N12<522420494 021
ubTÜBINGEN

theol

ISSN 0040–5655

# THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

*Vierteljahresschrift*

*66. Jahrgang · Heft 1 · 1991*

ABHANDLUNGEN

*Klaus Schatz S. J.*
Die französischen Minoritätsbischöfe auf dem 1. Vatikanum

*Norbert Baumert S. J.*
‚Charisma' – Versuch einer Sprachregelung 2

*Hanna Lauterbach*
Moore-Sätze, Regelfolgen und antiskeptische Strategien in Wittgensteins ‚Über Gewißheit' 4

BEITRÄGE

*Christoph Jacob*
Zur Krise der Mystagogie in der Alten Kirche 7

*Peter L. Oesterreich*
Thomas von Aquins Lehre von der Liebe als menschlicher Grundleidenschaft 9

*Herder Freiburg · Basel · Wien*

Gd 861

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

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

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

REDAKTION:
Dorothea Spross, Frankfurt a. M.

ANSCHRIFTEN DER MITARBEITER

| | |
|---|---|
| PROF. DR. KLAUS SCHATZ S. J. | Offenbacher Landstr. 224<br>6000 Frankfurt/M. 70 |
| PROF. DR. NORBERT BAUMERT S. J. | Offenbacher Landstr. 224<br>6000 Frankfurt/M. 70 |
| HANNA LAUTERBACH M. A. | Schellingstraße 138<br>8000 München 40 |
| DR. CHRISTOPH JACOB | Dodostraße 11<br>4400 Münster |
| DR. PETER L. OESTERREICH | Universität GHS Essen<br>Universitätsstraße 12<br>4300 Essen |

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

---

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sind senden an die Schriftleitung von „Theologie und Philosophie", 6000 Frankfurt a. M. 70, Offenbach Landstraße 224. „Theologie und Philosophie" (bis 1965 „Scholastik") erscheint vierteljährlich im Umf von 160 Seiten. Der Preis des Einzelheftes beträgt 56,– DM, der Jahrgang kostet 196,– DM. Zu bezie durch alle Buchhandlungen. Bestellnummer 00020. – Verlag Herder GmbH & Co KG, Freiburg i Satz und Druck: Freiburger Graphische Betriebe, Freiburg i. Br.

# THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

*Vierteljahresschrift*

*66. Jahrgang · 1991*

*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., München.

REDAKTION:
Dorothea Spross, Frankfurt a. M.

UNIV.BIBL. TÜBINGEN

Gd 861

# Inhalt des 66. Jahrgangs

## Abhandlungen


Baumert, Norbert, S. J., ‚Charisma' – Versuch einer Sprachregelung 21
Görtz, Heinz-Jürgen, Das kirchliche Handeln des Laien. „Christifideles Laici" im Kontext der „Communio-Ekklesiologie" von „Lumen Gentium" 177
Hörl, Christoph, Semantik und Handlungskausalität. Zur Diskussion über die ‚künstliche Intelligenz' in der analytischen Philosophie 192
Knauer, Peter, S. J., Die Wahl in den Exerzitien von Ignatius von Loyola. Vom Geistlichen Tagebuch und anderen ignatianischen Schriften her gesehen 321
Kummer, Christian, S. J., Selbstorganisation und Entwicklung. Zur Bedeutung eines physikalischen Paradigmas in der Biologie 547
Lauterbach, Hanna, Moore-Sätze, Regelfolgen und antiskeptische Strategien in Wittgensteins ‚Über Gewißheit' 49
Lohfink, Norbert, S. J., Der Begriff „Bund" in der biblischen Theologie 161
Ollig, Hans-Ludwig, S. J., Philosophische Zeitdiagnose im Zeichen des Postmodernismus. Überlegungen zur jüngsten Postmoderne-Diskussion 338
Pannenberg, Wolfhart, Eine philosophisch-historische Hermeneutik des Christentums 481
Ricken, Friedo, S. J., Gemeinschaft als Grundwert der Aristotelischen Ethik 530
Scannone, Juan Carlos, S. J., Begegnung der Kulturen und inkulturierte Philosophie in Lateinamerika 365
Schatz, Klaus, S. J., Die französischen Minoritätsbischöfe auf dem 1. Vatikanum. Die Versammlung der französischen Minorität in der Unfehlbarkeitsdebatte 1


## Beiträge


Jacob, Christoph, Zur Krise der Mystagogie in der Alten Kirche 75
Kienzler, Klaus, „Nietzsche im christlichen Denken – am Beispiel Bernhard Weltes" 398
Oesterreich, Peter L., Thomas von Aquins Lehre von der Liebe als menschlicher Grundleidenschaft 90
Rosenau, Hartmut, Die „maßlose" Natur – apokalyptische Naturerfahrung im Ausgang von der Johannesoffenbarung 384
Sieben, Hermann Josef, S. J., Pseudoisidor auf dem Konzil von Florenz (1438/9) 226
Splett, Jörg, Die Wahrheit und das Gute. Sokrates und die Geburt der Metaphysik 216
Splett, Jörg, „Liebe, die im Geist mir redet ..." Dantes Dame Philosophie 557
Stein, Edith, Was ist Phänomenologie? (Nachdruck aus: Wissenschaft/Volksbildung – Wissenschaftliche Beilage zur Neuen Pfälzischen Landes-Zeitung, Nr. 5, 15. Mai 1924) 570

**Besprechungen** 98 239 411 574

## Buchbesprechungen


| | | |
|---|---|---|
| Philosophie | | |
| Philosophiegeschichte I u. II | 98 | 411/426 |
| Erkenntnistheorie, Metaphysik | 120 | |
| Naturphilosophie, Ethik | 139 | |
| Systematische Philosophie I u. II | | 445/468 |
| | | |
| Theologie | | |
| Biblische Theologie | 239 | 574 |
| Historische Theologie | 245 | 583 |
| Systematische Theologie | 286 | 612 |
| Praktische Theologie | 301 | 622 |

# Verzeichnis der Verfasser/Herausgeber besprochener Arbeiten


Ahlers, R. 312 (Hrsg.) 313 314
Albus, M. 292 293
Aletti, J. N. 600
Alexandre, M. 593
Allison, H. E. 438
Ambrosius 583
Anckaert, L. 444
Angenendt, A. 258
Anglet, K. 440
Arends, J. M. F. 99
Arens, E. 616
Audretsch, J. (Hrsg.) 141 142 450
Augustinus von Hippo 579
Aymans, W. 311

Bachl, G. 300
Balmer, H. P. 459
Baltes, M. (Hrsg.) 103
Balthasar, H. U. von 619 621
Barlea, O. 269
Bartholomai, R. 102
Bartuschat, W. 139
Barz, W.-D. 598
Baumbach, G. 579
Baumgartner, I. 625
Bavel, T. J. van 589
Becker, P. 271
Beißner, F. 296
Beristain, A. 603
Berlinger, R. 139
Bertsch, L. 628
Beulay, R. 592
Bienert, A. (Hrsg.) 256
Bird, W. R. 143
Bireley, R. 603
Birnbacher, D. 450
Birkenmaier, R. (Hrsg.) 318
Bittner, R. 436
Bleistein, R. 603
Bock, S. 239
Bohink, T. 112
Bonner, G. 250
Bovon, F. 575
Braun, K.-H. 605
Breemen, P. van 603
Brennecke, H. C. 256
Breuer, K. (Hrsg.) 469
Brieskorn, N. 476
Brox, N. (Hrsg.) 583
Brumlik, M. 615
Bruns, P. 587
Bucher, A. 459 462
Cancik, H. (Hrsg.) 456
Casper, B. 444
Chargaff, E. 451
Coreth, E. (Hrsg.) 458
Craemer-Ruegenberg, J. 136

Dalmasses, C. de 274
Dannemann, Ch. 616
Dannemann, U. 616
Dassmann, E. 257
Dehnen, H. 142
Deininger, B. 305
Deissler, A. 142
Dent, N. J. H. 429
Dericum, Ch. 615
Dhôtel, J.-C. 600
Diesselhorst, M. 428
Dörrie, A. 103
Dörrie, H. † 103
D'Ostilo, F. 317
Dretske, F. 445
Dürr, H.-P. (Hrsg.) 451
Dulles, A. 287
Dumeige, G. 600
Dumoustier, A. 600

Egger, R. 581
Ehlen, P. 462
Eicher, P. (Hrsg.) 304
Elm, K. (Hrsg.) 270
zu Eltz, J. 319
Erler, A. (Hrsg.) 155 309
Eßer, H. H. 295 297
Évain, Fr. 600

Fabre, P. A. 600
Failing, W.-E. 615
Feltes, H. 243
Forte, F. 451
Frey, G. 462
Fries, H. 297
Fritz, M. 318
Fulda, H. F. 138

Galliker, M. 468
Ganoczy, A. 297
Garaudy, R. 451
García-Mateo, R. 603
Garhammer, E. 607
Geerlings, W. 287 (Hrsg.) 583
Geißler, I. 318
Gerhardt, G. 149
Gerosa, L. 309 314
Giard, L. 600
Gielen, M. 577
Girard, R. 242
Girardet, Kl. M. 256
Giulani, M. 600
Gladigow, B. (Hrsg.) 456
Godding, R. 594
Göllner, R. 293
Görtz, H.-J. 292
Gössmann, E. 298
Goeters, J. F. G. 296
Greeven, H. 297
Greshake, G. (Hrsg.) 302 583
Grootaers, J. 294
Gross, N. 100
Gründel, J. 624
Günther, H. 113
Gunneweg, A. H. J. 240
Guth, K. 462
Gutmann, G. (Hrsg.) 473

Haas, A. M. 599
Habermas, J. 449
Haeffner, G. 462 603
Hagedorn, D. (Hrsg.) 248
Hagedorn, U. (Hrsg.) 248
Harms, J. (Hrsg.) 614 615
Hartelt, K. 312
Hartmann, K. 137
Hartshorne, C. 135
Hasenhüttl, J. 304
Haunerland, W. 314
Hauschild, W. D. 297
Hegel, G. W. F. 117 438
Hegselmann, R. 451
Heinemann, H. 312
Heinevetter, H.-J. 574
Heinrichsmeier, C. 310
Heinz, H. 293
Heiter, Th. 583
Hengsbach, F. 603
Heron, A. I. C. 297
Hillebrand, E. 272
Hinterplattner, Fr. 616
Höffe, O. (Hrsg.) 436 437
Hoegen, M. (Hrsg.) 420
Hoffmann, P. 306
Hoffmann-Herreros, J. 275
Hogemann, Fr. (Hrsg.) 438
Holz, H. 139
Holz, Tr. (Hrsg.) 578
Homeyer, J. 463
Hooff, A. von 293

Horgan, M. P. (Hrsg.) 574
Horstkötter, L. 589
Hübner, K. 142
Hübner, R. M. 256
Hübner, S. 579

Ignace de Loyola 600
Ilgner, R. (Hrsg.) 583
Imhof, P. (Hrsg.) 303
Iserloh, E. 295 (Hrsg.) 609

Jamme, Ch. (Hrsg.) 115 438
Jestaedt, B. 308
Johannes Chrysostomus 248
Jonas, H. 451
Jüssen, G. 261

Kaiser, M. 310
Kallis, A. 315
Kanitscheider, B. 142
Kasper, W. 287 297
Kaufmann, A. 294 624
Kaufmann, E. (Hrsg.) 155 309
Kaufmann, F.-X. 293
Kaulbach, F. 107
Kehl, M. 602
Keller, M. 462
Kenny, A. 128
Kern, W. (Hrsg.) 286 287 603
Kertelge, K. 136 296 (Hrsg.) 578
Kersting, W. 136
Ketteler, W. E. von 609
Kienzler, K. 292
Kirchschläger, W. 318
Kirsch, U. 105
Klein, H. (Hrsg.) 156
Klemm, U. 616
Knapp, A. 622
Knauer, P. 602
Kobelski, P. J. (Hrsg.) 574
Köchlin, H. 616
Köpcke-Duttler, A. (Hrsg.) 624
Kohl, C. 318
Kohl, H. 271
Koslowski, P. 152 463
Krämer, P. 294 311 314
Kramme, R. 157
Kraut, R. 412
Kühn, K.-Ch. 629
Kugelmann, L. 297
Kuhn, H. 136
Kuhn, H.-J. 244
Kunz, E. 287 601

La Bonnardière, A.-M. 250
Lacoste, Y. 452
Ladaria, L. F. 246
Larcher, G. 287
Largier, N. 597
Laubscher, M. (Hrsg.) 456
Lauras, A. 600
Lechner, J. 138
Lehmann, K. (Hrsg.) 294 295 296
Leidlmair, K. 462
Leisch-Kiesel, M. (Hrsg.) 467
Lenk, H. 449 451
Lima-de-Faria, A. 139
Limbeck, M. 286
Lindqvist, B. 278
Lipp, W. 625
Listl, J. 312
Lloyd, A. C. 102
Locker, A. 450
Löhr, W. A. 257
Löw, R. 463
Lohfink, N. 239
Lohse, B. 296
Lorenz, R. 292
Lüdecke, N. 316
Lüdicke, K. 312
Lütcke, K.-H. 249
Lüthe, R. 450
Lutz, J. 273
Lutz-Bachmann, M. 459
Lycan, W. G. (Hrsg.) 447

McDermott, J. M. 579
McFarland, D. 145
McGinn, C. 123
März, H.-P. (Hrsg.) 578
Maier, E. 292
Mainzer, K. (Hrsg.) 141 142
Majercik, R. 101
Mann, F. 103
Manselli, R. 271
Marcovich, M. (Hrsg.) 245
Marion, J.-L. 441
Markis, D. 136
Marré, H. (Hrsg.) 631
Martin, F. X. 272
Martin, J. (Hrsg.) 147
Martina, G. 280
Marx, S. 630
Marx, W. 137
May, G. 311
Mayer, C. (Hrsg.) 249
Meder, N. 137
Melloni, A. 261
Mertens, D. 272
Meyer, H. 295 297
Mieth, D. 299
Minde, H. J. v. d. 305
Mittelstraß, J. 142
Modesto, J. 251
Möller, J. 461
Moutsopoulos, E. A. 450
Muck, O. (Hrsg.) 461
Müller, A. 315
Müller, L. 313
Muhr, P. 125
Multhaupt, H. (Hrsg.) 276
Mußner, F. 579

Neidinger, B. 272
Neidl, W. 462
Nell-Breuning, O. von 156
Neumayer, Ch. 616
Neuner, P. 284 286
Neusch, M. 589
Neuser, W. H. 297
Nicolin, F. (Hrsg.) 117
Niemann, Fr.-J. 596
Nimmo, D. B. 271
Nyhus, P. L. 271

Oesch, M. 139
O'Hanlon, G. F. 289
Ohlig, K.-H. 254
O'Neill, O. 437
Origenes 583

Pahlke, A. 631
Panikkar, R. 466
Pannenberg, W. 130 (Hrsg.) 294 295 297
Papandreou, D. (Hrsg.) 256
Pardey, U. 138
Pareydt, L. 600
Paschke, G. 570
Pastro, C. 276
Pérez-Espejo, S. 138
Pesch, O. H. 296
Pflüger, P. 305
Pfnür, V. 297
Pieper, A. 437 450
Pieters, J. M. (Hrsg.) 469
Pissarek-Hudelist, H. 298
Plourde, S. 444
Pogge, Th. W. 436
Pollack, D. 119
Popper, K. 451
Pottmeyer, J. (Hrsg.) 286 287 293 294

Prauss, G. 437
Pree, H. 310
Prégardier, E. (Hrsg.) 276
Price, A. W. 411
Prigogine, I. 451
Primetshofer, B. 312
Proklos 102
Pseudo-Iustinus 245
Puntel, L. B. 120

Radermacher, H. (Hrsg.) 136 138
Rahner, K. 301
Rauscher, A. 602
Ravier, A. 603
Reichholf, J. H. 144
Reikerstorfer, J. 287
Reinhardt, H. 312
Reisinger, P. 137
Reiter, J. 460
Rey-Mermet, Th. 604
Ri, P. 275
Richardi, R. 632
Richter, Kl. (Hrsg.) 315
Ricken, F. 437 462
Rieber, A. 462
Riecks, A. 118
Riedel-Spangenberger, I. 299
De Rijk, L. M. 98
Robinson, J. A. T. 243
Roellecke, G. (Hrsg.) 477
Rogler, E. 137
Rohrmoser, G. 613
Rossvaer, V. 436
Rubinstein, N. 272
Rüthing, H. 271
Ruhbach, G. (Hrsg.) 301
Runggaldier, E. 459 462

Sachsse, H. 450
Salmann, E. (Hrsg.) 420
Saßmann, U. 137
Sattler, D. 297
Savio, E. (Hrsg.) 467
Seckler, M. (Hrsg.) 286 287 288
Seel, G. 436
Seidl, H. (Hrsg.) 423
Senofonte, C. 277
Sieben, H. J. 610 611
Siebert, R. J. 464
Sievernich, M. (Hrsg.) 601
Simons, P. R. J. (Hrsg.) 469
Sobański, R. 310
Sölle, D. 304
Solzbacher, R. 250
Spinner, H. F. 449
Splett, J. 462 618 631
Sudbrack, J. (Hrsg.) 301 602
Suhr, D. 450
Switek, G. (Hrsg.) 601 602

Schmitz, H. 311
Schmitz, H. 414
Schmitz, J. 583
Schmucker, J. 431
Schneider, H. (Hrsg.) 115
Schneider, Th. 297 (Hrsg.) 298
Schneider, W. 292
Schockenhoff, E. 266 585
Schöndorf, H. 462
Schönrich, G. 138
Schöpf, A. 624
Schreiber, H.-L. 463
Schroer, Ch. 108
Schuchardt, E. 290
Schüler, G. (Hrsg.) 117
Schüller, A. (Hrsg.) 473
Schürmann, H. 579
Schütte, H. 617
Schulz, W. (Hrsg.) 310 311
Schwager, R. 603
Schwarzenthal, R. 304
Schwendtner, R. 615

Stachowiak, H. (Hrsg.) 449 450
Stallmach, J. 425 462
Steffensky, F. 304
Stolzenberg, J. 139
Stoutland, F. 449
Stowasser, H. 616
Strecker, G. 576
Stüting, J. (Hrsg.) 631

Tammann, G. A. 142
Teichert, W. 306
Teran Dutari, J. 462
Tetz, M. 256
Thomas von Aquin 261 423
Thomas, K. 305
Trapp, R. W. 138
Trocholepczy, B. 292

Viard, C. 600
Vienken, E. 292
Vincent, M. 589
Vogler, W. 579
Vogt, H. J. 315
Volz, H. 129
Vorgrimler, H. 596
Vossenkuhl, W. 438

Wagner, F. 139
Walsh, K. 272
Weigand, R. 312
Weismayer, J. (Hrsg.) 302
Weissmahr, B. 462
Weizsäcker, C. F. von 451
Wenz, G. 295 297
Wiederkehr, D. 286
Wiehl, R. 139
Wienbruch, U. 138
Wohlmuth, J. (Hrsg.) 612
Wolf, U. 471
Wollgast, S. 426
Wuchterl, K. 450

Zelger, M. 139
Ziegenaus, A. 580
Ziegler, W. 272
Zimmerli, W. Ch. (Hrsg.) 451
Zimmermann-Wolf, Ch. 626
Zoepffel, R. (Hrsg.) 147
Zu Dohna über Staupitz, L. 272
Zumkeller, A. (Hrsg.) 590

# Verzeichnis der Mitarbeiter


Baumert, N. 21–48
Beutler, J. 244–245 574–577 578–579 616–617
Bordt, M. 471–473 493–529
Brieskorn, N. 118–119 429–431 477–478
Brüntrup, G. 120–125 128–129 445–448

Engel, H. 239–242 243–244 574 577–578 580–581
Erbrich, P. 139–144

Frielingsdorf, K. 625–628
Fuchs, M. 261–266
Funiok, R. 466–467

García-Mateo, R. 275
Görtz, H.-J. 177–191
Grillmeier, A. 587–589
Groth, B. 464–466

Haeffner, G. 444 452–458
Hainthaler, T. 254–255 596–597
Hengsbach, F. 152–155 473–476
Herzgsell, J. 125–127
Höhn, H.-J. 119–120 425–426 596 620–621
Höppler, G. 612–613
Hörl, Ch. 192–215

Jacob, Ch. 75–89
Jonsson, U. 278–280

Kessler, St. Ch. 251–254 594–596
Kiechle, St. 601–604
Kienzler, Kl. 398–410
Knauer, P. 242 273–274 286–288 321–337 600–601
Köpke, W. 614–616
Koltermann, R. 144–145 451–452 463 468–471 622–624
Krieger, K. St. 581–583
Kühn, R. 441–444
Kummer, Ch. 145–147 547–556

Lauterbach, H. 49–74
Löser, W. 289–290 294–298 617–618 619 621–622
Löwenstein, M. 157–158
Lohfink, N. 161–176

Maraldi, V. 579–580
Mennekes, F. 611–612

Oesterreich, P. L. 90–97
Ollig, H.-L. 130–135 136–139 292–293 338–364 414–420 444–445 458–463

Pannenberg, W. 481–492

Radl, A. 100–101
Ricken, F. 98–100 101–105 107–108 135–136 411–414 530–546
Rosenau, H. 384–397

Sala, G. B. 108–112 431–436
Scannone, J. C. 365–383
Sebott, R. 129–130
156–157 293–294 300 308–310 312–315 316–319 476–477 598–599 604–605 628–629 630–631
Sieben, H. J. 226–238 245–251 256–258 269–270 277–278 583–587 589–594 597
Sievernich, M. 276
Splett, J. 105–107 117–118 147–149 216–225 290–292 298–300 304–308 420–423 467–468 557–569
Switek, G. 274–275 301–304 599–600

Schadel, E. 423–425 426–428
Schatz, Kl. 1–20 258–261 270–273 275–276 280–286 605–610
Schmidt, G. 155–156 310–312 315–316 624–625 629–630 631–632
Schmidt, J. 115–116 438–440
Schneider, M. 288–289
Schöndorf, H. 112–115 436–438 449–451
Schuster, J. 149–152 266–269

Ullrich, P.-O. 618–619

Widmann, M. 613–614
Willers, U. 440–441
Winkler, G. B. 610–611

201.10

ThPh 66 (1991) 1–20

# Die französischen Minoritätsbischöfe auf dem 1. Vatikanum

## Die Versammlungen der französischen Minorität in der Unfehlbarkeitsdebatte

Von Klaus Schatz S.J.

Im französischen und nicht im deutsch-österreichisch-ungarischen Episkopat befürchteten kuriale Kreise im Dezember 1869 zu Beginn des 1. Vatikanischen Konzils eine Mehrheit gegen die päpstliche Unfehlbarkeit. Als daher der einer vermittelnden Richtung angehörende Kardinal Bonnechose von Rouen für den 23. Dezember 1869 eine Versammlung aller französischen Bischöfe plante und dazu unklugerweise bei Kardinalstaatssekretär Antonelli um Erlaubnis anfragte – etwas, was den deutsch-österreichisch-ungarischen Bischöfen, die sich unter dem Vorsitz von Kardinal Schwarzenberg von Prag erst bei Mgr. Nardi, dann in den Salons von Kardinal Rauscher versammelten, nie in den Sinn kam –, da erhielt er die Erlaubnis nur unter der Bedingung, daß es nicht nur eine Versammlung aller französischen, sondern aller frankophonen Bischöfe würde: also mit Einschluß der Belgier, der Welsch-Schweizer und vor allem der Missionsbischöfe französischer Herkunft[1]. Von einer Versammlung bloß der Franzosen befürchtete Antonelli wohl ein Übergewicht der Anti-Infallibilisten, während die genannten anderen Gruppen für ihre ultramontane und unfehlbarkeitsfreundliche Einstellung bekannt waren.

