erweiterten Fächerkanon, was eine Kürzung johanneischer theologischer Themen in alphabetischer Reihenfolge erlaubt (hier hatte es bei Malatesta Überschneidungen mit Wortuntersuchungen bei der Philologie gegeben). Neue Themen und Personengruppen tauchen auf, so die „Frauen" und die „Juden" sowie „Autoritäten" (kleine Überschneidung). Die stärkere Systematisierung des Stoffes erleichtert das Auffinden theologischer Themen bei Johannes und führt nun zu einer kurzen und überschaubaren Liste speziell johanneischer Themen wie „Herrlichkeit", „Stunde" oder „Leben". Im neuen Hauptabschnitt VIII über die „Wirkungsgeschichte" ist die alphabetische Anordnung aufgegeben zugunsten einer konsequent chronologischen. Die Rolle des Johannesevangeliums in der Verkündigung, in der Liturgie und in der Spiritualität ist nicht mehr berücksichtigt. – Querverweise innerhalb des Werkes erleichtern das Auffinden von Publikationen, auf die Bezug genommen wird. Zu allen Buchpublikationen wird eine weitgehend vollständige Liste der Rezensionen in chronologischer Reihenfolge geboten. Solche Besprechungen werden im Personenindex (52 S.) auch noch einmal aufgeführt. Bei Artikeln wie Büchern ist zudem der Verweis auf die Behandlung in den „New Testament Abstracts" mitgegeben. Abkürzungen erfolgen nach dem System der „Ephemerides Theologicae Lovanienses" (hier wäre eine internationale Standardisierung etwa im Anschluß an S. Schwertner, Abkürzungsverzeichnis der Theologischen Realenzyklopädie) wünschenswert.

Stichproben erhärten, daß es kaum möglich ist, ein solches Werk vollkommen frei von Lücken und kleinen Fehlern zu halten. Beispiel für das erste die Besprechung von D. Mollat, Etudes johanniques, in dieser Zeitschrift 58, 1983, 249f (vgl. zu Nr. 121), für das letztere der Verweis auf Nr. 1609 bei B. Olsson im Index (gemeint wohl die auch zitierte Nr. 1690). Immerhin hat die Erfassung des Materials durch EDV zu einem beachtlich hohen Maß an Präzision geführt. Eine Fortführung dieses nützlichen Hilfsmittels in regelmäßigen Zeitabständen wäre sehr wünschenswert, ein Angebot des Zugangs zu der ihm zugrundeliegenden Datenbank erwägenswert. J. Beutler S. J.

Das Neue Testament. Übersetzt von *Fridolin Stier.* Aus dem Nachlaß herausgegeben von *Eleonore Beck, Gabriele Miller* und *Eugen Sitarz.* München: Kösel; Düsseldorf: Patmos 1989. 580 S.

Fridolin Stier, ein Alttestamentler von ungewöhnlicher Statur und nicht einfachem Lebensweg, bekannt durch die von ihm gegründete Referatszeitschrift „Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete", starb am 2. März 1981 in Tübingen, ehe er selbst die Übersetzung des Neuen Testaments, an der vor allem anderen er über Jahrzehnte gearbeitet hatte, als veröffentlichungsreif betrachtet hätte. Er war immer noch mitten in der Arbeit, obwohl er alles längst übersetzt hatte, vieles mehrfach. Für die, die ihn gekannt und immer wieder auf den Abschluß gedrängt hatten, verband sich, als er gestorben war, mit dem Schmerz um den Verlust des geschätzten Menschen die Sorge, daß nun auch sein *opus magnum* dahin sei. Hatte man nicht auf eine Übersetzung hoffen können, mit der vielleicht seit Martin Luthers Neuem Testament nichts vergleichbar gewesen wäre? Viele müssen die Nachlaßverwalter gedrängt haben, das Werk vollenden zu lassen oder auch es einfach als großes Fragment zu veröffentlichen. Zum Zweiten scheint der Mut gefehlt zu haben, vor allem der verlegerische. Das Erste aber war kein leichtes Ding. Hausgenossen und Mitarbeiter der letzten Jahre haben sich dennoch dazu entschlossen. So haben wir nun das „Neue Te-

stament" von Stier: ein fest in der Hand liegendes Buch, ohne jeden Anschein des Unfertigen. In der Titelei wird es als „Studienausgabe" bezeichnet, doch wird nirgends deutlich, was diese doch wohl einschränkende Angabe eigentlich besagen will. Drückt sich hier der im Nachwort leise angedeutete (579) Kummer aus, daß offenbar die Verlage sich nicht zu einem Satz in Sinnzeilen bereitfanden? Oder soll nur entschuldigt werden, daß keine Anmerkungen vorhanden sind? Das Nachwort der Herausgeber (569–580) erfüllt die Funktion kirchlich gewünschter Anmerkungen nicht: Es handelt vom Übersetzer, von der Eigenart der Übersetzung und von der Arbeit der Herausgeber. Ich hielte jedoch bei diesem Werk inhaltlich erläuternde Anmerkungen nur für sinnvoll, wenn Stier selbst sie hinterlassen hätte. Ich lese in der neuen Übersetzung, seitdem ich sie habe, immer wieder voller Erregung und Staunen. Der Vergleich mit Luther darf tatsächlich gewagt werden. Trotzdem verstehe ich jetzt auch, warum Stier den Text noch nicht aus der Hand gab. Er enthält Inkonsequenzen, Exzesse und Absonderlichkeiten. Dennoch: Hier meldet sich eine Sprachkraft und eine Übersetzungsgenauigkeit, die wir gar nicht mehr gewohnt sind. Der deutschen Sprache werden oft letzte Möglichkeiten an syntaktischer Kühnheit und semantischer Spannung, an Biegsamkeit und an Durchlässigkeit für das griechische Original entlockt. Das Neue Testament hat jetzt in unserer Sprache einen neuen Klang. Trotz fragwürdiger Einzelaspekte ist das jetzt die beste Übersetzung, die wir besitzen. Meine Hoffnung ist, daß dieses Stiersche Neue Testament – hinter dem weder ein kirchlicher Auftrag noch der Impuls einer breiten geistlichen Bewegung steht – sich durch die ihm eigene Kraft bald so etwas wie eine Gemeinde schaffen wird, die an ihm einen solchen Geschmack gewinnt, daß ihr darüber alle anderen Übersetzungen schal werden. So ist es ja bei Martin Bubers Verdeutschung der hebräischen Bibel gegangen. Die Hoffnung auf einen Effekt dieser Art hat vermutlich auch die Arbeit der Herausgeber getragen. Er ist aufs ganze sicher ein höherer Wert als eine dokumentarisch zuverlässige Ausgabe der hinterlassenen Manuskripte. Denn sie brächte diesen Effekt kaum hervor. So gebührt den Bearbeitern des hinterlassenen Textmaterials Dank. Kein Zweifel, sie haben mit einer Kompetenz, über die nur sie als die ehemaligen Gesprächspartner Stiers verfügten, und mit großer Behutsamkeit das Beste getan, das sich tun ließ. Freilich ist das, was wir nun in Händen halten, mit Sicherheit nicht das, was Fridolin Stier aus den Händen gegeben hätte, wenn er noch einige Jahre hätte weiterarbeiten und wenn er sich dann dazu hätte durchringen können, einen Schlußstrich zu ziehen. Allerdings: Hätte er ihn je gezogen? Diese Frage muß man stellen. Vielleicht war es sogar besser, daß ihm das Werk entrissen und ungefähr in dem Status, in dem es sich bei seinem Tod befand, verfestigt wurde. Eine Übersetzung ist ein Kunstwerk. Nicht jeder Künstler weiß, wann er aufhören muß und von wo ab weitere Arbeit dem Werk eher schadet. Stier war Schüler und Bewunderer von Martin Buber, den er persönlich kannte. Gegen Ende seines Lebens war er offenbar dabei, den irgendwie natürlich von Anfang an gewollten konkordanten Charakter seiner Übersetzung immer konsequenter durchzuziehen. Die Herausgeber berichten darüber im Nachwort. Dem Leser des jetzt veröffentlichten Textes fehlen die Unterlagen, um feststellen zu können, ob der Text dabei gewonnen hat oder ob vielleicht ältere und unbekümmertere Entwürfe durch diese Art von Überarbeitung eher an Glanz, Kraft und Genauigkeit verloren haben. Vielleicht sollte diese Frage zumindest einmal für das Markusevangelium, von dem es eine ältere publizierte Einzelausgabe gibt, in einer Studie untersucht werden. Und vielleicht gewinnt die jetzt vorliegende „Studien"-Fassung doch soviel Beachtung und Hochschätzung, daß eines Tages auch einmal der Mut zu einer textkritischen Ausgabe wächst, in der die verschiedenen oder doch die wichtigsten Textfassungen Stiers dokumentiert wären. Die Bearbeiter sind zum Beispiel „an vielen Stellen" auf „Hinweise auf noch zu erledigendes konkordantes Nachprüfen" gestoßen und haben dies dann durchgeführt (579). Das entspricht sicher Stiers Absichten zu der Stunde, wo er solche Hinweise an den Manuskriptrand schrieb. Nur weiß man natürlich nicht, wie es ihm ergangen wäre, wenn er seine Nachprüfabsichten selbst verwirklicht hätte. Sind wir sicher, ob er dann nicht manchmal, vom Widerstand einzelner Texte herausgefordert, seine Entscheidung noch einmal umgeworfen und nochmals eine neue Lösung gesucht hätte? Wissen wir, was er, auch wenn er bei der einmal gefällten Entscheidung zur konkordanten Übersetzung eines bestimm-

ten Wortes geblieben wäre, aufgrund dieser Entscheidung sonst noch alles in diesem oder jenem Kontext geändert hätte? Wissen wir, welche schon längst systematisch in den Text eingebrachten anderen Übersetzungsentscheidungen ihm dabei vielleicht plötzlich wieder fragwürdig geworden wären? So könnte ich mir denken, daß er die Entscheidung, χριστός mit „Messias" wiederzugeben, irgendwann vielleicht doch noch einmal überdacht hätte. Einer Übersetzung, die selbst das Wort „Dämonen" nicht zuläßt und dafür das – im übrigen ausgezeichnete – neue Wort „Abergeister" erschafft, steht es eigentlich nicht an, das trotz des Oratoriums von Händel und trotz der Konjunktur des Wortes „messianisch" im politologisch-soziologischen Jargon so unverkennbar nach theologischer Fachsprache riechende Fremdwort „Messias" als zentralen Terminus vor sich herzutragen. Diese Fehlleistung wird ganz und gar deutlich in Joh 1,41 und 4,25, wo im Urtext das semitische Wort μεσσίας selbst steht und dann durch die griechische Übersetzung χριστός erklärt wird. Hier muß Stier, seinen Prinzipien bis zur Selbstverleugnung getreu, das Wort da vermeiden, wo es steht, weil es da, wo es nicht steht, nach den Spielregeln stehen muß: „Den Gesalbten – was übersetzt: Messias bedeutet, – den haben wir gefunden" (Joh 1,41). Warum hat Stier hier nicht gewagt, das auf deutsch zu sagen, was auch jeder griechische Leser vernahm: „Den Messias – was übersetzt: den Gesalbten bedeutet –, den haben wir gefunden"? Ja, warum hat er nicht durchgehend das Wort χριστός mit „Gesalbter" verdeutscht? Dann wäre die Seltsamkeit und majestätische Irritation, die dieser Titel für jedes griechische Ohr haben mußte, auch für unser Ohr dagewesen. Und wie sich das Wort innerhalb des Neuen Testaments allmählich geradezu zum Eigennamen entwickelt, so hätte sich auch das Wort „Gesalbter" in unserem Ohr langsam zu einer Art Name entwickelt. Das Fremdwort „Messias" muß Apposition bleiben. Ich könnte mir vorstellen, daß Stier noch zu dieser Lösung gekommen wäre. Oder hatte er sie schon einmal zwischendurch? Weshalb hat er sie dann wieder verworfen? Weshalb hat sein Drang zur konkordanten Wiedergabe sich nicht bei dem so wichtigen Wort ἐκκλησία gemeldet? Einmal heißt es „Kirche", einmal „Gemeinde", einmal „Gemeindeversammlung". Das ist ja schönste Verwirklichung des Prinzips der „dynamic equivalence", wovon Stier sonst so wenig hielt. Ich kann mir nicht vorstellen, daß er sich nicht bei weiterer Arbeit diesem Wort noch zugewendet hätte. Das treffende Wort liegt auf der Hand. Es heißt heute „Versammlung", so wie es im 16. Jahrhundert „Gemeinde" hieß. Denn „Gemeinde" bedeutete damals, was heute „Versammlung" bedeutet. Auch die „Engel" wären bei weiterer Arbeit sicher noch zu „Boten" geworden, so wie die „Apostel" „Sendboten" sind. Buber übersetzt das hebräische *mal'āk* durch „Bote". Schließlich hätte Stier es auch sicher nicht dabei belassen, daß „Weltzeit" als Übersetzung von αἰών – dies jetzt eine Anleihe bei Buber – neben „unendlich" als Übersetzung von αἰώνιος stehengeblieben wäre. Die letzten Beispiele führen zu einer anderen Überraschung beim Lesen dieser Übersetzung. Hier war ja ein Alttestamentler am Werk. Vielleicht hatte er sogar insgeheim den Gedanken, eine Art christliche Ergänzung zu Buber zu liefern – obwohl Stier ja auch an der Übersetzung alttestamentlicher Texte gearbeitet hat. Aber schlägt seine besondere Beziehung zum alten Testament durch? Bringt Stier die alttestamentliche Tiefe der neutestamentlichen Sprache zum Leuchten? Offenbar leider sehr wenig. Trift „Aberwitz", Stiers Übersetzungswort für μωρία, nicht wirklich nur eine einzige Nuance der entsprechenden hebräischen Wörter? Wo bleiben andere Nuancen wie „Dummheit" und „Unbildung"? Ist πνεῦμα, wenn es um das Naturphänomen geht, wirklich mit „Windhauch" getroffen? Dieses Wort läßt eher das hebräische *hæbæl* anklingen, nicht aber *rûaḥ*. Der in Jerusalem nach Einbruch der Dunkelheit vom Meer her mächtig über die Dächer brausende, taufeuchte Wind ist alles andere als Stiers „Windhauch" von Joh 3,8. In Hebr 1,7 ist das Zitat aus Ps 104,4 mit „Windhauch" schlicht falsch und auch ganz und gar gegen den Kontext im Hebräerbrief übersetzt: Es müßte „Sturmwind" heißen. Und daß es Stier nicht gelungen ist, πνεῦμα konkordant zu übersetzen, muß schlicht festgestellt werden – so gewaltsam manchen die Lösung Bubers für *rûaḥ* erscheinen mag. Was hilft bei solcher Hilflosigkeit im Umgang mit Schlüsselwörtern das Konkordanzbemühen bei recht nebensächlichen Wörtern wie „Ödnis"? Die Frage nach der Offenheit zum Alten Testament stellt sich außerdem nicht nur von den Wörtern her. Warum folgt Stier im Magnifikat bei der Übersetzung der dortigen

Serie von Aoristen der augenblicklich vorherrschenden Neutestamentlermeinung, nach der ein Teil der Aoriste vergangenheitlich, ein Teil präsentisch („gnomisch" sagt man) wiederzugeben sei? Warum hat er sich da nicht an die temporale Stereotypie des Urtexts gehalten? Mußte er als Alttestamentler nicht sowohl die Gattungsregeln als auch die Texte, auf die das Magnifikat jeweils anspielt, besser als seine neutestamentlichen Kollegen kennen und daher wissen, daß sie auch schlicht nicht im Recht sind? Warum auch hat er zwar für δικαιωσύνη ein neues Wort geschaffen: „Gerechtheit" (ich finde es sehr treffend, und die Neuprägung war dringend nötig), dagegen für νόμος einfach das so mißverständliche Wort „Gesetz" stehen lassen? Mag er Bedenken gegenüber Bubers Wahl, *tôrāh* mit „Weisung" zu übersetzen, gehabt haben – warum führt er das Wort „Weisung", das für alle Freunde der Buberübersetzung inzwischen einen ganz spezifischen Klang gewonnen hat, nun ausgerechnet als Übersetzungswort für ἐντολή ein, wofür das traditionelle „Gebot" gar nicht so schlecht war? Mußte ihm die dadurch entstehende Schwierigkeit in Röm 7,7–14, wo die beiden Wörter in langer Verkettung einander ablösen, nicht deutlich werden? Auf Fragen dieser Art weiß ich keine Antwort. Dem so leidenschaftlichen Alttestamentler Stier scheint, wenn er sich dem neutestamentlichen Text hingab, das Alte Testament manchmal fast aus dem Sinn gekommen zu sein. Vermutlich wird auch sonst niemand mehr diese und ähnliche, hier nicht aufgelistete Fragen beantworten können. So stehen wir vor einer bewundernswert treffenden Übersetzung des Neuen Testaments. Wir sind dankbar, daß ein Meister wie Fridolin Stier ein großes Stück seines Lebens in sie hineingegeben und daß andere sie uns möglichst getreu haben zukommen lassen. Vielleicht ist sie bald unser normaler deutscher Bibeltext. Und doch spüren wir zugleich ihre Grenzen. Einem begabten und hingegebenen Menschen ist ein Werk aus der Hand genommen worden, ehe es vollendet war. N. Lohfink S. J.

2. Historische Theologie

Warns, Rüdiger, *Untersuchungen zum 2. Clemensbrief.* (Inauguraldissertation in evangelischer Theologie, Marburg 1985). Selbstverlag? 1989. X/696 S.

Unter mehreren Rücksichten sind die hier anzuzeigenden Studien zum zweiten Klemensbrief unkonventionell! Dem vielleicht eiligen Leser wird freundlicherweise gleich im Vorwort mitgeteilt, welche Kapitel er von den insgesamt 10 lesen sollte, „um über den 2. Cl das, was von Belang ist, zu erfahren" (VIII). Unkonventionell ist auch manches in der äußeren Form der Dissertation. Man hat den Eindruck, daß Verf. irgendwann die Arbeit am Manuskript abgebrochen hat. Daher die nicht vereinheitlichte Paginierung, die zahllosen Exkurse und komplizierten Querverweise, vielleicht auch die auffallende Anordnung der Kapitel. Unkonventionell wohl auch die Art und Weise, wie Verf. auf die Behandlung des 2. Cl in einer neueren Arbeit, nämlich H. Köster, Einführung in das Neue Testament (Berlin 1980) eingeht, um sein eigenes Ziel zu präzisieren: „... ein sehr leichthändig skizziertes, impressionistisches Bild, das freilich weniger gesicherte Fakten als Ahnungen bietet und dem also nur noch das Entscheidende mangelt, daß es in ein Mosaik aus erhärteten und Punkt für Punkt bewiesenen Tatsachen umgesetzt werde. Oder um es deutlich zu sagen, daß die Phantasie, die in Möglichkeiten denkt, spielt und schwebt, noch unter das Joch der Philologie gehe" (42). In den 696 Seiten des vorliegenden Bandes geschieht also genau dies, daß die Phantasie unter das genannte Joch geht bzw. daß, nachdem mit den Untersuchungen einiger Vorgänger „die Forschung nach langem Lauf ... in die Zielgerade" eingegangen ist, das Ziel endlich erreicht wird. Das Ziel besteht näherhin im Nachweis folgender 6 Thesen: „1. Die Schlußkapitel 2. Cl 19–20 sind sekundär. 2. Das Primärcorpus 2. Cl 1–18 ist eine symbuleutische, mitstenographierte Rede. 3. Die Rede hat eine antivalentinianische Tendenz. 4. Die Rede ist um 160 zu datieren. 5. Der 2. Cl stammt aus der Provinz Ägypten. 6. Das Werk ist eine kirchengeschichtliche Quelle ersten Ranges" (62). In vier Punkten faßt Verf. die letztgenannte These zusammen: Erstens, wir

haben es im 2. Cl mit der ältesten uns erhaltenen Auseinandersetzung mit dem Valentinianismus zu tun. Die diesbezüglichen Kontroversen des Irenäus finden mehrere Jahrzehnte später statt. „Die sonst erhaltenen Quellenschriften haben alle eine Distanz zu dem Kampf, und sei es nur die, daß sich der jeweilige Autor an seinen Schreibtisch zurückzog. Hier aber sind die Valentinianer ‚unter uns' ... wie die im Stenogramm festgehaltenen Worte des Predigers lauten, und der Kampf ist im Gange.« Zweitens, „durch diese Predigt gewinnt man umfassenden Einblick in eine zum Katholizismus wachsende Gemeinde, die mitten in der Auseinandersetzung zwischen Rechtgläubigkeit und Ketzerei steht, und man lernt den führenden Repräsentanten dieser Gemeinde, einen der Presbyter kennen, der den Kampf als ein Kind seiner Zeit und Verhältnisse aufgenommen hat und als ‚Apostolischer Vater' besteht. Der Prediger will den christlichen Glauben und die Geschichte – und die Eindeutigkeit der Sprache – nicht durch Mythos und Mystik der Valentinianer aushöhlen lassen". (Es folgen weitere Charakterisierungen des für den Brief bezeichnenden Katholizismus). Drittens, „der 2. Cl ist in Ägypten entstanden und wirft einiges Licht auf die kirchengeschichtliche Entwicklung in dieser Provinz". Die Rede ist ein wichtiges Zeugnis gegen die von der Forschung lange festgehaltene These von der Vor- oder gar Alleinherrschaft eines häretischen, nämlich gnostischen Christentums in Ägypten. Die Leute, auf die sich später ein Demetrius stützen konnte, „sind vom Schlage des 2. Cl". Viertens, „der Liturgie- und Kanonsgeschichte bietet der 2. Cl, der die Sakramente der Valentinianischen Gegner attackiert und zugleich die eigenen Sakramente und Riten verteidigt ... ein reiches und bedeutendes Material" (95–102).

Der Verf. erhebt den Anspruch, die genannten Thesen tatsächlich auch beweisen zu können. Als „Generalschlüssel" dienen ihm die zahllosen Zitate und Anspielungen, die der Text enthält: „ Die Zitate sind nicht nur die einzigen, zu allermeist keinem Zweifel ausgesetzten Realien des Textes, von denen her sich z. B. die Frage der Lokalisierung entscheidet; sie sind auch, eben als Realien, überall ein sicheres Geländer für die Interpretation des Textes, dessen volles Verständnis weit schwerer fällt, als es zunächst scheint" (162). Der „notgedrungen mikroskopischen Analyse" dieser Zitate und Anspielungen sind denn auch die langen Kapitel VI–VIII gewidmet (162–593). Die übrigen Kap. haben zum Gegenstand die Präliminarien (Titel und Text) (Kap. 1), die bisherige Erforschung von 2. Cl (Kap. 2), das auf Grund der hier gebotenen Analysen gewonnene „Neue Panorama" (Kap. 3), die „Gliederung und den Verlauf der symbuleutische Rede" (Kap. 4), den „sekundären Schluß" (Kap. 5), einen Anhang und eine Zusammenfassung (Kap. 9 und 10). H. J. Sieben S. J.

Gregor von Nazianz: *Über die Bischöfe* (Carmen 2, 1, 12). Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar von *Beno Meier* (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, Neue Folge, 2. Reihe: Forschungen zu Gregor von Nazianz, 7. Bd.). Paderborn: Schöningh 1989. 174 S.