Erwies sich diese Einschätzung auch als falsch – während man an der Kurie umgekehrt den Widerstand der deutschen und österreichisch-ungarischen Bischöfe unterschätzte –, so bildeten die französischen Minoritätsbischöfe immerhin eine stattliche Gruppe mit bedeutenden Köpfen. Es waren 34 von 83 irgendwann beim Konzil anwesenden französischen Bischöfen, also 41 %[2]. Dazu gehörte ein Kardinal, nämlich Mathieu von Besançon; infolge seines Ranges war er der offizielle, jedoch infolge seiner eher konfliktscheuen Haltung keineswegs der wirkliche Führer der Minorität – dies waren vielmehr Darboy und Dupanloup. Von den 15 auf dem Konzil anwesenden französischen Erzbischöfen gehörten 7 zur Minorität: außer Mathieu Darboy von Paris, Landriot von Reims, Bernadou von Sens, der freilich erst am 27. Juni von Grenoble auf den Erzstuhl von Lyon promovierte Ginoulhiac, Dubreil von Avignon und Lyonnet von Albi. Die Mehrheit bildeten die Minoritätsbischöfe in den Kirchenpro-

[1] *R. Aubert*, Vaticanum I (Geschichte der ökumenischen Konzilien 12). Mainz 1965, 128f.

[2] Gesamtüberblick und Übersicht über die einzelnen Gruppen bei *J. R. Palanque*, Catholiques libéraux et gallicans en France face au Concile du Vatican 1867–1870, Aix-en-Provence 1962, 139–51.

vinzen Paris[3], Reims[4], Rouen[5], Lyon[6], Avignon[7], Aix-en-Provence[8], Albi[9], Algier[10] und zeitweise in Besançon[11], nur eine Minderheit in Bordeaux[12], nur je einen Vertreter zählten sie in Sens[13], Rennes[14] und Toulouse[15], während die Kirchenprovinzen Cambrai, Tours, Bourges, Chambéry und Auch geschlossen infallibilistisch waren. Nicht alle von diesen 34 waren am Ende des Konzils noch in Rom. Jedoch an eigentlichen Übergängen zu den Infallibilisten ist bei den bis zum Schluß Anwesenden nur einer zu verzeichnen[16]. Von den 29, die bei der vorläufigen Schlußabstimmung vom 13. Juli noch anwesend waren, stimmten 25 mit „Non placet", nur einer (Delcusy von Viviers) mit „Placet"[17], drei (Bernadou, Dubreil und Landriot) mit „Placet iuxta modum", jedoch letzteres eindeutig im Sinne der Minoritätsforderungen[18]. Nur diesen 4 letzteren erschienen bei der feierlichen Abstimmung am 18. Juli und votierten dort mit „Placet".

Diese französische Minoritätsgruppe versammelte sich seit dem 12. Dezember 1869[19] bei Kardinal Mathieu im Palazzo Salviati. Die ge-

---

[3] Außer Erzbischof Darboy Dupanloup (Orléans) und Titularbischof Maret. Regnault (Chartres) zählte nicht einfach zur Minorität, vertrat jedoch eine Mittelposition, hielt am 2.6. eine Konzilsrede weitgehend im Sinne der Minorität (Mansi 52, 444–48) und stimmte am 13.7. mit „Placet iuxta modum".

[4] Außer Erzbischof Landriot Meignan (Châlons-sur-Marne) und Dours (Soissons).

[5] Hugonin (Bayeux), Bravard (Coutances), Devoucoux (Evreux).

[6] Außer Ginoulhiac Marguerye (Autun) und Rivet (Dijon).

[7] Außer Dubreil Le Courtier (Montpellier), Gueullette (Valence), Delcusy (Viviers).

[8] Cuttoli (Ajaccio), Guilbert (Gap), La Place (Marseille), Sola (Nizza).

[9] Außer Erzbischof Lyonnet Grimardias (Cahors), Ramadié (Perpignan).

[10] Las Cases (Constantine) und Callot (Oran).

[11] Außer Kardinal Mathieu Dupont des Loges (Metz) und Foulon (Nancy), während Hacquard (Verdun) eine Schwenkung vollzog: Januar 1870 unterzeichnete er noch die Eingabe der Minorität gegen Vorlage der Unfehlbarkeit, am 2. Juni findet er sich jedoch unter den Unterzeichnern der Forderung nach Schluß der Generaldebatte; im Juli war er nicht mehr in Rom.

[12] Thomas (La Rochelle) und Colet (Luçon).

[13] Erzbischof Bernadou.

[14] David (Saint-Brieuc).

[15] Bélaval (Pamiers).

[16] *M. O'Gara,* Triumph in Defeat. Infallibility, Vatican I and the French Minority Bishops, Washington 1988, 7 zählt zu der Minorität nur die 22 Bischöfe, die eines der Abschiedsschreiben vom 17.7. an Pius IX. unterzeichneten. Der dadurch erzeugte Eindruck, als seien die übrigen im Laufe des Konzils zur Majorität übergegangen, muß jedoch korrigiert werden.

[17] Mansi 52, 1248 D. Hier sind die sonst exakten Angaben bei Palanque, 142 zu korrigieren.

[18] Alle drei fordern bei dem Passus über die „Auxilia", deren sich die Päpste in Ausübung ihres Lehramtes bedienten, den Hinweis darauf, daß dies nicht nur faktisch bisher so war, sondern auch in Zukunft geschehen werde (Mansi 52, 1280 C/D), ferner die Aussage, daß der Papst, wenn er ex cathedra spreche, „tanquam os omnium apostolorum" oder „tanquam caput Ecclesiae" (1291 C), bzw. „certior factus de traditione catholica" spreche (1293 C). Landriot möchte im 3. Kapitel über den Jurisdiktionsprimat ausdrücklich den Eindruck des Absolutismus vermieden und klargestellt wissen, daß die Verfassung der Kirche „non esse mere monarchicum, sed esse regimen ex monarchico et aristocratico mixtum" (1271 f.)

[19] Dies geht aus dem Tagebuch Darboy's hervor: *A. Duval – Y. Congar,* Le Journal de Mgr. Darboy au Concile du Vatican (1869–1870): RSPhTh 54 (1970) 417–53, hier 422.

meinsame Zusammenkunft mit den anderen Gruppen bei Kardinal Bonnechose in St-Louis-des-Français am 23. Dezember, bei der 75 Konzilsväter zusammenkamen, blieb Episode, zumal sie auch von Bonnechose selbst nicht als Dauereinrichtung gedacht war[20]. Der Graben zwischen Infallibilisten und Anti-Infallibilisten, zu denen freilich noch das „Tiers parti" unter Bonnechose hinzukam, wurde in den folgenden Monaten so tief, daß auch auf inoffiziellen Zusammenkünften mehr privaten Charakters kaum mehr ein Gespräch möglich war[21].

Seit dem 22. Februar 1870 wurden von den Zusammenkünften der französischen Minorität durch Bischof Colet von Luçon Protokolle verfertigt, welche im Archiv von Saint-Sulpice in Paris erhalten sind[22]. Dies war der Tag, an welchem die Zusätze zur Geschäftsordnung des Konzils verkündet wurden, in welchen die Minorität eine gravierende Einschränkung der konziliaren Freiheit und vor allem die Verletzung des Prinzips der moralischen Einmütigkeit bei dogmatischen Konzilsentscheidungen erblickte. Die Minoritätsprotokolle sind seit langem in der Forschung bekannt und immer wieder ausgewertet, insbesondere durch Aubert, Maccarrone[23], Hasler[24] und jüngstens O'Gara[25]. Eine zusammenfassende Darstellung des Ringens und der Auseinandersetzung, wie sie aus dieser Quelle hervorgeht, ist jedoch noch nicht unternommen worden. Wir wollen dies speziell für die Periode der konziliaren Debatte über die Primats-Konstitution „Pastor aeternus" versuchen, also für die 65 Tage vom 13. Mai bis zum 17. Juli 1870, dem Tag der Abreise der meisten Minoritätsbischöfe und dem Vortag der feierlichen Verkündigung. Denn dies ist die Periode der eigentlichen differenzierten sachlichen Auseinandersetzung mit der Infallibilitätsfrage. Jetzt konnte es nicht mehr darum gehen, die Vorlage der Unfehlbarkeit vor das Konzil schlechthin abzublocken. Diese Frage war jetzt überholt. Jetzt ging es darum, die konkreten Texte und ebenso die Diskussionsbeiträge der Infallibilisten daraufhin zu prü-

---

Darboy spricht auch von genau 34 Bischöfen, die sich an diesem Tage bei Kardinal Mathieu versammelten: Dies könnte darauf hindeuten, daß die Scheidung der Gruppen schon ganz zu Beginn scharf und endgültig vollzogen war. Gegenstand der ersten Zusammenkunft waren die bevorstehenden Wahlen der Konzilsdeputationen.

[20] Darboy berichtet in seinem Tagebuch, gegenüber dem Vorschlag, häufiger eine solche Versammlung abzuhalten, habe Bonnechose sich reserviert gezeigt (ebd. 426).

[21] So erklärte der französische Rota-Auditor Isoard, der an Montagabenden französische Bischöfe der unterschiedlichsten Schattierung um sich zu versammeln pflegte, am 4. 3. Icard, dem Direktor des Seminars von Saint-Sulpice, er gebe nun sein Bemühen auf, da die Bischöfe der gegensätzlichen Lager nicht mehr miteinander sprächen; als am 28. 2. Darboy gekommen sei, hätten Règnier und andere Majoritätsbischöfe keinen Schritt auf ihn zu getan (Journal Icard, 4. 3.: Archiv v. Saint-Sulpice, Paris).

[22] Procès-verbaux de la Minorité française. Eine Kopie befindet sich im Erzbischöflichen Archiv Paris.

[23] *M. Maccarrone*, Il Concilio Vaticano I e il „giornale" de Mons. Arrigoni, 2 Bde, Padua 1966.

[24] *A. B. Hasler*, Pius IX. (1846–1878), Päpstliche Unfehlbarkeit und 1. Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie, Stuttgart 1977.

[25] Vgl. Anm. 16.

fen, ob hier vielleicht noch ein Kompromiß möglich war oder nur das unbedingte Nein. Sofern nicht anders angegeben, benützen wir als Quelle die genannten Minoritätsprotokolle, die nicht anders als nach dem Datum zitierbar sind[26].

Am 9. Mai wurde das erste Schema von „Pastor aeternus", bestehend aus den 4 Kapiteln über Einsetzung des Primats durch Christus, seine Fortdauer, Jurisdiktionsprimat und päpstliche Unfehlbarkeit[27], mitsamt der Relatio über die schriftliche Bemerkungen der Konzilsväter zum bisherigen Zusatzkapitel über die päpstliche Unfehlbarkeit[28] durch die Dogmatische Deputation den Konzilsvätern vorgelegt.

Bereits die französische Minoritätsversammlung vom 10. Mai befaßte sich mit der Frage möglicher Kompromißformeln in der Unfehlbarkeitsfrage. Hier wurde bereits der Rahmen abgesteckt, der ihre Haltung in den nächsten beiden Monaten bestimmen sollte. Maret verlangte, daß eigene Modifikationsvorschläge sachlich klar die Position der Minorität artikulieren müßten, d. h. jeweils Primat und Episkopat als die beiden wesentlichen Elemente der Unfehlbarkeit vereinen müßten. Marguerye von Autun seinerseits brachte jene Befürchtung zum Ausdruck, die in der Folge immer wiederkehren und im Endeffekt die Minorität mehr verhärten sollte als es der realen Position ihrer meisten Mitglieder entsprach: daß zweideutige Kompromißformeln, von infallibilistischer Seite ausgehend, die Minorität auseinanderdividieren könnten[29]. Diese Befürchtung hatte schon Darboy am 23. April ausgedrückt; und er hatte, um zu verhindern, daß die Majorität im trüben fischte, das etwas unkonventionelle Mittel vorgeschlagen, durch extrem infallibilistische Modi zu provozieren, zu polarisieren und die Mehrheit zu zwingen, Farbe zu bekennen[30].

Eine eingehendere Auseinandersetzung geschah am 13. Mai, nachdem

---

[26] Andere zitierte Quellen: AAEP = Archives du ministère des Affaires Étrangères, Paris; Dupanloup, Journal = Konzilstagebuch von Dupanloup, Archiv des Seminars von Saint-Sulpice, Paris; HHStAW = Österreichisches Haus-, Hof- und Staatsarchiv, Wien; Icard, Journal = Konzilstagebuch von Henri Icard, Direktor des Seminars von Saint-Sulpice, Archiv des Seminars von Saint-Sulpice, Paris; Tizzani, Memorie = Memorie des Kurienerzbischofs Tizzani: Fondo Tizzani, Archivio Segreto Vaticano, Conc. Vat. I.

[27] Mansi 52, 4–7.

[28] Ebd. 8–38.

[29] „... que les membres de la Minorite seront en butte à des tentations de Conciliation dont il faut se défier, car on pouvrait se rallier ainsi à des Amendements dont la forme ambigue accuserait une modération qui ne serait qu' apparente".

[30] Man solle Modi vorschlagen, „ayant pour objet la définition de l'Infaillibilité personelle et séparée, avec tous les conséquences rigoureusement déduites, envisagées dans leur rapport avec le passé et avec l'avenir de l'Église". Damit stimmt der Bericht des französischen Botschafters Banneville vom 11. 5. überein: die Minorität habe u. a. vor, um das Konzil zur eindeutigen Klärung zu zwingen, die Majorität durch extreme Formeln zu provozieren. „On se flatte d'obliger ainsi le Concile d'adopter, pour l'expression des idées de la majorité, des formules ne prêtant à aucune ambiguïté et qui, par leur brutalité même, rallieraient à la minorité un appoint considérable de modérés, ou bien à se contenter de déclarations inoffensives acceptables pour la minorité elle-même" (AAEP, CD 1 6, f. 329 f.).

Bischof Pie von Poitiers im Namen der Deputation in seiner Relatio[31] das Schema vorgestellt hatte. Zunächst setzte man sich mit der schriftlichen Relatio auseinander. Kritisiert wurde insbesondere die allzu apriorische Behandlung der Geschichte in ihr und ihre Abwertung als bloß „von außen" kommender Einwand. Denn in dieser Relatio hieß es[32], es genüge, daß die päpstliche Unfehlbarkeit aus den eigenen Quellen der Offenbarung, nämlich aus Schrift und Tradition, feststehe. Dann sei es nicht Aufgabe des Konzils, die von anderswoher kommenden Schwierigkeiten zu lösen, sondern der Theologen. Bzw.: Wenn eine Sache aus den eigenen Erkenntnisquellen einer Wissenschaft feststehe, genügten zur Erklärung entgegenstehender Schwierigkeiten, die von außerhalb kommen, probable Erklärungen und seien nicht absolut zwingende erforderlich[33]. Dagegen wurde einmal eingewandt, die angeführten Traditionszeugnisse belegten direkt nur die Indefektibilität des Apostolischen Stuhles. Außerdem sei gerade die Kirchengeschichte nicht ein systemfremder Einwand von außen, sondern als zur „Tradition" gehörig theologische Erkenntnisquelle[34].

Als ermutigend und beachtlich wurde dagegen trotz mancher Einzelkritik die Relatio von Pie beurteilt. Dieselbe hatte die Vorstellung einer rein „persönlichen" (dem Papst als Privatperson zukommenden) oder von der Kirche „getrennten" Unfehlbarkeit des Papstes ausdrücklich zurückgewiesen. Etwas anderes sei es, daß der Papst juridisch unabhängig von den Bischöfen[35] eine Definition erlasse, etwas anderes, daß er nicht in Einheit des Glaubens mit ihnen stehe. Denn der Papst als Organ der Kirche (nicht als vom Leib delegiertes „organum ministeriale", sondern als von Gott beauftragtes „organum magistrale") könne eine Lehre nur definieren, wenn ihm klar sei, daß sie aus der Offenbarung ströme wie das Blut durch die Adern des belebten Leibes, dessen lebendiges Haupt er selbst sei. Man solle also aufhören, von der Trennung von Haupt und Leib zu reden[36]. Die Meinung der Versammlung war nun, diese Relatio sei ein beachtlicher Ausgangspunkt, auf den man sich stützen könne, um weitere Amendements zu begründen. Wichtig sei einmal die Feststellung, daß der Papst nicht als Privatlehrer unfehlbar sei. Das legitimiere dazu,

---

[31] Ebd. 29–37.

[32] Ebd. 25f.

[33] So dann auch in der Konzilsaula Garcia Gil (ebd., 89B) und Ballerini (ebd., 773 C), dagegen Hefele (ebd., 83A) und ähnlich Ginoulhiac (ebd., 218). Vgl. zu dieser Frage *K. Schatz,* Päpstliche Unfehlbarkeit und Geschichte in den Diskussionen des Ersten Vatikanums, in: Dogmengeschichte und katholische Theologie, hsg. v. *W. Löser, K. Lehmann* und *M. Lutz-Bachmann,* Würzburg 1985, 187–250, hier 194–97.

[34] „... que les faits historiques cités contre la thèse de l'Infaillibilité personelle sont eux aussi des Monuments de la Tradition qui concordent parfaitement avec le sens donné dans plusieurs animadversions aux textes cités dans le Schema et le déterminent comme prouvant seulement l'Indéfectibilité du Saint-Siège. Que conséquemment la fin de non-recevoir qu'on leur oppose, n'est fondée ni en doctrine ni en logique".

[35] „absque fratribus suis tamquam coadiudicantibus".

[36] Mansi 52, 36f.

genauere Kriterien und Merkmale für eine Ex-cathedra-Entscheidung zu fordern[37]. Hier ist übrigens bezeichnend, daß dem „ex cathedra" entscheidenden Papst in Lehrfragen nur der Papst als „Privatperson" oder „Privatlehrer" gegenübergestellt wird. Es scheint nicht den breiten dazwischenliegenden Bereich des in verschiedenen Graden autoritativen, aber noch nicht unfehlbaren Sprechens zu geben. Eine solche Unterscheidung fehlte auch in der schriftlichen Relatio[38] und findet sich deutlicher erst in der Relatio Gassers vom 11. Juli[39]. Den Minoritätsbischöfen ging es wesentlich darum, zu verhindern, daß alle päpstlichen Entscheidungen in Glaubens- und Sittenfragen unfehlbar sein sollten. Und sie forderten deshalb klare objektive Kriterien für „Ex-cathedra"-Entscheidungen. Weiter sei die Feststellung Pie's wichtig, daß es sich nicht darum handle, den Papst von der Kirche zu trennen. Man könne darum einen Modus vorschlagen, der irgendwie konkret den Papst bei Ex-cathedra-Entscheidungen mit der Kirche vereinigt[40]. Schließlich sei ein wichtiger Ausgangspunkt, daß der Papst nicht aus Inspiration definiert, sondern daß er sich vor der Definition beraten lassen muß[41]. Das ermutige wiederum zu weiteren Amendements. Kritisiert wurde die seltsame Allegorie aus dem Martyrium von Petrus und Paulus[42]. Im großen und ganzen sind also die Minoritätsbischöfe bereit, die grundsätzlichen Klärungen von Pie, der allgemein als gemäßigter Infallibilist galt, als brauchbare Grundlage zu akzeptieren. Es ging ihnen aber darum, diese allgemeinen Feststellungen konkreter festzumachen und abzusichern. Bloße Postulate, die den Papst konkret zu nichts verpflichteten, genügten ihnen nicht.

Ebenfalls positive Resonanz fand die Rede von Erzbischof Dechamps von Mecheln am 17. Mai[43]. Dieser hatte nicht nur betont, daß die Unfehlbarkeit nicht „absolut" oder „persönlich", vielmehr amtsbezogen sei, sondern auch, daß die Assistenz die Benutzung der normalen menschlichen Mittel wie Studium der Heiligen Schrift und der Tradition einschließe, wie auch Bellarmin betone. Denn in der Verheißung sei die

---

[37] „... ce qui autorise à proposer un amendement déterminant les caractères des jugements ex cathedra ou demandant que ces caractères soient déterminés".

[38] Mansi 52, 21 f.

[39] Ebd., 1225 C., vgl. dazu auch *K. Schatz*, Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart, Würzburg 1990, 197 f.

[40] „... dont l'objet serait d'unir le Pape à l'Église d'une façon quelconque dans ses jugements ex cathedra".

[41] Dies hatte Pie nicht direkt in seiner Relatio gesagt, wohl aber implizit, insofern er als Wirkursache der Infallibilität von „Assistenz" gesprochen hatte (Mansi 52, 36 B).

[42] Pie hatte zum Schluß gegen die Vorstellung einer „Trennung von Haupt und Leib" ausgeführt: die Tradition kenne keine Enthauptung Petri. Vielmehr hätten alte Schriftsteller bemerkt: Während Paulus, dessen Apostolat außerordentlich und zeitlich begrenzt war, enthauptet wurde, war dies bei Petrus, dessen Amt fortdauerte, nicht der Fall. Es folgt das Zitat des Briefes Leos IX. an Michael Kerullarios, wonach durch die Kreuzigung Petri mit dem Kopf nach unten angedeutet sei, daß er als Haupt den ganzen Leib der Kirche tragen solle. Es gebe also keine Trennung oder Enthauptung in dem, welcher nach Hilarius von seinem Grab aus dem Bau der ganzen Kirche zugrundeliegt (ebd.).

[43] Ebd. 65–71.

Benutzung dieser Mittel mitverheißen. Die Unfehlbarkeit gründe eben nicht in Inspiration. Dabei stellte er bereits in Aussicht, es sei im Sinne der Deputation, im Vorspann einige einschlägige zusätzliche Aussagen zur Vermeidung von Mißverständnissen hineinzubringen. Dazu warte man jedoch die Spezialdiskussion des 4. Kapitels und die dann von den Konzilsvätern ausgehenden Vorschläge ab[44]. Die Minorität wertet in ihrer Sitzung vom selben Tage diese beiden Eröffnungen als beachtliche Konzessionen. Aber gerade der Rekurs allein auf die Amtsgnade und Verheißung als alleinige Garantie dafür, daß der Papst sich wirklich auf die Kirche stützt, stellt für sie doch letztendlich den Pferdefuß dar; dadurch komme doch im Grunde die „persönliche Unfehlbarkeit" wieder herein[45].

Grundsätzlich jedoch wurden am 17. Mai verschiedene Stimmen für eine Kompromißlösung laut. Landriot und Bernadou äußerten sich in diesem Sinne. Dupanloup lehnte sie nicht grundsätzlich ab, hielt jedoch den Moment noch für zu früh[46]. Eine Verhärtung brachten jedoch die nächsten Tage. Am 20. Mai glaubte man aus der bisherigen Unfehlbarkeitsdiskussion das Fazit ziehen zu können, daß manche Redner so sehr wieder die „persönliche" und „getrennte" Unfehlbarkeit vorgetragen hätten, daß man an der Ehrlichkeit der Erklärungen von Pie und Dechamps Zweifel hegen müsse. Damit waren wohl vor allem die Reden gemeint, die am Vortag Kardinal Cullen von Dublin und Moreno von Ivrea gehalten hatten[47]. Auch jetzt lehnte man nicht grundsätzlich Kompromißlösungen ab. Für den Augenblick jedoch – dies war das Gesamtfazit des Gespräches – sei es besser, blockartig zusammenzustehen und abzuwarten, bis von den Führern der Majorität brauchbare Vorschläge kommen[48]. Dies berichten als Haltung der Minorität übereinstimmend auch

---

[44] Ebd. 70 /C/D.

[45] Wenn man die Dinge näher betrachte, müsse man feststellen, daß der Verzicht auf die persönliche Unfehlbarkeit „est bien plus dans les mots que dans la chose elle même, puisque au lieu d'exprimer sa pensée sur les caractères qui distinguent les jugements ex cathedra, il a fait consister les conditions de l'Infaillibilité dans les grâces d'état accordées au Souverain Pontife".

[46] Voraussetzung sei, daß die Verständigung auf der Basis der traditionellen Wahrheit und der Interessen der Kirche geschehe. Ihm selbst seien eine Reihe von Amendements vorgeschlagen worden; aber er glaube nicht, daß der Moment, in Verhandlungen einzutreten, schon gekommen sei.

[47] Cullen hatte, in Gegenüberstellung zum Prinzip der Volkssouveränität, eine konsequente Ekklesiologie von oben vertreten: Christus ist Haupt der Kirche; von ihm geht alle Gewalt aus; er hat die oberste Gewalt an Petrus verliehen, damit dieser sie an andere weitergebe. „Fons itaque et origo potestatis in Summo Pontifice invenitur" (Mansi 52, 117 B). – Für Moreno ist der Papst die Instanz, die in der Kirche Glaubensfragen jederzeit schnell entscheiden kann und zu jedem Zeitpunkt, wie ein Leuchtturm den Schiffern, von allen leicht erreichbar ist (ebd. 128 A/B). – Die Rede von Caixal y Estradé (Urgel), die sich ausdrücklich zur „Infallibilitas personalis" bekannte, wurde erst am 24.5. gehalten (ebd. 226 A).

[48] „... qu'il faut se serrer les uns contre les autres et attendre les propositions des chefs de la Majorité, tout en se tenant prêts à proposer et à soutenir des Amendements lorsque le temps en sera venu".

der österreichische Botschafter Trauttmannsdorff[49] und der französische Botschafter Banneville[50], die ihrerseits in engem Kontakt mit Minoritätsbischöfen ihrer Länder standen. Die von ihnen berichtete Einstellung gegenüber einem möglichen Kompromiß läuft auf folgende Erwägungen hinaus: Man wollte unbedingt vermeiden, daß sich die Minorität durch Kompromißformeln spalten ließ. Die Gefahr war groß, weil viele Mitglieder der Minorität gemäßigten Vertretern der Majorität in der Sachfrage nicht so fern standen und aus Verantwortung für die Kirche alles tun wollten, um die Spaltung der Konzilsväter zu beheben. Deshalb verpflichtete man sich, nicht persönlich in Verhandlungen einzutreten, hielt eine Initiative der Minorität als solcher angesichts der gegen sie herrschenden Stimmung für kontraproduktiv und wartete ab, ob von der Majorität etwas kam. Voraussetzung dieser Strategie war die Annahme, daß man, wenn nur die Minorität zusammenstand, es nicht wagen würde, sie einfach zu majorisieren und über ihren Widerstand hinwegzugehen. Man werde daher früher oder später gezwungen sein, zu verhandeln. Es war jene Voraussetzung, welche bis zum „Non placet" am 13. Juli die Minorität täuschte und sich als trügerisch erwies. Hinzu kam die Hoffnung, gemäßigte Kreise innerhalb der Majorität zu gewinnen. Vertrauliche Informationen riefen außerdem den Eindruck hervor, daß das Oppositionspotential stärker sei, als es sich im Konzil öffentlich artikuliere. Mehrere italienische oder Missionsbischöfe, so wird in der Versammlung vom 20. Mai berichtet, würden bedauern, daß öffentlich abgestimmt würde, was eine große Zahl daran hindere, sich gegen die Definition auszusprechen[51]. Inhaltlich kam es auf eine Kompromißfor-

[49] Zeugnisse bei *K. Schatz*, Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Minoritätsbischöfen auf dem 1. Vatikanum, Rom 1975, 215 f.

[50] So am 25. 5.: „Les chefs de la minorité se sont d'ailleurs engagés à n'accepter individuellement aucune des ouvertures de transaction qui leur seraient faites et à se concerter préalablement avant d'y répondre. Ils sont loin de repousser, en principe, l'idée d'une transaction, mais ils ont grandement raison d'y regarder de très près. Les tentatives pour arriver à un arrangement vont se multiplier; dans les termes où la question est aujourd'hui posée, la minorité est inexpugnable, et elle rallie, les choses restant ainsi, beaucoup d'esprits modérés dans la majorité; mais pour se soustraire aux angoisses de conscience et au sentiment de responsabilité qui les dominent, beaucoup, dans la minorité elle-même, ne seraient peut-être pas éloignés, le moment venu, de se satisfaire à bon compte et d'accepter, de guerre lasse, d'insignifiantes concessions. Les hommes les plus importants de la minorité s'en préoccupent avec raison et ils s'entendent ne se rallier qu'à des formules qui mettent hors de l'atteinte des interprétations ultérieures et passionnées de leurs adversaires les décisions auxquelles ils consentiraient eux-mêmes à donner et à reconnaitre l'autorité conciliaire" (AAEP, CD 1046, f. 393). – Ähnlich am 31. 5.: Man lehne alles ab, was „sous les apparences d'une transaction, serait de nature à créer une situation équivoque, sans avantages dans le présent et remplie de dangers pour l'avenir" (f. 435).

[51] Die Behauptung, daß bei geheimer Abstimmung eine Reihe von Bischöfen zusätzlich mit der Minorität stimmen würde, kommt mehrfach vor und ist wohl nicht von der Hand zu weisen. Clifford v. Clifton schreibt am 17. 11. 1870 in den (dann durchgestrichenen) Zeilen eines Briefentwurfs: „Many bishops have signified to me and to others that they dare not vote as they wished as their bread or position depended on it. Others that for this reason they declined to consider the question on its merits, & simply voted as they were told. Of those that voted in the minority more than one said he did so knowing how dear it

mel an, die sich nicht nur gerade noch im Sinne der Minorität deuten ließ, sondern extremistische Deutungen, die den Papst zum einzigen Subjekt der Unfehlbarkeit machten, ein für allemal ausschloß; denn man befürchtete, daß jede zweideutige Formel, welche eine extrem papalistische Interpretation zuließ, über kurz oder lang von dieser Seite ausgenutzt würde.

Mit der Frage einer Vermittlung befaßte sich auch die Versammlung vom 24. Mai. Man hatte dort den Eindruck, daß einerseits der ernsthafte Wunsch nach einer Kompromißlösung bei einer Reihe von Kardinälen und anderer bedeutender Persönlichkeiten des Konzils vorhanden sei, ebenso bei einem Teil der Glaubensdeputation. Aber gerade diese sei sich nicht einig, wo es um konkrete Vorschläge gehe. Schließlich stehe die Glaubensdeputation zwischen zwei Feuern und sei ebenfalls den intensiven Demarchen von extrem infallibilistischer Seite ausgesetzt[52]. So hätten die drei Redner, die heute gesprochen hätten, von der Infallibilitas personalis et separata als wie von einer Sache gesprochen, die man unmöglich leugnen könne, ohne in Häresie zu fallen[53]. Außerdem habe Rota von Guastalla Minoritätsbischöfen gesagt: „Wir sind 600, ihr 137 oder 140. Wenn ihr nicht die Definition wollt, dann proklamieren wir sie

---

would cost him" (*F. J. Cwiekowski*, The English Bishops and the First Vatican Council, Löwen 1971, 301). – Icard, als ausgesprochen vermittelnder und gemäßigter Definitionsgegner sicher ein unverdächtiger Zeuge, glaubt in seinen Schlußbemerkungen vom 19.7. (Icard, Journal), daß eine beträchtliche Zahl von Vätern weniger aus Überzeugung als aus Rücksichtnahme auf die Stimmung in ihrer Diözese oder aus Furcht vor der Propaganda-Kongregation mit Ja gestimmt habe, und daß, wäre die Stimmabgabe geheim gewesen, die Zahl der Nein-Stimmen wohl um ein Vielfaches höher gewesen wäre. „Je crois cette observation très fondée. J'ai vu d'étranges faiblesses dans certains évêques, que je ne veux pas nommer, et dont je ne puis m'empêcher de douter qu'ils aient véritablement cru ce qu'ils définissaient par leur Placet". – Ähnliches berichtet wiederholt Tizzani: vgl. AHP 25 (1987) 290f., 331 Anm. 253.

[52] „1. Plusieurs Cardinaux et autres personnages importants du Concile paraissent vivement désirer un rapprochement entre la Majorité et la Minorité; 2. La Députation de Rebus ad Fidem pertinentibus partage en partie ce désir; mais ses membres ne sont pas d'accord sur la transaction à proposer et l'on voudrait voir venir la Minorité. 3. La Députation est d'ailleurs fort gênée dans ses mouvements par la Majorité dont plusieurs membres expliquent les dispositions ambigues de la Conclusion du Chapitre IV dans le sens le plus exagéré". – Letzteres verrät eine gute Information: Gerade 2 Tage vorher, am 22. Mai, hatte Kardinal Bilio in der Sitzung der Glaubensdeputation von der Kritik einer Reihe von Vätern an der bisherigen Fassung des Schemas berichtet, welches die Unfehlbarkeit zu sehr einzuschränken scheine (I. v. Senestrey, Wie es zur Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit kam. Tagebuch vom 1. Vatikanischen Konzil, hsg. und komm. v. *K. Schatz*, Frankfurt 1977, 112; vgl. ebd. 106–12 über die vorhergehenden Demarchen und Zusammenkünfte dieser unzufriedenen Gruppe selbst).

[53] Es waren in Wirklichkeit an diesem Tage 4 Redner (De Preux v. Sitten, Caixal y Estradé v. Urgel, Salas v. Concepciòn in Chile, Rota v. Guastalla). Von ihnen hatte sich freilich nur Caixal y Estradé ausdrücklich zur „persönlichen Unfehlbarkeit" bekannt (Mansi 52, 226 A). Bei den anderen war es wohl eher der Gesamttenor der Rede, der darauf hinauslief, daß die Kirche alleine vom Papst abhängt. Salas und Rota hatten außerdem den Vergleich mit dem Absolutismus zurückgewiesen, den Ketteler am Vortag gezogen hatte (ebd. 210f.), und zwar so, daß sie alleine auf das „gottunmittelbare" Moment rekurriert hatten, welches den Papst beschütze (ebd. 237f., 248), nicht auf eine Rückbindung an die Kirche.

ohne euch und gegen euch". Bravard von Coutances berichtete schließlich von der bereits umlaufenden Petition für Schluß der Debatte. Er habe dem Bischof, der ihm dies mitteilte, gesagt, eine solche Maßnahme würde genügen, um die Konzilsbeschlüsse ungültig zu machen. Kardinal Mathieu zog schließlich aus diesen Berichten das Fazit, die Hoffnung auf eine schließliche Einigung sei nicht aussichtslos; aber gegenwärtig befinde man sich in einer schwierigen Phase, wo man versuche, die Minorität einzuschüchtern. In einem solchen Moment komme es mehr als je darauf an, Geschlossenheit zu bewahren[54].

Andere Überlegungen liefen auf eine Vertagung des Konzils hinaus. Sie kamen in der Sitzung vom 28. Mai zur Sprache. Colet, Marguerye und Foulon (Nancy) berichteten, daß der Papst keine Vertagung wolle, bevor nicht die Unfehlbarkeit durch sei, weil sonst im Herbst die Apostolischen Vikare aus den Missionen nicht mehr da seien. Daraus schloß Darboy, man solle sich gerade für eine Vertagung des Konzils nach Peter und Paul einsetzen und eine entsprechende Petition in Umlauf bringen, welche die Chance habe, auch von gesundheitlich angeschlagenen Mitgliedern der Majorität unterzeichnet zu werden. Dupanloup berichtete, ein Kardinal habe ihm auch gesagt, was auch immer der Papst meine, die Vertagung des Konzils sei unumgänglich, da es nicht möglich sei, die Diskussion vor Peter und Paul zu beenden. Insgesamt neigte die Versammlung dazu, sich für eine Vertagung einzusetzen, vorbehaltlich einer anderen akzeptablen Lösung. Auch am 31. Mai wurde dieser Plan weiter besprochen. Auf Vorschlag Darboy's kam man überein, zunächst durch persönliche Gespräche möglichst viele Konzilsväter für diese Idee zu gewinnen, damit eine offizielle Petition Aussicht auf eine große Zahl von Unterschriften hatte.

Am 3. Juni kam es, nachdem zuletzt noch Maret gesprochen hatte, zum Schluß der Generaldebatte[55]. Dies geschah aufgrund von Artikel 11 der Zusätze zur Geschäftsordnung vom 22. Februar[56]: aufgrund des Antrags von 10 Konzilvätern konnten die Konzilspräsidenten einen Antrag auf Schluß der Debatte stellen, der zur Annahme nur die einfache Mehrheit der Väter brauchte. 49 Redner, davon 31 von der Majorität und 18 von der Minorität, kamen so in der Generaldebatte nicht mehr zu Wort. Von der französischen Minorität waren es Mathieu, Dupanloup, Colet und Ramadié (Perpignan), welche freilich dann alle noch in den Spezialdebatten zum 3. und 4. Kapitel zu Wort kamen.

Jetzt gingen die Wogen in der Minorität hoch. Für den nächsten Tag

[54] „1. Que la Conciliation sera difficile, mais qu'il faut continuer de l'espérer. 2. Que les violences de la matinée peuvent être l'effet d'une tactique dont l'objet serait d'effrayer la Minorité. 3. Que dans ces conditions, il faut se tenir de plus en plus unis et attendre les événements".

[55] Mansi 52, 440.

[56] Mansi 50, 855 B.

schlug Kardinal Rauscher, äußerst erregt über diesen „Gewaltakt", Darboy eine außerordentliche Versammlung der ganzen Minorität bei ihm selbst vor[57]. Zur Vorbereitung befaßte sich die französische Minorität am Nachmittag des 3. Juni mit der Frage, was nun zu tun sei. Die Frage war: bloßer Protest oder Boykott der nun folgenden Spezialdebatte über die einzelnen Kapitel? Nur Dupanloup, Rivet (Dijon) und David (St. Brieuc) setzten sich für den Boykott ein[58]. Die Mehrheit schloß sich Darboy und Ginoulhiac an, welche argumentierten, ein Boykott habe keinen Sinn, es sei vielmehr am ehrenhaftesten, „bis zum Ende zu kämpfen"- außerdem könne sonst der Eindruck entstehen, „man habe nicht gesprochen, weil man nichts zu sagen hatte". Diese Position setzte sich dann auch in der Versammlung bei Kardinal Rauscher am folgenden Tage durch, mit etwa 80 Teilnehmern der größten Minoritätsversammlung, die bisher stattgefunden hatte[59]. Die Ungarn, Angelsachsen, ebenso Dupanloup plädierten zwar für Boykott. Vor allem die Deutschen, insbesondere Ketteler und Hefele, setzten sich jedoch mit Erfolg für Bleiben und Diskutieren ein, ersterer wohl nicht zuletzt aus prinzipieller Loyalität gegenüber Papst und Konzil, Hefele im Blick auf Erfahrungen der Konziliengeschichte: Beispiele wie die von Konstantinopel I (381), wo die „makedonianischen" Bischöfe auszogen, bewiesen ihm, daß eine Minorität, die so etwas tat, sich ins Unrecht setzte und die Bischöfe „dann im Kalten standen, ohne ihr Ziel zu erreichen"[60]. Es blieb dann bei einem formellen Protest[61].

Da nun die Spezialdebatte über das 4. Kapitel immer näher rückte, wurde es Zeit, sich genauer mit Kompromißvorschlägen zu befassen. In der Versammlung vom 7. Juni wurde eine Kommission gebildet, welche Verbesserungsvorschläge prüfen sollte, die anläßlich dieser Diskussion vorgebracht würden; sie bestand aus Darboy, Lyonnet, Ginoulhiac, Rivet, David und Bravard. Landriot legte eine eigene Formel vor, die er schon am 17. Mai formuliert hatte: der Papst sei unfehlbarer Lehrer „als Haupt der Kirche"; letzteres aber sei er, „sofern er mit ihr einen Leib bildet, aus Haupt und Gliedern zusammenwachsend, und sofern er, wie Augustinus sagt, darlegt, was von altersher der Apostolische Stuhl und die römische Kirche beharrlich zusammen mit den übrigen hält"[62]. Ginoulhiac hielt nur drei Arten von Kompromissen für akzeptabel: 1. Definition des Florentinums mit einigen weiteren Präzisierungen; 2. Eine Definition

---

[57] Erzbischöfl. Archiv Paris 1 D VIII, 4.

[58] So nach Dupanloup, Journal, 57.

[59] I. v. Döllinger – Lord Acton, Briefwechsel, bearb. v. *V. Conzemius*, Bd II München 1965, 406f.; *N. Blakiston*, The Roman Question. Extract's from the despaches of Odo Russell from Rome, London 1962, 440f.; Bericht von Trauttmannsdorff v. 6.6. (HHStAW, P.A. XI 215, Nr. 66) und Banneville v. 8.6. (AAEP, CD 1047, f. 30f.).

[60] *Blakiston* 441.

[61] Mansi 52, 444–46.

[62] Diese Formel stellte er auch am 23. 6. in der Konzilsaula vor (Mansi 52, 841 C/D).

im Anschluß an die Hormisdas-Formel, welche übrigens gerade Ginoulhiac selbst in seiner schriftlichen Stellungnahme zum Unfehlbarkeitskapitel vom 6. März im Sinne der Minorität zu deuten versucht hatte[63]; 3. Eine Definition im Anschluß an die Formel von Antoninus v. Florenz.[64] Gerade auf die Antoninus-Formel als bevorzugten Anhaltspunkt wies übrigens Darboy auch am 13. Juni hin[65]. Auf sie stützen sich mehrere französische Minoritätsbischöfe in ihren Interventionen in der Konzilsaula[66]. Sie wurde geradezu zu der gemeinsamen Basis der französischen Minorität. Aus Gesprächen mit Pie wurde weiter der Schluß gezogen, daß die Deputation derzeit wenig konzessionsbereit sei. Dennoch bemerkte man, daraus gehe nicht viel hervor: denn Pie habe sich immer auf die Majorität gestützt; die Majorität habe sich jedoch bis jetzt sehr willfährig gegenüber der Deputation erwiesen.

Auch die Sitzung vom 10. Juni setzte dieses Thema fort. U. a. wurde dort eine Formel des Kurienerzbischofs Tizzani vorgelegt, welche besagte, der Papst sei unfehlbar, wenn er „weil das Wohl der Gesamtkirche es fordert" in Glaubens- und Sittenfragen „gestützt auf die Autorität des geschriebenen oder überlieferten Wortes Gottes" definiere[67]. Im übrigen vertraten Darboy und Ginoulhiac eine eher passive Politik des Abwartens. Sie glaubten sich dies aus einer Position der Stärke heraus leisten zu können: denn La Place (Marseille) hatte über einen nicht genannten italienischen Prälaten Informationen, wonach Konzilssekretär Feßler (St. Pölten) diesem gesagt hatte, wenn es 80 Non placet gebe, werde man nicht wagen, darüber hinwegzugehen[68]. Hier zeichnet sich wiederum ab,

---

[63] Mansi 51, 1043 B., ebenso bei Dupanloup (ebd. 994 f.), Le Courtier (1018 A) und in der Rede von Las Cases am 30. 5. (Mansi 52, 340 B). Die entscheidenden Argumente lauten: Wenn es in dieser Formel heiße, im „Apostolischen Stuhl" sei „die katholische Religion immer unversehrt bewahrt worden" und in ihm sei „die volle und wahre Festigkeit der christlichen Religion", dann sei hier einmal von der generellen Glaubenskontinuität mit dem Apostolischen Stuhl, nicht punktuell von den Einzelentscheidungen einzelner Päpste die Rede; dann sei gerade in der Hormisdas-Formel nicht gesagt, auf welche Weise die Wahrheit im Apostolischen Stuhl immer unverbrüchlich bewahrt worden sei, ob nicht vielleicht durch die Korrektur anderer Kirchen, bzw. dadurch, daß die Päpste sich auf den Consensus der Kirchen gestützt hätten.

[64] Die immer wieder von der Minorität angeführte „Antoninus-Formel" besagt, der Papst könne irren „ut persona singularis, ex proprio motu agens", nicht jedoch „utens consilio et requirens adiutorium universalis Ecclesiae". Sie findet sich bei dem Dominikanerbischof Antoninus v. Florenz († 1459), Summa theol. p. III tit. 22 c.3, stammt jedoch ursprünglich von dem Dominikanergeneral Hervaeus Natalis († 1323): *U. Horst*, Unfehlbarkeit und Geschichte. Studien zur Unfehlbarkeitsdiskussion von Melchior Cano bis zum 1. Vatikanischen Konzil, Mainz 1982, 234.

[65] „Lorsque le moment sera arrivé de présenter des Amendements, il faudra s'attacher de préférence à la formule de S. Antonin".

[66] Ginoulhiac am 28. 6. (Mansi 52, 910 A), Maret (987 B/C) und David (994 A) am 1. 7., Meignan (1015 A–C) und Ramadié (1018 f.) am 2. 7.

[67] Diese Formel findet sich in Mansi 52, 1277 D. Tizzani spricht in seinen Aufzeichnungen mehrfach von „meiner Formel", bzw. davon, daß eine Reihe von Bischöfen sie kennenlernen wollten: vgl. AHP 23 (1985) 257 f., 261; 25 (1987), 287 Anm. 165, 308 f. Anm. 206.

[68] „... que s'il y avait 80 Non placet, lors du vote sur la 1ère Constitution de l'Église, il

wie es zu der verhängnisvollen Illusion des 13. Juli kommen konnte! Weiter wies La Place auf die Rede von Dechamps vom Vortage[69] und auf die hier erscheinende Gefahr hin, daß die von ihm vorgeschlagenen Kanones gegen Maret angenommen würden, ohne richtig studiert und diskutiert zu werden[70].

Am 13. Juni berichtete Darboy zunächst von der Sitzung des Internationalen Komitees der Minorität bei Kardinal Rauscher. Man hatte sich dort mit einzelnen Verbesserungsvorschlägen befaßt, die zunächst zum 1. und 2. Kapitel (über Gründung und Fortdauer des Primats) in den Generalkongregationen vorgelegt worden waren. Das waren noch die Kapitel, die am unproblematischsten waren. Angenommen wurde zum ersten Kapitel ein Modus von Kardinal Schwarzenberg[71] und zum zweiten einer von Amat (Los Angeles)[72]. Im übrigen habe man vereinbart: Was auch immer das Schicksal der Emendationes ist, die Minorität nimmt Prooemium und 1. und 2. Kapitel an. Wer dies aus Gewissensgründen nicht könne, werde gebeten, bei der Abstimmung fernzubleiben[73].

Die Versammlung vom 18. Juni steht dann verständlicherweise ganz unter dem Schatten des bekannten Vorstoßes von Kardinal Guidi (Bologna) von diesem Tage[74]. Im wesentlichen trug er vor: Der Papst hänge nicht auf der Ebene der Autorität von den Bischöfen ab, wohl jedoch auf der Ebene des Zeugnisses, „um von ihnen zu wissen, was der Glaubenssinn der Gesamtkirche ist, welche Tradition in den verschiedenen Einzelkirchen über die in Frage stehende Wahrheit besteht"[75]. Jetzt schien genau das geschehen zu sein, worauf die Minorität gewartet hatte: eine Initiative von einem Mitglied der Majorität, die Aussicht auf Vermittlung bot. Tatsächlich war Darboy mit dem Ansatz Guidis voll einverstanden und hatte nach der Rede schon dem Kardinalpräsidenten de Luca vorgeschlagen, das neue Schema in diesem Sinne zu verfassen. Auch eine Reihe Vertreter der Majorität erklärten sich voll einverstanden. Darboy berichtete, Dechamps habe ihm und Ketteler erklärt, er habe immer die Lehre

---

n'y aurait pas possibilité de passer outre. Sa Grandeur déduit de ce fait l'importance qu'il y a à rester fermes et unis jusqu'à la fin".

[69] Mansi 52, 544–48.

[70] Sie hatten noch ein bewegtes Schicksal: dazu Senestrey, 116–22; ThPh 59 (1984) 511–13.

[71] Er forderte, die Texte von Petrus als „Fundament" der Kirche und als Träger der Binde- und Lösegewalt mit den Schrifttexten in Verbindung zu setzen, welche beides von den Aposteln aussagen (Mansi 52, 703 f.).

[72] Er forderte Streichung des Ausdrucks „fidei columna" für Petrus (ebd. 704 f.).

[73] Dies setzte freilich voraus, daß eine Abstimmung nicht nur über die ganze Konstitution, sondern auch über die einzelnen Kapitel stattfand. Dies war jedoch im 1. Vatikanum (anders als später im 2.) nicht der Fall.

[74] Mansi 52, 740–48. – Zu seiner Intervention *U. Horst*, Kardinalerzbischof Filippo Maria Guidi OP und das 1. Vatikanische Konzil: AFP 49 (1979) 429–511; *Ders.*, Unfehlbarkeit und Geschichte, 164–213.

[75] Ebd. 742 C/D.