Gegen Kummer gibt es verschiedene Mittel, eines besteht darin, sich den Kummer und den Ärger von der Seele zu schreiben. Ist , der da Linderung des Schmerzes im Schreiben sucht, ein Dichter, kann er es in Versen versuchen. Gregor von Nazianz ist ein Dichter, er hat neben seinen zahlreichen Reden und Briefen viele Tausend Verse geschrieben, über theologische Gegenstände, über Fragen der Moral, vor allem aber auch über sich selbst. Zu den oft umfangreichen Gedichten der Sektion De se ipso gehört auch carmen 2, 1, 12 De se ipso et de episcopis. Was sich der „ebenso empfindsame wie empfindliche" (15) Gregor mit den 836 Jamben dieses Gedichtes von der Seele zu schreiben versuchte, war sein Kummer, seine Empörung über den Undank seiner Bischofskollegen. Nur mit äußerstem Widerwillen hatte er sich auf ihr Drängen hin zum Bischof der Reichshauptstadt machen lassen. Seine Versuche, die fast hoffnungslos zerstrittenen Parteien miteinander zu versöhnen, waren nicht ohne Erfolg geblieben. Als er aber mit dem Rücktritt drohte, um weitere auf Versöhnung zielende Vorschläge durchzusetzen, nahm man kurzerhand seinen Rücktritt an, was Gregor offensichtlich überraschte und tief verletzte. Im vorliegenden Gedicht rechnet er mit den Bischöfen ab, die ihn zu Fall gebracht haben. Ohne freilich Namen zu nennen, schildert er seine

Bischofskollegen in den dunkelsten Farben: sie sind nicht nur theologische Nullen, sondern auch menschlich erbärmliche Figuren. Nur eine Kostprobe der zahlreichen Invektiven des Gedichts: „So ist es also um diese (nämlich die theologischen Ignoranten unter den Bischöfen) bestellt; indessen sind sie noch das kleinere Übel. Denn Nichtwissen ist zwar ein Übel, aber doch das kleinere. Was soll man aber sagen, wenn man erst an die Schlechten denkt? Denn es gibt Elendere, ja es gibt sie: unselige, abscheuliche Produkte des Würfelspiels des Lebens, die, zweideutig im Glauben, sich an den Zeitgeist, nicht die Gesetze Gottes halten; hin- und herwogend in ihrer Rede wie Ebbe und Flut oder wie schwankende Zweige. Schmeichler der Frauen, süßes Gift; den Niedrigen gegenüber Löwen, doch vor den Mächtigen Hunde; Leute, die mit feinem Spürsinn jede Mahlzeit wittern, die die Klinken der Mächtigen putzen, nicht die der Weisen; die das, was den andern angenehm ist, hochhalten, nicht das Förderliche, um auch ihre Nächsten zu verderben" (49). Das Bischofsamt ist so wichtig, daß dafür nur die besten in Frage kommen sollten, tatsächlich wird derzeit jeder Wichtigtuer, jeder Karrierist, in dieses Amt eingesetzt. Nicht einmal die Taufe ist die unabdingbare Voraussetzung für das Bischofsamt. Tatsächlich wurde zu seinem Nachfolger als Bischof von Konstantinopel der noch nicht getaufte Jurist Nectarios gewählt! In Gregors beißender Kritik an den kirchlichen Zuständen seiner Zeit, vor allem der Einsetzung unwürdiger Männer zu Bischöfen, kommt natürlich auch etwas anderes zum Vorschein, nämlich eine ideale Vorstellung, wie die Kirche sein müßte, wie die Männer sein müßten, die die Herde Gottes weiden. Ob er es selber gemerkt hat? Das Bild des Bischofs nach dem Herzen Gregors, das er hier zeichnet, ist im Grunde er selber oder besser gesagt, der er sein möchte: „Eine einzige Aufgabe soll der Priester haben und nur die allein: die Seelen zu läutern durch Leben und Wort, sie emportragend mit gotterfüllten Regungen – heiter und hochgesinnt, geprägt allein von den makellosen göttlichen Bildern, wie ein Spiegel im Innern von ihren Gestalten erfüllt – und reine Opfergaben darzubringen für seine Kinder, bis er diese selbst als Opfer bereit hat. Die anderen Dinge aber sollen denen überlassen sein, die dazu geeigneter sind" (751–760). Das Gedicht läßt nicht nur einen tiefen Blick tun in die Seele, die tief verletzte Seele eines sensiblen Menschen, sondern auch in die Kirche der damaligen Zeit. Welche Gegensätze zwischen dem Priester- und Bischofsbild eines Gregor und dem der „Praktiker", die die Macht hatten und mit Leuten wie Gregor verständlicherweise nicht viel anfangen konnten. Darüber hinaus gibt es gerade auch für den Dogmengeschichtler und Kirchenhistoriker höchst interessante Passagen nicht nur über das bischöfliche Amt, die Bischofsweihe, das Priestertum, sondern auch über Gregors Vorstellungen über Taufe und Buße, Verhältnis von vita activa und contemplativa, sein theologisches Bildungsideal und viele andere Details. Der vorliegende Band bietet nach einer relativ knappen Einleitung über Anlaß, Form und Datierung des Gedichtes, über seine Prosodie und Metrik (unter Berücksichtigung der Sprachsituation seiner Zeit „steht Gregors Verskunst – verglichen etwa mit jener der Byzantiner – sogar recht gut da" [18]), über die zur Edition herangezogenen sieben Handschriften und die bisherigen Ausgaben des Gedichtes (15–29) die kritische Edition des griechischen Originals mit einer sehr flüssigen und gut zu lesenden, übrigens ersten deutschen Übersetzung auf der gegenüberliegenden Seite (32–73). Der äußerst hilfreiche Kommentar (77–166) informiert über sprachlich-stilistische Besonderheiten und gibt sachliche Erklärungen mit guten Literaturverweisen. Gregor zitiert sich oft selbst, besonders aus seinen Predigten. Auch darauf wird im Kommentar verwiesen. Text und Übersetzung des langen Gedichtes ist nicht weiter gegliedert, die Sinnabschnitte sind lediglich durch einen leichten Abstand gekennzeichnet. Sehr glücklich war deswegen die Idee, den inhaltlichen Aufbau des Textes durch entsprechende zusammenfassende Überschriften im Rahmen des Kommentars deutlich zu machen. Vier Register erschließen den Text und seinen Kommentar: Namen im Text, Wörter und Wendungen, die im Kommentar behandelt sind, sprachliche und stilistische Erscheinungen, Namen und Sachen im Kommentar.

Nach der 1953 von H. M. Werhahn besorgten Edition der comparatio vitarum (1, 2, 8), dem 1972 von A. Knecht herausgebrachten und übersetzten Gedicht gegen die Putzsucht der Frauen (1, 2, 29), dem 1974 von Ch. Jungck edierten und übersetzten De vita sua (2, 1, 1), den 1985 von R. Palla herausgegebenen und von M. Kertsch übersetzten

carmina de virtute 1 a/1 b liegt hiermit also ein weiterer Band mit Gedichten des großen Kappadokiers vor. Ein Blick in die Gesamtausgabe der carmina Gregorii bei Migne (Bd. 37, 398–1600) zeigt, wie unendlich viel noch zu tun bleibt, um das poetische Werk des Gregor dem modernen Leser voll zu erschließen. Dem Autor des vorliegenden Bandes gebührt großer Dank für seine gewiß mühevolle Arbeit! H. J. Sieben S. J.

Jacob, Christoph, *„Arkandisziplin", Allegorese, Mystagogie.* Ein neuer Zugang zur Theologie des Ambrosius von Mailand (Theophaneia 32). Frankfurt/M.: Hain 1990. 299 S.

Unter der Leitung des inzwischen verstorbenen Löwener Professors Piet Fransen hat J. in Löwen begonnen, das für die frühchristliche Zeit lange angenommene Phänomen der sog. Arkandisziplin neu zu untersuchen. Zu diesem Zweck überprüfte er zuerst die Legitimität der Annahme dieser Schweigepflicht, und zwar als einer kirchlichen Ordnung (1. Hauptteil: Die Entstehung der „Arkandisziplin") (43–117). Anzuerkennen ist, daß es Geheimhaltung und Ermahnungen dazu in der Kirche gab (so gern im Anschluß an Mt 7, 6) (45–47). Die Interpretation dieser mehr oder minder richtig festgestellten Tatsachen und die Ausbildung einer „Theorie" zu ihrer Deutung bis hin zu einer „Lehre von der Arkandisziplin" ist für ihn mit Recht eine andere Sache. J. macht mit P. Batiffol darauf aufmerksam, daß ein „pauschales Heranziehen" einer solchen Theorie erst gegen Ende des 17. Jhs. eingesetzt hat (47). Dieser Prozeß wurde beschleunigt durch die Beweisnot der kath. Theologie zur Zeit der Diskussion um die katholische Transsubstantiationslehre, um die Siebenzahl der Sakramente und die mündliche Tradition als Quelle und Norm der Verkündigung (61–64). Ein erster Angriff auf die katholische Berufung auf die Arkandisziplin erfolgte 1683 durch W. E. Tentzel in einer Wittenberger Streitschrift. Ein neues Element brachte der Reformierte Casaubonus herein: die Geheimdisziplin der Alten Kirche wird als frühe Realität anerkannt, aber nur als übernommen aus dem hellenistischen Mysterienwesen („Hellenisierung der christlichen Sakramentenlehre"). Von nun an waren also katholische und protestantische Theologen aus je verschiedenen Motiven am Ausbau der Vorstellungen der Arkandisziplin interessiert. Die Forcierung der Geheimhaltung im Sinn eines strengen Schweigegesetzes bestimmte nun besonders protestantische Theologen, nach der „Arkandisziplin der Alten Kirche" zu forschen (72). Sie fanden darin einen „Geschichtsbeweis" für ihre Vorstellung von einem einfachen, an der Wortverkündigung ausgerichteten Christentum, das dann bis zu Luther hin von einem magisch-theurgischen Sakramentalismus korrumpiert worden sei (91–96). Die Positionen schienen festgemauert zu sein. Einen Wandel an der bisherigen Entwicklung leitete – wenn auch unter Widerspruch – die Kritik P. Batiffols ein (Art. Arcane: DThC 1 [1903] 1738–58, bes. 1747–52; vgl. J., p. 100 die Bemerkungen zu G. Bardy). Aber neuere nun entstehende Lösungsvorschläge und Kompromißformeln sind nach J. abzulehnen, weil sie sich noch zu sehr auf die mit der Vorstellung einer Arkandisziplin gegebene Perspektive einlassen und dadurch in Widersprüche verwickeln (97–108). Die neue Richtung, in die J. weist, besagt: „Geheimhaltung" in der Alten Kirche bleibt zwar gültig, muß aber neu untersucht werden ohne den Begriff „Arkandisziplin" als Leitvorstelltung (113–117).

Im 2. Hauptteil „Allegorische Allegorese und Mystagogie" (121–283) tut nun J. selber einen entschiedenen Schritt in diese Richtung. Er untersucht das „Phänomen der Geheimhaltung" bei Ambrosius von Mailand, das in einem Doppelten besteht: (1) in der Diskretion des Redens und Schweigens bei der Belehrung der Gläubigen zu rechter Zeit nach Kol 3, 7, vor allem aber in einer besonderen „Art und Weise" zu reden, nämlich in „allegorischer" Sprache (121–138). Zwar war beides schon entdeckt, v. a. auch durch den neuen Doktorvater von J., E. Dassmann (Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand [1965]) u. a. Doch war die Chance versäumt worden, von der ambrosianischen Allegorese als solcher aus eine neue Sicht für das Problem der „Arkandisziplin" zu gewinnen und v. a. eine Hermeneutik der ambrosianischen Allegorese zu erarbeiten (147–150). Hier liegt die eigentliche Entdeckung von J. Die Erfüllung dieser Aufgabe ist für Ambrosius wichtig, da seine Allegorese und sein ganzes theologisches Arbeiten einer nachteiligen Fehleinschätzung deshalb unterlag, weil seine Schriftauslegung sogleich am eigentlichen Sinn der Schrift gemessen – und abgeurteilt wurde. Dabei rechnete man nicht mit der Möglichkeit, daß der Kirchenlehrer „allegorisch – verschlüsselt" reden und einen unaus-

gesprochenen, nur symbolisch angedeuteten Gehalt methodisch zum Ausdruck bringen wollte (150–160). Seine Allegorese ist zwar auf den ersten Blick dunkel und erscheint als unglückliches Gemisch biblischer und hellenistischer Weisheit, v. a. aber manchen Forschern als ein Plagiat philonischen und hellenistischen Denkens (160–174). In Wirklichkeit stellt sich aber heraus, daß sie nach ihrer Entschlüsselung zur Aussage über die Sakramente der Kirche und somit einer „christlichen" Verkündigung wird. In ihnen wird das Heil Christi, im AT vorhergesagt, in Typen angedeutet, im NT historisch verwirklicht, zur Gegenwart (174–196). Diese Gegenwart ist für Ambrosius die Zeit der Kirche (176 bis 178). Zum Verständnis der Exegese des Bischofs ist also der Bogen weiter zu spannen als vom AT zum NT. Die Initiationspraxis der Kirche und ihr sakramentales Leben gehören zum vorausgesagten und in Typen angedeuteten, in Christus verwirklichten Heil. In der Kirche und durch die Kirche wird es präsent gemacht, verinnerlicht und angeeignet.

In kurzer Ausführung rechtfertigt J. die Notwendigkeit, Berechtigung und Methode seiner Entschlüsselung der Allegorese des hl. Ambrosius (und anderer Väter) (197–206). Seine Terminologie ist hier etwas schwierig. Er unterscheidet zwischen Allegorie als rhetorischer Form und Allegorese als exegetischer Methode: „Die allegorischen Ausführungen, deren eigentlicher Sinn, deren sakramentaler Bezug lediglich den Getauften transparent werden konnte, erschließen die mystagogische Dimension der Allegorese" (199). Das bedeutet, daß auch die „Mystik" des hl. Ambrosius vom sakramentalen Leben der Kirche her zu verstehen ist. Dies wird an drei Themen mystischen Lebens gezeigt: der Passionsfrömmigkeit, der „nüchternen Trunkenheit", sowie eines „Aufstiegs der Seele" (207–254). Die passio Domini wird allegorisch auf die christliche Initiation in der Taufe gedeutet (207–220); die Passionsfrömmigkeit wächst mit der Tauffrömmigkeit zu einer Einheit zusammen. Die *sobria ebrietas* (221–234) ist bezogen sowohl auf die Initiationssakramente wie auf die Eucharistie und wird von Ambrosius gedeutet auf die verwandelnde Kraft des Hl. Geistes, die der Gläubige aus dem Lesen der Hl. Schrift und bei der Feier der Sakramente erfährt (231). – Die Hermeneutik für den „Aufstieg der Seele" (234–254) ist in der Schrift *De Isaac uel anima* (CPL 128) entfaltet. Immer bleibt der Blick auf das sakramentale Leben der Kirche gerichtet, dies in der zitierten Schrift Is. 6, 50; 4, 31–6, 50; 5, 38–46.47 f.; 5, 49–6, 50.51–56. Die Allegorese ist nicht Historisierung, sondern Aktualisierung des Heils: Der Christus des Heils wird als Inhalt der Schrift in den Sakramenten der Kirche gegenwärtig gezeigt. Was ist also schließlich an Neuem erreicht? Darüber geben die beiden letzten Abschnitte (IV und V) (255–283) Auskunft. (1) Den ersten Gewinn hat eigentlich Ambrosius als theologisch-spirituelle Gestalt selber. Er ist nicht in erster Linie Exeget, sondern Exeget und Theologe, Verkünder, geistlicher Lehrer (vgl. bes. III, 197–254). Sein Bild als Theologe der Gnade und der Sakramente gewinnt viel bei dem, der den Ausführungen J.s folgen wird. (2) Was man als „Arkandisziplin" nach der polemisch-konfessionskundlichen Kontroverse betrachtet und als pastoral eher erdrükkendes als förderndes Instrument für das altkirchliche Leben betrachten konnte, enthüllt sich bei Ambrosius als eine anspruchsvolle geistige Erziehungsmethode für die neuen Christen. Die „divina mysteria" oder die „sapientiae arcana" nach der sorgfältigen Auslegung von De Mysteriis 1, 2 bleibt nicht auf der gnoseologischen Ebene des Doktrinären oder eines verschwommenen Arcanum jamblichisch-mysterienkultischen Typs, sondern enthält Gnadentheologie, die ein Verständnis des Sakramentalen ermöglicht, das im Durchschnitt heutiger Christen schwer zu finden sein dürfte. Damit ist der Reichtum der Ergebnisse nur angedeutet. In manchen Abschnitten macht J. es dem Leser nicht leicht, da einiges vorausgesetzt wird, was einer Einführung bedurft hätte (Mystagogie, Aposiopesen, Allegorie, Allegorese). Einige Druckfehler finden sich da und dort; pascha domini wird oft als Femininum, dann aber wieder als Neutrum behandelt (212–219).

A. Grillmeier S. J.

Aurelius Augustinus. *Die Auslegung einiger Fragen aus dem Brief an die Römer,* eingeleitet, übertragen und erläutert von *Thomas Gerhard Ring OSA* (Sankt Augustinus – Der Lehrer der Gnade, Gesamtausgabe seiner antipelagianischen Schriften. Prolegomena, Band I.) Würzburg: Augustinus-Verlag 1989. 118 S.

Mit dem vorliegenden Band stellt das Augustinus-Institut der deutschen Augustiner in Würzburg unter Beweis, daß es nicht nur neue große Aufgaben wie das wichtige Augusti-

nus-Lexikon und die EDV-Wortkonkordanz zum Gesamtwerk des Bischofs von Hippo in Angriff nimmt und durchführt (vgl. unsere Besprechungen in dieser Zeitschrift 63, 267–268), sondern auch vor Jahrzehnten begonnene Werke weiterführt. In der Tat, 1955 kam, damals noch ohne Bandnummer, ein erster Band der Übersetzungsreihe „Sankt Augustinus – Der Lehrer der Gnade. Deutsche Gesamtausgabe seiner antipelagianischen Schriften" heraus, der seit 1987 mit der Bandnummer VII in zweiter Auflage vorliegt. Weitere drei Bände dieser Reihe sind 1971 (Band I), 1974 (Band II) und 1977 (Band III) erschienen. Drei weitere Bände (Band IV, V und VI) mit Augustins Schriften gegen Julian sind in Vorbereitung. Augustinus ist nun „Lehrer der Gnade" natürlich nicht nur in, oder besser gesagt, nicht erst in seinen antipelagianischen Schriften. Von besonderem Interesse für seine Gnadenlehre sind gerade auch vor der Auseinandersetzung mit den Pelagianern geschriebene Werke, im wesentlichen Kommentare zu Paulusbriefen. Es ist eine sehr gute Idee, diese für die Entwicklung der augustinischen Gnadenlehre wichtigen Texte (Die Auslegung einiger Fragen aus dem Brief an die Römer, Die Auslegung des Briefes an die Galater. Die unvollendete Auslegung des Briefes an die Römer. Dreiundzwanzig verschiedene Fragen [Fragen 66–68], Verschiedene Fragen an Simplicianus) unter dem Untertitel „Prolegomena" an die „Gesamtausgabe seiner antipelagianischen Schriften" anzureihen.

Der vorliegende Band enthält die im Sommer/Herbst 394 entstandene „Auslegung einiger Fragen aus dem Brief an die Römer", für die übrigen oben genannten Texte sind zwei weitere Bände Prolegomena geplant bzw. schon in Vorbereitung. In der Einführung geht R. auf Entstehung, Datierung, Titel, Sprache, Inhalt, Darstellungsweise und die theologische Einordnung der „Auslegung" ein. Weitere Abschnitte sind u. a. dem Römerbrief in der Gnadenlehre Augustins, den Quellen und der Überlieferung (Handschriften, Drucke, Übersetzungen) der genannten Schrift gewidmet. Der zum Abdruck kommende lateinische Text ist aus CSEL 84 übernommen. Inzwischen bekannt gewordene Verbesserungsvorschläge wurden berücksichtigt und sind als solche durch Fußnoten gekennzeichnet. Augustinus scheint selber sein aus mündlichen Ausführungen hervorgegangenes Werk sprachlich nicht überarbeitet zu haben. So enthält das Original manche sprachliche Flüchtigkeit und Ungenauigkeit. Es ist deswegen sehr zu begrüßen, daß R. an zahlreichen Stellen seiner Übersetzung in eckigen Klammern Wörter zum lateinischen Original hinzugefügt hat, die das Verständnis des Textes wesentlich erleichtern. Augustinus hat, wie ja auch schon der Titel der Schrift andeutet, nicht den ganzen Römerbrief kommentiert, sondern nur 113 Verse in 76 bzw. 84 Sinnabschnitten. Deswegen war es wiederum eine gute Idee, die tatsächlich von Augustinus kommentierten Passagen des Römerbriefes fett als Zwischentitel zu setzen. So ist eine schnelle Orientierung ermöglicht. Dem Textteil geht voraus ein Verzeichnis von Literatur, die einschlußweise auch die „Auslegung" berücksichtigt, ihm folgen hilfreiche „erläuternde Anmerkungen" (104–110).

Das Interesse des hier zum ersten Mal in deutscher Übersetzung vorliegenden Textes besteht hauptsächlich, wie oben schon angedeutet, darin, daß er uns einen Einblick in die Entwicklung der augustinischen Gnadenlehre erlaubt. Es ist zwar wahr, daß die Grundzüge seiner Gnadenlehre aus der Zeit vor der Auseinandersetzung mit Pelagius stammen und als solche schon deutlich in seinen „Verschiedenen Fragen an Simplicianus" greifbar sind, aber gerade in einer so entscheidenden Frage wie der, ob der Glaube selber Geschenk Gottes ist oder unser Verdienst, auf das Gott mit seiner Gnade reagiert, ist er in unserer Schrift noch nicht zur Klarheit gekommen. Zu dieser Feststellung bedurfte es nicht des Scharfsinns der Forschung. Augustinus selber bekennt es in seinen Retractationes. Verf. hat den auf die „Auslegung" bezogenen Passus dankenswerterweise mitabgedruckt: „... sodann fügte ich direkt hinzu: *Daß wir also glauben, ist unser Werk; daß wir aber Gutes tun, geht auf den zurück, der denen, die glauben, den Heiligen Geist gibt.* Dies hätte ich bestimmt nicht gesagt, wenn ich schon gewußt hätte, daß gerade auch der Glaube unter den Gaben Gottes zu finden ist, die im gleichen Geist geschenkt werden. Beides ist also unser (Werk) wegen der Entscheidung des Willens, und beides ist trotzdem geschenkt durch den Geist des Glaubens und der Liebe. Denn nicht nur die Liebe, sondern (auch der Glaube ist geschenkt), wie geschrieben steht ... (Eph 6,23)".

H. J. Sieben S. J.

Viller, Marcel, Rahner, Karl, *Aszese und Mystik in der Väterzeit.* Ein Abriß der frühchristlichen Spiritualität. Unveränderte Neuausgabe mit einem Vorwort von *Karl Heinz Neufeld.* Freiburg: Herder 1989, 26+/323 S.

Der Herausgeber erläutert in seinem Vorwort die Gründe für die Neuauflage. Dieses Werk, bereits 1939 erschienen, spielt im Schaffen und Denken von K. Rahner eine Rolle, die bislang nur unzureichend wahrgenommen wurde. In den Jahren nach dem 1. Weltkrieg waren zahlreiche Forschungen zu geistlichen und mystischen Phänomenen erschienen, auch katholische Beiträge. Aber es fehlte eine fundierte Gesamtdarstellung. Diese wurde 1930 von M. Viller, dem Gründer des Dictionnaire de Spiritualité, versucht: „La Spiritualité des premiers siècles chrétiens". K. Rahner bezeichnet sich zwar nur als „Bearbeiter" dieses Werkes, aber in Wirklichkeit kann man es fast ein Originalwerk nennen, denn er hat nicht nur ausführliche Literaturhinweise am Anfang des Buches und der einzelnen Kapitel hinzugefügt, die Anmerkungen beigesteuert, Register und Verzeichnisse verfaßt, sondern auch einzelne Kapitel ergänzt und z. T. erheblich umgearbeitet. Diese Arbeit leistete K. Rahner im wesentlichen von 1937 bis 1938, also im ersten Jahr seiner Lehrtätigkeit an der Universität Innsbruck, in enger Zusammenarbeit mit seinem Bruder Hugo. Bezeichnend für das Gesamtwerk Rahners ist, daß am Anfang seiner wissenschaftlichen Tätigkeit eine intensive Beschäftigung mit der Mystik, mit Fragen der Gotteserkenntnis und der Gotteserfahrung steht, gewissermaßen die unausgesprochene Voraussetzung für sein weiteres theologisches Arbeiten. Gerade das Fehlen solcher Voraussetzungen hatte man ihm nicht selten zum Vorwurf gemacht. – Unabhängig von diesen biographischen und theologiegeschichtlichen Zusammenhängen hat die Neuauflage aber auch unter den heutigen Umständen einen besonderen Sinn, wo Fragen der Mystik vielfach diskutiert werden, aber oft an der Kirche und an der Tradition vorbei, etwa im Zusammenhang von New Age. Hier kann die immer noch nicht überholte Zusammenfassung Rahners gute Hilfe zur Klärung bieten. – Die Arbeit Rahners selbst gibt einen Überblick über die christliche Spiritualität vom Neuen Testament bis ins 7. Jahrhundert. Dabei werden die geschichtlichen Entwicklungen, die wichtigsten spirituellen Strömungen, die bedeutenderen Persönlichkeiten in ihrem geistlichen Profil und die thematischen Schwerpunkte dargelegt: Martyrium, Mönchtum, Heiligkeit in der Welt, Gebet, Mystik. Wichtig ist unter ökumenischem Aspekt, daß hier das Erbe gemeinsamen Glaubenslebens und gemeinsamer Frömmigkeit vorliegt. G. Switek, S. J.

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: Artemis 1987. X/312 S.