Guidis gelehrt, worauf Darboy darauf hingewiesen habe, wie weit entfernt diese Lehre von der des Schemas sei[76].

Im übrigen dreht sich die Diskussion bereits um die Frage des „Placet iuxta modum" oder „Non placet" in der vorläufigen Schlußabstimmung. Sollte man, wenn bis dahin nicht wesentliche Modifikationen im Sinne der Minorität erfolgten, Konzilianz durch ein „Placet iuxta modum" oder Härte und Entschiedenheit durch „Non placet" signalisieren? Nur David sprach sich in der Sitzung des 18. Juni für ersteres aus. Die anderen plädierten für „Non placet", und zwar einmal aus dem Grund, daß bei der Abstimmung über den Einheitskatechismus auch keine Rücksicht auf die Modi der Minorität genommen worden sei, dann aus der bekannten und immer wiederholten Erwägung, daß nur Geschlossenheit der Minorität irgendeine Chance verleihe, am Ende doch noch berücksichtigt zu werden[77].

Im übrigen fand der Vorstoß Guidis von offizieller Seite keine Unterstützung. Das bald seine Runde machende Wort Pius' IX. „La tradizione sono io", schließlich die offizielle Antwort von d'Avanzo im Namen der Glaubensdeputation am 20. Juni[78] machten klar, daß an eine wesentliche Modifikation des 4. Kapitels im Sinne der Guidi-Rede nicht zu denken war. Zum Teil noch mehr aber machte jetzt den Vätern die mörderische Hitze zu schaffen. Sie hatte bereits seit dem 17. Mai voll eingesetzt[79]. Nachdem die ersten Junitage eine relative Abkühlung erbracht hatten, wurde sie vom 20. Juni an mit Tagestemperaturen wohl nicht unter 35 Grad Celsius[80] wieder unerträglich, am meisten für jene Bischöfe, die aus Mangel an finanziellen Mitteln sehr unkomfortabel lebten[81]. Am 22. und 25. Juni wurde darum in der französischen Minorität ein Vorschlag diskutiert, wegen der Hitze die Unterbrechung der Generalkongregationen nach Peter und Paul zu beantragen, um diese erst im Oktober wieder aufzunehmen[82]. Dupanloup unterstützte ihn, weil er befürchtete, daß

---

[76] Auch Dupanloup, Journal, 62 berichtet von allgemeiner Zustimmung zur Rede Guidis, so seitens der spanischen Bischöfe Lluch (Salamanca), Bonet (Gerona), Monserrat y Navarro (Barcelona) und des Erzbischofs Garcia Gil (Zaragoza), die er alle gesprochen habe. „Tous disent: sur cette base, serons d'accord".

[77] „Parce qu'il est plus important que jamais d'agir de concert, sous peine de perdre l'influence peut-être décisive que la minorité est appelée à exercer sur les déliberations du Concile, dans des questions qui intéressent si gravement l'avenir de l'Église, si la dite Minorité demeure compacte et unie".

[78] Mansi 52, 760–67.

[79] *C. Butler,* Das I. Vatikanische Konzil. Übers. v. H. Lang, München 1961, 343.

[80] Die durchschnittliche Tagestemperatur wird von Bischof Ullathorne am 19.6. (ebd. 394) mit 90 Grad (Fahrenheit) angegeben (= 32 Grad C). Die eigentlichen Klagen kommen aber erst in den Tagen ab dem 20.6.

[81] Tizzani berichtet, daß viele orientalische oder Missionsbischöfe die z.T. weiten täglichen Wege nach St. Peter zu Fuß zurücklegen mußten, ohne einen Diener zu haben, und dies in der Hitze in den im Konzil zu tragenden Gewändern. Verschwitzt und naß bekamen sie dann noch leicht in der Kühle von St. Peter eine Erkältung: AHP 25 (1987) 322 Anm. 231.

[82] Auch berichtet bei *Maccarrone* I, 434f.

sonst die Zahl der Minorität immer mehr zusammenschrumpfte. Ein solcher Antrag konnte sich freilich als zweischneidiges Schwert erweisen. Er würde, wie David einwandte, leicht von der Majorität als Signal der Schwäche und Entmutigung der Minorität gedeutet; der Papst aber könnte so reagieren, daß er allen Unterzeichnern die Erlaubnis zur Heimreise gebe („Bitte, ihr könnt gehen"). Auch Vertreter der Majorität litten unter Hitze und allgemeiner Erschöpfung. Im Unterschied zur Minorität wurde jedoch hier nicht Vertagung, sondern weitere Konzentration, Intensivierung und Beschleunigung der Arbeit gefordert, bis hin zu Generalkongregationen auch nachmittags und an Sonntagen[83]. Diese Idee wurde selbst von Darboy in der Minoritätsversammlung vom 25. Juni vorgetragen. Sie fand aber keinen Beifall bei den anderen, da diese zusätzliche Belastung unzumutbar sei. Inzwischen aber zirkulierten bereits andere Eingaben, welche den Schluß der Debatte forderten[84]. Dies jedoch, so hieß es in der Versammlung vom 25. Juni, sei wesentlich schlimmer als der Abbruch der Generaldebatte am 3. Juni: denn damals konnte man noch die Diskussion in den Spezialdebatten der einzelnen Kapitel fortsetzen. Eine gewaltsame Unterbrechung der Spezialdebatte über das 4. Kapitel aber bedeute wirklich Unterdrückung.

Ebenso wurde die Diskussion über Vermittlungsvorschläge fortgesetzt. Eine nicht näher bekannte Formel von Spalding (Baltimore), die Darboy am 22. Juni vorlegte, fand keine Gnade, da sowohl Darboy wie Dupanloup in ihr, nur in verhüllter Form, die rein persönliche, absolute und getrennte Unfehlbarkeit, noch extremer als im vorliegenden Schema, ausgedrückt fanden[85]. Gewisse Zeichen einer Kompromißbereitschaft von Vertretern der Majorität wurden in der Versammlung vom 25. Juni registriert. Der gegenüber der Minorität relativ aufgeschlossene Kardinalpräsident De Luca habe in einem Gespräch mit Landriot seinen Wunsch nach einer Vermittlungslösung ausgedrückt, ebenso Gasser. Marguerye berichtete, Dechamps sei „begeistert" von der Rede Kettelers vom heutigen Tag, was jedoch offensichtlich falsch war[86]. Dennoch plädierte man eher für eine Politik des Abwartens und der Festigkeit[87]. Auch

---

[83] So in einer Eingabe von 8 französischen Majoritätsbischöfen vom 24.6. (Mansi 52, 869 B–D).

[84] Mansi 52, 1196–1200.

[85] Wahrscheinlich lag sie auf der Linie des Spalding-Vorschlags von Januar, welcher nicht von „Unfehlbarkeit" sprach, wohl aber von „vorbehaltlosem Gehorsam" gegenüber Entscheidungen des Papstes. Dieser war damals von den französischen ebenso wie von den deutschsprachigen Minoritätsbischöfen abgelehnt worden, da er in der Sache keine Lösung bot (dazu *Schatz*, Kirchenbild 155–60).

[86] Gerade mit der Bellarmin-Interpretation, die den Kern der Rede Kettelers vom 25.6. ausmachte, war Dechamps nicht einverstanden, wollte ursprünglich in einer Konzilsrede dazu Stellung nehmen und schrieb dann Ketteler einen Brief: W. E. Fr. v. Ketteler, Sämtliche Werke und Briefe, Bd. I 3: Schriften, Briefe und Materialien zum Vaticanum I 1867–1875, bearb. v. *E. Iserloh* u. a., Mainz 1982, 328–41; vgl. *Schatz*, Kirchenbild 295 f.

[87] „Quoique les symptomes soient rassurants, on fait remarquer que la Minorité étant demeurée étrangère à l'introduction de la Question de l'Infaillibilité, dont elle a au contraire

am 28. Juni schien die Situation nicht eindeutig. David berichtete aufgrund einer Audienz vom entschiedenen Definitionswillen des Papstes, während Landriot wiederum bei Kardinal De Luca und Callot (Oran) bei Pie Verständigungsbereitschaft festgestellt zu haben meinten. Mathieu schloß daraus wiederum, „daß eine Verständigung nur in Gegenwart der Non placet der Minorität möglich sein wird". Immerhin wurde Colet beauftragt, eine Emendatio vorzutragen[88]. Es sind die Modi, die er schließlich in seiner Konzilsrede vom 1. Juli vortrug[89].

Welche Modifikationsvorschläge wurden von französischen Minoritätsbischöfen in dieser letzten Konzilsphase in der Konzilsaula vorgebracht? Außer Landriot und Colet, welche jene Modi, die sie am 7., bzw. 25. Juni in der Minoritätsversammlung vorgelegt hatten, nun dem Plenum vortrugen, beschränkten sich andere, wie Ginoulhiac, Maret, David und Ramadié einfach auf die Antoninus-Formel[90]. Gegenüber beruhigenden Interpretationen gemäßigter Vertreter der Majorität wie Pie, Dechamps oder Martin war die Antwort, wie Banneville treffend berichtet: Wenn ihr es ehrlich meint, dann bringt jene Erklärungen in der Definitionsformel selbst unter, nicht in zusätzlichen Erläuterungen, die nicht denselben Autoritätsgrad haben![91]

Infolge allgemeiner Müdigkeit und Überdruß bahnte sich nun immer mehr die Lösung des Schlusses der Debatte nicht durch autoritativen Mehrheitsentscheid wie am 3. Juni, sondern durch beiderseitigen Verzicht der noch auf der Liste stehenden Redner an. Seit dem 29. Juni waren darüber Gespräche zwischen Vertretern der beiden Parteien geführt worden[92]. Es war die französische Minorität, die diese Lösung zunächst noch verzögerte. Sie war am 1. Juli noch keineswegs bereit, dazu ihre Zustimmung zu geben. Da jedoch die Deutschen unbedingt auf dem Ende der Debatte bestanden, gaben die Franzosen schließlich in der Sitzung des Internationalen Komitees der Minorität am 3. Juli nach. Das entscheidende Argument, das sie überzeugte, war nach Banneville[93] die Erwägung, jeder Tag lichte die Reihen der Minorität, so daß die Gefahr bestehe, daß bei der Schlußabstimmung ihre Zahl auf einen unerhebli-

---

fait ressentir l'inopportunité, la seule attitude qu'il lui convienne de tenir, consiste à attendre les propositions qui lui seront faites, sauf à manifester par voie d'amendements les conditions en dehors desquelles il lui serait impossible d'adhérer à la formule en Discussion".

[88] Von Ginoulhiac modifiziert, formulierte sie als Bedingung der Unfehlbarkeit: „post inquisitionem jure requisitam de Fide Ecclesiae docentis depromit". Der Gegenstand der Unfehlbarkeit sollte, um Unfehlbarkeit in Einzelurteilen zumal im politischen Bereich auszuschließen, umschrieben werden „in rebus fidei morumque principiis et regulis".

[89] Mansi 52, 986A.

[90] Siehe Anm. 66.

[91] „À toutes ces explications, l'objection de la minorité est toujours la même: Si vous êtes sincères, mettez dans le Canon ce que vous dites dans le commentaire; le canon, c'est le texte de la loi destiné à rester; votre commentaire passera et vos déclarations n'ont d'autorité que celle d'opinions personelles" (Depesche v. 6.7.: AAEP, CD 1047, f. 95).

[92] Dazu vor allem *Maccarrone* I, 437–40.

[93] Depesche v. 6.7.: AAEP, CD 1047, f. 94f.

chen Rest zusammengeschrumpft sei. Erst recht, um den kursierenden Gerüchten entgegenzutreten, die Minorität befinde sich in voller Auflösung, habe die Minorität nur eine Chance, wenn sie zahlenmäßig intakt bleibe. So verzichteten am 4. Juli die noch auf der Liste stehenden 40 Redner, davon 14 von der Minorität und 26 von der Majorität. Darunter waren von der französischen Minorität Dupanloup, Sola (Nizza), La Place, Rivet, Bravard und Guilbert (Gap). Diese sechs waren freilich alle schon einmal in der Generaldebatte oder der Spezialdebatte des 3. Kapitels über den Jurisdiktionsprimat zu Wort gekommen. Insgesamt hatten 18 französische Minoritätsbischöfe 26 Konzilsreden zum Schema „Pastor aeternus" gehalten.

In der französischen Minoritätsversammlung vom Nachmittag dieses Tages wurde freilich noch von mehreren Bischöfen abschließend bedauert, daß kein Mitglied der Minorität noch einmal zusammenfassend die Hauptschwierigkeiten der Definition erläutert und dabei das zustimmende Votum von der Behebung dieser Schwierigkeiten abhängig gemacht habe. Mit einer solchen Erklärung wäre der Demoralisierung ein Riegel vorgeschoben worden, vor allem bei solchen Konzilsvätern der Majorität, die bereit seien, mit „Placet iuxta modum" abzustimmen. Die ganze Versammlung stimmte dem zu. Vor allem komme es jetzt darauf an, den z.T. bewußt ausgestreuten Gerüchten vom Auflösungsprozeß und Zerfall der Minorität entgegenzuwirken.

Auch bei der Sitzung vom 5. Juli war man überzeugt, durch eine „Politik der Stärke" Nachgeben der Gegenseite zu bewirken. Darboy berichtete, er habe von einer „wichtigen" und „gut unterrichteten" Persönlichkeit, wenn es nur 50 Non placet gebe, „on n'osera pas passer outre". Die Zahl der zu erwartenden Nein-Stimmen schätzten Darboy und Mathieu durchaus richtig ein und schlossen daraus, man werde in letzter Stunde mit der Minorität eine Transaktion versuchen[94]. Eine erstaunliche Zuversicht spricht auch aus einem Brief von Las Cases (Constantine) an Darboy vom 4. Juli, welcher zum konsequenten Durchhalten auffordert, das zum schließlichen Triumph führe[95]. Ebenso schreibt er 5 Tage später an Dupanloup: nur eine kompakte Minorität beeindrucke die Schwankenden und erziele den Erfolg der letzten Stunde[96].

---

[94] Banneville schreibt am 6.7. (AAEP, CD 1047, f. 97), Mathieu und Darboy rechneten mit 80–90 Non placet (es wurden dann 88) und ca. 50 Placet iuxta modum (es wurden 62, freilich darunter nur 32 in der Richtung der Minoritätsforderungen); von letzteren würden wenigstens eine gewisse Zahl in der Endabstimmung mit Non placet stimmen. Sie glaubten nicht, daß man darüber hinweggehe, bzw. 100 Non placet in der öffentlichen feierlichen Sitzung riskiere. Vielmehr werde man dann vorher eine Transaktion versuchen.

[95] „C'est un coup de feu, le dernier, nous pouvons triompher si nous ne nous abandonnons pas et si nous agissons de concert sous une direction consciente d'elle même et sachant où elle veut aboutir" (Erzbischöfl. Archiv Paris 1 D VIII 4).

[96] „Les esprits hésitants doivent être entretenus à tout prix dans la pensée d'une minorité compacte nombreuse résolue devant laquelle le Concile s'arrêtera. On doit leur faire comprendre qu'il est de leur intérêt de faire grossir ce nombre le Saint Père devant s'arrêter

Der neue Text des Schemas[97], der am 9. Juli ausgeteilt wurde, enthielt im 4. Kapitel einige Passagen, welche versuchten, der Minorität entgegenzukommen. Dies war einmal der Passus über die „Hilfsmittel", deren sich die Päpste bedienten, um die in Schrift und Tradition enthaltene Offenbarungswahrheit zu erkennen, dann die Aussage, daß dem Papst der Beistand des Heiligen Geistes als Assistenz zur Bewahrung des Glaubensgutes, nicht als Offenbarung zur Kundgabe neuer Wahrheiten zuteil werde. In der französischen Minoritätsversammlung vom 10. Juli sah jedoch nur Marguerye darin „ein bedeutendes Zugeständnis, das von der Deputation der Minorität gemacht wurde, mit großem Mißfallen des extremen Flügels der Majorität[98]". Darboy, Ginoulhiac, David und Foulon meinten, diese Konzession sei „plus apparente que réelle". Besonders der Ausdruck „Charisma" für die Gabe der Unfehlbarkeit insinuierte die „persönliche" und „habituelle" Unfehlbarkeit. Am nächsten Tag hielt Vinzenz Gasser seine berühmte Relatio[99]. Sie wird in ihrer damaligen Wirkung häufig überschätzt. Die wenigsten von denen, die im wohltemperierten Zimmer die Relatio lesen, machen sich einen Begriff, in welchem Zustand die meisten Konzilsväter, von Hitze, Überdruß und allgemeiner Müdigkeit erschöpft, eine fast vier Stunden dauernde Rede aufnahmen, zumal damals fast alle, sowohl von der Minorität wie der Majorität, der Auffassung waren, jedes weitere Wort sei zu viel, und meist nur noch den Gedanken hatten, möglichst bald zum Schluß zu kommen. Aber auch abgesehen davon herrschte in der französischen Minoritätssitzung vom Nachmittag desselben Tages eine „pénible impression" vor. Man gab zu, daß Gasser die Frage in einem der Minorität entgegenkommenden Sinne dargelegt habe. Aber das „Bis-hierhin-und-nicht-weiter", das klare Setzen von Grenzen nahm jede Hoffnung auf weitere Konzessionen weg[100]. Fast einstimmig war man deshalb der Meinung, mit „Non placet" stimmen zu müssen. Nicht ganz so einhellig war freilich die Meinung der deutschen Minorität. Vor allem Ketteler setzte sich dort für ein „Placet iuxta modum" ein, drang jedoch auch nicht durch[101].

---

d'autant plus sûrement que les non placet seront en plus grande quantité" (Bibliothèque Nationale Paris, Département des manuscrits, nouvelles aquisitions françaises 24 694, f. 104 f.).

[97] Mansi 52, 1232–35.

[98] Bereits zitiert bei *Aubert*, 268 und *Maccarrone* I, 446.

[99] Mansi 52, 1204–30.

[100] „... mais il a enlevé à cette Minorité tout espoir d'introduire aucune amélioration dans la formule de la définition, de sorte que l'Infaillibilité de l'Église se trouvera ainsi forcément concentrée dans le Pape". – Ähnlich Banneville in seiner Depesche v. 13.7. (AAEP, CD 1047, f. 105 f.): „Au fond, les objections de la Minorité restent les mêmes: la nouvelle rédaction est mieux faite et plus habile que la précédente, mais elle manque également de sincérité; sans être plus acceptable, on reconnaît cependant qu'elle sera moins gênante pour les évêques qui auront à l'expliquer et à la commenter". Vor allem sei die Formel „ex cathedra", über die sich die theologischen Schulen nie einig waren, ein unklarer Ausdruck.

[101] Dazu *Schatz*, Kirchenbild 222 f.

So stimmten bei der vorläufigen Schlußabstimmung vom 13. Juli von den 120 Konzilsvätern, welchen die Aussagen über Primat und Unfehlbarkeit zu weit gingen, 88 mit „Non placet" (= 14,6 % der 601 Anwesenden) und nur 32 mit „Placet iuxta modum"[102]. Die Minorität befand sich ob dieses Ergebnisses „in sehr gehobener Stimmung"[103] und gab sich teilweise einem regelrechten Triumphgefühl hin. Und das war die tragische Illusion. Denn die Wirkung war genau entgegengesetzt. Pie drückte dies bereits am selben Tage Minoritätsbischöfen, die mit ihm verhandeln wollten, aus: „Mit Placet iuxta modum kann man verhandeln, mit Non placet niemals"[104]. Entsprechend schroff war die Reaktion des Papstes. Er leitete nun den Vorschlag der Einfügung des „non (autem) ex consensu Ecclesiae" mit dem Vermerk an Kardinal Bilio weiter „Ubi non est auditus, non effundas sermones"[105]. Kardinal Bilio äußerte am Nachmittag desselben Tages gegenüber Bischof Senestrey von Regensburg: „Meine Hoffnung, daß auch die opponierenden Väter endlich gewonnen würden, hat mich getäuscht; jetzt ist ohne jede Rücksichtnahme die passende Definitionsformel fertigzustellen"[106].

Die französische Minorität blieb jedoch auf ihrer Sitzung vom 14. Juli bei ihrer Fehleinschätzung. Dazu trug auch der Bericht von Darboy über seine Audienz vom 12. beim Papst bei: der Papst habe dort einen eher uninformierten und vor allem noch unentschiedenen Eindruck gemacht[107]. Mathieu schloß daraus wiederum auf die Stärke der Minorität, die Selbstbewußtsein, Geschlossenheit und Festigkeit zeigen müsse[108]. Diese

---

[102] Von den 62 „Placet iuxta modum" wollten 25 eine schärfere Aussage, 4 weisen keine klare Tendenz im einen oder anderen Sinne auf, einer hat seinen Modus nicht begründet (Ergebnis einer persönlichen Sichtung).

[103] Bericht des österreichischen Botschafters Trauttmannsdorff v. 14.7. (HHStAW, P.A. XI 215, Nr. 81).

[104] So der Assumptionisten-Begründer D'Alzon an Emmanuel Bailly am 14.7.: Archiv der Assumptionisten (Rom), Correspondance d'Alzon, BA 4; auch in *S. Vailhé*, Vie du P. Emmanuel d'Alzon II, Paris 1934, 561.

[105] Mansi 52, 1262 C.

[106] Senestrey 135.

[107] „Le pape a paru n'avoir pas étudié le texte de la nouvelle formule qui ne lui aurait été remise que la veille au soir, par un évêque Français; cependant il a encouragé Mgr. de Paris à proposer les additions qu'il désire y voir introduire". Darboy habe dann erwidert, er sei nicht darauf vorbereitet, einen präzisen Text zu produzieren; aber er wolle, daß in der Definition selbst etwas in der Richtung des in der Einleitung Gesagten stehe, und zwar mit der Formel „anathema sit". – Es existiert jedoch ein etwas anders gefärbter Bericht über diese Audienz aus der Feder Bannevilles (Depesche v. 13.7.: AAEP, CD 1047, f. 109), dessen Gewährsmann wiederum Darboy selbst ist: Danach wurde Darboy in der üblichen Herzlichkeit empfangen, ohne daß jedoch das Gespräch auf die neuralgischen Punkte kam. Auch Darboy sei im allgemeinen geblieben, habe dabei jedoch freimütig seine Überzeugung geäußert und selbst Ratschläge gegeben, die der Papst ruhig angehört habe, ohne sie zu diskutieren. Zum Schluß sei man in Frieden auseinandergegangen.

[108] „qui est assez forte pour exiger des concessions et d'autant plus sûre d'elle-même qu'elle sait ce qu'elle veut, et ce qu'elle demande est conforme à la Constitution de l'Église. Chacun doit veiller au maintien de cette situation, en évitant de traiter soit avec la Députation, soit avec les membres de la Majorité, en acceptant ou en proposant des formules qui seraient peut-être repoussées au dernier moment".

Illusion verging endgültig, als die letzte Demarche einer Minoritätsdelegation bei Pius IX. am 15. Juli erfolglos ausging[109]. Das Ergebnis war die Entscheidung der Minorität am 17. Juli, der feierlichen Verkündigung des Dogmas am folgenden Tag fernzubleiben und abzureisen.

Das Verhalten gerade der französischen Minorität hat etwas Tragisches. Sie wollte nicht Kampf und Widerstand um jeden Preis. Ihre ganzen Sitzungen sind von Anfang an von der Frage erfüllt, wie man letztlich doch zu einer akzeptablen und vom Konzil einmütig verabschiedeten Kompromißlösung kommen könne. Dies ist geradezu ihr Hauptthema. Und es ging ihr dabei um das Anliegen, das Eingebundensein des Papstes in die Kirche und in das Bischofskollegium so herauszustellen, daß es irgendwie faßbar und sichtbar war. Aber die Verteidigungsposition, in der sie sich befand, immobilisierte sie auch. Sie verfolgte von Anfang an eine Taktik, die sich am Ende als verhängnisvoll herausstellte. Sie kämpfte nicht im Bewußtsein der Aussichtslosigkeit, sondern hatte eine konkrete Konzeption: durch Stärke in der Schlußabstimmung im letzten Moment Entgegenkommen zu erzwingen. Aber dadurch kam es nicht zu dem wirklichen Dialog, den die Minorität doch suchte. Ansätze, etwa in den Reden von Dechamps und noch mehr von Guidi, die in der Rückbindung des Papstes an die Kirche die juridische Ebene von der des Glaubenszeugnisses unterschieden, wurden auch von der Minorität sehr wenig aufgegriffen. Sie kam nicht davon ab, zu fordern, daß die Rückbindung des Papstes an die Kirche als Bedingung in der Definitionsformel selbst ausgesagt werden mußte. Dies aber war für die Mehrheit Gallikanismus. Aber auch dem größten Teil der Majorität einschließlich des Papstes fehlte jeglicher Sensus für das legitime Anliegen der Minorität. So war das Ergebnis nur gegenseitige Verhärtung.

[109] Dazu besonders *Maccarrone* I, 473–77.

ThPh 66 (1991) 21–48

# ‚Charisma' – Versuch einer Sprachregelung

Von Norbert Baumert S.J.

Von einer Renaissance des Wortes ‚Charisma' in der heutigen Theologie zu sprechen, ist vielleicht hoch gegriffen; andererseits ist die Behauptung, daß um diesen Begriff eine heillose Verwirrung herrscht, eher noch untertrieben. Mögen die Soziologie Max Webers und die Alltagssprache ihren Anteil dazu beigetragen haben, sind es doch vor allem (westliche) Theologen, die in den letzten 100 Jahren diesen Begriff ‚ausgebaut' haben. Nach sechs Spezialuntersuchungen über die Semantik von χάρισμα im Neuen Testament und in der christlichen Tradition[1] können wir nun die Ergebnisse bündeln und ihre Auswirkung auf die heutige Fachsprache aufzeigen. Wurden doch im Lauf der Neuzeit viele grundlegende theologische Fragen mit diesem Begriff verknüpft, der dadurch wie eine Chimäre immer neue Färbungen annahm. In der Einleitung zu meinem ersten Beitrag in dieser Zeitschrift habe ich außer den 6 für Paulus und die frühen Väter gültigen Bedeutungselementen (s.u.) 20 weitere aufgezählt, die – mit wechselndem Erfolg – in dieses Wort hineingelegt wurden. Ein gewisser Grundkonsens lautet heute, Charisma sei eine vom Geist Gottes je individuell ereignishaft geschenkte Befähigung zum Dienst am Heil anderer und zum Aufbau von Gemeinde.

Die meisten Autoren beriefen sich dafür auf einen „paulinischen" Sprachgebrauch. Doch unterliefen dabei vor allem drei Arten von Fehlern. 1. Eine Verwechslung von „meaning and reference" – *Wort*-Bedeutung und Bezugsobjekt. Sachverhalte, die im Kontext enthalten und oft durch eigens hinzugefügte Worte angezeigt sind, drangen unversehens in die Wortbedeutung (meaning) selbst ein. Aber aus dem Satz ‚ich gebe dir als Weihnachtsgeschenk ein Buch' folgt nicht, daß alle Weihnachtsgeschenke Bücher seien! 2. Was man als Konnotation an einer Stelle her-

[1] *N. Baumert,* Charisma und Amt bei Paulus, in: *A. Vanhoye,* L'Apôtre Paul, Leuven 1986, 203–228 (kurz: *ChuA*); *ders.,* Zur Semantik von χάρισμα bei den frühen Vätern, in: ThPh 63 (1988) 60–78; *ders.,* Zur Begriffsgeschichte von χάρισμα im griechischen Sprachraum, in: ThPh 65 (1990) 79–100; *ders.,* Zur „Unterscheidung der Geister" in: ZKTh 111 (1989) 183–195; *ders.,* Geistliche Gastfreundschaft (1 Petr 4,7–11), in: *A. Bilgri – M. Langer,* Weite des Herzens, Weite des Lebens, FS O. *Lechner,* Regensburg 1989, 549–565; *ders.,* Das Fremdwort ‚Charisma' in der westlichen Theologie, in: ThPh 65 (1990) 395–415. – Gelegentlich verweise ich auch auf Arbeiten, in denen ich unter mehr pastoraltheologischer Rücksicht auf einschlägige Fragen eingehe: *N. Baumert,* Die Gnadengaben in der Kirche, in: GuL 51 (1978) 245–260; *ders.,* Gaben des Geistes Jesu. Das Charismatische in der Kirche, Graz 1986 *(GdG); ders.,* Impulse zur charismatischen Erneuerung unserer Gemeinden, in: Gottes Volk, Bibel und Liturgie im Leben der Gemeinde. Lesejahr A 1. Stuttgart 1986, 94–103; *ders.,* Dem Geist Jesu folgen, Münsterschwarzach 1988 *(DGJ).* – Schließlich die von der Deutschen Bischofskonferenz angenommene theologische und pastorale Orientierung „Der Geist macht lebendig" *(Gml),* in: *N. Baumert* (Hrsg.), Jesus ist der Herr. Kirchliche Texte zur Katholischen Charismatischen Erneuerung. Münsterschwarzach 1987, 13–61 *(JdH),* sowie ebd. die Schlußbemerkungen des Herausgebers, das Literaturverzeichnis und das Sachregister.

aushörte, färbte, sofern das möglich erschien, auf weitere Stellen ab[2]. 3. Ein durch systematische Überlegungen allmählich hochdifferenzierter Charisma-Begriff wurde unbemerkt auf Schrift und Vätertexte zurückübertragen, so daß man die Texte mit anderen Augen las als die Verfasser.

## I. Übersicht über die semantische Entwicklung

### *a. Χάρισμα im griechischen Sprachraum*

α. In der griechischen *Koine* besagt χάρισμα ‚Geschenk', also:

1. Aus freiem Wohlwollen
2. umsonst
3. gegebenes
4. Gut.

Χάρισ-μα verhält sich zu χάρις ähnlich wie Ge-schenk zu Schenkung; die Nachsilbe-μα weist hin auf ein Konkretum. Der älteste Beleg außerhalb der jüdisch-christlichen Literatur gehört der Volkssprache an und bezeichnet einen Topf, den jemand als Geschenk gibt.[3] Das Wort hat von Hause aus keine religiöse Konnotation. Letzteres gilt auch von χάρις, und zwar auch in der LXX!

β. Bei *Paulus und den frühen Vätern* kommen allmählich hinzu:

5. Von Gott[4] (gegebenes Gut)

---

[2] Ähnlich urteilt *U. Brockhaus*, Charisma und Amt, Wuppertal ²1975, 141. Dort auch das grundlegende Literaturverzeichnis, zu dem ich in meinen Arbeiten nur Ergänzungen biete. Hier nun, zusätzlich zu Anm. 1, das Verzeichnis der Literatur, die im folgenden mehrfach zitiert wird: *J. Gewiess*, Charisma I und II, in: LThK II 1025–1027. – *H. Kägi*, Der Heilige Geist in charismatischer Erfahrung und theologischer Reflexion, Zürich 1989. - *E. Käsemann*, Amt und Gemeinde im NT, in: *ders.*, Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 1960, 109–134. – *H. Küng*, Die charismatische Struktur der Kirche, in: Conc(D) 1 (1965) 282–290. – *R. Laurentin*, Zur Klärung des Begriffs ‚Charisma', in: Conc(D) 13 (1977) 549–556. – *‚Lima-Text'*: Taufe, Eucharistie und Amt, Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Frankfurt/Paderborn 1982. – *K. Rahner*, Charisma III, in: LThK II 1027–1030. – *F. A. Sullivan*, Die Charismatische Erneuerung. Die biblischen und theologischen Grundlagen, Graz: Styria ²1986. – *A. Vanhoye*, Le problème biblique des „charismes" après Vatican II, in: *R. Latourelle*, Vatican II, Bilan et perspectives (RDCCIF NS 15), 1989. – *Vatikanum II:* Lumen Gentium (LG); Perfectae Caritatis (PC); Presbyterorum Ordinis (PO); Apostolicam Actuositatem (AA); (s. die Kompendien). – *M. Weber*, Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen ⁵1972.

[3] Alciphr 3,17,4 (3. Jh. n. Chr.). – Hierzu *W. Bauer*, Wörterbuch zum NT, Berlin ⁶1988 s.v.: „Hier ist Herkunft aus der attischen Komödie durchaus möglich."

[4] In Röm 1,11 ist allerdings Paulus – also ein Mensch – der Geber, der „etwas als geistliches Geschenk mitteilt". So auch *Brockhaus* 130 und 140; zur Sache vgl. 1 Kor 9,11. Ferner zeigt die Tatsache, daß Paulus häufig τοῦ θεοῦ hinzufügt, daß diese Konnotation für ihn (noch) nicht selbstverständlich ist. Im Gefolge der theologischen Spezifizierung von χάρις dringt jenes Element aber allmählich auch in diesen davon abgeleiteten Begriff ein. Und da χάρισμα in der übrigen frühchristlichen Literatur de facto nur von göttlichen Geschenken gebraucht wird, läßt sich bei theologischen Texten die oben in Punkt 5 vorgenommene Eingrenzung rechtfertigen. – Vgl. *Vanhoye* 457–459.

6. (der Schöpfungsordnung: Did 1,5; 1 Klem 38,1 oder der alttestamentlichen: Röm 11,29, vor allem aber)
der *neutestamentlichen Heilsordnung.*[5]

Strenggenommen umfaßt Röm 11,29 sogar alle drei Ordnungen. Da Paulus jedoch das Wort meist von dem in Christus geschenkten Heil gebraucht und es ihm auf die Herausarbeitung dieser neuen Heilsdimension ankommt, kann man den Beginn auch dieser Spezifizierung bei ihm einsetzen lassen. Aber die griechischen Väter werden noch lange unbekümmert auch von χαρίσματα der Schöpfung sprechen! Und über die paulinischen Anwendungen hinaus gebrauchen sie das Wort auch gern von den in Jes 11,2 genannten Gaben, ferner von Taufe, Eucharistie, dem himmlischen Lohn oder dem Heiligen Geist selbst. Wie bei Paulus bezeichnet χάρισμα gewöhnlich (objektiv) bestimmte Inhalte, z.B. ‚eine Prophetie', nicht etwa (subjektiv) eine Be-gabung wie ‚Prophetengabe'.[6]

γ. Von *Origenes bis zu Johannes Damascenus* bildet sich in mehrfachen Ansätzen allmählich eine weitere Spezifizierung heraus. Bei einzelnen Vätern schwingt gelegentlich – ohne weiteren Hinweis – bei χάρισμα mit, daß es sich um eine

7. von (Gott) dem Heiligen Geist
8. je individuell gegebene (= besondere)
9. Be-gabung (subjektive Fähigkeit) handelt.

Es dauert freilich Jahrhunderte, bis diese Aspekte so weit in den Begriff eingedrungen sind, daß man von einem terminus technicus sprechen kann. Die Entwicklung ist weder geradlinig noch einheitlich, so daß die einzelnen Väter bei engerem Wortgebrauch nicht alle die gleichen Elemente assoziieren. Eine bei Origenes ansatzhaft beginnende terminologische Entwicklung wird von den Späteren kaum aufgegriffen und weitergeführt. Das Wort wird gelegentlich angereichert mit Eigenschaften jener Geschenke, von denen jeweils gesprochen wird. Gleichzeitig

---

[5] Aber selbst diese Spezifizierung ist bei Paulus nur in Ansätzen vorhanden, auf keinen Fall ein „terminus technicus". In ähnlichem Sinn faßt *Vanhoye* seine Beobachtungen zusammen (441): „Das Konzil hat lebhafte Diskussionen über die Charismen zugelassen. In der Folge davon haben manche Autoren die These wieder aufgegriffen, die paulinischen Gemeinden hätten eine rein charismatische Struktur gehabt. Eine Überprüfung des Neuen Testaments erbringt keine Bestätigung für diese systematische Theorie. Ein präziser Begriff von Charisma existiert noch nicht. Seine Entwicklung wird nur in die Wege geleitet. Das Neue Testament bietet unter dieser Rücksicht dynamische Perspektiven, aber es lädt auch ein zu unterscheiden."

[6] So eindeutig 1 Kor 12,4–11.28–30; im übrigen ist χάρισμα schon in 12,4 offen zu den geringer scheinenden Gaben („Hand, Fuß") und umfaßt in 12,31 alle vorher und nachher genannten Geschenke, auch Apostolat und Liebe, s. *Baumert,* ChuA 210ff.220. – 1 Petr 4,10 ist zu lesen: Sich gegenseitig ein Geschenk „servieren", es verwalten, „ob einer sozusagen Gottesworte redet, ob einer sozusagen aus einer Kraft, die Gott zur Verfügung stellt, dient". Also auch hier wieder ein Inhalt, vgl. *Baumert,* Gastfreundschaft 414.419ff. – In Röm 12,6f. aber ist „Prophetie" oder „als Mitteilender" usw. die Exemplifizierung von χάρις (!), während χάρισμα gerade durch „Zuverlässigkeit (πίστις), Einfachheit usw." erklärt wird. Die „verschiedenen Geschenke" sind also die jeweiligen Gütezeichen Gottes für die Echtheit eines Tuns, nicht etwa Begabungen; s. *Baumert,* Unterscheidung.

aber bleibt die universale Bedeutung ‚(göttliches) Geschenk' weiter im Gebrauch; denn auch Gaben der Schöpfung, Sakramente, Tugenden, alltägliche Liebeserweise Gottes werden in der griechischen Theologie weiterhin mit χάρισμα bezeichnet. Ferner sind, ganz im Sinne des Paulus, häufig die Inhalte gemeint, etwa die Heilung selbst, irdischer Reichtum, himmlischer Lohn. Obwohl also χάρισμα seit Paulus *auch* ‚Begabungen', etwa die Liebe, bezeichnen kann (sie sind neben anderen *eine Art* von Geschenken), dringt dieses Element doch nur sehr langsam so in den Begriff selbst ein, daß es *immer* mitgedacht würde. Erst bei Johannes Damascenus scheint es – selbstverständlich nur bei spezifischem Gebrauch – fester im Begriff verankert zu sein. Daraus entwickelte sich im Mittel- und Neugriechischen die Bedeutung ‚Talent', womit zugleich stärker eine ‚natürliche' Begabung in den Blick kam[7]. Der semantische Sprung von Gabe zu Be-gabung braucht also fast ein Jahrtausend! Und anderen Elementen gelingt diese Verschmelzung noch nicht. So sind zwar manchmal ‚wunderhafte' Gaben gemeint, aber das ergibt sich dann aus dem Kontext[8]. Bei Photius (10. Jh.) begegnet eine Definition, die dies enthält, aber an anderer Stelle engt er das Wort nicht darauf ein. Ferner könnte das ‚Ereignishafte' im Begriff des Wunderhaften mitschwingen; aber so etwas wird nie ausdrücklich bewußtgemacht. Naturtalent dagegen ist eher etwas Dauerhaftes. ‚Zum Dienst am Heil anderer' und ‚zum Aufbau der Gemeinde' aber erscheinen nicht einmal im Umfeld des Spezialbegriffs[9]. Daneben bleibt die weitere Bedeutung ‚(menschliches oder göttliches) Geschenk' bis in die Gegenwart bestehen[10].

### *b. Das Fremdwort charisma im Lateinischen bis zum 17. Jahrhundert*

Die Vulgata übersetzt χάρισμα meist mit gratia (!), seltener mit donum oder donatio; aber 1 Kor 12,31 gebraucht sie ‚charisma' und bewahrt somit das Fremdwort im Lateinischen. Bereits Tertullian und Novatian hatten von „charismata quae dicimus" gesprochen. Sie meinten damit in engerem Sinn jene Geschenke von 1 Kor 12 und Jes 11,2 (!), nämlich vom ‚Heiligen Geist' gewirkte Geschenke: einfache und wunderhafte, Vorgänge und Inhalte, aber nicht nur ‚Begabungen' und auch nicht ‚Dienste zum Aufbau der Gemeinde'. Man würde vermuten, daß damit eine Terminologisierung ihren Anfang nimmt; denn Fremdworte wählt man ja gern, um eine neue, spezifische Bedeutung zu umschreiben. Aber bei den lateinischen Zeugnissen vom 4. bis 11. Jahrhundert fällt auf, daß

[7] Dies liegt in der Linie ‚Geschenke der Schöpfung', s. o. 23.
[8] Z. B. Theodor v. M., s. *Baumert*, Begriffsgeschichte 94, zu Photius, ebd. 99 f.
[9] Vgl. *Baumert*, Fremdwort 403 f.
[10] Dieses Nebeneinander von Grundbedeutung und Spezialbedeutung, ein häufiges Phänomen bei einer Fachsprache, wurde schon von Cajetan und Estius reflektiert, s. *Baumert*, Fremdwort 406.

dieser ‚spezielle' Ansatz, der ja Ämter und Tugenden mit umfaßt, kaum[11] aufgegriffen wird und wieder verblaßt. Vielmehr liegt, vor allem bei Übersetzungen griechischer Autoren, ein ähnlich universales Bedeutungsfeld vor wie bei den Griechen. Die Lateiner bilden also keinen eigenen Charismen-Begriff aus und fügen dem, was sich im Griechischen entwickelte, nichts Eigenes hinzu.

Das sieht man deutlich bei Thomas v. A., der das Fremdwort in Zitaten von 1 Kor 12,31 und manchen Väterstellen verwendet, aber in dem gleichen weiten Sinn wie sie. Andererseits entwickelt er in der Gnadenlehre den terminus „gratia gratis data" als eine von Gott

- freigewährte (nicht für das eigene Heil notwendige),
- je individuell zugeteilte
- Befähigung
- zum Dienst
- am Heil anderer,

und zwar ohne ihn jemals mit dem Fremdwort charisma in Verbindung zu bringen! Solche gratiae gratis datae können Amtsvollmachten und Wunderkräfte sein. Bei der Anwendung auf 1 Kor 12,8–10 und 28–30 werden viele „gratiae"[12] als Amtsvollzug interpretiert (etwa sermo sapientiae et scientiae), aber sie werden niemals als charismata bezeichnet! Da Thomas andererseits das Fremdwort charisma, das er kaum eigenständig anwendet, immer so breit versteht, wie er es bei den Vätern und ihren Übersetzern vorfindet, hat er keine Schwierigkeit, wenn Paulus alle diese Gaben einschließlich der Liebe nun in 1 Kor 12,31 auch ‚charismata', sc. Geschenke nennt. Aber er reflektiert nicht darüber und engt ‚charismata' weder auf gratias gratis datas noch auf Wunderkräfte ein. In seinem Traktat über Prophetie und ähnliche herausragende Geisteswirkungen kommt das Wort ‚charisma' nicht vor! Die *Humanisten* eliminieren das Fremdwort und korrigieren die Vulgata, indem sie statt gratia ‚donum' schreiben und nun auch 1 Kor 12,31 so übersetzen. ‚Donum' aber hat nicht etwa den Unterton von ‚Be-gabung' und ist inhaltlich auch nicht mit gratia gratis data identisch, sondern heißt lediglich ‚Geschenk', nicht mehr. Damit zeigen die Humanisten, wie sie das griechische Wort bei Paulus und bei den Vätern (!) verstehen. Sie wissen offensichtlich nichts von einem im Mittelgriechischen beginnenden terminus technicus ‚Talent', den wir oben gesehen haben; sind sie doch an der klassischen Sprache und der neutestamentlichen Koine orientiert. Erst recht verbinden sie mit dem Fremdwort, das sie von der Scholastik her kennen, nicht etwa eine Spezialbedeutung.

---

[11] Wir sahen Spuren bei Ambrosiaster, Hieronymus, Cassian und Gennadius, s. *Baumert*, Fremdwort 396f.

[12] Thomas liest mit Vg in 1 Kor 12,4 „gratiae" und beginnt „In 1 Kor" seinen Kommentar dazu: „Cum (Apostolus) dicit ‚divisiones vero gratiarum sunt', incipit distinguere gratias gratis datas." Für ihn sind also alle Gaben von 1 Kor 12 „gratiae"!

### c. *Das Werden des terminus technicus in der Neuzeit*

Mit dem Beginn des 17. Jahrhunderts gibt es Spuren einer Neueinführung des Fremdwortes und damit einer beginnenden Terminologisierung. ‚Charisma' wird zuerst wieder benutzt von Estius, der es nun *ausdrücklich mit dem scholastischen gratia gratis data gleichsetzt* und die Verwendung des Fremdwortes reflektiert; das ist ihm also nicht selbstverständlich. Bedeutungselemente, die seit der Väterzeit gelegentlich mit angeklungen waren, werden jetzt fest in den Begriff integriert. Das Fremdwort bezeichnet nun auch im Lateinischen eine (7) vom Heiligen Geist (8) je individuell zugeteilte (9) Be-gabung. Im Unterschied zum Griechischen gibt es aber im Lateinischen nicht parallel den alltäglichen weiten Begriff ‚charisma = Geschenk'; darum ist hier der Weg freier für die Entwicklung eines Spezialbegriffs. Charisma ist nun (im Lateinischen!) nicht mehr anwendbar auf den Heiligen Geist selbst, auf Vergebung und Sakramente wie Taufe und Eucharistie, wohl aber noch auf die Weihen. Ebenso fallen die allen gemeinsamen Tugenden strenggenommen nicht mehr darunter; dennoch geht der Streit, ob die „Sieben Gaben" von Jes 11,2 und die Liebe mit dazugehören, weiter. Neu hinzu kommt zu den neun schon im griechischen Sprachraum vorgebildeten notae, daß diese Begabung

10. freigewährt (= ungeschuldet, nicht zum eigenen Heil),
11. zum Dienst
12. am Heil anderer (incl. Amt)

gegeben ist. Damit wird der Begriff nicht mehr anwendbar auf Heiligungsgnaden (gratia sanctificans) und auch nicht auf solche besonderen Begabungen, die primär die Beziehung des einzelnen zu Gott betreffen, etwa Sprachengebet, Ehelosigkeit oder Martyrium (es sei denn, diese werden lediglich als ‚Dienst für andere' mißverstanden). Im Zuge der fortschreitenden Bildung einer Fachsprache wird charisma im 19. Jahrhundert allmählich auf zweierlei Weise auch gegen das Amt abgegrenzt (jetzt erst!). Einige Autoren engen es ein auf

13. außerordentliche Gaben, Wunderkräfte[13].

Bisher gab es nur Anklänge in dieser Richtung[14]. Zugleich mit dem Amt verschwinden auf diese Weise nun endgültig auch die *unauffälligen* je besonderen Gaben aus dem Anwendungsbereich des Begriffs. Harnack und Sohm betonen, daß es „geistliche", d. h. vom Geist Gottes getriebene Funktionen seien; sie unterscheiden diese von einem „verfassungsmäßig bestellten Amt im Sinne bloßer ‚Verwaltung'." (Aber so hatte die Tradition einschließlich der Reformatoren ‚Amt' nie verstanden!) Aus solcher

[13] Vgl. *Baumert*, Fremdwort 408–410: Baumgarten, Kistemaker, Bisping, Cook; ferner in Mystici Corporis ebd. Anm. 43 mit Text. Eine andere Abgrenzung gegen das Amt bei Estius, *Baumert*, Fremdwort 406f.

[14] Vgl. o. Anm. 8.

Abgrenzung gegen ‚Institution' und aus 13. (s. o.) ergibt sich, daß Charisma nichts geschichtlich Tradiertes[15], Dauerhaftes ist, sondern

14. Je ereignishaft neu, unmittelbar gegeben

wird. Das war bisher höchstens bei Anwendung auf Wunderkräfte mitgedacht, gehörte aber nie zum Begriff. Noch tiefergreifend ist die Verengung im Geist-Begriff (vgl. o. 23: 7.). Denn die je neue Unmittelbarkeit wird nun häufig als *das* Spezifikum des Wirkens des Heiligen Geistes betrachtet – als ob er nicht auch durch das ein für allemal gegebene *Wort* der Schrift, durch *Sakramente, Amt* und ‚traditio' wirke! Richtiger müßte es heißen: Jetzt (erst!) werden die letztgenannten, *anderen* Arten des Geistwirkens *aus dem Begriff Charisma verabschiedet.* Vorgängig, unabhängig und parallel zu dieser Entwicklung läuft seit Neander (1823 und später) ein anderer Prozeß, der im Endeffekt den Charismenbegriff seinem theologischen Ursprung noch weiter entfremdet: danach sei die charismatische Begabung eine

15. natürliche Fähigkeit, von der Gnade Gottes ergriffen.