Meister Eckhart gehört zu den Autoren, die im Zusammenhang mit der heutigen Diskussion über Mystik, Meditation und östliche Religionen am häufigsten zitiert werden. Allerdings ist seine Gestalt sowohl in der Vergangenheit wie in der Gegenwart – vor allem in der populären Literatur – nicht selten entstellt worden. Um so wichtiger sind die wissenschaftlichen Forschungsarbeiten, die zum Verständnis der authentischen Lehre Eckharts hinführen. L. hat sich mit dieser in den Jahren 1975 bis 1981 entstandenen Arbeit 1983 an der Fakultät für Linguistik und Literaturwissenschaft der Universität Bielefeld habilitiert. – In der Einleitung (1–20) zeichnet der Verf. ein Bild der gegenwärtigen Eckhart-Forschung, die dadurch gekennzeichnet ist, daß sich hier die Erkenntnisinteressen verschiedener benachbarter Disziplinen überschneiden. Die vorliegende Arbeit reiht sich in die Zahl der Untersuchungen ein, die in den Predigten den Gipfel des Schaffens Eckharts sehen. Sie versucht – in Weiterführung der Ansätze von H. S. Denifle und H. Grundmann – die Predigten Eckharts als historisch bedingte Antwort auf Fragen zu verstehen, wie sie innerhalb der zeitgenössischen Armutsbewegungen und insbesondere in Eckharts Wirkungsbereich in den Frauenkonventen, in denen er mit der „cura monialium" betraut war, diskutiert wurden. – Deshalb wird in einem 1. Teil (21–155) die mystische Spiritualität der Dominikanerinnen anhand der „Nonnenviten" jener Zeit rekonstruiert. Die Lebensbilder in den Schwesternbüchern wollen keine eigentlichen Biographien sein, sondern mystische Lehre in legendarischer Form vermitteln. Folgende wesentlichen Züge dieser

Spiritualität werden analysiert: der „erste anvang" des geistlichen Lebens oder der mystische „kêr", meist als Eintritt in den Orden verstanden; die „üebunge" der Nonnen, d. h. ihre verschiedenen asketischen Praktiken, im negativen Sinn als agere contra naturam, im positiven Sinn als Vollkommenheitsstreben durch die Praxis der drei Gelübde Armut, Keuschheit und Gehorsam; das Verhältnis von vita contemplativa und vita activa, u. a. das Verhältnis von Privatgebet und Chorgebet sowie die Rolle von Visionen und Auditionen; schließlich die unio mystica als Brautverhältnis zu Gott. – Der 2. Teil (156–287) bietet dann eine Darstellung von Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenmystik und ihrer emotional-ekstatischen Spiritualität, und zwar in genauer Entsprechung zu den Erörterungen des 1. Teiles. Die kritische Tendenz der Predigten kann man kennzeichnen als ethisch-religiöse Rationalisierung: Ethisierung, Spiritualisierung und ontotheologische Fundierung. Der mystische „kêr" wird radikalisiert: Weltabkehr bedeutet nicht Flucht ins Kloster, sondern Aufgeben des Eigenwillens, Verzicht auf das Habenwollen, arm werden im Geiste. Sichlassen bedeutet Selbstfindung, wobei die „wîse" des Sichlassens gleichgültig ist, denn es gibt viele gleich richtige Wege zu Gott. Wenn die Tugend im guten Willen liegt, wird die Frage nach den äußeren Wegen zweitrangig. Es geht auch nicht darum, Christus zu kopieren, sondern um seine Nachfolge im rechten Geist. – Auch der Sinn der „üebunge" wird von Eckhart neu bestimmt. Die asketischen Praktiken werden relativiert und die Abtötung verinnerlicht. Zwischen äußeren Bußwerken und Gottesnähe besteht kein quasi-kausaler Zusammenhang, denn nicht diese Praktiken führen zur Einheit mit Gott, sondern die richtige Gesinnung, die Liebe. – Das Verhältnis von vita activa und vita contemplativa sieht Eckhart nicht als Verhältnis zweier ekklesiologischer Aspekte oder als Verhältnis verschiedener Spiritualitätsformen, sondern als Betrachtungsweise des spirituellen Prozesses der Gottesgeburt. In diesem Zusammenhang übt Eckhart Kritik an der Kontemplationsmystik der Nonnen und an ihrer Gebetslehre. Nicht Subjektivierung, Inbrunst oder Länge des Gebets zählen, nicht der emotionale Erlebniskontakt, sondern die Teilhabe an dem neuen Sein. Eckhart relativiert auch das Bittgebet: man soll nicht um etwas Bestimmtes oder für jemanden, sondern um den Willen Gottes beten. Auch die Erfahrung Gottes wird spiritualisiert. Gegen Visionen und Auditionen hat Eckhart Vorbehalte. Erlebnisse und Sondererfahrungen gefährden seiner Meinung nach eher die Selbstentäußerung des Menschen. Eckhart betont schließlich den Vorrang der actio vor der vita contemplativa (in der berühmten Predigt 86 über Maria und Martha). In seiner Kritik der mystischen Erfahrung macht er deutlich, daß es nicht auf Erfahrung ankommt, sondern auf den Glauben. Bei Eckhart findet sich, im Gegensatz zu den Nonnenviten, auch ein Desinteresse an der Passion. Das eigentliche Leiden ist nicht der empirische Schmerz der compassio, sondern der religiöse des Sohnwerdens, den Gott selbst mitleidet. Gott ist nicht im Gefühl, sondern im Sein zu finden. Es geht um den Vollzug des Einsseins im Wesen statt der Vereinigung. Die Einheit mit Gott in der Gottesgeburt ist ein zentraler Punkt der Eckhartschen Lehre. Christus hat bei der Inkarnation die menschliche Natur angenommen, aber nicht eine menschliche Person, sondern göttliche und menschliche Natur sind hypostatisch verbunden, d. h. in der Einheit der göttlichen Person. Eckhart zieht daraus die Folgerung, der Mensch müsse, um mit Gott eins zu sein, all das preisgeben, was Christus bei der Menschwerdung nicht annahm, die menschliche Person. Wenn der Mensch durch die Entäußerung des Persönlichen allgemeiner Mensch, „menscheit" wird, ist er auf grund der Tatsache, daß Christus die Menschheit annahm, mit Christus eins. Wer sich in rechter Weise liebt, d. h. seine Menschheit, liebt alle wie sich selbst, weil die Menschheit allen gemeinsam ist. Schließlich muß noch der Durchbruch durch den personalen Gott in die bestimmungslose Wüste der Gottheit geschehen. Eckhart fordert, man müsse jede vergegenständlichende Beziehung zu Gott aufgeben, man müsse Gott um Gottes willen lassen, eben Gott als Habe lassen. Das ist die höchste Form des Armwerdens. – Die klar gegliederte und in überschaubaren Einzelschritten vorangehende Arbeit, die zudem durch ein ausführliches Namen- und Sachregister aufgeschlossen wird, bietet eine gute Darstellung der Eckhartschen Wesensmystik und kann viel zu einem besseren Verständnis Meister Eckharts beitragen. Der Verf. beschränkt sich auf eine positive Darstellung und Verständlichmachung der Eckhartschen Position, ohne Kritik oder gar Verurteilung. Es wäre nun Sache einer spirituellen Theologie zu fragen, ob Eckharts Kritik an der Nonnenspiritualität seiner Zeit in allem berechtigt war und ob sich

in seiner eigenen geistlichen Lehre vielleicht auch nicht ungefährliche Einseitigkeiten finden. G. Switek S. J.

Freudenberger, Theobald, *Die Fürstbischöfe von Würzburg und das Konzil von Trient* (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 128). Münster/W.: Aschendorff 1989. XVI/227 S.

Weshalb gab es kaum deutsche Präsenz auf dem Konzil von Trient? Global sind die Ursachen längst bekannt; die bisher in dieser Beziehung noch nicht ausgeschöpften deutschen Archive geben jedoch noch detaillierteren Aufschluß. In diesem Falle ist es das Würzburger Staatsarchiv (SAW), welches über die Beziehungen der Würzburger Fürstbischöfe (Konrad v. Thüngen, dann 1540–44 Konrad v. Bibra, 1544–58 Melchior Zobel, seit 1558 Friedrich v. Wirsberg) zum Trienter Konzil reichhaltiges Material enthält. In erster Linie aufgrund dieses unveröffentlichten Materials sowie dann der Konzilsakten stellt der Autor die wechselvolle Geschichte der Würzburger Absenz (so muß man wohl sagen) auf dem Konzil und der Versuche ihrer Vertretung dar. In der „Gesamtübersicht" am Schluß (211–19) wird noch einmal auf 8 Seiten eine komprimierte Darstellung der ganzen Ereignisse geboten.

Nach den „abortiven" Konzilsversuchen von Mantua 1537 und Trient 1542 sowie der ersten Konzilsperiode (1545–47) ohne deutsche Präsenz bildete den eigentlich interessanten Testfall die mittlere Periode (1551/52), in der es, nach dem Sieg Karls V. über den Schmalkaldischen Bund und den dadurch geweckten Hoffnungen, sich mit den Protestanten an einen Konzilstisch setzen zu können, gerade auf Gegenwart der deutschen Kurfürst-Erzbischöfe und Fürstbischöfe ankam und besonders der Kaiser diese zum Erscheinen drängte. Der Würzburger Fürstbischof Melchior Zobel machte den Legaten immer wieder Hoffnung auf schlußendliches Erscheinen. Immer wieder kamen jedoch politisch brennende Probleme dazwischen: politische Aufgaben speziell nach dem Augsburger Reichstag, Bedrohungen durch die protestantischen Nachbarn, eine Notmaßnahmen erfordernde Unwetterkatastrophe, schließlich ein das Land als Brandstifter unsicher machender streitsüchtiger Krämer. Wie besonders aus den letzten beiden Fällen leicht geschlossen werden kann, waren es z. T. auch Vorwände: Fürstbischof Zobel, von äußerst dürftiger theologischer Ausbildung, sah seine Berufung und Verantwortung im Politischen und fühlte sich als Konzilsvater theologisch überfordert. Zum Schluß war es dann die in ihren Vorzeichen von ihm richtig analysierte Vorbereitung des Angriffs von Moritz v. Sachsen, die ihn zurückhielt und jetzt auch von der Konzilsleitung als definitiver Entschuldigungsgrund anerkannt wurde. – War die politische Stellung der deutschen Fürstbischöfe und ihre akute Bedrohung durch die Reformation der eine Grund fehlender oder äußerst geringer deutscher Präsenz, so war römische Starrheit in Fragen der Stellvertretung ein weiterer Faktor, welcher die Dinge nicht leichter machte. Prokuratoren abwesender Bischöfe waren zu Statisten reduziert, die die Entschuldigungsgründe vorzulegen und am Ende die Unterschrift zu leisten hatten; sie durften aber nicht in die Diskussion eingreifen, es sei denn, sofern sie Weihbischöfe waren, im Namen ihres eigenen Titularbistums. Dies war der Fall bei Weihbischof Flach, welcher Würzburg in der mittleren Konzilsperiode vertrat, sowie bei Weihbischof Haller, welcher in der dritten Periode (1562/63) außer sein eigenes Bistum Eichstätt auch Würzburg vertrat. Bezeichnend ist der konziliare Protest des letzteren am 18. Mai 1563: wenn man die deutschen Prokuratoren so unwürdig behandle, solle man sie wenigstens nicht unnötig Zeit und Geld verschwenden lassen, sondern ihnen die Erlaubnis zur Heimreise geben (206 f.)! – Immerhin hat Weihbischof Flach, unterstützt von dem dänischen Franziskanerpater Severinus, doch etwas zur theologischen Diskussion in der mittleren Konzilsphase beitragen können. Von Severinus ist im SAW ein Gutachten über die Eucharistie sub utraque (161 f.) sowie seine „Theses Tridentinae", d. h. seine Stellungnahme zu den 10 Artikeln, in denen häretische Ansichten über die Eucharistie zusammengefaßt waren (162–65), erhalten. Flach selber konnte – neben anderen Rednern – durch seinen Beitrag zur Eucharistiedebatte (166–76) mitbewirken, daß kein konziliares Verbot der Kommunion sub utraque erfolgte, u. a. um mit den ankommenden deutschen Protestanten ein Verhandlungsobjekt zu haben (172, 178).

Auch zu der Diskussion über die anderen Sakramente leistete er Beiträge, die jedoch keine Berücksichtigung fanden (181, 189).

Der Autor bezeichnet in seinem Vorwort mit Recht die Würzburger Situation als „symptomatisch" für die Lage der deutschen Bistümer um die Mitte des 16. Jahrhunderts. Wenn für irgendein Land, dann war Trient für Deutschland da; hier war zu Beginn des Jahrhunderts der Ruf und die Sehnsucht nach dem Konzil am stärksten. Und dennoch war hier aus den Zwängen der Situation heraus die Präsenz am schwächsten. Kl. Schatz S. J.

Miesen, Karl-Jürgen, *Friedrich Spee.* Pater, Dichter, Hexen-Anwalt (Photos *Hubert Huoben*). Düsseldorf: Droste-Verlag 1987. 306 S.

In die lange Reihe der Veröffentlichungen über Friedrich Spee, die in den 80er Jahren zu verzeichnen sind, reiht sich auch dieses Buch des Kulturredakteurs der „Rheinischen Post" ein. Die meisten Publikationen dieser Zeit präsentieren eher Einzelergebnisse der Speeforschung, die von Historikern, Juristen, Theologen, Germanisten und Musikwissenschaftlern erarbeitet wurden; exemplarisch sei verwiesen auf zwei Sammelbände, der eine von Anton Arens herausgegeben (Friedrich Spee im Licht der Wissenschaften, Mainz 1984), der andere von Italo Michele Battafarano herausgegeben (Friedrich von Spee. Dichter, Theologe und Bekämpfer der Hexenprozesse, Trient 1988). Beflügelt wurden diese Forschungen durch das Gedenken des 350. Todestags Spees im Jahr 1985 und durch das Erscheinen einer kritischen Ausgabe der „Trutznachtigall" im selben Jahr (hrsg. von Theo G. M. van Oorschot, Bern 1985). Auch im Vorfeld der 400-Jahr-Feier des Geburtsjahres Spees (1991) kündigen sich neue Aktivitäten in Form von Publikationen, Ausstellungen und Gedenkfeiern an. Bei Miesens Buch handelt es sich um eine mit rheinischer Empathie verfaßte Lebensbeschreibung Spees, die sorgfältig seinen Spuren nachgeht, sowohl den Spuren an den verschiedenen Orten seines Lebens und Wirkens, als auch den Spuren seines vielfältigen Werkes. Das Buch will damit eine Art „Reiseführer" (10) zu den Stätten des Pater Spee sein; dem dienen auch die zahlreichen Abbildungen in Schwarzweiß und Farbe, sowohl alte Stiche und Bilder von Personen, Gebäuden und Stadtansichten als auch Photos von Emblemen, Gedenktafeln und vom heutigen Zustand der ehemaligen Jesuitenkollegien und -kirchen, die Hubert Huoben aufgenommen hat. Das Buch ist mit viel Sympathie geschrieben und spiegelt etwas von der Freude wider, die sein Verfasser an Person und Werk Spees gefunden hat. Die Darstellung geht chronologisch voran, beginnend 1591 in Kaiserswerth, dem Geburtsort Spees, dann alle Stationen des bewegten Lebens wie etwa Köln, Trier, Mainz, Würzburg, Peine, Paderborn abschreitend, um in Trier, am Sterbeort Spees zu enden; sein Grab dort wurde erst 1980 durch die Bemühungen von Anton Arens wiederentdeckt und ausgestaltet. M. bemüht sich, das Leben Spees historisch in seine Zeit einzuordnen und aus ihr zu verstehen. Dabei zieht er eine umfangreiche Literatur heran, die am Ende des Buches dokumentiert wird. Überdies flicht er an den entsprechenden Stellen nicht nur Hinweise auf Spees Werk ein, sondern bringt auch ausführliche Beispiele und Passagen aus den Kirchenliedern, durch die Spees Dichtkunst bis heute im „Gebrauch" ist; aus der Gedichtsammlung „Trutznachtigall", die ihn als großen frühbarocken Lyriker deutscher Zunge zeigt; aus der „Cautio criminalis", die ihn als scharfsinnigen Juristen und Verteidiger der Menschenrechte ausweist; aus der Erbauungsschrift „Güldenes Tugendbuch" schließlich, die ihn als Mystagogen zeigt, der durch die Schule der Exerzitien gegangen ist. Kritisch anzumerken bleibt, daß eine Reihe von Deutungen und Mutmaßungen des Verf. eher spekulativer Natur sind. Dazu kommen eine Reihe von Ungenauigkeiten wie etwa folgende: der Münchener Jesuit schreibt sich Rupert Mayer (79); der letzte der vier Schriftsinne meint nicht dasselbe wie Gunkels formgeschichtlicher Terminus „Sitz im Leben" (94); die Vermutung, daß Briefe an den Generaloberen nur über den Provinzial weitergeleitet werden dürfen, ist unzutreffend (127); die Deutung des Christusmonogramms IHS leitet sich von den drei griechischen Anfangsbuchstaben des Namens Jesu ab (215); den Katechetinnen wurden gewiß keine Kasus-Konferenzen gegeben (221); deutsche Bibelübersetzungen gab es lange vor Luther (231); der römische Dichter heißt Tibull (242). Da das Buch keine wissenschaftlichen Absichten hegt, sondern eher einen narrativen und beispielhaften Zugang zu dieser bleibend großen Gestalt und ihrem Werk bahnen will, fallen die genannten Mängel nicht derart ins

Gewicht, daß der positive Gesamteindruck, den das Buch vermittelt, dadurch getrübt würde. M. Sievernich S. J.

Lüpke, Johannes von, *Wege der Weisheit.* Studien zu Lessings Theologiekritik (Göttinger Theologische Arbeiten 41). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 261 S.

Die theologische Lessingforschung ist noch immer für Überraschungen gut. Das zeigt die vorliegende Studie, indem sie Lessings profunde Theologiekritik unter dem Aspekt der darin sich aussprechenden „Weisheit" untersucht – eine Perspektive, die sich eigentlich längst aufgedrängt haben müßte, trägt doch Lessings berühmte Titelgestalt „Nathan" den Beinamen „der Weise". – Auf der Basis solider Kenntnis der einschlägigen Quellen, des theologischen bzw. theologiegeschichtlichen Umfelds und der wichtigen Forschungsliteratur entwickelt Vf. eine imponierende Sicht des Weisheitsproblems bei Lessing. Dabei kommen verschiedene Aspekte zur Geltung. Ganz grundsätzlich gilt: „Für das Wahrheitsverständnis der Weisheit ist die Reflexion auf die ‚ars cogitandi', auf den Weg der Erkenntnis und auf die Art ihrer Mitteilung konstitutiv ... Eine Erkenntnis erweist sich darin als wahr, daß sie den Erkennenden auf den Weg zur Wahrheit führt. Indem Lessing die Theologie vornehmlich unter dem Gesichtspunkt der Methode kritisiert, folgt er einem weisheitlichen Wahrheitsverständnis." (32) Dabei gelangt (wie im Vergleich mit Rousseau, Kant, Hamann und Hegel deutlich wird) Lessings Aufklärung selbst auf den Weg zur Weisheit; Theologiekritik wird zur Vernunftkritik, zumal sich „das Problem der Vernunft als Kernproblem der Aufklärung Lessings erweist" (12). Durchgeführt werden diese Vorüberlegungen, die u. a. auf „das theologische Motiv der Theologiekritik Lessings" (17) hinweisen, zunächst am Frühwerk (Die Religion; Gedanken über die Herrnhuter; Das Christentum der Vernunft). Unter den späteren Schriften nehmen neben den theologischen Streitschriften, der „Erziehung des Menschengeschlechts" und „Nathan" Lessings „Gespräche für Freimaurer" („Ernst und Falk") eine Schlüsselrolle ein. Vor allem in der sorgfältigen Interpretation dieser Gespräche gelingt der Aufweis des konstitutiven Geheimnis-Charakters von Wahrheit, wodurch Offenbarung, Vorsehung und Theologie in Lessings Denken besonderes Gewicht gewinnen bzw. bewahren. Damit ist zugleich der Weg dafür geebnet, die von Lessing im Fragmentenstreit nachdrücklich betonte „innere Wahrheit" der christlichen Religion als Maß theoretischer und praktischer Vernunft zu begreifen. Wichtig wird dabei die strenge Komplementarität von Theorie bzw. theologischer Erkenntnis- und Vernunftkritik und Praxis, die Vf. in seiner eindringlichen Nathan-Interpretation als „Ethos der säkularisierten Gnade" versteht. Die damit angedeutete Einheit von Lessings weisheitlich geprägtem Denken liegt zum einen in der wesentlich praktisch bestimmten theologischen Erkenntnis (diese ist „nur möglich ... als Übereignung an den Gegenstand, dem man sich im unendlichen Streben verbunden weiß"; 133), zum anderen in der gnadenhaften Begründung der Moralität („Die Vorgabe der Gnade erweist sich ... als die Substanz, die das menschliche Subjekt allererst zur Ausübung reiner Liebe befähigt"; 156). Bei Lessing wird allerdings die dem Handeln voraufgehende und dieses begründende „Rechtfertigung aus Gnade ... bereits urgeschichtlich, in einem ‚ewigen Evangelium' verankert" (161). Gerade diese unverkennbare „Tendenz zur Universalisierung des Evangeliums" (172) bedeutet eine wichtige Herausforderung von Lessings Theologiekritik an eine Theologie, die „Wege der Weisheit" zu geben und zu weisen bereit ist.

Die vorliegende Studie klärt viele längst fällige Fragen an Lessings Werk, vor allem sein leitendes Interesse im theologischen Streit der letzten Lebensjahre. Man wird dem Vf. gerne darin zustimmen, daß Lessing gerade hier „die theologische Vernunft zu einer weisheitlich geprägten Vernunft aufzuklären und weiterzubilden bestrebt" (67) bleibt und seine Aufklärung deshalb „nicht auf die Autonomie im Sinne einer Selbstbegründung menschlicher Vernunft" (177) zielt. Was unter dieser Rücksicht zu Lessings Verständnis von Aufklärung, zu seinem Begriff der „inneren Wahrheit" und seiner überraschenden Anerkennung einer Wahrheit im „Geheimnis" hier gesagt wird, gehört zum Besten in der reichen Forschungsliteratur. Weniger überzeugend bleibt die enorm schwierige und offenbar nicht ganz gelungene Gratwanderung zwischen Lessings eigenem Anliegen und dessen theologischer Deutung und Würdigung. Die ziemlich unvermittelte, hermeneu-

tisch nicht abgeklärte Verwendung des Begriffs „Gnade", noch dazu im spezifisch lutherischen Rechtfertigungskontext von Gesetz und Gnade, wirkt eher vereinnahmend – trotz des Hinweises auf die ent-christologisierenden Tendenzen bei Lessing. Steht Lessing wirklich „in der Nachfolge reformatorischer, insbesondere lutherischer Theologie" (35), wenn er doch „die universal wirkende Weisheit der göttlichen ‚Vorsicht' an die Stelle des ‚Heilands' setzt" (220)? Kann die solchermaßen säkularisierte christliche „Gnade" noch theologisch beansprucht werden? Und ist tatsächlich „mit der ‚geheimen Kraft' des Ringes in der Ringparabel ... die christliche Rechtfertigungsgewißheit als die Substanz der Religion zu verstehen" (176)? In solchen und ähnlichen Aussagen und Passagen, vor allem aber in dem reichlich problematischen Nathan-Kapitel der Arbeit mit dem paradox anmutenden Titel „Das Ethos der säkularisierten Gnade" werden allzu rasch spezifisch theologische Kategorien und Verständnisweisen in die Interpretation eingetragen, was in der Konsequenz Lessing zu einem „säkularisierten Lutheraner" macht – eine in der Lessingforschung keineswegs originelle, dem sonstigen Standard und Ertrag dieser Arbeit kaum entsprechende und eher abträgliche Positionsbestimmung. – Trotz dieser kritischen Anmerkungen bleibt diese Studie ein wichtiger Meilenstein in der reichen Geschichte der einschlägig theologisch orientierten Lessingforschung, denn sie wirkt klärend und stimulierend zugleich. Wer künftig über Lessings Aufklärung, über seinen Begriff von Vernunft und Offenbarung und über seine Theologiekritik halbwegs kompetent handeln will, wird an dieser Arbeit kaum ungestraft vorübergehen können – selbst dann nicht, wenn er manchen ihrer Thesen nicht unbedingt zustimmt. A. Schilson

O'Gara, Margaret, *Triumph in Defeat.* Infallibility, Vatican I and the French Minority Bishops. Washington: The Catholic University of America Press 1988. 296 S.

„Triumph in der Niederlage": dieses Wort stammt von Maret, welcher wie einige andere Minoritätsbischöfe nach dem 1. Vatikanum nachträglich – sicher mit einem erheblichen Schuß an Wunschdenken – in den Papstdefinitionen eher einen Sieg der Minorität als der Majorität zu erblicken suchte. – Hat Palanque 1962 („Catholiques libéraux et gallicans en France face au Concile du Vatican") eine Darstellung des französischen Anti-Infallibilismus (nicht nur der Bischöfe) in seinem historischen Werden geboten, so untersucht die amerikanische Verfasserin die Position der französischen Minoritätsbischöfe mehr im systematischen Zusammenhang und ihrer theologischen Bedeutung. Außer den Konzilsdokumenten hat sie dazu auch die Hirtenbriefe und Schriften dieser Bischöfe herangezogen, ferner aus den unveröffentlichten Quellen die Procès-verbaux der französischen Minorität, die in Rom im Palazzo Salviati tagte, die Souvenirs du Concile von Bischof Colet von Luçon, schließlich Briefe besonders aus dem Dossier Dupanloup in den Archives Nationales von Paris.

Zunächst die entscheidenden Ergebnisse der Arbeit: Zu den wesentlichen Voraussetzungen des Widerstandes dieser Bischöfe gegen die Definition der päpstlichen Lehrunfehlbarkeit gehört einmal die Ausbildung in französischen Seminaren, z. T. in Saint-Sulpice oder anderen von Sulpizianern geleiteten Seminaren, als dort noch ein gemäßigter Gallikanismus gelehrt wurde, also bevor „Multiplices inter" 1853 zum Verschwinden gallikanischer Autoren (wie des indizierten Bailly) in den Seminaren, zur Verbreitung Perrone's und zum Umschwenken auch von Saint-Sulpice auf eine mehr ultramontane Linie führte (17–22). Es ist dann weiter, wie schon Palanque bemerkt, ein Netzwerk von persönlichen Beziehungen (22 f.), wobei die ursprünglich von sehr verschiedenen Ansätzen ausgehenden „Gallikaner" und „Liberalen" durch den gemeinsamen Feind des Ultramontanismus in den späten 60er Jahren immer mehr zusammenrückten (24 f.), freilich vor Beginn des Konzils noch nicht als Gruppe sich sammelten. Was sie dann einte, war an positiven Anliegen („The Common Thought: Some Theological Presuppositions", 36–67) das der Harmonie zwischen Kirche und modernem Staat, ferner bei aller Papstverehrung (und vorbehaltloser Unterstützung des Papstes auch in der Sache des Kirchenstaates) ein ausgeprägtes bischöfliches Selbstbewußtsein. Negativ („The Common Fear", 68–85) war es der Kampf gegen die extremen Tendenzen der Infallibilitas separata, personalis et absoluta des Papstes. – Im *Teil II* (89–171) werden dann die Argumente der französischen Minoritätsbischöfe gegen die Unfehlbarkeitsdefinition des Konzils in systematischer Ord-

nung dargelegt, und zwar unter den drei Gesichtspunkten der Zeitgemäßheit („Timeliness", 89–116), Definierbarkeit (117–41) und Wahrheit (142–71). Dabei ergeben sich manche sehr interessante und auch historisch hellsichtige Perspektiven, u. a. der Einwand: Die Definition ist in hohem Grade mißverständlich, da unsere ganzen gescheiten theologischen Distinktionen vom Volk nicht verstanden werden (112–15). Als wesentliches Fazit ergibt sich in der Stellung zur Wahrheitsfrage der Infallibilität: Im Gegensatz zur „Inopportunismus"-These, wie sie von Mourret und ähnlich noch von Palanque vertreten wurde, ist zu sagen, daß nicht nur der eine oder andere, sondern soweit erkennbar die große Mehrheit der französischen Minoritätsbischöfe auch sachlich die Infallibilität im Sinne des vorgelegten Schemas vom 9. Mai ablehnten. Und das Zentrum ihrer Gegenargumentation ist gerade – dies ist wohl das wichtigste Ergebnis dieser Arbeit – der „Konsens-Charakter", bzw. der ekklesiale und damit kommunitäre Charakter der der Kirche geschenkten Unfehlbarkeit (170 f., vgl. 225–231). In der Betonung dieser „sachlichen Gegnerschaft" ist Hasler Recht zu geben. Nicht recht zu geben ist ihm in der Unterstellung, daß damit jede päpstliche Unfehlbarkeit abgelehnt wurde und keine sachliche Brücke zur Annahme des Dogmas vom 18. Juli 1870 bestand. Denn es zeigt sich, daß „die Lehre" von der päpstlichen Unfehlbarkeit keineswegs eine fixe und eindeutige Größe war. Und die französischen Minoritätsbischöfe lehnten keineswegs jede päpstliche Unfehlbarkeit ab, sondern nur die Infallibilitas separata, absoluta et personalis. – In dem *Teil III* über die Rezeption von „Pastor aeternus" (175–218) zeigt die Verf., daß und inwieweit die Minoritätsbischöfe keinen fundamentalen Bruch mit ihrer früheren kirchlichen Überzeugung vollziehen mußten, um die Konstitution schließlich anzunehmen. Was die formale Autorität betraf, so ergab sich schon aus den Prinzipien des gemäßigten Gallikanismus die Unterwerfung unter eine vom Papst zusammen mit der großen Mehrheit der Bischöfe oder des Konzils erlassene Glaubensentscheidung (182). Hatte nicht übrigens kein geringerer als Maret in seinem Werk von 1869 „Du Concile général et de la paix religieuse" vertreten, der Papst *müsse* sich in Glaubensfragen der Auffassung der großen Mehrheit des Konzils anschließen, andernfalls werde er zum Häretiker (148)? (Diese Stelle blieb natürlich – dies sei vom Rez. hinzugefügt – den Ultramontanen auf dem Konzil nicht verborgen: einzelne beriefen sich auf sie sowohl Januar/Februar 1870, als es darum ging, daß der Papst den Adressen zur Vorlage der Unfehlbarkeitsfrage vor das Konzil Folge leistete und nicht denen der Minorität, die von der konziliaren Behandlung abmahnten, wie am Ende, als die Minorität letzte verzweifelte Anstrengungen unternahm). Freilich wird deutlich, daß die formale Annahme fast durchweg rein um den formalen Begriff des „Gehorsams" kreiste (191–93). – Materialiter war es die Erkenntnis, daß der definitive Text doch nicht eindeutig die Infallibilitas separata, personalis et absoluta sanktionierte, vielmehr ein kirchlich rückgebundenes Verständnis der päpstlichen Unfehlbarkeit möglich war (194–218). – In dem *Teil IV* (221–55) weist die Verfasserin auf die bleibende Bedeutung der zentralen Gedanken dieser Bischöfe hin. Sind auch manche Denkstrukturen überholt und zeitbedingt, wie insbesondere ihre „archaistische" Interpretationsweise von Schrift und Tradition, die wenig Raum für legitime Dogmenentwicklung läßt (241 f.), so ist doch ihre zentrale Idee von bleibender Relevanz: die ekklesiale Dimension der Wahrheit und Unfehlbarkeit in der Kirche, welche die disparaten Argumentationen der Minorität („Inopportunität" der Definition, Consensus unanimis etc.) erst zu einer stimmigen Einheit zusammenfügt. Zu diesem ekklesialen Charakter der Unfehlbarkeit gehört ihr spezifisch menschlicher, nicht „supra-naturalistischer" Charakter und damit auch das Moment der Selbstkorrektur (254 f.).

In dieser theologischen Synthese und in der Erkenntnis des inneren Zusammenhangs ihres Denkens, der den betreffenden Personen selbst noch kaum bewußt war, liegt zweifellos die Stärke der Arbeit. In historischer Beziehung freilich – und die Darstellung, wenn sie auch vor allem eine systematische Stoßrichtung hat, hat eben doch wesentlich eine historische Dimension – sind erhebliche Lücken und Mängel festzustellen. Durch diese werden freilich in den wenigsten Fällen die grundlegenden Perspektiven und Schlußfolgerungen widerlegt, die – wie der Rez. vielmehr meint – auch durch andere Quellen gestützt werden und die auch mit dem übereinstimmen, was der Rez. in seiner Arbeit von 1975 über die deutschsprachigen Minoritätsbischöfe festgestellt hat. – Zunächst einmal fehlen in der Literaturbenutzung wesentliche Titel, die auch für die theologischen Posi-

tionen sowohl der Majorität wie der Minorität wichtige Informationen liefern. Dazu gehören von den alten Darstellungen die „alt-katholische" Konzilsgeschichte von Friedrich, von den neuen der 2. Band der Acton-Döllinger-Korrespondenz, das von Martina herausgegebene Tagebuch Franco's, ferner die Darstellung von Maccarrone. Was Maret selbst betrifft, so kennt die Autorin nur die alte Biographie von Bazin und das Werk von Montclos, nicht die Publikationen von Riccardi (1976), Bressolette (1984) und den Aufsatz des Rez. in dieser Zeitschrift (1984), obgleich gerade Riccardi und der Aufsatz des Rez. zum Thema der Rezeption des Unfehlbarkeitsdogmas durch Maret nach dem Konzil eine Fülle interessanter und sehr differenzierter Gesichtspunkte ergeben, die durchaus die Hauptthese der Verf. stützen. – Problematisch ist schon die Abgrenzung des hier interessierenden Personenkreises. Die Autorin beschränkt sich auf jene 22 Bischöfe, die bis ganz zum Schluß bei der Opposition blieben und eines der Abschiedsschreiben vom 17. Juli an Pius IX. unterzeichneten (7). Diese Abgrenzung erscheint jedoch zu eng. Sie würde zudem eher jemandem anstehen, der die Position Haslers teilt. Legt man aber Gewicht auf die Opposition einerseits gegen einen extremen Unfehlbarkeitsbegriff, anderseits auf die Möglichkeit, die eigene Position mit der des schließlichen Dogmas zu versöhnen, dann kann man unmöglich jene Bischöfe ausklammern, die diese Versöhnung schon vor dem 18. Juli vollzogen. Eine für die theologische Argumentation so bedeutende Gestalt wie Erzbischof Landriot v. Reims bleibt dadurch völlig unberücksichtigt. Insgesamt sind es jedoch 34, wenn man alle hinzunimmt, die sich vorher einmal dezidiert zur Minorität bekannten, sei es durch Unterzeichnung einer der Minoritätseingaben vom Januar, sei es durch eine Stellungnahme zum Zusatzkapitel über die päpstliche Unfehlbarkeit vom 6. 3. oder durch eine Konzilsrede.

Was ferner trotz allem zu kurz kommt, ist die historische Einbettung in Vergleiche mit anderen Gruppen und in Ereignisse und sich verändernde Konstellationen. Zunächst einmal fällt auf, daß immer von den „französischen Minoritätsbischöfen" die Rede ist, ohne daß einmal ein Vergleich mit den deutschen, ungarischen, nordamerikanischen, orientalischen Minoritätsbischöfen geschieht. Gilt nicht das meiste, was hier, insbesondere über den theologischen Kern des Denkens, aber auch z. B. über das größere Gespür für die Moderne, gesagt wird, für die Minorität generell? Was ist hier das Spezifikum gerade der französischen Gruppe? Es geschieht aber kaum einmal ein Rückverweis auf Konzilsreden auch nur anderer Minoritätsbischöfe. Aber auch der Vergleich mit den Infallibilisten fehlt, wo er durchaus am Platz wäre. Wer aber eine Arbeit über eine solche Gruppe schreibt, sollte die ganze Konzilsdiskussion zu „Pastor aeternus" und nicht nur die Reden der unmittelbar zu untersuchenden Bischöfe gelesen haben. Dabei nehmen gerade die Procès-verbaux der französischen Minorität immer wieder auch Bezug auf Reden der Infallibilisten und bewerten sie je nachdem als hoffnungsvoll, als bei positiven Ansätzen doch ungenügend oder zweideutig oder auch als genau wieder den Befürchtungen Recht gebend. Der Rez. kennt diese Protokolle, aus denen bereits Aubert, Maccarrone, Hasler und andere Autoren geschöpft haben, die jedoch als solche noch unediert sind. Gerade für eine differenzierte Sicht der Unfehlbarkeits-Opposition, wie sie die Verfasserin doch bieten will, geben sie wesentlich mehr her als hier ausgewertet wird. Dazu gehören insbesondere die ständigen Überlegungen bzgl. einer Vermittlungsformel, immer jeweils in Auseinandersetzung mit dem, was Vertreter der Majorität zu bieten hatten. Dieser Zusammenhang kommt aber viel zu wenig zum Ausdruck. Bezeichnend ist, daß ein Mann wie Kardinal Guidi, der mit seinem vielbeachteten und dann von Pius IX. desavouierten Vorstoß vom 18. Juni sowohl bei fast allen Vertretern der Minorität wie auch bei gemäßigten Infallibilisten Beifall und Zustimmung fand, nicht einmal erwähnt wird. Schließlich wird immer wieder mit Recht hervorgehoben, daß die Opposition der Minorität sich auf die Infallibilitas separata, absoluta et personalis bezog, wie diese in der Vorlage vom 9. Mai ausgedrückt schien, daß eine solche Infallibilität aber im definitiven Dogma nicht notwendig sanktioniert schien. Im Anhang (257–69) werden auch beide Texte synoptisch nebeneinandergestellt. Es wird jedoch nirgends mitgeteilt, *welche* konkreten Veränderungen oder Einfügungen im Text dieser Zuversicht Nahrung geben konnten. Dabei ist aus soundsoviel Zeugnissen von Minoritätsbischöfen nach dem Konzil klar, welche Passagen dies waren: einmal der (historische) Zusatz von den „auxilia", deren sich die Päpste bei der Entscheidung von Lehrfragen bedienten („Romani autem Pontifices, prout tem-

porum et rerum condicio suadebat...": DS 3069), dann der Hinweis auf den konservativ-bewahrenden, nicht kreativ-innovatorischen, durch Assistenz, nicht durch Offenbarung begründeten, Charakter des päpstlichen Lehramtes (DS 3070). – Den Vergleich mit der Majorität vermißt man insbesondere, wo von der theologischen Ausbildung der französischen Minoritätsbischöfe die Rede ist. Die Autorin gibt an, daß von diesen 22 wenigstens 8 in Saint-Sulpice ausgebildet sind, 2 weitere in von Sulpizianern geleiteten Seminaren (20). Nicht ermitteln konnte sie, wo Bravard (Countances), Colet (Luçon), Las Cases (Constantine) und Sola (Nizza) ihre Ausbildung empfingen (18 Anm. 5). Nun findet man Hinweise auf Lebensgeschichte, Herkunft und auch Ausbildung fast aller Konzilsväter in den zeitgenössischen Bildbänden von V. Frond (Actes et Histoire du Concile de Rome, Bd 3 und 5–7, Paris 1871). Aus ihnen geht hervor, daß auch Las Cases in Saint-Sulpice studierte und Bravard auf dem von Sulpizianern geleiteten Diözesanseminar in Lyon. Erweitert man den Gesichtskreis auf die 34, dann kommen noch Le Courtier (Montpellier) und Bernadou (Sens) als Schüler von Saint-Sulpice und Devoucoux (Evreux), Grimardias (Cahors), Bélaval (Pamiers), Delcusy (Viviers) und Dubreil (Avignon) als Schüler anderer sulpizianischer Seminare hinzu. Das ergibt für die 34 Minoritätsbischöfe 11 (= 32%) in Saint-Sulpice selbst und 19 (= 56%) von Sulpizianern Ausgebildete. – Vergleicht man nun aber die 42 (von insgesamt 45) französischen Majoritätsbischöfen, deren Ausbildung anhand von Frond feststellbar ist, so ergibt sich ein nur unwesentlich verschobener Befund. Auch sie haben fast alle ihre Ausbildung in französischen Seminaren und sämtlich vor 1850 empfangen. Nur zwei von ihnen haben in Rom studiert: Der (freilich in der Infallibilitätsfrage zu extremen Positionen neigende) Dreux-Brézé v. Moulins und Roullet de la Bouillerie v. Carcassonne. Allein 13 jedoch, also 31% (gegen 32% bei der Minorität), sind Schüler von Saint-Sulpice (Allou v. Meaux, Caverot v. St-Dié, Cousseau v. Angoulême, Dabert v. Périgueux, Foulquier v. Mende, Gignoux v. Beauvais, Lavigerie v. Algier, Lequette v. Arras, Pallu du Parc v. Blois, Pie v. Poitiers, Rousselet v. Séez, La Tour d'Auvergne v. Bourges und Vibert v. St. Jean de Maurienne), von denen Pie eine bedeutende Rolle in der Debatte gespielt hat. 3 weitere haben an anderen sulpizianischen Seminaren studiert (Fruchaud v. Limoges und Régnier v. Cambrai in Angers, Lacroix v. Bayonne in Toulouse). Das ergibt freilich insgesamt für die sulpizianische Ausbildung nur 38% gegenüber 56% bei der Minorität. Insgesamt ist aber dieser Unterschied so schwach, daß er nicht als entscheidend dafür angesehen werden kann, ob gerade französische Bischöfe sich auf dem Konzil der Majorität oder Minorität anschlossen. Gewiß geht man nicht fehl in der Annahme, daß französische Seminarausbildung vor 1853, also in einer noch schwach von gallikanischen Einflüssen mitbestimmten Tradition, und insbesondere in Saint-Sulpice, eine gewisse Möglichkeitsbedingung für den Anti-Infallibilismus französischer Bischöfe nach dem Konzil darstellte. Ob aber gerade diese Potenz aktiviert wurde oder nicht vielmehr andere, die in dem Mentalitätswandel und generellen kirchlichen Klimawandel seit den 30er Jahren und noch stärker seit 1850 ihre Wurzel hatten, dafür ist wohl weniger die theologische Ausbildung als spätere Optionen sowie das persönliche Beziehungsgeflecht maßgeblich gewesen.

Hier wie auch in vielen anderen Fragen wären Vergleiche mit anderen Gruppen von Konzilsvätern wie auch der Zusammenhang mit außerkonziliaren Ereignissen und Einflüssen wichtig gewesen. So wird z. B. an zwei Stellen Colet v. Luçon zitiert, der schreibt, die Bischöfe seien auf dem Konzil Zeugen und ebenso Richter, nur daß ihr Richteramt nicht über das des Zeugen hinausgehe (49, 64). Daß diese These wörtlich aus dem Artikel Döllingers vom 11. 3. 1870 über die neue Geschäftsordnung des Konzils entnommen ist, erfährt man nicht. Die französische Minorität wird zu sehr „in sich" und zu wenig im historischen Kontext untersucht. Kl. Schatz S. J.

Weinzierl, Erika, *Prüfstand. Österreichs Katholiken und der Nationalsozialismus.* Unter Mitwirkung von *Ursula Schulmeister.* Mödling: Verlag St. Gabriel 1988. 335 S.

Das Verhältnis des österreichischen Katholizismus zum NS-Regime stellt sich in mehrfacher Hinsicht als Sonderfall dar. Es ist geprägt einerseits durch politisch konservativere Traditionslinien als die der Katholiken im Altreich, auch stärker anti-semitischen Tendenzen, durch die Bindung an die in doppelter Frontstellung gegen Sozialismus und NS

stehende Regime von Dollfuß und Schuschnigg von 1933 bis 1938, durch die gleichzeitig konfessionell verquickte Frage nach „Eigenstaatlichkeit" oder „deutschem" Charakter des Landes, schließlich durch eine NS-Kirchenverfolgung, die in diesem „konkordatsfreien Raum" z. T. schärfer war als im Altreich. – W. hat sich durch eine Menge von Vorarbeiten für dieses sie immer faszinierende Thema qualifiziert. Diese Artikel (auf S. 313–15 aufgelistet) sind hier zu einer Gesamtdarstellung zusammengefügt, bereichert freilich durch die Ergebnisse der in der Zwischenzeit erschienenen Literatur sowie durch zusätzliche Forschungen, wozu insbesondere eine 1979 unternommene Fragebogenaktion unter Priestern als Zeitzeugen gehört; hervorzuheben ist, daß die Umfrageergebnisse nicht nur statistisch gezählt, sondern nach Personen gewürdigt werden.

Wie bei diesem Thema angemessen, beginnt die Darstellung nicht mit dem 13. März 1933, sondern enthält ein erstes Kapitel „Vorgeschichte 1918–1938" (15–74), zum Verständnis unbedingt notwendig. Erwähnt sei hier die auch in Deutschland ihre Parallelen findende Diskussion über Kirche und Demokratie ab 1918 (15–21). Aus dem Kapitel „Katholischer Antisemitismus" (22–30) ergibt sich die generelle Beobachtung, daß auch hier ständestaatlich orientierte, an der agrarischen Welt ausgerichtete, anti-demokratische Kreise eher anfällig für antisemitische Tendenzen waren. Erst allmählich, etwa ab 1930, ergab sich stärker auch in diesen Kreisen das Bedürfnis der Frontstellung gegen den Rassen-Antisemitismus der Rechten. Es folgt das Kapitel über die Haltung der Katholiken zur Frage der „österreichischen Identität" (31–36) und schließlich über die Einstellung zum NS vor 1938 (37–74): eine im einzelnen sehr differenzierte, vor allem bei den Bischöfen (am meisten Erzbischof Waitz von Salzburg) jedoch ganz überwiegend ablehnende Position. – Das folgende Kapitel über die Bemühungen um einen Modus vivendi nach dem „Anschluß" (77–139) stützt sich weitgehend auf die im selben 50. Jahr nach den Ereignissen erschienene Darstellung von Liebmann, Theodor Innitzer und der Anschluß. Eine wichtige zusätzliche Information sind hier die Erinnerungen der Zeitzeugen nach der Umfrage von 1979 (88–97): Aus ihnen geht hervor, daß auch damals die Einstellung der kirchentreuen Katholiken gegenüber dem NS ganz überwiegend ablehnend war, vor allem auch gegenüber der März-Erklärung der Bischöfe, die gar als „feiger Verrat" betrachtet wurde (vgl. auch die Antworten von Ferdinand Klostermann 103–05). – Entscheidend klar wurde, was die Stunde geschlagen hatte, durch den Sturm auf das erzbischöfliche Palais in Wien am Abend des 8. Oktober 1938. Und schon seit Mitte 1938 erfolgte in dem „konkordatsfreien" Österreich eine schärfere Kirchenpolitik als gleichzeitig im Altreich (122 f., 128 f., 157). In diesem Kapitel „Verfolgung und Widerstand" (143–226) ist u. a. wertvoll die hier gelieferte Übersicht über österreichische Widerstandsgruppen, ein eigenes Kapitel über Widerstand von Frauen (200–12) und die Ergebnisse der Fragebogenaktion zum Widerstand (214–26). Die Zahl der von den verschiedensten Verfolgungsmaßnahmen betroffenen Priester wäre allerdings hier in Relation zu dem reichsdeutschen Durchschnitt zu setzen, wie er aus Hehl, Priester unter Hitlers Terror (Mainz 1984) entnommen werden kann, ein Buch, das im Literaturverzeichnis leider nicht vorkommt. Soweit ich in einer groben Schätzung aufgrund der jeweiligen Katholikenzahlen feststellen kann, scheint der Anteil der Priester, die zu Tode, in KZ oder Gefängnis kamen, im wesentlichen der gleiche zu sein. – Nicht mit Stillschweigen übergangen werden darf auch die Feststellung, daß heute bekannte Personen wie Karl Roman Scholz (OSA von Klosterneuburg) und Franz Jägerstätter noch nach 1945 lange verfemt waren, vor allem aus Rücksicht auf die gefallenen oder noch nicht heimgekehrten Soldaten (171, 183, vgl. 222–26). – Das letzte Kapitel (229–86) geht über das Thema „Christen und Juden", zu welchem die Verf. durch ihr Buch von 1985 („Zu wenig Gerechte. Österreicher und Judenverfolgung 1938–1945") bereits eine wertvolle Vorarbeit geleistet hat. Zu diesem Thema gehört sowohl der Einsatz der „Erzbischöflichen Hilfsstelle für nicht-arische Katholiken" unter Kardinal Innitzer, wie diese in der Dokumentation von P. Lothar Groppe SJ von 1978 erforscht ist, wie auch weniger rühmliche Fakten. So geht aus der mehrfach erwähnten Fragebogenaktion (278–82) hervor, daß nur einer Minderheit der befragten Priester, nämlich 13% (im judenreichen Wien einem Viertel), irgendwelche konkreten Hilfen gegenüber Juden (meist getauften) überhaupt bekannt waren (279). – Über die Arbeit von Prälat Österreicher wird der Bogen schließlich gespannt zum Dekret „Nostra aetate" des

2. Vatikanums und zu jener Haltung, für die vor allem der Name von Kardinal König Pate steht.

Ein Mangel des sonst wertvollen Buches ist der vom Verlag um der leichteren Lesbarkeit willen erzwungene Verzicht auf Anmerkungen. Einem solchen Diktat eines Verlages sollten Wissenschaftler sich nicht beugen. Dieses Buch ist schließlich auch für die Forschung da; man wird so für Belege gezwungen, auf die Einzelbeiträge von W. zurückzugreifen, die nicht alle außerhalb Österreichs ohne weiteres zugänglich sind.

Kl. Schatz S. J.

Bleistein, Roman, *Alfred Delp.* Geschichte eines Zeugen. Frankfurt/M.: Knecht 1989. 532 S.

Das Bild des am 2. Februar 1945 in Plötzensee gehängten Jesuitenpaters Alfred Delp, wie ihn diese Biographie zeichnet, ist weniger „politisch" (im engen Sinne). Aber „was er dadurch als ‚politischer Held' verliert, kann er als Zeuge des Glaubens gewinnen" (12). Es ist die Geschichte eines „Zeugen", der langsam, aber in einem Leben, in welchem Aussagen in Büchern und Artikeln sehr oft stimmig zusammenpassen mit seinem Ende, in sein Zeugnis hineinwächst. Das zentrale Thema, das ihn von Anfang an nicht losläßt, ist das der Geschichte, als konkrete Aufgabe, als Wagnis und als Geheimnis. In seinem Buch „Der Mensch und die Geschichte" (220–36) steckt letztlich das Thema seines eigenen Martyriums drin. – Entscheidende Quelle für diese Biographie sind natürlich die durch den Autor selbst herausgegebenen „Gesammelten Schriften" D.s, aus denen meist sehr ausführlich zitiert und resümiert wird (manchmal erschiene eine etwas knappere Zusammenfassung angebracht). Darüber hinaus sind jedoch sehr sorgfältige weitere Recherchen betrieben worden. Durch Befragung von noch lebenden Familienangehörigen und Freunden Delps sowie Mitbrüdern hat der Autor eine Gesamtdarstellung geliefert, die zu den bereits bekannten Tatsachen noch wertvolle Ergänzungen bietet. Allerdings hat der Rez. aus Gesprächen mit einem älteren Mitbruder und Studiengenossen D.s den Eindruck, daß es noch eine Reihe weiterer interessanter Details über D. gibt, die vielleicht auch dem Autor nicht unbekannt waren, jedoch möglicherweise in einer Biographie für nicht-jesuitische Leser weniger passend oder verständlich erscheinen.