Damit bildet das (übernatürliche) ‚Geschenk des Geistes' nicht mehr Ausgangspunkt und Zentrum des Begriffes. Nun ist der Weg frei für die Usurpation von ‚Charisma' durch Max Weber[16]. Er unterscheidet in der Soziologie zwischen traditionaler, legaler und charismatischer „Herrschaft" (!) in der menschlichen Gesellschaft. Hier ist der Bezug auf die Heilsordnung endgültig verlassen. Für den weiterhin theologischen Charismenbegriff werden durch Weber allerdings zwei Elemente ausdrücklichgemacht, die bisher zwar hier und da latent vorhanden waren – sie gehörten 1 Kor 12 und Röm 12 zum Kontext –, aber begrifflich kaum thematisiert wurden: Charisma ist ein Vollzug

16. in (menschlicher/kirchlicher) Gemeinschaft, der

17. spontan, aus freier Inspiration entsteht.

Letzteres – die subjektive, vergröberte und profanisierte Seite des ‚je neu ereignishaften Wirkens' des Heiligen Geistes – findet sich vor allem in der Umgangssprache. Der abgeflachte, oft leicht peiorative Beigeschmack („ungebunden und unberechenbar, unsystematisch und ungeordnet") färbt dann seinerseits wieder auf den religiösen Bereich ab und entwertet somit das Wort und verfremdet es weiter. Aber das ist kein Grund, das biblische und traditionsgeladene Wort zu meiden. Die Theologie des 20. Jahrhunderts arbeitet weiter mit diesem Begriff, wobei sich nicht alle jeweils hervorgehobenen Bedeutungselemente miteinander verbinden lassen[17]. Das II. Vatikanische Konzil greift die Abgrenzung gegen „Sakramente, Dienste (Ämter) und Tugenden" auf; im Unterschied

---

[15] Auf diese Unterscheidung weist *J. C. Wolf* hin, s. *Baumert*, Fremdwort 408.

[16] *Weber* 122. Näheres s. *Baumert*, Fremdwort 410f.

[17] Material und Belege für die folgenden Kennzeichen s. *Baumert*, ChuA 203–206 und *ders.*, Fremdwort 411–415.

zu diesen seien Charismen „besondere" (speciales = je individuelle, s. o. 23: 8.) Begabungen, zu denen aber

18. leuchtendere und *schlichtere*

gehören. Das nimmt die Einschränkung auf Wunder wieder zurück und relativiert den außerordentlichen Charakter[18]. Das Element der ‚Begabung' (s. o. 23: 9.) wird weiterhin präzisiert durch

19. Möglichkeit, Ruf, Berufung, Fähigkeit

zu einem Tun. Solche Berufungen/Befähigungen sind (von Gott her gesehen)

20. ‚unverfügt',

im Unterschied zum Wort der Schrift und den Sakramenten, die Gott ein für allemal ‚verfügt' und auf die er sich somit ‚festgelegt' hat. Diese freien Antriebe sind

21. auf Konkretion und
22. institutionelle Verleiblichung angelegt.

So verstanden gehören Charismen zum Wesen des Christseins und der Kirche und sind darum, wenn auch je verschieden,

23. jedem Christen gegeben oder angeboten;
24. sie sind auf Kommunikation und Ergänzung, Prüfung und Korrektur, also auf Leben in Gemeinschaft angewiesen,
25. sind konstitutiv für die Struktur der Kirche und
26. sind für den Aufbau der Gemeinde bestimmt. Als
27. Offenbarung des Geistes haben sie Zeichencharakter, sind
28. bekenntnishaft und zeugnishaft (auch über die Kirche hinaus und außerhalb von ihr) und
29. zielen auf die Erlösung und das Heil
30. der ‚Welt' (innerhalb und außerhalb von Kirche).

Durch viele moderne Fragestellungen geprägt, ist so Charisma zu einem Zentralbegriff der Soteriologie und Ekklesiologie geworden. Auch wenn die genannten Aspekte der Sache nach durch die Schrift gedeckt sein mögen, wird doch noch einmal deutlich, daß es eine glatte Überforderung wäre, alle diese Seme oder notae im Charisma-*Begriff* des Paulus ansiedeln zu wollen. Was also tun mit einem solchen semantischen Bündel? Da sich nicht alles vereinbaren läßt, schauen wir in einem zweiten Durchgang die anstehenden Sachfragen unter systematischem Aspekt durch, um darnach eine Sprachregelung vorzuschlagen.

## II. Die mit ‚Charisma' verbundenen theologischen Fragen

Nach Auflistung der Bedeutungselemente fragen wir nun nach den gemeinten Inhalten, also nach den „references", auf die dieses Wort im Lauf der Geschichte angewandt wurde. Sie interessieren uns hier vor allem unter der Rücksicht, wie sie auf die Begriffsbestimmung selbst, also

[18] Vgl. nochmals o. Anm. 13; *Vanhoye* 461–467.

auf den Bedeutungswandel eingewirkt haben. Gliedern wir in sieben Fragen: a. *Wer* gibt b. *was* c. *wem* d. *wann* e. *auf welche Weise* f. *zu welchem Ziel* und g. *wie läßt es sich erkennen?*

a. *Wer gibt die Geschenke?*

Bei Paulus und den Apostolischen Vätern ist gewöhnlich ‚Gott' der Geber – abgesehen von 1 Kor 12, 4.9. Dieser letztgenannten Stelle aber wird zusammen mit Jes 11, 2 seit Justin von einigen Vätern besondere Aufmerksamkeit gewidmet. So wird in bestimmten Zusammenhängen die Verbindung von χάρισμα mit dem Heiligen Geist enger. Dann wird er nicht etwa nur als (in Distanz bleibender) Geber, sondern als Handelnder betrachtet. Im Gefolge einer späteren Trinitätstheologie könnten wir heute von Appropriation sprechen. Am Ursprung ist jedenfalls keine Tendenz zu einer verselbständigten Geist-Theologie zu spüren, sondern ‚Gott' wirkt ‚durch' seinen Geist. Aber inzwischen wurde ‚charisma' so auf das Geistwirken eingeengt, daß es heute (nicht bei Paulus) mit Recht als ein Zentralbegriff der Pneumatologie anzusehen ist. Damit werden die folgenden Aspekte modifiziert. Die Frage nach dem Ziel führt dazu, daß ‚Heiliger Geist' immer den Geist Gottes in seinem *Erlösungswerk* meint, also den *Pfingstgeist* (vgl. Joh 7, 37). Zu einer vollständigen Pneumatologie gehört selbstverständlich auch das Wirken des Schöpfergeistes; aber dies tritt bei ‚charisma' in seinem technischen Gebrauch gewöhnlich nicht in den Blick. Wo es geschieht, muß man es erklären. Ein solcher Gebrauch führt aber nicht zur Klarheit, da der Begriff nun einmal eine Spezifizierung angenommen hat. Er meint heute ein Handeln in der neutestamentlichen Heilsordnung. Wir kommen in den letzten beiden Abschnitten darauf zurück.

b. *Was gibt/wirkt der Geist?*

Wie bei Paulus in 1 Kor 12, 8–10 Worte, Zeichen und Effekte gemeint sind, die der Geist *wirkt*, so denken auch die frühen Väter bei diesem Wort nicht an Fähigkeiten, sondern an die jeweilige *Wirkung:* Das ‚Geschenk' ist etwa das Wort, das der Geist eingibt, oder das ‚Zeichen', das er vollbringt. Damit ist die Gefahr eines Mißbrauchs relativ gering. Dies ändert sich, je mehr unter Gaben des Geistes nur noch *Begabungen* verstanden werden. Diese sind dann selbstverständlich in besonderer Weise in die Freiheit des Menschen gelegt und können darum leichter mißbraucht, übertrieben, imitiert oder vernachlässigt werden. Es entsteht also die Frage nach spezifischem Fehlverhalten, etwa auch, ob man etwas zu ‚machen' sucht. So haftet dem Begriff Charisma heute eine besondere Gefährdetheit an, die das paulinische ‚Geschenk' noch nicht hatte. Solche geistgewirkte ‚Begabung' kann dann auch eine *Berufung* sein, die von ‚Befähigung' begrifflich noch einmal zu unterscheiden ist: Einerseits gibt es (naturhafte) Befähigungen im Menschen, die dennoch nicht Inhalt einer Berufung werden, andererseits gibt etwa die ‚Berufung' zum Priestertum noch nicht die ‚Befähigung', die erst in der Ordination erteilt wird. Echte Berufung enthält sicher auch immer das Angebot der notwendigen Kräfte, aber oft in einem langen, schmerz-

lichen Prozeß des Aneignens. ‚Charisma' ist damit ganz auf die subjektive Seite menschlichen Handelns gerückt. Es ist darum von Wort und Grundsakramenten naturgemäß unterscheidbar, nicht ebenso eindeutig von Tugend. Darauf weist K. Rahner hin: „Charismen ... unterscheiden sich teilweise nur so von den christlichen Tugenden, daß sie in diesen Tugenden das ... Merkmal des Sozialen, des Offenkundigen, des Bekenntnisses und Zeugnisses und der Sendung für die Kirche hervorheben."[19] Sie *modifizieren* also die Tugenden. Beide Ordnungen sind ja nun Begabungen und lassen sich in der Praxis – und unter der genannten Rücksicht auch begrifflich[20] – nur schwer gegeneinander abgrenzen. Andererseits bietet ‚Begabung' nun zusätzlich eine Plattform für eine außerordentliche Vielfalt von ‚Charismen'. Da die Spezifizierung des Begriffs primär bei 1 Kor 12, 4–11 einsetzte, wo eindeutig von *staunenerregenden, auffallenden* Zeichen des Geistes die Rede ist, wird das Element des *Wunderhaften* bei einigen Vätern (etwa Photius) und in der Neuzeit gelegentlich in den Spezialbegriff hineingenommen; in anderer Weise von M. Weber, dem es ja um Führerpersönlichkeiten geht, und sogar von K. Rahner, der „neben den großen charismatischen Begabungen auch die *heroische* Treue in der Bewältigung des Alltags" charismatisch nennt[21]. Warum nur die *heroische* Treue? Vielleicht schwingt darin mit: weil in solchen Situationen deutlicher wird, daß der Mensch es nicht aus eigener, ‚natürlicher' Kraft tut, sondern eben aus der Kraft des ‚erlösenden, heiligen Pfingst-Geistes' oder schlicht aus der ‚Gnade'. Insofern Charisma also eine Begabung in der Heilsordnung meint, gehört tatsächlich notwendig zum Begriff, daß es *göttliche* Kräfte sind. Nur ist diese Dimension nicht nur in dem auffallenden, sogenannten Wunder enthalten, sondern in jedem schlichten Handeln aus dem Geist! Immer geht das „über menschliche Kraft hinaus"[22]. Charismen sind also vom Wesen her ‚wunderhaft' in dem gleichen Sinn, wie göttliches Heilswirken ‚wunderbar' ist. Wenn LG 12 also auch die „schlichteren und allgemeiner verbreiteten" Begabungen zu den Charismen zählt, dann soll auf jeden Fall betont werden, daß es zwar „alltägliche", aber dennoch gnadenhafte Wirkungen Gottes sind. Der Streit um die Eingrenzung auf wunderhafte Phänomene enthält letztlich dieses Sachproblem. Der faktische Gebrauch, sowohl in der Theologie wie auch in neuen geistlichen Bewegungen, hat die Frage längst im Sinn des Vatikanums entschieden: Nicht nur auffallende, aber doch immer durch die göttliche *Gnade* gewirkte Realitäten. Darum sind Naturbegabungen etwas anderes als Charismen[23].

---

[19] *Rahner* 1028.

[20] Eine begrifflich klarere Unterscheidung wird sich aus der Universalität ergeben, s. den nächsten Abschnitt: c.

[21] *Rahner,* 1028; vgl. *Baumert,* Begriffsgeschichte 90.93.98–100. sowie o. Anm. 13 u. 16.

[22] *Gewiess* 1025.

[23] Mehr dazu u. unter f: Wozu gibt der Geist Charismen?

c) *Wem gibt der Geist ein Charisma?*

Mit dem „weiter verbreitet" (LG 12) ist schüchtern eine Richtung gewiesen, die von vielen Theologen (z. B. Käsemann, Rahner, Küng, Hasenhüttl) und der Deutschen Synode deutlich ausgezogen wird: „*Jeder* Christ hat ein ihm eigenes Charisma"[24]. Das ist in der Diskussion relativ neu, ist aber die logische Konsequenz der Begriffsentwicklung. Es ist bis heute keineswegs im Bewußtsein aller Gläubigen, daß *jeder* Christ neben den Sakramenten und den Tugenden auch „je besondere" *Charismen* (LG 12) braucht und bekommt, ja daß es zum Wesen des Christseins gehört: „Die Kirche ist als eschatologische Gemeinde der *siegreichen* Gnade Gottes auch im ganzen heilig durch den tatsächlichen Glauben und die Gottesliebe ihrer Glieder und tritt *als solche* glaubensfordernd und -begründend in Erscheinung und muß so ihr Wesen bezeugen (DS 3013). Dies aber ist nur möglich durch Charismen."[25] Diese kühne Behauptung ist richtig, wenn Charisma die je unterschiedliche Ausrüstung des einzelnen zum Christsein meint. Sie denkt bewußt zu Ende, daß nicht nur in den natürlichen, sondern auch in den geistlichen Anlagen und Befähigungen jeder Mensch einmalig ist. Selbstverständlich ist auch die heiligmachende Gnade selbst eine je einmalige liebende Zuwendung Gottes zu nur diesem Menschen, aber darüber hinaus erhält dieser auch je nach Situation und Berufung je besondere Aufträge und Kräfte zum Handeln, nicht nur der Amtsträger! Der Unterschied zu den ‚Tugenden' liegt u. a. darin, daß Charisma heute – im Sinne von gratia gratis data – ein Handeln meint, das nicht zur allgemeinen Grundausrüstung gehört, also eine Zu-Gabe ist. Es ist, um mit Thomas v. A. zu sprechen, „freigewährt", nach Paulus „wie der Geist es will". Aber ist es darum „nicht zum (persönlichen) Heil notwendig?"

Hiermit wird das, was Paulus für die 1 Kor 12, 8–10 aufgezählten Geschenke in 12, 11 sagt, zum Wesensmerkmal aller Charismen im heutigen technischen Sinn des Wortes, und alle Probleme wie Neid, Minderwertigkeits- oder Überlegenheitsgefühle anläßlich der je besonderen Gaben, die Paulus 1 Kor 12–14 behandelt, treffen dann heute für den Umgang mit ‚Charismen' zu, auch wenn Paulus dort nicht diesen terminus technicus (Be-gabung etc.) gebraucht. So gibt es zwar keine ‚paulinische Charismenlehre', wohl aber eine Lehre des Paulus über das, was wir heute Charismen nennen. Für uns sind Charismen nun zugleich etwas Allgemeines, weil jedem zugedacht, und etwas Besonderes, weil jedem etwas anderes gegeben ist. Darum sind sie von ihrem Wesen her aufeinander verwiesen (das Bild vom Leib!); sie können nicht isoliert, sondern nur in

---

[24] Räte und Verbände I 15, vgl. *Baumert*, Fremdwort Anm. 57. – Die Berufung auf 1 Kor 7, 7 ist freilich aufgrund des völlig veränderten, heute eingegrenzten Charismabegriffs und des situativen Gebrauchs an jener Stelle nur sehr bedingt möglich; zu letzterem *N. Baumert*, Ehelosigkeit und Ehe im Herrn (Forschung zur Bibel 47), Würzburg ²1986, 48.59 ff. Tertullian spricht von den „peculia", de bapt 20, 5, s. *Baumert*, Semantik 74.

[25] *Rahner* 1027.

Kommunikation gelebt werden. ‚Ungeschuldetheit' besagt aber nicht, daß Charisma dann immer nur zum Dienst am Heil anderer gegeben sei; es kann durchaus eine freigewährte Befähigung sein, die der Mensch als Hilfe (und insofern als Zu-Gabe) für seinen eigenen Heilsweg empfängt, etwa das Sprachengebet. In der letzten Wurzel ist beides selbstverständlich nicht zu trennen. Hier sollte nur festgehalten werden, daß ‚Charismen', wie wir sie heute verstehen, von jedem Christen zu erwarten sind und folglich jeder sich für sie disponieren muß. Denn wenn sie auch nicht berechenbar sind, kann man doch (wenigstens grundsätzlich) darum bitten und darf sich auf keinen Fall verschließen oder sie gar ablehnen. In der Tat waren lebendige Christen immer für solche individuellen Befähigungen offen und haben mit ihnen gerechnet, auch wenn sie sie nicht ‚Charisma' genannt haben. Da es sich um Tätigkeiten in der neuen Heilsordnung handelt, werden sie in der Regel nur *Christen* gegeben, auf der Grundlage von Glaube und Taufe; sofern sie außerhalb geschenkt werden (vgl. Lk 9,49), sind sie auf die Gemeinschaft der Glaubenden hingeordnet. Auch darauf müssen wir zurückkommen[26].

### *d. Wann gibt der Geist ein Charisma, unter welchen Umständen oder Voraussetzungen?*

Im Unterschied zu den Tugenden kann also kein Mensch von vornherein mit bestimmten charismatischen Begabungen rechnen, sondern es gehört zum Wesen der Charismen, daß sie unableitbar sind, daß sie überraschend, wenn auch nicht immer „plötzlich" (Apg 2,2; 9,3; 16,26; 22,6; Lk 2,13) gegeben werden. Der Geist gibt sie also nicht nur ‚wem', sondern auch *wann* er will. Hier kehrt das Problem der Universalität und Besonderheit noch einmal wieder, aber nun auf der Zeitachse. Die Ansicht, daß die Charismen nur am Anfang der Kirche gegeben wurden, weil sie da besonders notwendig waren, wird hinfällig einerseits mit der Ausweitung des Begriffs auf ‚alltägliche' Begabungen, andererseits mit der Tatsache, daß angeblich spezifisch ‚urkirchliche' Charismen heute wieder auftreten. Die These aber, seit dem dritten Jahrhundert habe das ‚Amt' die Charismen an sich gezogen, ist nicht nur historisch unhaltbar[27], sondern auch deshalb verfehlt, weil eine vom Geist je ereignishaft zugeteilte Begabung nicht durch ein ‚Amt' verfügbar gemacht werden kann. Dadurch würden Charismen höchstens verdrängt oder imitiert. Letzteres ist gewiß vorgekommen, doch ist das gemeinte Phänomen wohl zunächst dadurch zu erklären, daß der Geist nicht nur jedem einzelnen, sondern auch jeder Zeitepoche der Kirche je verschiedenartige Charismen zuteilt. LG 12: „Solche Gnadengaben (charismata) müssen mit Dank und Trost

[26] S. u. Abschnitt f; vgl. Tertullian, de bapt 20,5, s. *Baumert*, Semantik 74.

[27] Darauf wurde hingewiesen: *Baumert*, Semantik; *ders.*, Begriffsgeschichte 86–97; *ders.*, Fremdwort Anm. 20 mit Text.

angenommen werden, da sie den Nöten der Kirche besonders angepaßt und nützlich sind." Dabei kann es dann geschehen, daß zu bestimmten Zeiten bestimmte Charismen wieder aufbrechen, die von der Urkirche bezeugt werden, aber dann lange Zeit so nicht in Erscheinung traten. Der primäre Grund für ihr neues Auftreten ist dann nicht etwa, daß diese Begabungen in der Zwischenzeit nicht gebraucht wurden oder niemand dafür disponiert gewesen wäre, sondern daß der Geist zuteilt, wie *er* es für nützlich hält[28]. Dies hat also etwas mit der Erziehungsweisheit Gottes zu tun, der in verschiedenen Phasen sein Volk unterschiedlich führt, vergleichbar der Geschichte Israels. Aber Gott gibt gewiß zu allen Zeiten für jene, die bereit sind, viele andere, neue ‚Charismen', auch wenn die christliche Tradition sie nicht so benannt hat.

Sobald der Begriff nicht mehr einigen besonderen, etwa den in 1 Kor 12,8–10 erwähnten, Geschenken vorbehalten bleibt, entkrampft sich auch der Streit um neue „charismatische Bewegungen". Sie wollen ja nicht etwa den Begriff Charisma für sich reservieren, sondern sollen neu auf ein Wesenselement der Kirche hinweisen, so daß alle Christen und alle Zeiten ihr je eigenes Charisma (neu) erkennen und dementsprechend sich gegenseitig erkennen, ergänzen und korrigieren. Insofern ist die gegenwärtige „Charismatische Erneuerung" (als geschichtlich partikuläres Phänomen) selbst *ein* Charisma, und zwar mit dem Ziel, daß alle Glieder der Kirche *ihr je eigenes* Charisma besser erkennen und es so schließlich zu einer charismatischen (nun klein geschrieben) Erneuerung der ganzen Kirche kommt. Denn so etwas war und ist in der „ecclesia semper reformanda" zu allen Zeiten nötig. Folglich ist die diachrone Verwurzelung in der kirchlichen Tradition für das Leben der Charismen ebenso wichtig wie ein synchron umfassender, ökumenischer Austausch! Denn wenn der Geist Gottes gerade auf diese Weise in die jeweilige geschichtliche Situation hineinspricht, dann ist es nicht in das Belieben des einzelnen gestellt, „zu hören, was der Geist den Gemeinden" dadurch sagen will. Charismen werden also zu allen Zeiten, aber in je verschiedener Gestalt gegeben, und jeder muß zumindest prüfen, ob darin für ihn ein Anruf liegt. Insofern „gehört das Charismatische ebenso notwendig und dauernd zum Wesen der Kirche wie das Amt und Sakramente"[29].

### *e. Auf welche Weise gibt der Geist die Charismen?*

An diese Frage knüpfen sich wohl die brisantesten Diskussionen. Wir sahen, daß sowohl Paulus bei ‚Geschenk' als auch die griechische und lateinische Tradition bis weit in die Neuzeit hinein in dem sich allmählich spezifizierenden Terminus die Ämter immer mit umfaßten – Begabun-

[28] Zu dieser Deutung von 1 Kor 12,7 s. *Baumert*, ChuA 220; *ders.*, Begriffsgeschichte Anm. 9.15.34.40.58.61; *ders.*, Fremdwort Anm. 17 u. 29.

[29] *Rahner* 1027; vgl. o. Anm. 25 und Text; *Sullivan* 49–96.

gen, die selbstverständlich durch Handauflegung, also durch dem Menschen aufgetragene Vermittlung, weitergegeben werden. Erst durch die Eingrenzung auf ‚Wunder' und die Entgegensetzung zu Recht und Amt wird der Begriff Charisma reserviert für ein je unmittelbares[30], sagen wir ereignishaftes oder auch ‚unverfügtes'[31] Wirken des Geistes. Während ‚ereignishaft' den Vorgang vom Menschen her sieht, beschreibt ‚unverfügt' denselben von Gott her gesehen. Gott ist gewiß in allen Formen seines Wirkens ‚unverfügbar', aber er hat sich selbst in bestimmten Fällen festgelegt und hat insofern ‚verfügt', daß wir etwa in einem von uns vollzogenen Sakrament mit seinem entsprechenden zugesagten Handeln untrüglich rechnen dürfen. Nicht so bei den Charismen. Sie sind, im heutigen Verständnis dieses Wortes, weder durch eine Weihe zu vermitteln noch durch bestimmte Gebete zu ‚garantieren'[32], sondern ‚unverfügt'. Der Mensch vermag die Weise ihrer Zuteilung nicht zu durchschauen, und sie ist uns auch nicht in der allgemeinen Offenbarung mitgeteilt. So wird in den Charismen in besonderer Weise die je neue Abhängigkeit von Gott eingeübt. Wer dagegen die Verleihung von Charismen wie ein Sakrament handhabt, verrät ihr Wesen. Er greift ins Leere[33]

---

[30] Besonders *Sohm* und *Weber*, s. o. Anm. 16.