Auf das Kapitel „Kindheit und Jugend" (17–35) folgt die „Ausbildung im Jesuitenorden" (39–141). Wichtig ist hier im Philosophiestudium für Delp die Auseinandersetzung mit Heidegger, die sich in seiner Publikation „Tragische Existenz" (1935) niederschlägt. Obgleich D. Heidegger nicht eigentlich verstand, war die Einübung der zeitanalytischen Reflexion für D. persönlich bedeutsam (61). Sie zeigt sich dann u. a. weiter in seinem Adventsspiel „Der ewige Advent" (71). Als durchgängiges Thema D.s kristallisiert sich die Einsamkeit des Menschen als Erlösungsbedürftigkeit heraus: jeder Versuch des Menschen, nur Mensch zu sein, läßt ihn absinken ins Untermenschliche (113). Innerlich um 1934 noch stark im Suchen nach der ihm eigenen Form (79, vgl. 415), zeigte er sich bei theologischen Diskussionen der Scholastiker in Valkenburg als „Hecht im Karpfenteich" (82). – Erst langsam und schrittweise kristallisierte sich die Einstellung zu NS und NS-Ideologie heraus (92, vgl. 186–88). Sie ist freilich mehr und mehr als entscheidener Hintergrund in vielen Veröffentlichungen präsent. Ein sehr aufschlußreiches Zeugnis (nicht nur für Delp allein) scheint mir dabei folgender von P. Rommerskirch berichteter und leider nur in einer Fußnote zitierter Ausspruch Delps aus dem Jahre 1934 zu sein: „Das sind Verbrecher, die Nazis. Aber die Leute, die die große französische Revolution gemacht haben, waren auch Verbrecher. Dennoch haben sie eine neue Zeit heraufgeführt, eine Lebensweise usw., in der wir nun alle leben. Ähnlich wird es mit den Nazis auch sein" (230 Anm. 4). Das Zitat ist wohl bezeichnend für die Situation offener Erwartungen, die nicht gemessen werden dürfen an dem, was tatsächlich herausgekommen ist. Manche späteren Aufsätze als Redakteur an den „Stimmen der Zeit" (1939–41), besonders „Der Krieg als geistige Leistung" und „Das Volk als Ordnungswirklichkeit", die, heute gelesen, als nichtssagend oder geradezu als Verbeugung vor dem NS erscheinen mögen, sind auch einfach „Pflichtübungen", um die Zeitschrift zu retten; sie bleiben meist im rein Formalen und beziehen Stellung mehr durch das, was sie *nicht* sagen und was doch von der Reichsschrifttumskammer damals erwartet wurde.

Nach der Gestapo-Auflösung der „Stimmen der Zeit" hegte D. schriftstellerische Pläne, u. a. über den Alsatia-Verlag in Colmar, dessen Direktor Rossé „Narrenfreiheit" und besondere Beziehungen besaß (178–80). Dann begann seine Tätigkeit als Kirchenrektor von St. Georg in München-Bogenhausen, bei der man über die ungeheure Vitalität und Aktivität in den verschiedensten Bereichen staunt. In diese Zeit fällt das Buch „Der Mensch und die Geschichte" ebenso wie das verlorene und in etwa in dem späteren Aufsatz Ernst Keßlers (abgedr. 463–504) wiedergegebene Manuskript „Die dritte Idee" mit seinem z. T. schwärmerischen Suchen eines dritten Weges neben dem Individualismus des Westens und dem Kollektivismus des Ostens, schließlich die „Pastoralen Reflexionen zur Jugendseelsorge" von 1943, in welchen man den Eindruck hat, daß D. hier bereits das „Knistern im Gebälk" spürt, das erst nach etwa zwei Jahrzehnten sich im offenen Zusammenbuch offenbarte (237–40, bes. 238). Schließlich gehört in diese Zeit die Mitarbeit im „Kreisauer Kreis", die D. zum Verhängnis werden sollte. – Es ist nun klargestellt, daß D. bei seinem (diesem sehr unwillkommenen) Besuch bei Oberst Stauffenberg am 6. Juni 1944 nichts von dem geplanten Attentat auf Hitler erfahren hat (286), wenngleich ebenso klar ist, daß D. einen „Tyrannenmord" in dieser Situation – im Unterschied zu seinem Provinzial Rösch – moralisch billigte (288 f.), bzw. eine Lösung nur in der Beseitigung Hitlers sah. Über die Ereignisse des 20. Juli und die Rolle Stauffenbergs wurde er durch seinen Mitbruder Franz v. Tattenbach am frühen Morgen des folgenden Tages informiert (295). Für ihn selber stellten sie eine Überraschung dar. – Für die Gestapo-Vernehmungen nach der Gefangennahme am 28. Juli und nach der Überführung nach Berlin benutzt der Autor u. a. als wichtige Quellen die Kaltenbrunner-Berichte sowie Interviews mit dem damaligen SS-Sturmbannführer Karl Neuhaus von 1988.

Das innere Ringen D.s im Gefängnis und dann insbesondere in den Wochen zwischen Verurteilung und Hinrichtung ist schon oft dargestellt; in den Kassibern D.s, die im 4. Band seiner „Gesammelten Schriften" wiedergegeben sind, ist es am ausführlichsten belegt. Ein wichtiges Faktum hätte freilich nach Meinung des Rez. ein ausführlicheres Eingehen verdient. Mehrfach (328, 334, 393 f., 424) erwähnt der Verfasser den von der Gestapo D. zugemuteten „Austritt aus dem Orden" als Preis für seine Rettung – eine Erwartung, die ja dann durch D.s Ablegung der letzten Gelübde am 8. 12. definitiv zunichte wurde. Die entscheidende Quelle ist wohl der Hinweis in einem Brief D.s an P. Franz von Tattenbach vom 9. 12., also vom Tag nach der Gelübdeablegung „Ich sollte einen Brief schreiben, daß ich ex" (Delp, Gesammelte Schriften IV, 41, zit. auf S. 334). Wie P. von Tattenbach dem Rez. in einem Brief vom 6. 4. 1990 versichert, erinnert er sich an diese Formulierung als entscheidende Quelle. Zwei weitere Zeugnisse D.s in Briefen an Tattenbach vom 10. 1. (IV, 98, zit. auf S. 493) und an die Mitbrüder vom 11. 1. (IV, 103) setzen dieses Faktum bereits als bekannt voraus. Nach den beiden nach seiner Verurteilung geschriebenen Briefen vom 10. und 11. 1. („Das alles war Rache für den abwesenden Rösch und den Nicht-Austritt" – „Der eigentliche Grund der Verurteilung ist der, daß ich Jesuit bin und geblieben bin") hat diese Tatsache jedenfalls für D. selbst und die Deutung seines Todes einen sehr entscheidenden Stellenwert.

Eine kleine Korrektur: Zu den Orden, denen D. in seinen Reflexionen vor dem Tod noch eine Zukunftsbedeutung zuerkennt, gehören nicht Jesuiten, Kapuziner und Dominikaner (so 361), sondern Jesuiten, Kapuziner und *Benediktiner*, wie aus dem Original (IV, 326) hervorgeht. – Es folgt am Schluß ein Exkurs über das (nicht konfliktlose) Verhältnis zwischen D. und seinem Provinzial Augustin Rösch (415–23), eine abschließende Würdigung („Delps Vermächtnis", 424–33), dann verschiedene Anhänge: zwei Seiten zur Geschichte der Delp-Rezeption (437–39), die Lebensdaten D.s (440–44), ein Exkurs über die Einführung der HJ in St. Blasien 1934 (445–50), die Berliner Gefängnisdaten (451–53), die „Bestellzettel" aus dem Gefängnis an die „beiden Mariannen" (454–62), schließlich der Text von Ernst Keßlers Artikel „Jenseits von Kapitalismus und Marxismus", der auf D.s verlorengegangener „Dritter Idee" beruht (463–504). – Jedenfalls ist es eine Darstellung, die die Vielseitigkeit und doch zugleich innere Geradlinigkeit von Persönlichkeit und Leben Alfred Delps zur Geltung kommen läßt.

Kl. Schatz S. J.

Niepmann, Helmut Martin, *Chronik der Hochkirchlichen Vereinigung Augsburgischen Bekenntnisses e. V. über die ersten 50 Jahre ihres Bestehens 1918–1968* (Eine Heilige Kirche NF 2);

Siebzig Jahre Hochkirchliche Bewegung (1918–1988). *Hochkirchliche Arbeit: woher? – wozu? – wohin?* (Eine Heilige Kirche NF 3). Bochum 5, Lewacker Str. 272: Hochkirchliche Vereinigung Augsburgischen Bekenntnisses 1988/89. 154/375 S.

Am 9. Oktober 1918 traf sich in Berlin eine kleine Gruppe evangelischer Christen, unter denen Pastor Heinrich Hansen und Pastor Heinrich Mosel besonders bekannt geworden sind, um die „Hochkirchliche Vereinigung" zu gründen und deren Programm zu verabschieden. Eingeladen hatte man „alle Amtsbrüder der verschiedenen Landeskirchen, welche dem Kirchen- und Amtsbegriff des Neuluthertums und den Anschauungen des Oxforder Traktarianismus nahe stehen". Es ging darum, eine „Gesinnungs- und Arbeitsgemeinschaft" ins Leben zu rufen. In dem Programm werden einige Züge der Vereinigung zur Sprache gebracht, z. B. daß man die „bischöfliche Verfassung" für die Kirche für erforderlich hält; daß man die Sakramente gegenüber der Predigt im Gottesdienst stärker betonen möchte; daß man die (Privat-)Beicht- und die Abendmahlspraxis fördern will; daß man ein evangelisches Brevier schaffen möchte etc. Inzwischen ist die „Hochkirchliche Vereinigung Augsburgischen Bekenntnisses", wie sie seit 1975 heißt, nachdem sie zuvor fast 30 Jahre hindurch den Namen „Evangelisch-Ökumenische Vereinigung" getragen hatte, mehr als 70 Jahre alt. Pfarrer Niepmann, der der Vereinigung lange Jahre angehört hat und seit 1973 ihr Archivar und Bibliothekar ist, hat die ersten 50 Jahre ihres Bestehens in der vorliegenden Chronik nachgezeichnet. Die letzte Notiz bezieht sich auf die Jubiläumsveranstaltung, die im September 1968 auf Schloß Schwanberg stattgefunden hat. Überblickt man die vielen Informationen, so fallen mehrere Dinge auf: – die Vereinigung hat sich in den ersten Jahrzehnten ihres Bestehens immer wieder bemüht, ihr Selbstverständnis zu klären und zu beschreiben; – ihre Beziehungen zur Römisch-Katholischen Kirche spielen dabei eine auffallende Rolle; – Schlüsselereignisse sind die regelmäßigen Tagungen, auf denen sich die Mitglieder der Vereinigung treffen und ihres Weges vergewissern; – eine herausragende Bedeutung für die Vereinigung haben eine Reihe von Persönlichkeiten, die immer wieder in Erscheinung treten: Pfr. Drobnitzky, Pfr. Mund und vor allem Professor Heiler.

Das Programm einer „evangelisch-katholischen" Spiritualität hat die zahlenmäßig kleine, unverzagt an ihren ökumenischen Zielen festhaltende Gruppe zusammengehalten. Das Auf und Ab ihrer Bemühungen und Erfahrungen wird aus der vorliegenden „Chronik" erkennbar und nachvollziehbar. Sie ist ein wichtiges Dokument des ökumenischen Engagements einer zwar kleinen, aber doch beachtenswerten evangelischen Gemeinschaft.

Anläßlich des 70-jährigen Bestehens der Hochkirchlichen Vereinigung Augsburgischen Bekenntnisses ist dieser Sammelband herausgegeben worden. Theodor Hauf, der derzeitige erste Vorsitzende der Vereinigung, und Ursula Kisker, ihre Geschäftsführerin, haben ihn vorbereitet. Unter der Sammelüberschrift „Woher?" sind acht Beiträge zur Geschichte der Hochkirchlichen Vereinigung zusammengestellt. Die meisten enthalten Erinnerungen an führende Persönlichkeiten der Bewegung. Am wichtigsten dürften die beiden Aufsätze über Friedrich Heiler sein. Der eine stammt von *Helmut Martin Niepmann* – „Professor Friedrich Heiler und die Hochkirchliche Vereinigung" (55–89) – der andere von *Kurt Goldammer* – „Friedrich Heiler – Theologe und Religionshistoriker" (90–108). Die beiden Aufsätze zeigen, daß Friedrich Heiler die bestimmende Kraft der Hochkirchlichen Bewegung gewesen ist. Sie lassen aber auch erkennen, daß er ihr bisweilen zur Belastung geworden ist. So nimmt man mit Betroffenheit wahr, wie schwierig es gewesen ist, daß sich die Vereinigung und ihr Vorsitzender schließlich voneinander lösten. Der zweite Block von Aufsätzen – „Wozu?" – bietet Texte zu theologischen Themen, an denen die Hochkirchler von ihren Grundentscheidungen her ein besonderes Interesse haben. Zum Teil sind diese Aufsätze von katholischen Theologen verfaßt worden (H. Jorissen, L. Klein, E. Sauser). In einigen Aufsätzen geht es um ökumenische, in anderen um liturgische Fragen. Die dritte Gruppe der Aufsätze ist unter der Frage „Wohin?" gesammelt. Mitglieder oder Freunde der Hochkirchlichen Vereinigung berichten von ihren Er-

fahrungen in und mit dieser Bewegung oder von Aktivitäten, die sich mit ihren Intentionen berühren. So berichten W. Michaelis von der St. Ansgar-Vesper in Hamburg und J. Halkenhäuser vom kommunitären Leben evangelischer Christen – z. B. in der Communität Casteller Ring.

Der Band läßt Einblick nehmen in die Anliegen der evangelischen Christen, die sich seit Jahrzehnten für die „Una Sancta Ecclesia" einsetzen und dabei nicht müde geworden sind, obwohl sie sich sicherlich oft auf einsamem Posten vorfanden. W. Löser S. J.

3. Systematische Theologie

Grochtmann, Harald, *Unerklärliche Ereignisse, überprüfte Wunder und juristische Tatsachenfeststellung.* Langen: Verlag Hl. Pater Maximilian Kolbe 1989. 352 S.

Dieses Buch, auf dessen Titelseite das Imprimatur von Paderborn prangt, ist die späte Doktorarbeit eines seit 1966 als Amtsrichter tätigen Juristen am Fachbereich Rechtswissenschaft der Freien Universität Berlin. Im Vorwort bescheinigt sein Doktorvater Klaus Adomeit: „Es ist das Verdienst des Richters Harald Grochtmann, daß er mutig (wie jemand, der auszieht, das Fürchten zu lernen!) die unheimliche Begegnung mit dem Überirdischen gewagt und bestanden hat." Noch neugieriger wird man durch das Geleitwort des Bischofs von Essen, Kardinal Franz Hengsbach, der das Buch als „wertvoll und empfehlenswert" anpreist, weil „das Vorgetragene wissenschaftlich begründet ist und eine eingehende Auseinandersetzung mit der jeweiligen Gegenmeinung erfolgt". Den Reigen der „unerklärlichen Tatsachen", die in dem Buch angeführt werden, eröffnet das „Wandlungswunder von Lanciano" (21 f.): „Es fand im 8. Jahrhundert statt, man kennt nicht mehr das genaue Datum. Die Geschichtlichkeit ist jedoch im Laufe der Jahrhunderte nicht bestritten worden, abgesehen von modernen Theologen, die generell die Existenz von Wundern ablehnen [...]." Der Autor weiß über dieses nicht mehr genau zu datierende Wunder dennoch folgende Details zu berichten: „Ein junger Priester hatte bei der Feier der hl. Messe in der Kirche von Lanciano erhebliche Zweifel, ob die weiße Scheibe Brot sich wirklich in das Fleisch Christi und der Wein sich wirklich in das Blut Christi verwandeln würde. Bei den Wandlungsworten begann sich die weiße Hostie plötzlich auf der Patene vor seinen Augen zu verfärben, wurde rot und quoll auf. Nunmehr waren auf dem goldenen Teller ein blutiges Stück Fleisch und im Kelch schäumte rotes Blut. Beides wurde sorgsam verwahrt und verschlossen, und beide sind heute noch vorhanden. Ein weiteres Wunder liegt darin, daß die verwandelten Spezies nicht verdorben sind [...]." Das „besondere an diesem Wunder" ist nun nach G., daß der zuständige Erzbischof Pacifico Perontoni im Jahre 1970 eine Untersuchung durch „eine Gruppe von Fachgelehrten" angeordnet und als deren Ergebnis in seinem Amtsblatt „verkündigt und bestätigt" hat, in der Kirche von Lanciano würden „aus dem achten Jahrhundert eucharistische Spezies unter der sichtbaren Gestalt von wirklichem Fleisch und Blut aufbewahrt" (22). Der Rez. hat die auch von G. nur aus zweiter Hand zitierten Angaben in diesem Amtsblatt leider nicht nachprüfen können; aber nach Ausweis des Annuario Pontificio von 1970 hatte der derzeitige Erzbischof immerhin einen ähnlichen Namen (Perantoni). Wenn das Buch nicht von einem Kardinal empfohlen wäre, würde ich es nach so der Eucharistielehre der Kirche widersprechendem Unsinn nicht weiterlesen noch gar rezensieren. Ich übergehe die „schwebenden" und „leuchtenden" Hostien und die „weinende Madonna". Es sei jedoch nur noch eine Stelle herausgegriffen, in welcher der Autor als „ein Schulbeispiel für ein solches Vorliegen" (239) mich nennt, nachdem er seine Leser bereits darauf aufmerksam gemacht hat, daß meine Auffassung von den Wundern (Gottes Selbstmitteilung im Wort für den Glauben zur Ermöglichung selbstloser Liebe) nicht mit der Lehre der katholischen Kirche übereinstimme (181). Ich habe in dem fundamentaltheologischen Lehrbuch „Der Glaube kommt vom Hören" (Bamberg ^{5}1986) in einer Fußnote (S. 313, n. 529) ein aus Akten von Heiligsprechungsprozessen von Wilhelm Schamoni (Wunder sind Tatsachen, Würzburg 1976, S. 178 f.) zitiertes Wunder in seiner Tatsächlichkeit zu bezweifeln gewagt. Es geht um die „Heilung eines von den Lenden ab knochenlosen Kindes, das sofort

auch gehen konnte". Der Vorwurf des Autors an mich lautet: „Knauer macht in diesem Buch von 382 Seiten noch nicht einmal den geringsten Versuch, auch nur an einer einzigen Zeugen- oder Sachverständigenaussage aufzuzeigen, warum diese falsch sein soll. Soll z. B. in dem von Knauer zitierten Fall der Arzt Ercolani vorher, als er das Kind untersucht hatte und feststellte, daß es von den Lenden ab knochenlos war oder soll er sich hinterher geirrt haben, als das Kind plötzlich geheilt war und wieder gehen konnte?" (240) Vielleicht hat der Autor übersehen, daß bereits die „Knochenlosigkeit von den Lenden ab" in den besagten Heiligsprechungsakten mit gleicher Phantasie geschildert wird, mit der er selbst den oben zitierten Fall von Lanciano ausgemalt hat: Es heißt bei Schamoni von der Untersuchung durch den eben erst aus einer anderen Stadt eingetroffenen „freien Wundarzt" Hyazinth Ercolani: „Er lenkte die Glieder, drehte sie zusammen, faltete sie und ballte sie zusammen, wie man ein Taschentuch zusammendreht." (179) Offenbar ist bereits diese Krankheit selbst ein Mirakel, so daß es auch kein allzu großes Wunder mehr ist, wenn ihr mit weiteren Mirakeln ähnlicher Art wieder abgeholfen werden kann. Jedenfalls gelingt es unserem juristischen Autor anhand von derlei Berichten immer wieder, das Überirdische gleichsam auf frischer Tat zu ertappen. Einige zusätzliche unerklärliche Tatsachen sieht der Rez. darin, daß dieses Buch zur Erlangung des Doktorgrades ausgereicht haben soll und man dem Autor auf sein Drängen hin sogar das kirchliche Imprimatur erteilt hat; ganz zu schweigen vom Geleitwort, das auf eine „nicht nur aus Neugier, sondern aus echtem Glaubenszweifel" gestellte Frage eingeht und beim Rez. eine ebensolche neu hervorruft.

P. Knauer S. J.

Dirscherl, Erwin, *Der Heilige Geist und das menschliche Bewußtsein.* Eine theologiegeschichtlich-systematische Untersuchung (Bonner Dogmatische Studien 4). Würzburg: Echter 1989. 790 S.

Diese umfang- und inhaltsreiche Dissertation (bei W. Breuning, Bonn) greift ein Thema auf, das zwar von der Geist- und Bewußtseinsphilosophie des deutschen Idealismus ausgiebig behandelt worden ist, das aber für die Theologie dadurch noch längst nicht ausgeschöpft ist. Vor allem deswegen, weil es ihr nicht primär (wie der genannten Philosophie) um die „Geistigkeit" (Immaterialität) des göttlichen Wesens und sein Verhältnis zum menschlichen Geist geht, sondern gerade um die spezifisch *pneumatologische* Dimension der Rede von Gott, d. h. um die Personalität Gottes als „Heiliger Geist" und seine Beziehung zum Menschen als dem personalen Gegenüber Gottes. In dieser pneumatologischen Version greift D. ein klassisches Thema auf, um es von einer neuen, in den letzten Jahrzehnten wieder stärker ins theologische Bewußtsein dringenden Perspektive her zu beleuchten. Dabei zielt sein erkenntnisleitendes Interesse in eine zweifache Richtung: einmal (mehr wissenschaftstheoretisch) auf die Bedeutung der Pneumatologie für eine theologisch verantwortbare Verhältnisbestimmung zwischen Philosophie und Theologie; zum anderen (eher erkenntnistheoretisch) auf die konstitutive Rolle des Hl. Geistes für die im menschlichen Bewußtsein (sei es auf transzendentale, sei es auf konkret-geschichtliche Weise) sich vollziehende Gotteserfahrung und Gotteserkenntnis.

Als Hauptgesprächspartner seiner Untersuchung wählt D. einen Theologen der alten Tübinger Schule: F. A. Staudenmaier (Kap. D. S. 395–586). Wie die ganze Tübinger Schule, so hat sich auch Staudenmaier kritisch-konstruktiv mit der Geist- und Bewußtseinsphilosophie seiner Zeit auseinandergesetzt und dabei eine Pneumatologie entworfen, deren systematische Grundlinien auch für uns heute noch sehr ergiebig sein können. Genau darin liegt zweifellos ein besonderes Verdienst dieser Arbeit: Indem D. die Theologie Staudenmaiers einmal ausdrücklich unter pneumatologischer Rücksicht darstellt (was so bisher noch nicht geschehen ist), bereichert er die gegenwärtigen Ansätze, die sich um eine aktuelle Theologie des Hl. Geistes bemühen, und zwar gerade hinsichtlich der oben genannten doppelten Fragerichtung. Zum besseren Verständnis Staudenmaiers und um den bis heute wirksamen philosophischen und theologischen Hintergrund der Problematik des Verhältnisses von göttlichem Geist und menschlichem Bewußtsein zu erläutern, bietet D. im Anschluß an das Staudenmaier-Kapitel noch eine gründliche Behandlung der Pneumatologie Hegels und Schleiermachers, wobei – wie auch sonst – seine gleichermaßen philosophische wie theologische Kompetenz erkennbar

wird. – Bis der Leser allerdings zu diesen beiden zentralen Themenkomplexen vorstoßen kann, hat er erst einmal einen fast 400seitigen Anlauf zu bewältigen. Im Sinn einer verantworteten hermeneutischen Konzeption setzt der Verf. (nach einigen kurzen methodischen Vorbemerkungen) an bei gegenwärtigen theologischen Aussagen zu seiner Fragestellung, um sich von dorther den Problemhorizont und die entscheidenden Linien seines eigenen systematischen Vorverständnisses geben zu lassen. Nach einer mehr den theologischen Traktaten folgenden Übersicht über die einschlägige theologische Literatur behandelt er etwas eingehender W. Pannenberg, K. Rahner und H. U. v. Balthasar, die sich eben ausdrücklicher als andere Theologen mit dem Verhältnis des Geistes Gottes zum menschlichen Bewußtsein befaßt haben. Darauf folgt ein m. E. zu ausführlich geratenes theologiegeschichtliches Kapitel, das bei der biblischen Pneumatologie beginnt und dann die den Autor interessierende Thematik von der Patristik (Tatian, Irenäus, Clemens, Origenes, Gregor von Nyssa, Augustinus) über das Mittelalter (Johannes Scotus Eriugena, Symeon der Neue Theologe, Anselm v. Canterbury, Hugo v. St. Viktor, Philipp der Kanzler, Bonaventura, Thomas v. Aquin, Meister Eckehart) bis zur Neuzeit hin (Luther, Calvin, Pietismus, Ignatius v. Loyola, Konzil von Trient, Descartes, Pascal) verfolgt. Ohne Zweifel sind alle diese Quellen hoch bedeutsam und hilfreich zum tieferen Verständnis der Problematik; auch die gründliche Kenntnis der einschlägigen Sekundärliteratur und ihre „themenzentrierte" Zusammenfassung ist wirklich erstaunlich. Aber in dieser geballten Fülle sprengt sie doch den ursprünglich gesteckten Rahmen, so daß die systematische Spannkraft und Zielstrebigkeit der Arbeit darunter etwas leiden. Aber das dürfte die Crux sehr vieler theologischer Dissertationen heutzutage sein ...

Dennoch bleibt der *systematische Ertrag* der Untersuchung, der sich bereits im Pannenberg/Rahner/v. Balthasar-Kapitel ankündigt, der sich auch durch die vielen Einzeluntersuchungen und z. T. hochinteressanten Exkurse (z. B. über die von Klischees belastete Descartes-Rezeption in der heutigen Theologie oder über das Verhältnis von Analogie und Dialektik) erkennbar durchhält und der dann in einem Schlußkapitel noch einmal ausdrücklich entfaltet wird, sehr beachtenswert. Er bringt die pneumatologische Diskussion gerade auf dem Gebiet der neueren theologischen Erkenntnislehre einen Schritt voran. Und zwar besonders in den folgenden beiden Punkten: (1) Allen gnostisierenden Tendenzen heute zum Trotz betont D. klar den Unterschied zwischen göttlichem und menschlichem Geist, deren Beziehung zueinander sich auf der Ebene der personalen Begegnung vollzieht, wodurch das spezifisch christliche, nämlich Einheit *und* Unterschiedenheit wahrende Geistverständnis lebendig gehalten wird (von daher auch seine gut begründete Kritik an manchen Aussagen bei Pannenberg). (2) Zum anderen führt D. – angeregt durch R. Schaeffler und E. Jüngel – den transzendentaltheologischen Ansatz K. Rahners (dessen Nähe zu Staudenmaiers Denken er überzeugend aufzeigt) weiter, indem er das Neue und Verändernde des im Glauben an Jesus Christus empfangenen Hl. Geistes gegenüber der mit der Schöpfung bereits gegebenen Gegenwart des Hl. Geistes hervorhebt. Während dieser die grundsätzliche Offenheit und Empfänglichkeit des Geschöpfes für seinen Schöpfer ermöglicht, befreit jener den Menschen von der (auch seine transzendentalen Bewußtseinsstrukturen prägenden) selbstverschuldeten sündigen Verschlossenheit und führt ihn so erst zur vollen und wahren Gemeinschaft mit dem dreifaltigen Gott. Diese wird als solche im Glauben auch erfahrbar, insofern sie den Menschen im ganzen erfaßt, also auch sein Bewußtsein. Durch den Hl. Geist wird das Bewußtsein nämlich einerseits befähigt zu der kategorial-geschichtlichen Erfahrung Gottes in Jesus Christus, zumal in der Nachfolge des Gekreuzigten, in der Kirche, in der Liebe zum Nächsten usw. Zugleich aber wird – in wechselseitiger Bedingung – durch den Hl. Geist auch der Horizont der transzendentalen Möglichkeitsbedingungen für diese geschichtliche Erfahrung Gottes selbst verwandelt und auf die wahre Unendlichkeit des sich uns mitteilenden Gottes hin geöffnet: „Damit wird durch die Gabe des Hl. Geistes, die auch (und nicht nur) eine Gabe an die Transzendentalität des Menschen ist, der transzendentale Horizont geschaffen, der wahre Selbst-, Welt-, Gotteserfahrung sowie Erfahrung des Nächsten und der Gemeinschaft der Menschen ermöglicht. Erst der in Freiheit im Glauben ergriffene Hl. Geist schafft eine Transzendentalität, in der Gott nicht nur als äußerlicher, sondern auch als dem Subjekt innerlicher erfahren werden kann. Gott wird nun nicht mehr nur angezielt, sondern er wird erfahrbar als derjenige, der sich

selbst dem Menschen im Sohn und im Hl. Geist mitgeteilt hat, so daß die Erfahrung Gottes nun auf der wirklichen Gemeinschaft mit ihm aufruht" (722).

Dieser Gedanke der durch die geschichtliche Begegnung mit Jesus Christus im Hl. Geist befreiten und veränderten Transzendentalität des Menschen wird das transzendentaltheologische Denken sicher befruchten; denn dadurch scheint es eher möglich zu sein, den Vorrang des Geschichtlichen für den christlichen Glauben ohne Beeinträchtigung des apriorischen Charakters der transzendentalen Möglichkeitsbedingungen zu behaupten. D. gibt der Auseinandersetzung um den Sinn der transzendentaltheologischen Methode von der Pneumatologie her einen kräftigen, gut reflektierten Anstoß, der es verdient, in der weiteren Sachdiskussion aufgegriffen zu werden. Darüberhinaus wird sich diese Arbeit wegen der Fülle an theologiegeschichtlichem Material und seiner zuverlässigen Präsentation als ein sehr hilfreiches Handbuch der Pneumatologie bewähren.

M. Kehl S. J.

von Balthasar, Hans Urs, *Credo.* Meditationen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis. Einführung von *Medard Kehl* S. J. Freiburg: Herder 1989. 93 S.

In seinem „Epilog" zur auf 15 Bände angewachsenen Trilogie „Ästhetik", „Theodramatik" und „Theologik" fragt sich H. U. v. B., wer all das lesen könne, was er geschrieben habe. Sicher nur wenige. In dem vorliegenden Büchlein, das eine kurze Auslegung der 12 Artikel des apostolischen Glaubensbekenntnisses bietet, ist dagegen so etwas entstanden wie eine „kleine Summe" der Theologie des großen Theologen, die man allen jenen empfehlen kann, die sich mit v. B. beschäftigen wollen. Der Rez. kann diese kleine Summe nicht noch einmal zusammenfassen, nur auf einige – ganz willkürlich ausgewählte – Gedanken möchte er hinweisen. „Alles Vielfältige stammt aus etwas Einfachem" (26). Der ausdifferenzierte Mensch aus dem befruchteten Ei. Die Sätze des Glaubensbekenntnisses verweisen letztlich auf Gott Vater als den Ursprung von allem. Von daher ist dann Konzentration und Integration eine Methode in der Theologie und muß es sein, damit die vielen Sätze des Glaubens nicht auseinanderfallen. v. B. ist ein hochspekulativer Theologe. Dies hindert ihn aber nicht, doch sehr am Konkreten festzuhalten. So bekennt er sich z. B. zur virginitas Mariens ante partum, in partu und post partum (vgl. 40 f.) und hält an der Echtheit des Turiner Leichentuches fest (vgl. 46). Gerade in ihrer Kürze besticht die Meditation „Gelitten unter Pontius Pilatus, gestorben und begraben, abgestiegen in die Unterwelt" (43–47). Hier (wie auch sonst) erfährt man zwar nichts Neues, die früheren, weitverzweigten Überlegungen werden aber auf den Punkt gebracht und gewinnen damit einen neuen Glanz. Die Meditationen schließen mit einer ungeheuer frischen und drängenden Betrachtung über das ewige Leben (87–91). – *M. Kehl* hat dem vorliegenden Bändchen eine schöne Einführung beigegeben, in welcher er auf die trinitarische Signatur des Glaubens von H. U. v. B. und dessen – immer wieder betonten – Optionen (Meditation des Wortes; Liebe statt Gnosis) hinweist.

R. Sebott S. J.

Willebrands, Johannes (Kardinal), *Mandatum unitatis.* Beiträge zur Ökumene (Konfessionskundliche Schriften des Johannes-Adam-Möhler Instituts 16). Paderborn: Bonifatius Verlag 1989. 363 S.

Am 4. September 1989 hat Johannes Kardinal Willebrands sein 80. Lebensjahr vollendet. Er hat seine Aufgabe als Präsident des Römischen Einheitssekretariates weitergegeben. Viele Jahre hindurch hatte er diese hohe Aufgabe wahrgenommen und war von dieser Stelle her der bedeutendste Vertreter der ökumenischen Aktivitäten der katholischen Kirche. Aus Anlaß des genannten Datums hat das Johann-Adam-Möhler-Institut in Paderborn, dem der holländische Kardinal seit vielen Jahren treu verbunden war und weiterhin ist, den vorliegenden Band mit einer Auswahl charakteristischer Reden oder Aufsätze zu Fragen der Ökumene herausgebracht. Der Band wird eröffnet mit einem vom derzeitigen Direktor des Möhler-Instituts, Prof. Dr. Aloys Klein, verfaßten ausführlichen Vorwort, das unter anderem einen Rückblick auf die Lebensstationen des Kardinals sowie eine Beschreibung seiner herausragenden Rolle in der neueren Geschichte der Ökumene enthält (7–13).

Der Band enthält insgesamt 28 Beiträge aus der Feder Kardinal *Willebrands*. Im Laufe von gut 20 Jahren sind sie entstanden – meistens aus konkreten Anlässen. Der erste Beitrag datiert vom 25. August 1965, ragt also noch in die letzte Phase des II. Vatikanischen Konzils hinein. Der letzte ist ein Vortrag, der im Mai 1987 in den USA gehalten wurde. Mehrere Texte sind ursprünglich vor evangelischen Hörern vorgetragen oder in evangelischen Zeitschriften veröffentlicht worden. Alle Beiträge beweisen, daß der Präsident des römischen Einheitssekretariats bestrebt war, selbst zu verwirklichen, was er in seinen Texten immer wieder dargestellt hat: die Haltung des Dialogs. Er begegnet seinen Partnern in Aufrichtigkeit und Freiheit. Er bekundet ihnen seine Achtung. Er geht auf sie zu und erkennt an, was es an christlichen Werten bei ihnen gibt. Er spricht aber auch die eigene Auffassung freimütig aus und scheut sich nicht, bestehende Unterschiede beim Namen zu nennen. Alles ist getragen von einer unbezweifelbaren theologischen Kompetenz und gründet auf umfassenden und sicher verfügbaren Informationen. Im Hintergrund steht eine tiefe Liebe zur Heiligen Schrift, an deren Glaubensbotschaft immer wieder erinnert wird. Von daher ist alles, was Kardinal Willebrands ausführt, frei von Kurzatmigkeit und Oberflächlichkeit. Gleichwohl bleibt es nicht welt- und kirchenfern. Es beabsichtigt, heutige und künftige Wirklichkeit mitzugestalten. – Kardinal Willebrands war ein enger Vertrauter und Mitarbeiter von Augustin Kardinal Bea, dem ersten Präsidenten des Einheitssekretariats. Zusammen mit ihm hat er sich intensiv an den Arbeiten des letzten Konzils beteiligt. Von daher ist es kein Zufall, daß in den vorliegenden Beiträgen immer wieder auf die Aussagen und Aufträge des letzten Konzils Bezug genommen wird. Er arbeitet heraus, daß das Konzil nicht nur ökumenisch wirksam sein wollte und war, wo es ausdrücklich zu Fragen der Ökumene Stellung bezog, sondern diesem Ziel diente es als ganzes, sofern es ihm um eine innere Erneuerung der katholischen Kirche ging. Viele Motive, die dabei zum Tragen kamen, bedeuten der Sache nach eine Annäherung an Anliegen anderer christlicher Kirchen. Der Kardinal hat bei seinem ökumenischen Engagement stets das ganze Spektrum der christlichen Kirchen vor Augen. Er spricht über die altorientalischen Kirchen ebenso wie über die verschiedenen evangelischen Kirchen. Gleichzeitig ist unverkennbar, daß sein konkreter Einsatz Schwerpunkte im Dialog mit den evangelisch-lutherischen Kirchen einerseits und mit den orthodoxen Kirchen des Ostens andererseits hatte. Dazu kommt sein Bemühen um eine Verbesserung der Beziehungen zur jüdischen Welt.

Der Band, den ein ausführliches Sachregister am Ende erschließt, läßt vor seinem Leser ein zusammenhängendes und wertvolles Bild der Gedankenwelt des für die Ökumene höchst verdienstvollen Kardinals Willebrand erstehen. W. Löser S. J.

Petuchowski, Jakob J., Thoma, Clemens, *Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung*. Freiburg – Basel – Wien: Herder 1989. XV/474 Sp.

Zwei in Theorie und Praxis gleichermaßen anerkannte Experten des jüdisch-christlichen Dialogs erweisen den Versuchen, Judentum und Christentum ins gemeinsame Gespräch zu bringen, einen hervorragenden Dienst. *Jakob J. Petuchowski* ist Professor für jüdisch-christliche Forschung am Hebrew Union College in Cincinnati, in Luzern wirkt *C. Thoma* als Professor für Bibelwissenschaft und Judaistik, besonders für christlich-jüdische Grenzfragen zuständig. Der Jude Petuchowski und der Christ Thoma geben in einem gemeinsam gezeichneten Einführungswort Auskunft über Ziel und Anlage ihres Werkes. Dieses Wort zur Einführung – nur knapp drei Seiten umfaßt es (VII–IX) – dokumentiert mustergültig, wie heute das Gespräch zwischen Juden und Christen zu führen ist. Der Ton ist bestimmt von dem Ernst, der aus dem vollen Bewußtsein der so schwer belasteten gemeinsamen Geschichte der beiden Religionen herrührt, von wissenschaftlicher Offenheit, von hohem Respekt für die jeweils andere Religion. Er ist auch von der Hoffnung der beiden Autoren bestimmt, durch ihr gemeinsames Werk Perspektiven für die Weiterführung des Gesprächs zwischen Juden und Christen ohne Polemik und Apologetik zu eröffnen. Ein gemeinsames Werk ist das Buch in einem sehr spezifischen Sinn. Die Autoren schreiben: „Jedes Stichwort wurde von uns beiden in gegenseitiger Korrektur ausgearbeitet, auch wenn einer der beiden – (P) oder (T) – die Hauptverantwortung trägt" (VIII).

Das Buch stellt nach dem Willen der Autoren keine lexikographische Gesamterfassung des Judentums und des Christentums dar. In der Form des Lexikons werden unter

96 Stichworten und 70 Verweisworten die Themen zur Sprache gebracht, die in den Gesprächen zwischen Juden und Christen immer wieder eine zentrale Rolle spielen: Gesetz, Gnade, Christus/Christologie, Messias, Pharisäer. Das hier zu besprechende Werk macht deswegen das von Johann Maier und Peter Schäfer stammende „Kleine Lexikon des Judentums", das auch von Petuchowski und Thoma „für die Erfassung des Gesamtjudentums sehr nützlich" (VIII) beurteilt wird, nicht überflüssig. Es bietet aber außer der Zuspitzung bei der Auswahl der Artikel auf den jüdisch-christlichen Dialog über dieses hinaus noch folgende Pluspunkte: (1) Die Artikel sind, weil locker geschrieben, sehr gut zu lesen; (2) Die Artikel bieten Hinweise nicht nur auf primäre Quellen, sondern am Ende eines jeden Artikels ist neueste Sekundärliteratur angegeben. Sp 451–458 bieten ein Verzeichnis wichtiger Gestalten der jüdisch-christlichen Geschichte, deren Relevanz knapp erläutert wird. Das Werk wird abgeschlossen mit einem Personen- und Sachregister (Sp 459–474). – Das Abkürzungsverzeichnis (S. XI–XIII), im allgemeinen dem von S. Schwertner besorgten Abkürzungsverzeichnisband von TRE folgend, weist bei der Erklärung von BemR, BerR, WaR gegenüber ShemR eine kleine Inkonsistenz auf: Während ShemR erklärt wird als „Midraschwerk zu Ex" findet sich sonst nur „Midraschwerk". Die Zufügung von „zu Num, Gen und Lev" wäre sinnvoll gewesen. – Das Lexikon stellt eine gediegene Handreichung für alle am jüdisch-christlichen Dialog Engagierten dar. Es sollte in keiner theologischen Bibliothek fehlen. Aber mehr noch: Diesem Buch ist seiner Leserfreundlichkeit wegen eine Verbreitung über die engeren Grenzen von theologischen Zirkeln zu wünschen. Denn es kann dazu helfen, die Begegnung zwischen Juden und Christen fruchtbar zu gestalten. H.-W. Jüngling S. J.

4. Praktische Theologie

Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft. Herausgegeben von *Hans Bernhard Meyer u. a.* Teil 7/1: *Bruno Kleinheyer,* Sakramentliche Feiern I. Die Feiern der Eingliederung in die Kirche. Regensburg: Pustet 1989. 266 S.

Die Unterteilung des Bandes 7 „Sakramentliche Feiern" in zwei Teilbände wurde bedingt durch den Tod von E. J. Lengeling, für dessen Beitrag „Krankensalbung" ein neuer Bearbeiter zu finden war. Die „Feiern der Eingliederung in die Kirche" – Taufe, Firmung, Taufeucharistie – nicht bis zur möglichen Vorlage des Gesamtbandes zurückzuhalten, war eine Entscheidung, die nicht zum Nachteil des vorliegenden ersten Teiles ausschlägt: das große Ordnungsprinzip der sachlichen Reihenfolge bleibt in Geltung, die Thematik ist optimal in sich geschlossen und bringt für die Taufeucharistie Initiationscharakter und damit betont ekklesiales Profil ein.

Die Darbietung ist so klar und knapp wie es die Vermittlung der unerläßlichen Information nur eben erlaubt; d. h. trotz der Stoffvermehrung, die sich ergibt, wenn die Vaticanum II-Reformen vorgestellt, gewertet und auf noch implizite Potentialität abgehört werden sollen (auf diesem weiten Feld eine erstmalige Besorgung durch ein Handbuch) geht solche Knappheit zusammen mit umsichtiger Vorführung der Sachprobleme so, daß bei nicht behebbarer Strittigkeit der vertretenen Positionen die schiedliche Stellungnahme des Verf. zuvörderst Anregung zu eigenständiger Prüfung von Daten und Argumenten bleibt. – Die Literaturverweise sind umfänglich, die eingestreuten Übersichts- bzw. Vergleichstafeln sind hilfreich. Überhaupt ist es für ein Buch mit gedrängter Informationsfülle erstaunlich lesbar – durch ein gutes Gespür dafür, wann eine Zusammenfassung den Durchblick erhellen kann; wann ein Exkurs willkommen ist; wie lange eine Frage ohne definitive Festlegung anstehen darf, bis homologe Daten aus anderen Liturgiefamilien eine fundiertere Einordnung und Wertung von Entwicklungen erlauben und damit auch die Ausweitungen ins Liturgietheologische bzw. -pastorale tragfähiger werden. Daß bei den Initiationssakramenten mit ihrer ekklesialen Gewichtigkeit die Sichtung von Übereinkunft und Unterschied sowohl zur Liturgie des Ostens wie der Reformation im nötigen Umfang geschieht, versteht sich.

Wenn das geschichtliche Werden der Begehung kirchlicher Initiation darzustellen ist,

bleibt für die Periodisierung nur in Grenzen Freiraum. Kann sein, daß die hier gewählte Aufteilung mit ihrer Großräumigkeit zuerst etwas erstaunlich anmutet, sachgerecht ist sie. (1) „... in der Alten Kirche" bis ins 5. Jahrhundert (20–95) (2) ... „seit dem Frühmittelalter" (96–235); diese Angabe so ausgreifend, daß (3) „Vaticanum II" mit der Entlassung in die Wirkungsgeschichte seiner Reformen abschließen kann (246–266).

Auf dem Feld der Initiation zeigt sich mit exemplarischer Deutlichkeit, daß „Alte Kirche" gleichbedeutend ist mit „konstitutive Phase" des rituellen Kernbestandes. Die „... bis zum 5. Jahrhundert" erreichte Fülle des Rituals legt die Grenzziehung zum 2. Hauptabschnitt nahe: die Differenzierung „Ost/West" schreitet voran – die Liturgiefamilien beginnen sich zu profilieren – die Diastase von Taufe und Firmung kündigt sich an (und wird auch die Taufeucharistie zunehmend ausbesondern). Alles Gründe, von da ab die liturgische Entwicklung von Taufe und Firmung (und Taufeucharistie) in getrennter Darstellung voranzuführen.

Die Behandlung der Initiation in der Alten Kirche ist gebührend ausführlich. – Es sei eben angedeutet. Für die neutestamentliche Zeit: das kultische Eidos „Taufe" – Abhängigkeit kirchlicher Praxis von Vorläufern? – Stellenwert der Johannestaufe – das Proprium christlicher Taufe als ‚sacramentum fidei', konstitutiv für die Glaubensgemeinschaft. Von späterer Entwicklung stellen sich Nachfragen: seit wann Unmündigentaufe? „Salbung" schon Ritus der Geistmitteilung? – Für den Zeitraum „... vor Nicaea" ist der Katechumenat vordringlicher Behandlungsgegenstand. Zulassungskriterien, Dauer, Einbeziehung der Gemeinde in Unterweisung und Formung, Dynamik der gefeierten Stationen usw.: all das ist höchst aufschlußreich für die vorkonstantinische „Kirche/Sondergesellschaft" sowohl in ihren Beziehungen zur heidnischen Umwelt wie auch für ihr Binnenleben. Dem aufwendigen Anweg entspricht das reiche Ritual der eigentlichen Tauffeier: Segnung von Wasser und Ölen – Bekenntnis in Zu- und Absage – vor- und nachtaufliche Salbungen – Besiegelung durch den Bischof – Feier der Eucharistie (nicht verwunderlich, daß die Taufe für die spätere Sakramententheologie ‚das' Modell abgeben konnte ...!)

Architektur und Malerei der Baptisterien in der nachnicaenischen Zeit ermöglichen weitere sinnenfällige Auslegung des Taufgeheimnisses.

Solche nun unbehinderte vielfältige Auslegung begünstigt Differenzierung; „Ost" und „West" markieren Zäsuren. Da verliert im Westen der Katechumenat so sehr an Bedeutung, daß er schließlich nur noch als Vorspann zur Tauffeier weiterlebt. Da bewirkt eine dem Bischof vorbehaltene ‚Besiegelung' der Taufe die zeitlich abgetrennte Spendung und damit das Auswandern der Firmung aus der einen Initiationsfeier, die der Osten bewahren konnte, weil hier der Priester Spender sein durfte. – Dem Rechnung tragend verfolgt die Darstellung die Entwicklung in der Westkirche getrennt nach Taufe (96–190) und Firmung (191–236). Die Taufkommunion Unmündiger – bezeugt bis ins 13. Jahrhundert hinein – erfährt eine zusammenfassende Behandlung (237–245).

Die Nachzeichnung der Entwicklung bis zum Spätmittelalter hinauf kann nicht abgehen ohne Hinwendung zum Detail: die verfügbaren Quellen sind qualitativ disparat – die Weiterentwicklung geschieht mit Phasenverschiebungen, bedingt z. B. durch unterschiedlich aktuell bleibende Missionssituation oder durch politische Verzweckung einer Liturgievereinheitlichung. Der Versuchung, den Ritus der Skrutinien vorschnell abzuqualifizieren, wird gewehrt: das Bemühen, den Katechumenat als strukturierendes Element wirksam bleiben zu lassen, wird anerkannt. Daß sein Vollzug an Unmündigen die schließliche Schrumpfung in den einaktigen Taufordo nicht aufgehalten hat, braucht nicht zu verwundern; wohl aber ist bedauerlich, daß längstens nicht reagiert wurde, als durch einen solchen Ordo zugleich die Situation der Unmündigen verfremdet wie auch Möglichkeiten und Anforderungen einer Erwachsenentaufe nicht wahrgenommen wurden. Mit „Hoch- und Spätmittelalter" wird der Blick auf die Entwicklungen aus der Reformation fällig. Das kann bündig ausfallen, auf Grund des gemeinsam gegangenen Weges. Die Abweichungen davon sind nach Begründung und Tendenz benennbar – leichter für die Taufe, schwieriger für die Konfirmation. Da sind nämlich die Ausschläge hinsichtlich Verständnis und Wertung bis in neueste Zeit beträchtlich, bis hin zu einer Einschätzung wie „... das dogmatische Gespräch über die Handauflegung in der Taufe ... hat in der ev.-lutherischen Kirche eigentlich noch nicht begonnen" (G. Kretschmar, art. ‚Firmung', TRE 11, 203). – Es mag nicht übertrieben sein, hierfür auch eine

Erblast mitverantwortlich zu machen: das Spätmittelalter übergab keine Firmtheologie, die hinreichend Arsenal für den Disput mit den Reformatoren gewesen wäre, und was zwischen den Kriegen anläßlich neuer Firmaktualität (Stichwort u. a. „Kath. Aktion") an „Theologien" angeboten wurde, ließ ebenso wie die Diskussion während und nach dem letzten Krieg (angestoßen vornehmlich von anglikanischen Theologen, mit ‚Geistmitteilung' als zentralem Fragepunkt!) erkennen, daß das Desiderat nach verbindlicherer Präzisierung auch heute noch zur Besorgung ansteht.