[31] Ähnlich *M. Kehl* in einem unveröffentlichten Manuskript (Vorlesung, Frankfurt 1982): Als zwei „Haupteigenschaften des Charismatischen gelten das ‚Dynamische' (von δύναμις) und das ‚Unverfügbare' an ihm. Das ‚Dynamische' des Charismas liegt darin, daß es in der Weise eines freien, schöpferischen, spontanen, unmittelbaren, unableitbaren und zuweilen auch überschwenglichen Ereignisses auftritt. Seine ‚Unverfügbarkeit' bedeutet, daß es vom Menschen her und von der Kirche her unberechenbar und unverrechtlichbar erscheint, ganz der freien, unmittelbaren Verfügung und Initiative des Geistes Gottes entsprungen. Es sprengt jede mögliche Selbstverschließung der Kirche in ihrer institutionellen und traditionellen Gewohnheit auf und läßt sie ein permanent ‚offenes System' sein (K. Rahner)."

[32] Die Tatsache, daß Gott jedes echte Gebet hört und – auf seine Weise – beantwortet, ist zu unterscheiden von der Meinung, daß man durch ein bestimmtes Gebet ein bestimmtes Charisma, etwa das Sprachengebet ‚bekomme', selbst wenn durch ‚charismatische' Persönlichkeiten bestimmte Charismen häufiger ausgelöst werden. Zu der manchmal verkürzten Darstellung eines erfolgreichen Bittgebetes, besonders wenn es um Heilung geht, s. die grundsätzliche Auseinandersetzung in: *Baumert*, DGJ 95–116.

[33] Von Charismen im eigentlichen Sinne ist die pfingstliche Durchbruchserfahrung zu unterscheiden, von der im charismatischen Aufbruch viel gesprochen wird, im englischen Sprachraum unter dem Namen „Geisttaufe". (Zur Sprachregelung s. Gml V 1 u. 2., in: *Baumert*, JdH 35–37; ferner ebd. 168–173.) Sie ist noch nicht ‚Befähigung zu einem bestimmten Tun', sondern zunächst einmal eine grundlegende Gottesbegegnung, die gelegentlich auch „charismatische Geist-Erfahrung" genannt wird. Insofern sie eine bestimmte *Art* geistlicher Erfahrung darstellt, ist sie aber wie ein Charisma zu betrachten, da auch diese der Geist gibt, wem er will. Hier gibt es grundsätzliche theologische Unterschiede zwischen der katholischen Charismatischen Erneuerung und der Theologie mancher Pfingstler (s. *Kägi* 5). Der Empfang des Geistes ist nach katholischer Lehre nicht an eine derartige Erfahrung gebunden, sondern kann auf vielfältige Weise, sakramental und außersakramental, geschehen (vgl. *Gml* III u. V, s. *Baumert*, JdH 20–29; 35–40; ferner ebd. 169–173). Wenn die pfingstliche Art heute häufig auftritt, soll man auch diese – wie ein Charisma – „mit Dank und Trost annehmen" (LG 12), sie aber nicht zur Norm machen. Damit ist durchaus vereinbar, daß solche – freigewährten! – Gnaden besonders häufig in bestimmten Gottesdiensten und Gemeinschaften, Gruppierungen oder auch durch Einzelpersönlichkeiten geschehen, weil Gott ein Gott der Geschichte ist. Sie werden dennoch nicht wie ein Sakrament ‚vermittelt', sondern entsprechend dem heilsgeschichtlichen Prinzip der ‚Erwählung' geschenkt, indem

oder verwechselt sie mit psychischen Phänomenen oder Imitationen.

Ist somit die Unterscheidung von Sakrament und Charisma, die das Vatikanum aufgegriffen hat, längst Allgemeingut geworden, so stiftet es Verwirrung, wenn andererseits das ‚Amt' nun doch wieder als ‚Charisma' bezeichnet wird! Manchmal ist es lediglich eine Sprachverwirrung, während man sich in der gemeinten Sache treffen könnte. Manchmal aber verdeckt dieser Begriff eine sachliche Differenz. Sofern das Ereignishafte zu diesem Begriff gehört, wären dann apostolische Sukzession, Ordination und ein an Personen fest gebundener ständiger Leitungsdienst letztlich ein Abfall von ihrem wahren Wesen. Doch wird dabei nicht beachtet, daß Paulus und die Tradition mit Charisma etwas anderes meinten als wir heute. So müssen wir unterscheiden zwischen dem durch Weihe weitergegebenen Amt und dem Charisma, das mit ihm verbunden sein muß: Jede Weihe setzt das Charisma einer persönlichen Berufung und Eignung voraus und erfordert zu einer lebendigen Ausübung die je neue Offenheit für das mit diesem Amt verheißene (aber nicht mit ihm identische!) je besondere „Amtscharisma". Die Terminologie ist hier nicht einheitlich. Zuweilen ist mit Amtscharisma das Amt selbst gemeint, etwa der in der Ordination verliehene ‚Charakter'. Aber im katholischen Raum ist es eher üblich, Amt von ‚Amtscharisma' oder ‚Amtsgnade' zu unterscheiden. „Solche Charismen sind durchaus auch denkbar als solche, die den kirchlichen Ämtern zugedacht sind, ohne die diese Ämter nicht recht verwaltet werden und die für die Ämter eine Verheißung sind (... wobei der Übergang zwischen ‚Standesgnade' und Amtscharisma mindestens fließend ist), für die der Amtsträger sich offenzuhalten verpflichtet ist und die (als schon vorhandene) die Geeignetheit für ein kirchliches Amt bezeugen."[34]

Die wichtige Differenzierung zwischen Amt und Charisma hängt also vor allem an der Unterscheidung, auf welche Weise jeweils die in Frage stehenden Geschenke Gottes gegeben werden. Und dementsprechend ist bei der Formulierung „charismatische Grundstruktur der Kirche" zu unterscheiden[35]: Soll damit gesagt werden, daß Charismen im heutigen Sinn *ein Wesenselement* der Kirche darstellen, ist „Grundstruktur" etwas hoch gegriffen. Will sie besagen, daß alle Strukturelemente der Kirche „Geschenke Gottes" seien, so ist das zwar paulinischer Sprachgebrauch, wird aber in der heute geltenden theologischen Fachsprache nicht in diesem weiten Sinn verstanden[36]. Will man aber sagen, daß die Struktur der Kir-

---

Gott immer wieder einzelne Menschen herausgreift, um mit ihnen und durch sie seine souveräne Heilsführung zu offenbaren. Selbstverständlich ist dann menschliche Disposition und Antwort vonnöten, aber sie ist nicht der Grund für das je freie, unverfügte Handeln Gottes.

[34] *Rahner* 1027 f. – Ähnlich *Sullivan* 87 f.

[35] Vgl. *Käsemann, Küng,* s. *Baumert,* Fremdwort Anm. 51.52.71 und Text. – Auch *Vanoye,* 448–456 und 464–466; vgl. o. Anm. 5.

[36] Wenn *Laurentin* 555 sagt, „als Charisma bezeichnet man für gewöhnlich die Gaben,

che nur durch die je unmittelbaren Wirkungen des Geistes getragen werde und nicht auch durch geschichtliche, von Christus ein für allemal gestiftete permanente Elemente – dann scheiden sich die Geister[37]. Daß die Idee einer ‚Kirche als Ursakrament' sowie die einer rechtlichen Kirchenordnung dem Wesen der Kirche widersprechen sollen[38], läßt sich je-

---

durch die der Heilige Geist die Kirche strukturiert" und dann neben Gebet (einschließlich der Liturgie!) die „Charismen des Wortes", jene „welche die Autorität betreffen" (!?), Lebensstände und „sakramentale Charaktere" dazurechnet, dann ist dies eben nicht die „gewöhnliche" Terminologie.

[37] S. nochmals o. Anm. 35. – *Kägi* 31–35, stellt „Charisma und Amt/Institution" einander so gegenüber, daß „Institution = hauptamtliche Mitarbeiter" zwar ein hilfreiches Element im Leben der Kirche sein könne, aber letztlich genauso variabel sei wie Charisma. „Daß ganz bestimmte Ämter (Bischöfe, Älteste, Diakonen) fest institutionalisiert wurden, konnte für die Zeit der Auseinandersetzung mit der gnostischen Bewegung sinnvoll sein, daß daraus aber dann ein für ewige Zeiten gültiges Ämterschema geschaffen wurde, hinter das zurück oder über das hinaus nicht mehr gegangen werden darf, scheint mir biblisch nicht haltbar. ... Wenn wir mit neuen Charismen für unsere Situation heute rechnen, weil wir der Gnade Gottes In-Erscheinung-Treten zutrauen, warum sollten wir nicht auch offen sein für neue Ämter (wie z. B. das Amt eines Sozialarbeiters, wo man sich überlegt, ob eine Ordination/Weihe nicht angebracht wäre), die allmählich vielleicht teilweise oder ganz die alten ablösen werden." – Selbstverständlich muß die Art der Amtsführung sich je neu unter dem Wirken des „Amtscharismas" wandeln und lassen sich neue „Dienste", etwa auch durch neue Aufgliederung des Amtes, schaffen, aber daß das „geistliche Amt" selbst eine unwandelbare, von Gott gesetzte *und vom Geist getragene* Grundstruktur haben und sein könne, liegt nicht in Kägis Blickfeld. So lehnt er eine „apostolische Sukzession" (als ungeistlich?) ausdrücklich ab. „Alles Gute, was in der Gemeinde geschieht, ist gewirkt vom Heiligen Geist (1 Kor 12 und 14). Wenn wir mit der – nach Abschluß des Neuen Testaments entstandenen – Begriffsunterscheidung Charisma–Amt sprechen wollen, müssen wir daran denken, daß beide unbedingt charismatisch, von Gottes Geist gewirkt und deshalb gleichwertig sind. Sind sie aber gleichwertig, weshalb dann die einen ordinieren und die anderen nicht und somit Unterschiede machen?" – Gemeint ist doch wohl: Nach Abschluß des NT gibt es eine Unterscheidung zwischen Amt und Charisma, während im NT beides „charismatisch = vom Geist gewirkt" genannt werde. Aber diesen biblischen Begriff füllt K. doch – unreflektiert – mit der Bedeutung ‚je unmittelbar und ereignishaft vom Geist gewirkt' und entgeht so nicht der Äquivokation. Er macht also seine theologische Position zu Unrecht an diesem „Begriff" der Bibel fest!

[38] Sohms These, s. *Baumert,* Fremdwort Anm. 35 ff. und Text; zu Küng ebd. Anm. 52. – *Küng* 288, geht zwar nicht so weit (ähnlich in: Die Kirche, Freiburg 1967, 215–230), aber seine Aussagen sind in sich nicht stimmig. So sagt er einerseits, daß „der Begriff des Charisma das Wesen aller kirchlichen Dienste und Funktionen theologisch genau umschreibt" (er folgt darin *Käsemann* 109), andererseits aber, daß die „Charismen/Berufungen *Voraussetzung* für die Dienste sind". Dann müßte zur „theologisch genauen Umschreibung des Wesens" doch noch etwas ‚Wesentliches' *hinzukommen!* Die Voraussetzung ist eben noch nicht das Wesen der Sache! Dazu sofort im folgenden. – Küngs Definition: „Charisma ist der an den einzelnen ergehende Ruf Gottes zu einem bestimmten Dienst in der Gemeinde, der zugleich zu diesem Dienst befähigt" (288) legt die Deutung nahe, daß mit dem Ruf und der Befähigung zugleich auch die Beauftragung geschieht (wie es in der Tat bei vielen Charismen der Fall ist). Aber was wäre dann die Ordination? In „Die Kirche", 223 fügt *Küng* hinzu: „Charismen und Sakramente (incl. Ordination) werden (in LG) bewußt unterschieden." In welchem Sinne ist also die „hierarchische Struktur zugleich" mit der „pneumatischen und charismatischen" zu betrachten (285)? Ist die hierarchische denn nicht pneumatisch? Später heißt es, daß die „charismatische Struktur die Ämterstruktur umgreift" (288). Ist also das Amt eine besondere species des Charisma – was nach paulinischer Redeweise gesagt werden könnte –, wären doch die Besonderheiten dieses ‚Geschenkes' wenigstens so weit von den anderen abzugrenzen, daß *dieses* χάρισμα eben noch nicht aus der Berufung/Befähigung allein hervorgeht, sondern das Amt selbst gerade auf anderem Wege als die

denfalls nicht an dem Begriff Charisma festmachen, weder im paulinischen noch im heutigen Sinn. Die ökumenische Sprachregelung von Lima[39] unterscheidet „Charisma" und „ordiniertes Amt". Der Sache nach geht es doch darum, daß die Kirche eine „geistliche", vom Geist gewirkte und getragene Grundstruktur mit einem „geistlichen Amt"[40] hat.

Davon ist zu unterscheiden, daß auch ereignishaft geschenkte Begabungen nicht immer nur Einzelereignisse sein müssen, sondern oft den Grund legen für einen häufigen Dienst oder eine beständige Lebensform. Insofern ist Rahners Bemerkung, daß „das Charisma unweigerlich zu institutionellen Verleiblichungen gelangen muß", zu beachten[41]. Damit ist gerade nicht gesagt, daß das Charisma „den Charakter eines Amtes annimmt"[42], wohl aber, daß die von Gott geschenkte Begabung eine Gestaltung fordert, eine „Konkretion", wie viele hervorheben. Nicht daß jedes Charisma ‚zur Institution werden' müßte, wie etwa in den Orden, wohl aber, daß es ausgeführt werden und in der Gemeinschaft der Kirche Gestalt gewinnen muß, sei es in einer Gemeinde, einer verbindlichen Zelle, etwa in charismatischen Bewegungen, oder einer anderen kirchlichen Gemeinschaft. Ein einzelnes Charisma kann (und muß!) dann von der (für den betreffenden verbindlichen!) Gemeinschaft eine Art Bestätigung erhalten, etwa eine Prophetie durch entsprechende Prüfung oder dadurch, daß jemand aufgrund wiederholter geprüfter Prophetie in einer festen Bezugsgruppe eine gewisse Autorität gewinnt (1 Kor 12,28). Hier wird deutlich: Charisma ist zwar nicht aus kirchlicher Vermittlung (wie Weihe) ableitbar – es kann frei entstehen, auch außerhalb der Kirche: Lk 9,49; Apg 9,1–18; 10,3.44–47; 11,17 –, ist aber auf kirchliche Annahme und Bestätigung hingeordnet[43]. Darum ist es nicht nur Pflicht der Empfänger, ihre Gaben einzubringen, sondern auch Pflicht der kirchlichen Gemeinschaft, solche Gaben des Geistes zu achten, zu schützen und zu fördern[44]. Wegen ihrer Individualität, Teilhaftigkeit und Verschiedenartigkeit sind sie von ihrem Wesen her darauf angelegt, in der aufnehmenden, prüfenden und korrigierenden Gemeinschaft der Kirche vollzogen zu werden. Sie dürfen sich (auch um ihrer selbst willen!) nicht separieren, sondern sind erst durch Integration in ein größeres Ganzes lebensfähig. Es handelt sich also um „Verleiblichung" im „Leib Christi".

---

‚Geschenke' von 1 Kor 12,8–10 vermittelt wird. Ein Grund dieser Ungereimtheiten liegt in dem schillernden Charismabegriff.

[39] Hier: Amt II (s. o. Anm. 2), vgl. *Baumert*, Fremdwort Anm. 65.

[40] *Gemeinsame römisch-katholische und lutherische Kommission*, Das geistliche Amt in der Kirche, Paderborn – Frankfurt/M. 1981, besonders S. 20. Aufgrund unserer Ergebnisse wäre freilich einiges anders zu sagen!

[41] *Rahner* 1028.

[42] So *Gewiess* 1026f.

[43] Eine kurze Zusammenstellung der „Kriterien und Maßstäbe" für eine solche Prüfung s. *Gml* IV, s. *Baumert* JdH 29–34.

[44] *Vatikanum II:* LG 4.7.12.15.30; AA 3.30; PO 9; vgl. PC 8.

### *f. Wozu oder zu welchem Ziel gibt der Geist Charismen?*

Mit dem Hinweis auf den „Leib Christi" ist bereits ein Ziel angesprochen: Sie sollen dem Aufbau dienen. Freilich wird dieser Aspekt oft so eingeengt, als ob Charisma immer nur in der Form eines Dienstes – und nicht auch eines einfachen Lebensvollzuges gegeben werden könne, nur zum Aufbau einer *Gemeinde* – und nicht auch des Empfängers selbst. Daß es Begabungen zum Dienst gibt, ist keine Frage, nur: haben *alle* Charismen diese Ausrichtung? Von Paulus her ist selbstverständlich die Terminologie für alle ‚Geschenke' offen. Aber wenn man den terminus heute so eingrenzt, dann wären Gaben, welche den Menschen primär auf Gott ausrichten, etwa Sprachengebet, Gabe der Tränen, der Beschauung oder der Ehelosigkeit, nicht Charismen zu nennen. Selbstverständlich kommt jeder Lebensvollzug im Leib Christi auch allen anderen Gliedern zugute, aber man muß diese indirekte Wirkung des persönlichen Verhaltens doch unterscheiden von ausgesprochenen ‚Diensten'. Es wäre gefährlich, von jedem Charisma eine ‚Dienstgestalt' zu erwarten und ihm andernfalls diesen Titel zu verweigern[45]. Die Gefahr der *Verzweckung* geistlicher Gaben ist dann mindestens so groß wie die einer religiösen Selbstgenügsamkeit, gegen die sich jene Charakterisierung richtet. Charismen sind immer dann ‚Dienst-Charismen' (sc. an Menschen), wenn sie einen Auftrag für andere enthalten; das hängt von der Art der Befähigung ab. 1 Kor 14 etwa wertet nicht das Sprachengebet grundsätzlich ab, sondern gibt nur *im gemeinsamen Gottesdienst* der Prophetie den Vorrang, verweist also ersteres, wenn es keine Auslegung erfährt, in den Raum des privaten Betens. Aber dort kann es den Empfänger selbst wirklich „aufbauen" (14,2) und wird darum mit Recht heute als Charisma bezeichnet. Andererseits ist auch die Ausübung der Dienst-Charismen immer *zugleich* ein Akt der Gottesverehrung! Wir nehmen also ‚zum Dienst' nicht in die Definition hinein. Wenn das Vatikanum II in LG 12 sagt, daß „solche Gnadengaben die Gläubigen geeignet machen, für die Erneuerung und den vollen Aufbau der Kirche verschiedene Werke und Dienste zu über-

[45] Ähnlich *Vanhoye* 461–464; *Sullivan* 30 und 88–92. – *Laurentin* 554, unterscheidet zunächst die charismatischen von den mystischen Gaben, da erstere „den *Aufbau der Gemeinde* zum Ziel haben." (Verweis auf *J. A. Möhler, Küng, Hasenhüttl.*) In Überbetonung dieses Sachverhaltes behauptete die klassische Theologie, die Charismen seien „ zum Nutzen der Kirche und nicht des Charismatikers bestimmt. In Wirklichkeit aber steht der Aufbau der Gemeinde in einem unauflösbaren lebendigen Zusammenhang mit dem Heil des Charismatikers. Gewiß hat das Charisma einen uneigennützigen Charakter, der manchmal bis zur Hingabe des Lebens im Dienst an den andern geht. Doch selbst noch in diesem Fall erscheint es als Überschuß und Überfluß der Überfülle dessen, was den Charismatiker selbst eben zur lebendigen Zelle, zum lebendigen Organ der Kirche aufbaut. In diesem Sinn entsprechen die Charismen Rollen, Funktionen und Diensten. Tiefer gesehen sind sie die Betätigung der Agape in dem einen Geist (1 Kor 12). Das Allzuenge der klassischen Auffassung läßt sich durch die Autorität des Paulus selbst berichtigen, stellt er doch die Glossolalie als eine Geistesgabe dar, die der Erbauung des in Zungen Redenden dient: ‚Wer in Sprachen redet, nützt sich selbst' (1 Kor 14,5), was die heutige Erfahrung erst recht bestätigt."

nehmen", so möchte ich „Werk" so verstehen, daß damit auch geistliche Lebensvollzüge gemeint sein können, die keinen ausgesprochenen Dienstcharakter haben. So richtig es ist, die Notwendigkeit des Zusammenwirkens aller Charismen im Leibe Christi[46] zu betonen, darf man also in der Begeisterung nicht den Aufbau der Gemeinde so in den Vordergrund rücken, daß die einzelnen keinen angemessenen eigenen geistlichen Lebensraum behalten. Kirche ist kein Kollektiv, sondern eine Gemeinschaft von Menschen, die aufgrund einer je persönlichen Beziehung zu Christus zusammengeführt werden. Das erste Gebot und das Hauptgebot bleiben an erster Stelle!

Letztes Ziel der Charismen ist nicht etwa die Gemeinde oder gar der Aufbau einer (triumphalistisch mißverstandnen) „Kirche", sondern die Erlösung der Menschen; sie sollen dem erlösenden Handeln Gottes in den einzelnen und durch sie hindurch in der Welt den Weg bereiten, es begleiten und verdeutlichen. Sie stehen so ganz im Dienst der Heiligung der Menschen. Auch wenn sie die Gnade nicht wie die Sakramente bezeichnen oder ‚vermitteln', so sind sie doch auch ein Handeln aus der Gnade, ein Teil des Erlösungswirkens Gottes. Darum ist die Eigengesetzlichkeit natürlicher Bereiche wie Beruf, Gesellschaft und Politik einerseits und des geistlichen Handelns andererseits zu beachten. Nicht jede berufliche oder politische Begabung eines Christen ist schon eo ipso ein Charisma im theologischen Sinn, sondern nur insofern sie aus dem Wirken des Pfingstgeistes kommt und auf die Erlösung der Welt in Christus hingeordnet ist. Charismatische Wirkungen haben immer *Zeichencharakter* (etwa im Leben Jesu: Heilungen, Brotvermehrung, schlichte Gesten), sind also transparent auf das *Heilshandeln* Gottes. Auch wenn beides in der Praxis nicht scharf abgegrenzt werden kann, ist doch grundsätzlich an dieser Unterscheidung festzuhalten. Konkret heißt das, daß charismatisches Wirken in die Welt hinein immer in einem Kontext von Heilsgemeinschaft, durch Kirche hindurch oder auf Kirche hin, geschieht. So dienen Charismen dazu, daß die „Kirche als das allumfassende Sakrament des Heiles"[47] ihren Auftrag besser erfüllt.

Von daher ist es abzulehnen, wenn Charisma als „natürliche" Begabung definiert wird, die „vom Geist Gottes in Dienst genommen wird"[48].

---

[46] Ihre Zuordnung zum Ganzen und damit auch zu den verschiedenen anderen Wirkweisen des Geistes habe ich weiter entfaltet in: Impulse 94–103, die Charismenlehre in: *GdG* 145–176; vgl. auch *Gml* II 3 u. VI 8, s. *Baumert,* JdH 19; 49–51 sowie 162–168.

[47] *Vatikanum II:* AA 3; GS 45. Zur weiteren Beschreibung von Charismen sowie zu Aktualität, Geschichte und Fragen ihrer gesellschaftlichen Dimension s. auch Conc (D) 13 (1977) Heft 11.