Die „... seit dem Frühmittelalter" für die Taufe und Firmung getrennt heraufgeführten Stränge münden in den abschließenden Hauptabschnitt (246–266). Er stellt die dem Vaticanum II verdankten Reformen der Kindertauffeier (die es bisher als eigens konzipierte noch nicht gegeben hat) und der Erwachsenen-initiation vor (der einaktige Ordo hatte sich in den Jahrhunderten nahezu ausschließlicher – von den Missionsgebieten abgesehen- Kindertaufe der Möglichkeiten und Anforderungen einer Hinführung Erwachsener an die Taufe begeben und war ohnehin im Rituale Romanum praktisch ‚wohlarchiviert'). Da die Kindertauffeier seit längster Zeit keine Taufkommunion praktiziert, durfte dieser neue Ritus von der Firmung absehen und damit Fragen nach der Reihung der Initiationssakramente und nach dem Firmalter weiter offenhalten. Die Reform der Erwachsenen-initiation bringt einen erneuten Katechumenat (und kommt damit einem schon seit geraumer Zeit in den „Missionsländern" Europas paraliturgisch besorgten Bedürfnis nach) und die eine unzertrennte Initiation Taufe/Firmung/Eucharistiefeier. – Neu vorzustellen blieb dann nur noch der Ritus, der eine befriedigende gottesdienstliche Gestaltung der „Feier der Aufnahme gültig Getaufter in die volle Gemeinschaft der katholischen Kirche" vorlegt.

Auch die gedrängte Vorstellung kann wohl vermitteln, wie sehr dieses wertvolle Buch rundum Dank verdient. A. Stenzel S. J.

Boni, Andrea, *Gli istituti religiosi e la loro potestà di governo (c. 607/c. 596).* (Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani 29). Romae: Pontificium Athenaeum Antonianum 1989. 529 S.

Die Kanonistik pflegt in der Kirche eine dreifache Gewalt (besser sollte man von Vollmacht reden) zu unterscheiden: die Hirtengewalt (= Leitungsgewalt), die hausherrliche Gewalt und die einfache Hausgewalt. Die *Hirtengewalt* (potestas regiminis oder potestas iurisdictionis) ist die der Kirche als vollkommener Gesellschaft eigene (obrigkeitliche) Gewalt. Deshalb wird die Kirche mit obrigkeitlicher Macht in Gesetzgebung, Rechtsprechung und Verwaltung tätig. Die *hausherrliche Gewalt* (potestas dominativa) ist die Herrschaft über die Willensbetätigung untergebener Personen; sie kann auf dem Naturrecht beruhen (so die Gewalt der Eltern über ihre minderjährigen Kinder) oder auf freiwilliger Unterwerfung (so die Gewalt der Ordensobern). *Einfache Hausgewalt* (potestas domestica) ist die Befugnis, die äußere Ordnung einer Hausgemeinschaft zu regeln. Im Unterschied zur hausherrlichen Gewalt ist sie gegenständlich auf die Angelegenheiten der Hausordnung beschränkt. So unterstehen z. B. großjährige Kinder, die im elterlichen Haushalt leben, nicht der hausherrlichen, wohl aber der (einfachen) Hausgewalt der Eltern. Diese Unterscheidungen muß man vor Augen haben, wenn man das Buch von Boni zur Hand nimmt. B. ist Ordinarius für Kirchenrecht in Rom, Autor einer ganzen Reihe von wichtigen Büchern und Consultor des Pontificium Consilium de Legum Textibus interpretandis (= PCI). B. setzt sich in seinem Buch vor allem mit can 596 (§ 1. Obere und Kapitel der Institute haben über die Mitglieder die im allgemeinen Recht und in den Konstitutionen umschriebene Vollmacht. § 2. In den klerikalen Religioseninstituten päpstlichen Rechts besitzen sie überdies kirchliche Leitungsgewalt [potestas regiminis] sowohl für den äußeren als auch für den inneren Bereich) auseinander. Dabei geht es ihm darum, die Dichotomie zwischen der in § 1 gemeinten „potestas dominativa" und der „potestas regiminis" in § 2 zu überwinden. Das vorliegende Buch hat fünf Kapitel. Im ersten (Chiesa e potestà ecclesiale di governo, 11–84) zeigt B., daß die Kirche eine (vollkommene) Gesellschaft ist, die übernatürlich geordnet wird. Sie ist der mystische Leib Christi. Vollmacht in der Kirche ist sakramentale Vollmacht und wird im Namen Christi ausgeübt. Im 2. Kap. (professione religiosa e potestà ecclesiale di governo, 85–212) wird gezeigt, daß die Ge-

lübde zwar zunächst ein (privates) Versprechen an Gott bzw. Christus sind, daß sie aber (als vota *publica*; vgl. can. 1192 § 1) im Raum der Kirche stehen und deshalb mit der Vollmacht der Kirche „in Berührung kommen". Daran schließt dann das 3. Kap. (istituti religiosi e potestà ecclesiale di governo, 213–375) an, in welchem die Vollmacht in den Orden als kirchliche Vollmacht (= potestas regiminis) bestimmt wird. Mit dieser Bestimmung ist das eigentliche Ziel des Buches schon erreicht. Die beiden folgenden Kapitel enthalten nur noch Ergänzungen und Präzisierungen. Im 4. Kap. (istituti religiosi e „potestà dominativa" di governo, 376–428) wird die innere Widersprüchlichkeit der hausherrlichen Gewalt (= potestas dominativa) bezüglich der Rätegemeinschaften dargestellt. Im 5. Kap. (istituti religiosi e codificazione della potestà ecclesiale di governo, 429–482) wird die rechtliche Einheit (hinsichtlich der Leitungsvollmacht) *aller* Rätegemeinschaften dargestellt. In einer Zusammenfassung (conclusione, 483–502) unterstreicht der Autor noch einmal, worauf es ihm ankommt: Es gibt in der Kirche nur *eine* Vollmacht, eben die potestas regiminis bzw. iurisdictionis. Und: an dieser einen Vollmacht nehmen auch die Rätegemeinschaften teil. „Tutti gli istituti religiosi sono retti della stessa potestà che regge tutta la Chiesa" (499). Damit ist dann auch gegeben, daß die Anordnungen und Gesetze in den Orden *wirkliche* Gesetze sind. Die unsinnige Meinung, welche sich gleichwohl seit der Barocktheologie in Moral und Kanonistik breitgemacht hatte, wonach die Gesetze in den Orden sog. reine Strafgesetze (Pönalgesetze) seien, welche nicht zur Vornahme oder Unterlassung einer Handlung verpflichten würden, sondern nur zur Übernahme der verhängten Strafe (in dem Fall, daß das Ordensmitglied bei der Übertretung des „Gesetzes" ertappt wurde), lehnt der Autor mit Recht ab. Ein Personen- und ein Literaturverzeichnis schließen das Buch ab, das B. mit viel Fleiß und Kenntnis erstellt hat. Seinen Folgerungen und Konsequenzen kann ich nur zustimmen. Für zwei Bereiche möchte ich allerdings Bedenken anmelden: 1. B. benutzt als Zentraltext für den Rätestand 1 Tim 5, 11.12 („Jüngere Witwen weise ab; denn wenn die Leidenschaft sie Christus entfremdet, wollen sie heiraten und ziehen sich den Vorwurf zu, ihrem Versprechen, das sie Christus gegeben haben, untreu geworden zu sein"). Handelt es sich in 1 Tim 5, 11.12 aber wirklich um *Ordens*gelübde? Die heutige Exegese verlegt die Stelle in das *Verfassungs*recht der Kirche. Es handelt sich hier offenbar um ein Amt, eben das Amt der Witwen. 2. B. gibt keinerlei *Kriterium* für die Leitungsvollmacht (also für Befehl und Gehorsam) in den Rätegemeinschaften an. Damit ist diese Vollmacht unbeschränkt. Der Inhaber der Leitungsvollmacht (= Obere) ist lediglich Gott bzw. Christus verantwortlich. Diese Sicht ist stark einseitig. Gerade die Scholastik (Innozenz III. und Thomas v. Aquin spielen in dem vorliegenden Buch eine herausragende Rolle!) hat immer wieder auf das *Gemeinwohl* (bonum commune) als Kriterium für Befehl und Gehorsam hingewiesen. In dem vorliegenden Buch ist dieses Erbe der Scholastik leider ganz vergessen worden. R. Sebott S. J.

Häring, Bernhard, *Auswegslos?* – Zur Pastoral bei Scheidung und Wiederverheiratung. Ein Plädoyer. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1989. 96 S.

Der renommierte Moraltheologie Häring wendet sich in seinem neuen Buch einer Problemgruppe der kirchlichen Ehepastoral zu, den wiederverheirateten Geschiedenen, und er tut dies mit leidenschaftlichem Engagement und bewundernswertem Mut. – H. geht es darum, die auf diesem Problemfeld zu konstatierende kirchliche Eherechtspraxis, die sich strikt und konsequent am Unauflöslichkeitsgebot Jesu orientiert, hinsichtlich ihrer Wirkung auf die betroffenen, vielfach verwundeten Ehepartner zu hinterfragen und Perspektiven aufzuzeigen, die der kirchlichen Ehepastoral zu mehr heilender und therapeutischer Kraft verhelfen könnten. Nach Ansicht des Verf. zeigt sich in der katholischen Eherechtspraxis insgesamt noch zuviel starres, unflexibles Gesetzesdenken und zuviel moralischer Rigorismus. H. versucht dies anhand von sechs Fällen aus seiner pastoralen Praxis zu belegen (13–28), die die Problematik deutlich machen, aber auch extrem anmuten. Im folgenden Abschnitt (28–42) verdeutlicht der Verf. seine Zielsetzung: es geht ihm um ein Umdenken, eine *Strukturreform* des kirchlichen Eherechts; der richterlich-strafende Aspekt z. B. im Bußsakrament habe sich in der Westkirche zu sehr in den Vordergrund geschoben (vgl. 32–34), während die heilende Schau des Sakraments mit der stärkeren Betonung der „therapeutischen" Barmherzigkeit Gottes in der Ostkirche ununterbro-

chene Tradition geblieben sei, dank der von der Oikonomia-Spiritualität geprägten gesamten pastoralen Praxis. – Nach einem kurzen Hinweis auf die Notwendigkeit der stärkeren Einbeziehung der Humanwissenschaften, vor allem der Psychologie, in Pastoral- und Moraltheologie erläutert H. im folgenden Abschnitt (41–55) die von ihm erhoffte neue Sichtweise in der Ehepastoral anhand der ostkirchlichen Oikonomia-Spiritualität, wobei er die biblischen und pneumatologischen Grundlagen kurz streift und dann einzelne Anwendungsfälle der Oikonomia schildert, den physischen und den moralischen Tod einer Ehe (46–49), sowie den psychischen und den zivilen Tod (seelische bzw. geistige Erkrankungen und Verschollenheit) des Partners (49–52). Der Abschnitt schließt mit einem Hinweis auf die ostkirchliche Liturgie bei der Einsegnung der Zweitehe. Auf den folgenden Seiten (56–61) hebt der Autor die Vorteile der Übernahme der Oikonomia in die katholische Ehepastoral hervor, die sich nicht nur als gelebter Ökumenismus zeige, sondern auch eine große Hilfe bei der Trauerarbeit, der Aufarbeitung verwundender Erfahrungen in der Ehepastoral und der sonstigen Pastoral sei (58–61). Im nächsten Abschnitt (62–68) geht H. auf erste Schritte zu einer gesetzlichen Neuregelung im Eherecht ein. Er fordert zunächst eine Überprüfung des seines Erachtens vorherrschenden tutioristischen Denkens in Ehenichtigkeitsprozessen und warnt vor Überspannungen bei den richterlichen Anforderungen für die Beweise der Ungültigkeit von Erstehen. Vor einer gesetzlichen Neuregelung steht für ihn pastorales Versöhnungsbemühen – auch im Geiste der Oikonomia! – im Vordergrund, mit dem Ziel, heilbare Ehen zu retten, wobei er auch psychotherapeutische Methoden kurz anspricht (72–75). Problematisch erscheint sein Vorschlag, Epikie in speziellen Fällen zu üben (75–81); deshalb, weil der die Epikie Ausübende das Gesetz – wenn auch nur für spezielle Fälle – außer Kraft setzt, sich somit über den Gesetzgeber stellt und dessen Autorität aushöhlt. Der Abschnitt macht insgesamt eher die Notwendigkeit einer Modifikation der bisherigen Gesetzgebung deutlich, wobei die Einführung einer Härteklausel denkbar ist (vergleichbar den Klauseln aus dem weltlichen Eherecht), wonach eine Wiederverheiratung nach Scheidung im Härtefall der Zulassung zu den Sakramenten nicht entgegenstehen soll. Als Beispiel könnte angesehen werden der schuldlos Geschiedene bzw. grundlos verlassene Ehepartner; aber auch der Ehepartner, dem bei beiderseitiger Schuldverstrickung die Erziehung kleiner Kinder obliegt. Eine solche Härteklausel sollte konkret umschriebene Fallgruppen enthalten. In einem weiteren Abschnitt geht der Autor auf Lösungen im inneren Forum (Beichte) ein und plädiert in überzeugender Weise für eine Senkung der Anforderungen an eine Absolution, um auch hier dem Rigorismus zu wehren und die Barmherzigkeit Gottes sichtbarer zu machen (81–88). Ein Schlußabschnitt beschäftigt sich noch mit der Pastoral in Fällen schwer schuldhafter, ärgerniserregender Ehezerstörung (88–92). Das Buch endet mit einem Schlußwort, in dem der Autor sein Hauptanliegen, zur Versöhnung und zu mehr Menschlichkeit in der Ehepastoral anzuregen, noch einmal unterstreicht.

Insgesamt ein durch das Engagement des Verf. faszinierendes Buch, das betroffen macht, wertvolle Vorschläge für eine Neuorientierung der kirchlichen Ehepastoral enthält und darum jedem Seelsorger empfohlen werden kann. G. Schmidt S. J.

Bibliothek in vier Jahrhunderten. Jesuitenbibliothek, Bibliotheca Paulina, Universitätsbibliothek in Münster 1588–1988. Hrsg. von *Helga Oesterreich, Hans Mühl, Bertram Haller* (Schriften der Universitätsbibliothek 2). Münster: Aschendorff 1988. 433 S.

Mit dieser umfangreichen Festschrift machen die Bibliothekare von Münster auf das vierhundertjährige Bestehen der Universitätsbibliothek aufmerksam, die seit 1824 auch Landesbibliothek von Westfalen ist. Sie nutzten das Jubiläum, um die wechselvolle Geschichte, die wertvollen Bestände und Sammlungen der Bibliothek einer breiten Öffentlichkeit vorzustellen und einen Einblick in die Benutzung zu geben.

Den geschichtlichen Teil der Festschrift eröffnet eine lange Zeittafel, die es dem Leser ermöglicht, die verschiedenen Ereignisse chronologisch einzuordnen. An die bescheidenen Anfänge der heutigen Universitätsbibliothek erinnert *J. Coenen,* der die Bibliothek des ehemaligen Jesuitenkollegs in Münster beschreibt. Obwohl die alte Jesuitenbibliothek nur fragmentarisch erhalten ist, gelingt es ihm, ihre historische Entwicklung darzustellen und zu zeigen, nach welchen Kriterien die Jesuiten Bücher ausgewählt, wie sie diese er-

worben, katalogisiert und aufgestellt haben. Damit erweitert er die bisherigen Kenntnisse über die bibliothekarische Praxis in Jesuitenkollegien, die leider noch zu wenig untersucht wurde. *H. Oesterreich* wendet sich der jüngeren Vergangenheit zu und würdigt die engagierte, kompetente und zielstrebige Arbeit von Walter Bauhuis, der als leitender Bibliotheksdirektor von 1957–1961 die Universitätsbibliothek entscheidend geprägt hat. *G. Liebers* berichtet über seine Erfahrungen, die er auf dem Wege zum Neubau der Universitätsbibliothek sammeln konnte. Seine anschauliche Dokumentation des gesamten Planungsvorganges ist ein Beispiel dafür, wie schwierig es ist, eine funktionsgerechte Bibliothek zu bauen. Wie sehr die Bibliothek einer pädagogischen Hochschule von der Bildungspolitik abhängt, läßt die von *K. Hilgemann* skizzierte kurze Geschichte der Zweigbibliothek Scharnhorststraße erkennen. – Im zweiten Teil der Festschrift werden die wertvollen Bestände und Sammlungen der Universitätsbibliothek vorgestellt. Um einen Überblick über den Altbestand zu geben, erläutert *R. Poll*, welche Bücher dazu gehören, wie ihre Signaturen aussehen, woher sie gekommen sind und wo die inhaltlichen Schwerpunkte liegen. Die Ausleihstatistiken weisen nach, daß diese alten Bücher kein totes Kapital sind, sondern im Durchschnitt „lebhaft genutzt werden" (164). *B. Haller* und *C. Czach* führen den Leser durch die Bibliothek Fürstenberg-Stammheim und die der Freiherrn von Haxthausen. Dabei erzählen sie die Geschichte der beiden Adelsbibliotheken, machen auf ihren heutigen Zustand aufmerksam, verweisen auf literarische Schwerpunkte und versuchen, den geistes- und kulturgeschichtlichen Hintergrund aufscheinen zu lassen. Im Nachlaß des August von Haxthausen entdeckte *G. Kratz* bisher noch nicht besprochene Zeugnisse über die Verbindung des westfälischen Freiherrn zum russischen Ethnographen Vladimir I. Dal'. Die Beziehung zwischen beiden weist er anhand von Textvergleichen nach. Mit dem Nachlaß von Karl Wagenfeld, „der als plattdeutscher Dichter und Pfleger niederdeutscher Kultur und westfälischen Volkstums weit über die Grenzen Westfalens hinaus Beachtung und Anerkennung gefunden hat" (266), befaßt sich *R. Steffen*. Dabei stellt sie fest, daß im Werk des Münsterländers „die Zahl hochdeutscher Gedichte überwiegt" (278), von denen leider kein einziges in den gesammelten Werken veröffentlicht wurde, obwohl „sie praktisch unbekannt und nicht mehr greifbar sind" (280). Sie beschließt ihren Bericht mit einer umfangreichen Bibliographie über die Literatur zu Wagenfelds Werk. *E. Thurmann* leitet von der Poesie zur Musik über und erläutert, wie in der Universitätsbibliothek westfälische Musikaliensammlungen betreut und erschlossen werden. Was Meister der Einbandkunst zu leisten vermögen, zeigt *W. Raub* in seinem mit Bildern von schönen Bucheinbänden illustrierten Bericht über das MDE-Archiv. Schließlich gibt *H. Mühl* einen Überblick über das Evangelische Zeitschriftenarchiv. – Mit der Bibliotheksbenutzung beschäftigen sich die Beiträge im abschließenden Teil der Festschrift. *H. Lackmann* untersucht die Buchausleihe in der Paulinischen Bibliothek zu Münster in den Jahren 1845, 1855 und 1867. Dann weist *R. M. Thilo* anhand von alten Benutzungsordnungen nach, wie wichtig ein ordentliches Regulativ für die Benutzung einer Bibliothek ist. Mit einem Verzeichnis der Literatur über Geschichte, Bestände und Einrichtungen der Universitätsbibliothek in Münster rundet *K.-H. Rydzik* die gelungene Festschrift ab. Sie bietet dem Leser fundierte, gut geschriebene Untersuchungen, die zeigen, wie vielseitig bibliothekarische Arbeit ist. Deshalb sollte der informative Aufsatzband nicht nur von interessierten Bibliothekaren, sondern von möglichst vielen Bibliotheksbenutzern gelesen werden.

J. Oswald S. J.

Theologie der Befreiung

Romero, Oscar Arnulfo, *Blutzeuge für das Volk Gottes.* Mit einem Vorwort von *Norbert Greinacher.* Olten und Freiburg / Br.: Walter-Verlag 1986. 140 S.

Der Erzbischof von San Salvador, Oscar A. Romero, zählt zu den leuchtenden Gestalten der Kirche Lateinamerikas in der Gegenwart, die wegen ihres Einsatzes für die Armen ihr Leben lassen mußten. Er wurde 1980 während eines Gottesdienstes erschossen. Er selbst hatte angesichts der Ermordung des Jesuiten Rutilio Grande 1977 eine Bekehrung

erlebt, seinen „Weg nach Damaskus" erfahren. Das Buch enthält eine Reihe von Äußerungen Romeros, die seine pastorale Tätigkeit erkennen lassen. Dazu zählen Hirtenbriefe, ein Interview, seine letzte Ansprache, ein Brief an den amerikanischen Präsidenten Jimmy Carter und ein Vortrag – wohl das wichtigste und theologisch dichteste Dokument –, den er kurz vor seinem Tod anläßlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde durch die Universität Löwen hielt. Diese Dokumente ergänzen die Texte eines früher erschienenen Buchs, das eine Reihe seiner berühmt gewordenen Predigten enthält (Oscar A. Romero, Für die Armen ermordet, Freiburg – Basel – Wien: Herder 1982). Der vorliegende Band wird eingeleitet durch ein Lebensbild des Erzbischofs; sein Autor, Ignacio Martín-Baró, hat im November 1989 ein ähnliches Schicksal erlitten: Er wurde zusammen mit sieben weiteren Personen an der Zentralamerikanischen Universität in San Salvador ermordet. Damit ist das Buch zu einem authentischen Zeugnis von zwei Repräsentanten der Befreiungstheologie geworden, die ihre pastorale und intellektuelle Tätigkeit im Dienst der Kirche mit dem Leben bezahlt haben. M. Sievernich S. J.

Gott kommt aus der Dritten Welt. Erfahrungen und Zeugnisse. Hrsg. *Johannes Rösner,* Freiburg–Basel–Wien: Herder 1988. 238 S.

Das Buch enthält insgesamt zwanzig kurze Beiträge, die sehr unterschiedlichen literarischen Genera angehören: es sind biographische Erfahrungen und Zeugnisse der Betroffenheit, biblische Meditationen und theologische Reflexionen, Erlebnisberichte und kritische Rückfragen. Eine ähnliche Breite haben die inhaltlichen Aussagen und die geographischen Bezüge; mehrere Beiträge beziehen sich auf Lateinamerika, einige auf den afrikanischen und asiatischen Raum. Alle Beiträge kommen darin überein, daß Europäer, Frauen wie Männer, Katholiken wie Protestanten, über ihre oft langjährige Begegnung mit der „Dritten Welt", mit den Menschen und mit der Kirche dort, authentisch erzählen; insofern sind die Beiträge Exerzitien in Empathie. Die Beiträge kommen auch darin überein, daß sie der in der „Dritten Welt" gewachsenen Theologie (der Befreiung) mit Sympathie gegenüberstehen und versuchen, nach deren Impulsen für die „Erste Welt" zu fragen. Der Band dokumentiert, wie der Hrsg. zu Recht in seinem Vorwort betont, einen Dialog; er steht aber erst am Anfang und verdient, spirituell, analytisch und theologisch vertieft zu werden. M. Sievernich S. J.

Kessler, Hans, *Reduzierte Erlösung?* Zum Erlösungsverständnis der Befreiungstheologie. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1987. 63 S.

Das Büchlein geht einer der zentralen kritischen Anfragen nach, die vor allem seitens der römischen Glaubenskongregation an die Befreiungstheologie gerichtet wurden: Wird die christliche Erlösung auf sozial-politische Befreiung und damit die Soteriologie auf die Ethik reduziert? Der Verf., der selbst – ohne Kenntnis der Befreiungstheologie – ein nicht unumstrittenes Buch mit dem Titel „Erlösung als Befreiung" (Düsseldorf 1972) veröffentlicht hat, geht dieser Frage nach, indem er die Begriffe der Befreiung und Sünde in einschlägigen Veröffentlichungen, vor allem von Gustavo Gutiérrez und Leonardo Boff, einer Prüfung unterzieht, die ihn zum Schluß kommen läßt, daß eine genaue Analyse der vorliegenden Texte den Vorwurf eines Reduktionismus nicht zuläßt. Vor allem verweist er darauf, daß das Erlösungsverständnis auf guten biblischen und theologischen Grundlagen beruht und alle drei Ebenen des Befreiungsbegriffs, die politische, historische und theologische, betrifft, die klar zu unterscheiden sind, aber auch unvermischt und ungetrennt zusammengehören. K. liefert ein gediegenes Beispiel theologischer Auseinandersetzung aus europäischer Perspektive, die sowohl die Befreiungstheologie als auch die vorgebrachte Kritik ernstnimmt und in ein produktives Gespräch bringt.
M. Sievernich S. J.

Hernandez Pico, Juan, *Un cristianismo vivo.* Reflexiones teológicas desde Centroamérica. Salamanca: Ediciones Sígueme 1987. 195 S.

Das Buch enthält sieben Beiträge, die eine auf Zentralamerika zugeschnittene befreiungstheologische Reflexion repräsentieren und schon andernorts erschienen sind; (die Erscheinungsorte sind leider nicht angegeben). Der erste, wohl älteste Beitrag, der 1975 veröffentlicht wurde (in: Liberación y cautiverio, México 1975, 595–607), befaßt sich mit der Methode, die auf die Beziehung zwischen dem historischen Jesus, der sozialanalytischen Vermittlung und der politischen Praxis abhebt. Ein weiterer behandelt die biblisch begründete Solidarität mit den Armen und die Wiedergewinnung der prophetischen Aufgabe der Kirche. Der dritte Beitrag geht dem neuen Verständnis des Martyriums in Lateinamerika nach (dt. in: Concilium 19 [1983] 199–203), das im nächsten Artikel an der Gestalt des 1980 ermordeten Erzbischofs Oscar Romero exemplifiziert wird. Zwei weitere Beiträge befassen sich mit dem „neuen", zum Deus semper maior bekehrten Menschen, der eine „neue" Gesellschaft zu schaffen imstande ist, sowie mit einer Auslegung des Vaterunsers. Der letzte Beitrag berichtet von den „revolutionären Christen" in Nikaragua, wobei die sandinistische Revolution in theologisch unnachvollziehbare Nähe zum christlichen Auftrag gerückt wird. Insgesamt dokumentiert das Buch den Ernst des Christseins, das durch die konfliktive und leidvolle Situation Mittelamerikas herausgefordert ist, und versucht diesen Ernst auch theologisch zu fassen. Dabei ist vor allem die Theologie des Martyriums hervorzuheben, die in der Befreiungstheologie neue Konturen erhalten hat. M. Sievernich S. J.

Kruip, Gerhard, *Entwicklung oder Befreiung?* Elemente einer Ethik sozialer Strukturen am Beispiel ausgewählter Stellungnahmen aus der katholischen Kirche Mexikos (1982–1987) (Forschungen zu Lateinamerika 19). Saarbrücken/Fort Lauderdale: Breitenbach Publishers 1988. 597 S.

Die Arbeit, die unter Leitung von Wilhelm Dreier (Christliche Sozialwissenschaften) angefertigt und 1988 vom Fachbereich Kath. Theologie der Universität Würzburg als Dissertation angenommen wurde, versteht sich als sozialethische Länderstudie. Untersuchungsgegenstand sind ausgewählte Äußerungen der katholischen Kirche in Mexiko zur sozialen, wirtschaftlichen und politischen Entwicklung des Landes, die einer sozialethisch-theologischen Analyse unterzogen werden. Die Textanalyse bedient sich eines Frageraster, das sowohl den auch befreiungstheologisch rezipierten Dreischritt von Sehen – Urteilen – Handeln aufgreift als auch Elemente einer strukturalistisch orientierten Linguistik und der Aktantenanalyse. Diese Methode wird im ersten Teil ausführlich begründet, der überdies den Status einer theologischen Sozialethik, die Begriffe (Rückständigkeit-Entwicklung, Abhängigkeit-Befreiung) und die religionssoziologischen Voraussetzungen klärt. Der im vierten Teil durchgeführten Analyse werden zwei Teile vorgeschaltet, die den weiteren und näheren Kontext der untersuchten Texte darstellen: Zum einen die historischen, ökonomischen und politischen Bedingungen der mexikanischen Gegenwart (Teil II), zum anderen die Situation der katholischen Kirche in Mexiko, unter besonderer Berücksichtigung der politischen und der kirchlichen Entwicklungen nach der Konferenz von Medellín (Teil III). Die exemplarische Analyse selbst, die gut ein Fünftel der Arbeit ausmacht, befaßt sich mit zehn gewichtigen und sehr unterschiedlichen Dokumenten aus der Zeit von 1982 bis 1984; dabei erweist sich die Kombination verschiedener Methoden, insbesondere die Aktantenanalyse als effizient und plausibel. Die Ergebnisse der Analyse führen den Verf. zur Rekonstruktion zweier idealtypischer Modelle, die er „Ethik der Entwicklung" und „Ethik der Befreiung" nennt. Die Stärke der Arbeit liegt einerseits in ihrem gründlich verarbeiteten Materialreichtum, in ihrer interdisziplinären Anlage, im originellen Methodenrepertoire und in der geographischen Beschränkung auf Mexiko. Insofern hat sie in der Tat, wie *W. Dreier* im Vorwort sagt, „exemplarischen Charakter". Kritisch anzumerken bleibt die zu geringe Beachtung der vorkolonialen und der kolonialen Epoche Mexikos, die auch für die gegenwärtige Situation des Landes und der Kirche wohl eine größere Rolle spielen, als die ihnen gewidmeten wenigen Seiten (99–102 und 133–137) erahnen lassen. Der Verf. schreibt selbst, daß die Guadalupe-Frömmigkeit etwa, „auch heute noch als einer der wesentlichen Faktoren für den Erhalt einer kirchli-

chen Massenbasis verstanden" wird (266). Das Buch kann als gewichtiger Beitrag zu einer Sozialethik der Befreiung gelten; es überwindet die polemische Frontstellung seitens einiger (deutscher) Vertreter der Katholischen Soziallehre, die über Jahre hin die Auseinandersetzung bestimmte, und weist Wege zu einem wechselseitig bereichernden Gespräch mit der Theologie der Befreiung. M. Sievernich S. J.

Die Kirche der Armen in Lateinamerika. Eine theologische Hinführung. Hrsg. *Fernando Castillo.* Freiburg (Schweiz): Edition Exodus 1987. 231 S.

Beim vorliegenden Sammelband handelt es sich um die Übersetzung einer spanischsprachigen Vorlage des chilenischen Herausgebers (La iglesia de los pobres en América Latina, Santiago de Chile 1981); drei Beiträge des Originals (J. Míguez Bonino, F. Castillo, O. A. Romero) blieben bei der Übersetzung unberücksichtigt, weil sie schon an anderer Stelle in deutscher Sprache zugänglich waren. In dieser reduzierten Form enthält der Band sieben Beiträge lateinamerikanischer Theologen zu einer „praktischen Ekklesiologie", die neue Formen des Kircheseins auf dem Subkontinent widerspiegelt und zugleich vorantreiben möchte.

Der in Bolivien wirkende spanische Theologe *Victor Codina* bietet einen Überblick über die lateinamerikanische Ekklesiologie der Befreiung, bei dem er vor allem auf die praktische Dimension (kirchliche Basisgemeinden) und auf die prophetische Dimension der Ankündigung und Anklage abhebt, nicht ohne in einer vorläufigen Bilanz die Risiken zu benennen. Der brasilianische Theologe *Clodovis Boff* befaßt sich mit den in seinem Land entstandenen kirchlichen Basisgemeinden, ihrer Befreiungspraxis und ihrer Verwurzelung im armen Volk, geht aber auch auf einige Probleme ein, wie etwa das Verhältnis Glaube und Politik, Klassensituation, Volkskirche und Sozialismus. Der peruanische Theologe *Gustavo Gutiérrez* hebt die Bedeutung des „Einbruchs der Armen in die Geschichte" (irrupción del pobre) hervor, der das politische und soziale Leben ebenso bestimmt wie das Leben der Kirche und die theologische Reflexion; auch G. geht auf die Basisgemeinden ein und betont – mit dem Dokument von Puebla (Nr. 1147) – das „evangelisatorische Potential der Armen". Der chilenische Theologe *Ronaldo Muñoz* beantwortet eine Reihe von Fragen, die sich mit der für die lateinamerikanische Kirche programmatischen „vorrangigen Option für die Armen" stellen: wer die Armen sind, welcher Art die Option ist, worin ihr Vorrang besteht, ob die Option die Reichen ausschließt oder eine Option für den Klassenkampf ist. Der brasilianische Theologe *João Batista Libânio* reflektiert das Verhältnis von Politik und Prophetie, wobei er das Politische eng an die Vernunft (Rationalität, Autonomie und analytisches Vermögen) bindet und dem Prophetischen die historische Aufgabe zuschreibt, das christliche Menschenbild und die Verteidigung der Menschenrechte einzubringen und so zusammen mit dem Politischen dem „Aufbau der Gesellschaft" zu dienen. Der brasilianische Dominikaner *Frei Betto* (Carlos Alberto Libânio Christo) denkt über das Verhältnis von pastoralem Handeln und politischer Praxis nach und plädiert für eine politisierte „Volkspastoral", wobei seine politische Option der Überzeugung folgt, daß die sozialistischen Regime zwar Irrtümer und Fehler begangen haben, aber „für die Arbeiter einen ungleich höheren Lebensstandard ermöglichen als das menschliche und materielle Elend, in dem Arbeiter der kapitalistischen Länder leben" (184). Der in El Salvador wirkende baskische Theologe *Jon Sobrino* schließlich befaßt sich mit den Konflikten innerhalb der Kirche, die er auf die Spannung der unverzichtbaren Momente von Institution und Prophetie zurückführt. Auch wenn die Beiträge schon zu Beginn der 80er Jahre verfaßt worden sind, geben sie doch einen lohnenden Einblick in die Werkstatt befreiungstheologischen Denkens, das für das Verständnis, die Struktur und die Praxis der Kirche folgenreich ist. Die verschiedenen Strömungen, die sich hier manifestieren und bisweilen zu umstrittenen Folgerungen führen, kommen jedoch darin überein, daß sie jenen Vorrang der Armen betonen und ekklesiologisch auswerten, den Johannes XXIII. schon vor Beginn des Konzils angemahnt hatte, als er sagte, daß die Kirche eine Kirche aller, vornehmlich aber eine Kirche der Armen (Chiesa dei poveri) sein müsse. M. Sievernich S. J.

Alemany, José J. / Barbero, José L., *Teología de la liberación.* Bibliografía de revistas 1970–1988. In: Miscelánea Comillas 46 (1988) 489–584.

Während die Buchveröffentlichungen zur Theologie der Befreiung noch einen Überblick erlauben, ist die Menge der in den letzten zwanzig Jahren erschienenen Artikel selbst für den Spezialisten kaum noch zu überschauen. Daher ist die vorliegende, fast einhundertseitige Bibliographie von Zeitschriftenaufsätzen ein außerordentlich nützliches Hilfsmittel, das einen gewissen Überblick ermöglicht, zumal die Verf. das Material thematisch anordnen. Die Bibliographie ist in folgende Sparten unterteilt: (1) allgemeine Darstellungen zu Begriffen und zum lateinamerikanischen Kontext; (2) Philosophie der Befreiung; (3) Theologie der Befreiung mit weiteren Unterteilungen in Methode, Bibel, Christologie, Ekklesiologie, Volksreligiosität etc.; (4) Theologen der Befreiung (Gutiérrez, Sobrino, C. Boff, L. Boff und andere); (5) Versammlungen des lateinamerikanischen Episkopats (Medellín und Puebla); (6) Interventionen des kirchlichen Lehramts (Papst, Bischöfe, Glaubenskongregation); (6) Theologien der Befreiung außerhalb Lateinamerikas. Die Bibliographie zeigt, wie weitgespannt die internationale Diskussion verläuft, welche Themen vorrangig aufgegriffen werden und welchen Beitrag die Befreiungstheologie, so entwicklungsfähig sie auch noch sein mag, zur Theologie der Gegenwart geleistet hat. M. Sievernich S. J.

Scannone, Juan Carlos, *Teología de la liberación y doctrina social de la iglesia.* Madrid-Buenos Aires: Ediciones Cristiandad/Editorial Guadalupe 1987. 285 S.

Das vorliegende Buch des argentinischen Philosophen und Theologen versammelt insgesamt neun Beiträge, die er in den Jahren 1976 bis 1986 an verschiedenen Orten veröffentlicht hat. Einige davon sind auch ins Deutsche übersetzt. Die fünf Beiträge des ersten Teils befassen sich mit der Theologie der Befreiung, die der Verf. seit ihren Anfängen nicht nur kritisch begleitet, sondern auch eigenständig aufgegriffen und weiterentwickelt hat. Der erste, grundlegende Beitrag charakterisiert die Anfänge, die Methode, die Strömungen und Etappen der Befreiungstheologie (dt. in: K.-H. Neufeld [Hg.], Probleme und Perspektiven dogmatischer Theologie, Düsseldorf 1986, 401–439). Die beiden folgenden Beiträge befassen sich mit der Sozialanalyse in der Befreiungstheologie (dt. in: ZMR 69 [1985] 259–280) und mit dem Theorie-Praxis-Verhältnis (dt. in: K. Rahner u. a. [Hg.], Befreiende Theologie, Stuttgart 1977, 77–96). Ein kurzer Beitrag über die geistliche Erfahrung ist eine Besprechung von Gustavo Gutiérrez' Buch zur Spiritualität der Befreiung (Aus der eigenen Quelle trinken, Mainz 1986), während der fünfte Artikel am Beispiel des argentinischen Nationalepos „Martín Fierro" nach dem Verhältnis von Volkspoesie und Theologie fragt. Die vier Beiträge des zweiten Teils verstehen sich als philosophisch-theologische Beiträge zur kirchlichen Soziallehre. Der erste fragt nach deren epistemologischen Implikationen, während der zweite der Geschichte und den Vermittlungsinstanzen der Soziallehre in Lateinamerika nachgeht (dt. in: L. Roos / J. Vélez Correa [Hg.], Befreiende Evangelisierung und katholische Soziallehre, Mainz-München 1987, 83–100; cf. Rez. ThPh 64 [1989] 313 f.). Die beiden letzten Beiträge schließlich gelten der Anthropologie sowie dem Arbeits- und Kulturverständnis der Sozialenzyklika „Laborem Exercens" von Papst Johannes Paul II.

Der besondere Wert dieses Buches besteht im durchgängigen Bemühen des Verf., die neue lateinamerikanische Theologie ins (interdisziplinäre) Gespräch zu bringen, indem er sie zum einen auf andere Ausprägungen philosophischen und theologischen Denkens bezieht (etwa M. Blondel, B. Lonergan, P. Ricoeur) und zum anderen nachzuweisen versucht, daß Befreiungstheologie und kirchliche Soziallehre keineswegs im Widerspruch zueinander stehen, wie oft mit polemischem Unterton behauptet wurde, sondern sich wechselseitig ergänzen und bereichern können. Neben diesen Vermittlungsbemühungen sind die „Schlüsselkategorien" hervorzuheben, die der Verf. in der Einleitung (15–18) zum Verständnis seiner Arbeiten benennt und die weit darüber hinaus von Bedeutung sind. Es sind dies (1) das „chalzedonensische Modell" (inconfuse et indivise), um etwa das Verhältnis von Heils- und Profangeschichte zu fassen; (2) die thomanische Relation „revelabile-manuductio", um etwa das Verhältnis Glaube-Vernunft zu bestimmen; (3) das „ethisch-historische Wir", um das interpersonale und soziale Moment der ethischen Alte-

rität zu benennen, das auch (4) für die Bestimmung des „Verhältnisses von Volk, Kultur und Armen" von Belang ist; (5) die Analogie (oder Analektik) im thomanischen Sinn als dritten Weg zwischen univok-fundamentalistischem und äquivok-historizistischem Denken. Das Buch ist der erste Band der Werke des Verf., dem zwei weitere folgen, für die ebenfalls die Schlüsselkategorien gelten: ein weiterer Band über Evangelisation, Kultur und Theologie, der vor allem seine Studien über die Volksweisheit, Volksreligiosität und Volkstheologie sowie über die Evangelisation der Kultur in Lateinamerika beinhalten wird; ein dritter Band, der der lateinamerikanischen Philosophie im Ausgang vom kulturellen Ethos des Volkes gewidmet sein wird. Man kann nur wünschen, daß diese Bände bald vorliegen und (wenigstens in Auswahl) ins Deutsche übersetzt werden, weil sie einen genuinen Zugang zum zeitgenössischen lateinamerikanischen Denken bieten, der die bisherigen einschlägigen Veröffentlichungen um wesentliche Dimensionen ergänzt.

M. Sievernich S. J.

Lateinamerika und Europa. Dialog der Theologen (Forum Politische Theologie 8). Hrsg. *Johann Baptist Metz / Peter Rottländer.* München/Mainz: Kaiser/Grünewald 1988. 170 S.

Das Buch dokumentiert die öffentlichen Vorträge, die während des von der Universität Münster organisierten interdisziplinären Kongresses „Europa und Lateinamerika im Dialog" (28. Sept. bis 2. Okt. 1988) im Bereich der Theologie gehalten wurden. Federführend für diesen Bereich, in dem wie in den anderen die Vorträge auch in nichtöffentlichen „workshops" diskutiert wurden, war das Seminar für Fundamentaltheologie unter Leitung von *Johann Baptist Metz.* Die thematischen Schwerpunkte waren (1) der Vergleich von europäischer Freiheitstradition und lateinamerikanischem Befreiungsdenken *(L. Boff);* (2) das Verhältnis von Theorie und Erfahrung in der Befreiungstheologie *(G. Gutiérrez);* (3) die Stellung und Rolle der Religion in lateinamerikanischen und europäischen Gesellschaften (*J. C. Scannone* und *F. X. Kaufmann*); (4) die Prozesse der Gemeindebildung in ihrer theologischen Relevanz (*R. de Almeida Cunha* und *H. Steinkamp*); (5) die ethnischen Fragen im Kontext eines kulturell polyzentrischen Christentums (*E. Dussel* und *A. Wagua*); (6) Kirche und Menschenrechte in Lateinamerika (Kardinal *P. E. Arns*). Da nur die Vorträge, nicht aber die durchaus kontrovers geführten Diskussionen dokumentiert werden konnten, hebt der Hrsg. *Metz* in einem Rückblick auf den Kongreß einige zentrale Diskussionspunkte hervor: die Frage der Armut und das spezifisch christliche Befreiungsverständnis, das Problem der „sekundären Kolonisation" (elektronische Massenmedien), die Frage der Inkulturation und der Erneuerung der christlichen Gemeinde, die Rolle des II. Vatikanum und die Frage nach dem 500-Jahr-Gedenken der „Entdeckung Amerikas" (1992). Die Beiträge des Buches stellen einen kleinen Schritt auf ein großes Ziel hin dar, nämlich den theologischen Dialog zwischen Lateinamerika und Europa weiterzuführen und zu vertiefen. Eine der Hauptfragen dabei wird wohl das spannungsvolle Verhältnis von Befreiungsdenken und „kulturell polyzentrischer Verwurzelung des Christentums" (18) sein.

M. Sievernich S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Banner, Michael S., The Justification of Science and the Rationality of Religious Belief (Oxford Philosophical Monographs). Oxford: Clarendon Press 1990. 196 S.

Blum, Erhard, Studien zur Komposition des Pentateuch (Beiheft zur Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft 189). Berlin–New York: de Gruyter 1990. x/433 S.

Bos, A. P., Cosmic and Meta-Cosmic Theology in Aristotle's Lost Dialogues (Brill's Studies in Intellectual History 16). Leiden–New York–København–Köln: Brill 1989. xx/242 S.

Burggraeve, Roger, Emmanuel Levinas. Une bibliographie primaire et secondaire (1929–1989). Leuven: Peeters 1990. 222 S.

Christus bezeugen. Für Wolfgang Trilling. Herausgegeben von Karl Kertelge, Traugott Holtz und Claus-Peter März. Mit Beiträgen von Johannes B. Bauer u. a. Freiburg–Basel–Wien: Herder o. J. 312 S.

Fessard, Gaston, Hegel, le christianisme et l'histoire. Textes et documents inédits présentés par Michel Sales (Theologiques). Paris: Presses Universitaires de France 1990. 320 S.

Gielen, Marlis, Tradition und Theologie neutestamentlicher Haustafelethik. Ein Beitrag zur Frage einer christlichen Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Normen (Athenäum Monografien Theologie; Bonner Biblische Beiträge 75). Frankfurt/M.: Hain 1990. 616 S.

Gilbert, Paul, S. J., Le proslogion de S. Anselme. Silence de Dieu et joie de l'homme (Analecta Gregoriana 257). Rom: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1990. 284 S.

Handbuch der Dogmengeschichte. Band IV; Faszikel 7b: Eschatologie in der Scholastik. Von Ludwig Ott. Aus dem Nachlaß bearbeitet von Erich Naab. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1990. 258 S.

Die grössere Hoffnung der Christen. Eschatologische Vorstellungen im Wandel. Herausgegeben von Albert Gerhards (Quaestiones disputatae 127). Freiburg–Basel–Wien: Herder 1990. 184 S.

„Ihr alle aber seid Brüder". Festschrift für A. Th. Khoury zum 60. Geburtstag. Hg. Ludwig Hagemann, Ernst Pulsfort (Würzburger Forschungen zur Missions- und Religionswissenschaft; Religionswissenschaftliche Studien 14). Würzburg: Echter 1990. 640 S.

Der Islam III. Islamische Kultur, Zeitgenössische Strömungen, Volksfrömmigkeit (Religionen der Menschheit 25, 3). Stuttgart: Kohlhammer 1990. xii/486 S.

Jesus der Offenbarer I/II. Altertum bis Mittelalter; Frühe Neuzeit bis Gegenwart. Bearbeitet von Franz-Josef Niemann (Texte zur Theologie; Fundamentaltheologie 5, 1 u. 2). Graz–Wien–Köln: Styria 1990. 151/216 S.

Kah, Marianne, „Die Welt der Römer mit der Seele suchend ..." Die Religiosität des Prudentius im Spannungsfeld zwischen ‚pietas christiana' und ‚pietas Romana' (Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte 3). Bonn: Borengässer 1990. xx/369 S.

Krenski, Thomas Rudolf, Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars (Sammlung Horizonte NF 28). Einsiedeln: Johannes Verlag 1990. 406 S.

Lacoste, Jean-Yves, Note sur le temps. Essai sur les raisons de la mémoire et de l'espérance (Theologiques). Paris: Presses Universitaires de France 1990. 218 S.

„De Libero Arbitrio" di Agostina d'Ippona. Commento di: Goulven Madec, Franco de Capitani, Luca F. Tuninetti, Ragnar Holte (Lectio Augustini VI). Palermo: Edizioni Augustinus 1990. 84 S.

Lohfink, Norbert, Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur I (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 8). Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1990. 392 S.

Lutz, Jürgen, Unio und Communio. Zum Verhältnis von Rechtfertigunglehre und Kirchenverständnis bei Martin Luther. Eine Untersuchung zu ekklesiologisch relevanten Texten der Jahre 1519–1528 (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien LV). Paderborn: Bonifatius Verlag 1990. 311 S.

Madonia, Nicolò, Ermeneutica e cristologia in W. Kasper (Theologia II)). Palermo: Edizioni Augustinus 1990. 307 S.

Marlé, René, La confirmation. Devenir adulte dans la foi (Première Bibliothèque de Connaissances Religieuses). Paris: Nouvelles Editions Mame 1990. 63 S.

Martini, Carlo M., Du, den ich suche. Wege von David zu Jesus. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1990. 207 S.

Meier, Bertram, Die Kirche der wahren Christen. Johann Michael Sailers Kirchenverständnis zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung (Münchener Kirchenhistorische Studien 4). Stuttgart: Kohlhammer 1990. 415 S.

Miggelbrink, Ralf, Ekstatische Gottesliebe im tätigen Weltbezug. Der Beitrag Karl Rahners zur zeitgenössischen Gotteslehre (Münsteraner Theologische Abhandlungen 5). Altenberge: Telos 1989. xvi/421 S.

Nell-Breuning, Oswald von, Den Kapitalismus umbiegen. Schriften zu Kirche, Wirtschaft und Gesellschaft. Ein Lesebuch. Herausgegeben von Friedhelm Hengsbach S.J. Düsseldorf: Patmos 1990. 470 S.

Proklos: Kommentar zu Platons Parmenides 141 E – 142 A. Eingeleitet und erläutert von Rainer Bartholomai (Texte zur Philosophie 8). Sankt Augustin: Academia 1990. 118 S.

Karl Rahner – Sehnsucht nach dem geheimnisvollen Gott. Profil – Bilder – Texte. Herausgegeben von Herbert Vorgrimler (Eine Veröffentlichung der Katholisch-Sozialen Akademie Franz-Hitze-Haus, Münster). Freiburg–Basel–Wien: Herder 1990. 196 S.

Ratzinger, Joseph, Eschatologie: Tod und ewiges Leben (Kleine Katholische Dogmatik IX). Regensburg: Pustet 1990; 6. erweiterte Auflage. 240 S.

Roth, Hermann Josef / Grossmann, Anton, Bernhard von Clairvaux an die Tempel-Ritter, die Speerspitze der Kreuzzüge (Beihefte zur Cistercienser Chronik 1; Sinziger theologische Texte und Studien 10). Sinzig: St. Meinrad Verlag für Theologie 1990. 250 S.

Schandl, Felix M., „Ich sah aus meinem Volk die Kirche wachsen!" Jüdische Bezüge und Strukturen in Leben und Werk Edith Steins (1892–1942) (Sinziger theologische Texte und Studien 9). Sinzig: St. Meinrad Verlag für Theologie 1990. 264 S.

Scheuer, Manfred, Die Evangelischen Räte. Strukturprinzip systematischer Theologie bei H. U. von Balthasar, K. Rahner, J. B. Metz und in der Theologie der Befreiung (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 1). Würzburg: Echter 1990. xiv/450 S.

Sieben, Hermann Josef, Die Partikularsynode. Studien zur Geschichte der Konzilsidee (Frankfurter Theologische Studien 37). Frankfurt/M.: Knecht 1990. 303 S.

Stalter-Fouilloy, Danielle, Histoire et violence. Essai sur la liberté humaine dans les premiers écrits chrétiens (Etudes d'histoire et de philosophie religieuses 70). Paris: Presses Universitaires de France 1990. 160 S.

Theodizee – Gott vor Gericht? Hrsg. Willi Oelmüller. Mit Beiträgen von Carl-Friedrich Geyer u. a. München: Fink 1990. 120 S.

Traupe, Gert, Studium der Theologie. Studienerwartungen und Studienerfahrungen. Stuttgart–Berlin–Köln: Kohlhammer 1990. 289 S.

Versöhnung in der jüdischen und christlichen Liturgie. Herausgegeben von Hanspeter Heinz u. a. (Quaestiones Disputatae 124). Freiburg–Basel–Wien: Herder 1990. 232 S.

Wood, Robert E., A path into metaphysics. Phemomenological, hermeneutical, and dialogical studies (Suny Series in Philosophy). Albany/N.Y.: State University of New York Press 1990. xviii/387 S.