[48] Diese von *Neander* eingeschlagene Richtung (vgl. *Baumert,* Fremdwort Anm. 32f. u. Text) wird fortgesetzt von *Käsemann* 115f. – Noch deutlicher *A. Bittlinger,* Im Kraftfeld des Heiligen Geistes, Marburg $^{5}$1976, 11.83–86 und Anm. 31. – Ebenso *H. Mühlen,* Die Erneuerung des christlichen Glaubens, München 1974, 235f. und öfter; vgl. aber seine Veränderungen in: *F. Kuntner u. a.,* Erneuerung aus dem Geist Gottes, Mainz 1987, 50; 73 und im Kommentar von *H. Mühlen,* ebd. 220–225. – Die verwirrende Auswirkung solcher Termi-

Charisma wäre dann grundlegend ein Element der Schöpfungsordnung, und der Begriff verliert gerade das einzige von Paulus herkommende Element, nämlich als „Gnaden"-Geschenk zur Kennzeichnung der neuen Heilsordnung zu dienen[49]. ‚Charisma' ist vielmehr die von Gott kommende neue Kraft, welche die Natur reinigt, integriert, und zugleich – oft weit! – übersteigt; aber es ist nicht die naturgegebene Kraft, insofern diese gereinigt ist! Selbstverständlich ist der Träger (das empfangende Subjekt) die menschliche Natur, aber diese ist nicht logisches Subjekt des Begriffs. Darum betont Gewiess mit Recht, daß Charisma als eine „Einwirkung des Geistes Gottes auf den Glaubenden" zu verstehen sei[50]. Daß dabei die Natur geheilt, integriert und überhöht wird, ändert nichts daran, daß die ordnende Kraft selbst einer anderen Ordnung angehört. So berechtigt das Anliegen ist, daß Gott selbstverständlich alle Naturkräfte erlösen und in Dienst nehmen will, so verwirrend ist es, *heute* diese Naturanlagen selbst mit dem *theologischen* Begriff ‚Charisma' zu bezeichnen. Etwas anderes ist es, wenn die Väter gelegentlich die Gaben der Schöpfung in sich selbst χαρίσματα – Geschenke nannten. Sie verbanden dann mit diesem Wort einen anderen Begriff.

### *g. Wie sind Charismen zu erkennen?*

Die Bestimmung des Verhältnisses von Schöpfungs- und Heilsordnung hat erhebliche Folgen für den Umgang mit Charismen und für ihre Unterscheidung von Phänomenen, die ihnen zum Verwechseln ähnlich sehen können. Könnte es nicht sein – so fragt man –, daß eine schlichte oder auch außergewöhnliche menschliche Anlage (etwa Hilfsbereitschaft, besondere heilende Kräfte oder auch Hellsehen) die Grundlage bilden, die dann von Menschen in den Dienst der Verkündigung gestellt oder auch von Gott in Dienst genommen werden, auch wenn dem Menschen diese Zusammenhänge nicht bewußt sind? Alle, auch außergewöhnliche (paranormale) Naturkräfte sind doch Gottes Geschöpf und darum offen dafür, dem Wohl und dem Heil des Menschen zu dienen. So scheint das Prinzip zunächst sehr plausibel: „Wenn ein Geschehnis als natürlich erklärt werden kann, ist die Übernatürlichkeit als nicht erwiesen anzunehmen." Aber wenn bei auffallenden Phänomenen so gefragt wird,

---

nologie wird sichtbar, wenn *H. Kägi* 16 f., von der „großen Breite" spricht, „mit der bereits Paulus das weite Feld der Charismata absteckt." (Er hat ja noch den umfassenden Begriff ‚Geschenk'!) „Meistens wird nicht zwischen natürlichen und übernatürlichen Gaben unterschieden". Das wäre schlimm. Nicht die Abgrenzung gegen Natur ist notwendig, wohl aber die positive Klärung, ob etwas aus der Kraft des Geistes geschieht; denn dadurch wird Kirche konstituiert. Sonst verschwimmt alles ineinander und wird jede ‚Begabung', jede ‚fromme' oder ‚soziale' Dynamik schon für geistlich gehalten. Wir kommen darauf zurück.

[49] Wenn die ganze Tradition bis ins 19. Jahrhundert hinein die Ämter mit unter diesen Begriff faßte, ging sie selbstverständlich davon aus, daß hiermit nicht natürliche Begabungen gemeint seien!

[50] *Gewiess* 1025. – Die Väter betonen bei diesem Wort immer wieder das *Heils*-Handeln, s. *Baumert*, ChuA 203 f.

ist man dann nicht erst recht bei den „schlichteren" Charismen schnell bereit, alles rein menschlich zu erklären? Der Heilige Geist bleibt dann höchstens ein frommes Etikett auf einer sittlichen Bemühung des Menschen, aber er selbst kommt als Handelnder nicht mehr in den Blick. Damit wäre das Herzstück aus ‚Charisma' herausgebrochen.

Wird hier nicht die Grenze zwischen Natur und Übernatur an der falschen Stelle gezogen? Ein Mensch, der aus dem Geiste lebt, ist in seinem ganzen Tun vom Geist getragen. Auch einfache menschliche Verhaltensweisen wie Freundlichkeit, Geduld, Klarheit sind dann nicht „rein natürlich", sondern sind eine Ausstrahlung der Kraft des Geistes in ihm. Geschöpfliche Anlage und Gnade der Erlösung mit ihren „Wirkungen" sind hier so zu einer Einheit verwoben, daß die Kraft des Heiligen Geistes das Zentrum des Handelns bildet, welches die natürlichen Kräfte durchdringt und mehr und mehr ‚integriert', d. h. in eine neue, höhere Ganzheit einfügt. Ein Mensch ist also nicht etwa um so mehr geistlich, je weniger natürliche Kräfte in ihm wirken, sondern je mehr diese ‚erlöst' sind und von der geistlichen Mitte her ‚gesteuert' und vollzogen werden. Es handelt sich zunächst um die vielen sogenannten „schlichteren" oder alltäglichen Charismen. Für sich genommen und nach dem äußeren Erscheinungsbild könnten sie fast alle auch ‚natürlich' erklärt werden, ohne Rückgriff auf das Wirken des Heiligen Geistes, rein aus den menschlichen Anlagen und Fähigkeiten. Und doch sind sie nicht bloß menschliches Tun – das wäre Leistungsfrömmigkeit –, sondern ist hier Natürliches von ‚Übernatürlichem' durchdrungen, ohne daß man vom Natürlichen her das Übernatürliche ausgrenzen könnte. Nur der Mensch, der mit den Augen Gottes sieht, erkennt darin das Wirken Gottes als geistliche Mitte, und nur er vermag in anderen Menschen den gleichen Geist zu erkennen[51].

So können auch anscheinend ‚rein natürlich' erklärbare Handlungen Geschenke des Geistes Gottes – Charismen – sein, also Handlungen, die aus dem Antrieb des Geistes hervorgehen. Sonst käme man zu der Alternative: die schlichteren Charismen seien natürliche, die leuchtenderen übernatürliche Gaben. Eben dies ist theologisch keine gültige Unterscheidung dieser beiden Begriffe. Und ‚übernatürlich' darf hier nicht, wie es oft geschieht, im Sinne von paranormal mißverstanden werden! Es wird also unmöglich, im konkreten Fall abzugrenzen, welche Anteile aus geschöpflichen Ursachen und welche aus der Gnade kommen. Darum darf man auch bei ungewöhnlichen Handlungen, welche die ‚normalen' menschlichen Kräfte offensichtlich übersteigen, nicht plötzlich nach einer solchen Grenze suchen, um das Übernatürliche erst dort gelten zu lassen, wo jede – bisher bekannte – natürliche Erklärung versagt. Sonst

[51] „Der geisterfüllte Mensch urteilt über alles, ihn aber vermag niemand zu beurteilen" (1 Kor 2,15). Näheres dazu *Gml* II u. IV, s. *Baumert*, JdH 17–20 u. 29–34.

kommt es dazu, was wir in den letzten Jahrzehnten oft genug erlebt haben, daß mit der wachsenden Erforschung der Natur einschließlich ihrer paranormalen Kräfte das sogenannte ‚Wunder' immer weiter hinausgeschoben wird. Es ist verständlich, daß dann viele Menschen meinen, die bisher noch unerklärten Vorgänge würden eines Tages auch noch eine Erklärung finden, und es sei nicht länger mehr nötig, sie auf Gott zurückzuführen. Der Fehler liegt darin, daß man Gott mit natürlichen Mitteln und Maßstäben an den ‚Grenzen' der ‚Natur' festmachen will, oder richtiger, daß man Gnade an den über die normale Ordnung hinausliegenden Wirkungen nach Art innerweltlicher Ursachen erschließen will.

Doch Gnade/Heiliger Geist ist niemals ‚greifbar' wie Naturgesetze, sie ist nicht meßbar und dem Menschen nie verfügbar. Sie wird nur vom Geist Gottes offenbart und kann darum nur im Heiligen Geist, im Glauben wahrgenommen werden. Wenn ein Mensch nach einem Gebet augenblicklich von Krebs geheilt wird, sind die physischen Wirkungen selbstverständlich auf natürlicher Ebene ‚meßbar' (der Arzt bestätigt die Gesundheit). Die Frage ist nur, wo die Ursachen für diese Heilung liegen: in den gewohnten physischen Kräften (wie Medizin), in paranormalen (para-)psychischen Heilkräften oder in einer freien, gnadenhaften Zuwendung Gottes, die sich bis in die Schöpfungswirklichkeit hinein auswirkt (und darum in ihrem Effekt, nicht in ihrer Ursächlichkeit ‚meßbar' ist)? Wie die „schlichtere", mehr alltägliche Zuwendung Gottes kann auch diese auffallendere nicht dadurch festgestellt werden, daß die natürlichen Grenzen überschritten sind (es sind nur die bisher bekannten Grenzen!), sondern nur dadurch, daß der glaubende, zu Gott hin offene Mensch einen Strahl seiner Liebe erkannt hat und von ihr getroffen wird. „Der psychische (in sich verschlossene) Mensch hingegen kann es nicht fassen" (1 Kor 2, 14).

So ist die Gnadenzuwendung Gottes (eine schlichte wie eine außergewöhnliche, die wir gern „wunderbar" nennen) grundsätzlich nur dem zugänglich, der unter dem Licht des Heiligen Geistes steht und es annimmt; sie ist mit naturwissenschaftlichen Abgrenzungen nie zu fassen[52]. Wenn die Kirche bei offiziellen Untersuchungen eines „Wunders" die wissenschaftliche, z. B. medizinische Feststellung fordert, der Vorgang „sei medizinisch nicht erklärbar", ist damit noch nicht der Wundercharakter erwiesen, sondern nur eine *Voraussetzung* festgestellt, um ein möglicherweise *auffallenderes* Eingreifen Gottes zu konstatieren. Die unauffälligen Führungen im Alltag erkennt das gläubige Herz. Daß es sich tatsächlich um ein Zeichen der *Gnade* Gottes handelt, muß in beiden Fällen aufgrund geistlicher Kriterien erfaßt werden! Der für uns wichtige Unterschied liegt also nicht darin, wie weit im konkreten Fall gewöhnliche Naturkräfte, ein außergewöhnliches schöpferisches Eingreifen Gottes

[52] Näheres dazu s. *Baumert,* Gnadengaben 255 f. und *ders.,* GdG 160–171.

(Brotvermehrung) oder seine Gnadenzuwendung am Werk ist, sondern ob das Zentrum eines Vorganges ein geistliches Geschehen ist: Trägt es die typischen Kennzeichen des (Pfingst-)Geistes? Handelt der Mensch im Gehorsam gegen Gott oder eigenmächtig? Die Echtheit der „auffallenden" Charismen wird also nicht anders erkannt als die der schlichteren, wird aber in hohem Maß durch die Echtheit jener gestützt und bestätigt. Und der rechte Gebrauch aller Charismen steht in Zusammenhang mit dem christlichen Leben im Alltag.

So haben wir einen entscheidenden Unterschied zu Menschen festgestellt, die über therapeutische oder hellseherische Kräfte verfügen, auch zu sogenannten Natur- oder Geistheilern. (Damit seien hier solche Menschen gemeint, die paranormale Naturkräfte in sich wahrnehmen und nun bestimmte Techniken entwickeln, sie zu gebrauchen. Grundsätzlich tun sie damit an sich nichts anderes, als wenn wir allgemein Naturkräfte gebrauchen.) Wenn sie persönlich lauter und vielleicht auch religiös sind, ist ihr Tun manchmal von außen her von einem charismatischen schwer zu unterscheiden. Der springende Punkt ist, ob sie von sich aus derartige Kräfte wecken und handhaben. Ein echtes Charisma hingegen setzt nicht bei solchen Naturkräften an, sondern bei einem freien Impuls des Heiligen Geistes – dem der Mensch sich zwar öffnen kann, der ihn aber dann doch immer ‚überrascht'. Das unterscheidet zum Beispiel das Charisma der Lehre von rein menschlichem (auch theologischem) Wissen. Die schlichtere Form des Charismas ist freilich von der rein natürlichen Begabung nicht leicht zu unterscheiden und hat meist viel gelerntes Wissen in sich integriert. Und doch erkennt der geistliche Mensch den geistlichen Lehrer! Ein Charisma wird immer in der Haltung des Empfangens wahrgenommen; der Mensch kann nicht vorher sagen, ob er etwas bekommt.

Mit paranormalen Naturkräften werden aber oft Weltanschauungen und fremde Heilslehren – auch pseudochristliche – verbunden; oft verbergen sich dahinter auch Geltungsdrang oder Machtausübung über andere Menschen, so daß jene Techniken nicht wertfrei gebraucht werden, sondern im Dienst von Aberglauben oder Selbstbestätigung stehen, ob bei Magie, „New Age" oder in heidnischen Religionen. Freilich sind hier die Grenzen fließend. So richtig es ist, daß Hellsehen, Telepathie, Psychokinese und andere paranormale Naturkräfte an sich wie die normalen wertneutral sind und dem Menschen nicht schaden können, so wichtig ist es, zu bedenken, daß sie dort, wo sie vom Menschen gehandhabt werden, häufig zu Zwecken der Selbsterlösung und der Machtausübung mißbraucht werden – wie der Mensch ja auch alle normalen Kräfte mißbrauchen kann! In beiden Fällen ist der Mißbrauch nicht leicht zu durchschauen. Davon sind plötzliche, nicht um ihrer selbst willen angestrebte parapsychologische „Ereignisse" zu unterscheiden, etwa wenn jemand über weite Entfernung spürt, daß ein geliebter Mensch in Gefahr ist oder wenn Tote „sich melden". Der Christ braucht vor letzterem keine

Angst zu haben, wenn er alles vor Gott bringt. Er muß nur der Versuchung widerstehen, solche Geschehnisse wiederholen zu wollen!

Nach dem Gesagten ist klar, daß bei einem echten Charisma nicht besondere (paranormale) Kräfte vom Menschen her ‚eingesetzt' werden. Darum ist auch zu ihrer geistlichen Prüfung nicht notwendig, auf solche Möglichkeiten hinzuweisen, so als ob man erst einmal untersuchen müsse, ob nicht dieser und jener Effekt auch durch Telepathie o. ä. zu erklären sei. Wenn die geistliche Mitte eines Impulses deutlich genug ist, darf ich mich diesem öffnen. Es ist hier nicht anders als sonst bei religiösen Handlungen: sie werden durch positive geistliche Unterscheidung geprüft, nicht durch negative Abgrenzung gegen ‚Naturanlagen'. In welcher Weise Gott in seinem Gnadenhandeln natürliche Kräfte integriert, kann ich dann getrost ihm überlassen, etwa natürliche Faktoren bei geistlicher Erkenntnis oder psychologische Prozesse bei einer Gnade der Umkehr.

Selbstverständlich gewinnt Gottes Gnadenzuwendung, die immer aus seiner liebenden Freiheit hervorgeht, konkrete Gestalt „nach dem Maß des Empfangenden" und ist insofern immer auch durch das menschliche Subjekt „vermittelt"[53]. So sind Erkenntnisse, die der Geist schenkt, durch den menschlichen Verstand gestaltet. Insofern ist es nicht unmöglich, sondern zu erwarten, daß Gott bei einem prophetischen Wort an verborgene Erkenntnisinhalte im Menschen anknüpft und sie in das geistliche Geschehen integriert. Aber darum braucht sich der Mensch so wenig zu kümmern wie um die Mitarbeit seines Verstandes bei Einsichten, die ihm geschenkt werden. Entscheidend ist, daß Gott als der Handelnde erkannt wird und alles andere ihm untergeordnet wird. Geschöpfliche Eigengesetzlichkeiten werden dabei nicht übersprungen[54], aber doch „relativiert' – in Beziehung gesetzt zu dem größeren Wirkprinzip. Denn wie allgemein, so gilt auch hier, daß Gott oft (natürlich gesehen) ‚Unbegabte' gebraucht; er „erwählt das Schwache, um das Starke zu beschämen" (1 Kor 1,27). Darum ist es wichtig, daß ein Charisma nicht definiert wird als „natürliche Anlage des Menschen, die vom Geist Gottes in Dienst genommen wird", sondern als Wirkung des Heiligen Geistes, in die naturhafte Anlagen integriert werden.

### III. Vorschlag für eine Sprachregelung

Terminologische Entwicklungen lassen sich nicht zurückdrehen. Da wir also nicht zu der biblischen Weite des Begriffes zurückkehren können, müssen wir unter Berücksichtigung der heute mit dem Begriff ver-

[53] Dazu s. *Gml* III 4; VI 1; VIII 2, in *Baumert*, JdH 26 f.; 40 f.; 58 sowie ebd. „Natur" im Sachregister.

[54] Es ist im Gegenteil eines der wichtigsten Kennzeichen des Geistes Gottes, daß er in Übereinstimmung mit den natürlichen Gesetzmäßigkeiten handelt und sie zu ihrem wahren Wesen befreit.

knüpften Sachfragen eine terminologische Entscheidung treffen, wobei wir uns weithin an den Grundoptionen des II. Vatikanums und der ökumenischen Dokumente orientieren sollten. Gehen wir davon aus, daß die ganze Heilsordnung des Neuen Bundes Geschenkcharakter hat und unterscheiden wir bei diesen „Gnaden-Geschenken" Gottes:

A Objektive Heilsgüter, die in irgendeiner Form ein SEIN (in Christus) besagen oder begründen, wie

a. das neue Leben selbst (Gnade, Rechtfertigung, Heiligung)
b. Wort (der Schrift und der Verkündigung)
c. Grundsakramente (wie Taufe, Eucharistie; nicht Amt)
d. (unverfügte) Zeichen, die der Geist schenkt, wie er will, etwa Heilung, eine Prophetie, ein Wunder als solches, also bestimmte Ereignisse selbst, z. B. auch ‚Führungen'. Solche Inhalte hat Paulus bei 1 Kor 12 im Blick.

B Subjekthafte Heilsgüter oder besser: personale BEFÄHIGUNGEN zum HANDELN (in Christus):

a. Allen Menschen angebotene und aufgegebene Befähigungen und Verhaltensweisen, z. B. theologische Tugenden, die „Sieben Gaben",
b. je individuelle Befähigungen, die entweder
   α. an geschichtliche Weitergabe (traditio) gebunden (= verfügt) sind, wie kirchliche Beauftragung, Weihe etc.,
   β. oder ereignishaft (unverfügt) je unmittelbar vom Heiligen Geist gegeben werden: *Charismen.*

Alles vorher Genannte sollte trotz anderen Wortgebrauchs der Schrift und der griechischen Väter, die praktisch dies alles χάρισμα nannten, heute und in unseren Sprachen nicht mit diesem Fremdwort bezeichnet werden. Eine Ausnahme bildet das Neugriechische, das neben dem Spezialbegriff auch weiterhin die breite Bedeutung ‚Geschenk' kennt. Dies ist bei Übersetzungen zu beachten.

*Charisma* im theologischen Sprachgebrauch bedeutet dann *heute*

| eine: | *Im Unterschied zu:* |
|---|---|
| Aus freiem Wohlwollen (aus eigenem Antrieb) | Aufgrund eines Rechtstitels, Verdienst o. ä. |
| von Gott, dem Hl. Geist | Proprium des Sohnes, etwa ‚für uns gestorben' |
| ungeschuldet (‚freigewährt', als Zu-Gabe) | zur Grundausrüstung gehörend |
| ereignishaft (unmittelbar, unverfügt) | durch Menschen tradierbar |
| je individuell (unterschiedlich, verschiedenartig) | allen Christen gegeben, wie die theologischen Tugenden |

| | |
|---|---|
| jedem Gläubigen | nur einigen ‚Charismatikern' |
| geschenkte (nur im Empfangen vollziehbare) | vom Menschen hervorgerufen, erlernbar, ‚machbar' |
| Befähigung (subjektive Be-gabung) | Inhalte/Geschehnisse selbst |
| der neutestamentlichen Heilsordnung (neue Schöpfung, Gnade) | Schöpfungsordnung, natürliche Anlage |
| zum Handeln (in Freiheit zu vollziehen) | Sein oder Haben in Christus |
| in der Gemeinschaft (Kommunikation und geistlichen Prüfung) | isolierte Gottunmittelbarkeit, Absolutsetzung ohne Dialog |
| von Glaubenden (Kirche), | vom Unglauben her verstehbar und kritisierbar |
| ausgerichtet auf das Heil (Erlösung in Christus, den Menschen verändernd) | rein menschliches Wohl, soziale oder politische Werte als letztes Ziel |
| In Kirche (im, durch oder hin auf den Leib Christi) | Heilsindividualismus, Heilsegoismus |
| und Welt (durch Kirche hindurch auf alles Unerlöste in der ‚Welt'), | auf die Kirche beschränkt, kollektiver Heilsegoismus der ‚Kirche' |

(die folgenden Unterscheidungen hingegen sind aus dem Begriff herauszuhalten; Charismen können also sein:)

– sei es schlichter (unauffälliger, verhaltener) oder deutlicher hervortretend („leuchtender", wunderhaft)

– sei es aktuell (je neu, überraschend) oder auch habituell (aber auch dauerndes Charisma ist je neu, „ereignishaft" zu empfangen),

– sei es primär auf den eigenen geistlichen Lebensvollzug oder auf den Dienst am Heil anderer (ausgerichtet).

Kurzgefaßt: „*Charisma ist eine aus der Gnade Gottes hervorgehende, jeweils von Gott besonders zugeteilte Befähigung zum Leben und Dienen in Kirche und Welt.*"[55]

Das *Eigenschaftswort* ‚charismatisch' dagegen wird heute meist *weiter* verstanden als das Substantiv Charisma. Es umfaßt wohl praktisch alles ‚freie' Wirken des Geistes, das nicht durch Wort, Sakrament und Amt gebunden (‚verfügt') ist. Es ereignet sich auch in „aktuellen Gnaden" oder Zuteilungen eines besonderen Grades einer Tugend, etwa der „Sieben

[55] So in *Gml* VI 1, s. *Baumert*, JdH 40. „Jeweils besonders" ist dann im Sinn von ‚individuell und ereignishaft' zu lesen; es meint jedenfalls nicht nur auffallende Gaben.

Gaben".[56] Obwohl z. B. die Liebe nach unserer Definition – im Unterschied zu Paulus – nicht Charisma zu nennen ist, weil sie allen Menschen zugedacht ist, wird doch die Tatsache, daß jemand sie in einem besonderen Maße hat, oft als ‚charismatisch' bezeichnet. So ist doch wohl das „charismatische Wirken des Heiligen Geistes" nicht nur auf Verleihung von Charismen einzuengen, sondern meint alles, wo er „zuteilt, wie er will", über das Festgelegte hinaus. Es meint im religiösen Sprachgebrauch das je neue, unvorhersehbare Einwirken des Geistes im Kleinen und Großen, welches das ganze Leben durchzieht und durchdringt. „Das so mit ‚charismatisch' Gemeinte berührt sich dann mit dem Wirken des Geistes in den ‚Sieben Gaben des Heiligen Geistes" (nach Jes 11,2), in den Impulsen, die wir ‚Anregungen des Heiligen Geistes' nennen, im Lebendigwerden von Glaube, Hoffnung und Liebe und läßt sich nicht scharf davon abgrenzen."[57]

Wird dagegen ‚charismaticus' als *Hauptwort* verwendet – es ist mir vor dem 20. Jahrhundert nirgends begegnet –, hat es einen *engeren* Anwendungsbereich als Charisma, und zwar nicht nur bei Pius XII.[58], sondern auch im Vatikanum II, LG 7: „Unter den vielfältigen Gaben des Geistes ragt die Gnade (gratia) der Apostel heraus, deren Autorität der Geist selbst auch die Charismatiker unterstellt (vgl. 1 Kor 14)." Wie der Schriftverweis und der Kontext zeigen, sind damit Inhaber von auffallenden Befähigungen gemeint; es gibt *neben* diesen („etiam" charismaticos) auch noch andere Glieder. Obwohl von solchem Sprachgebrauch abzuraten ist, weil er de facto den Begriff wieder sehr einengt, wird man ihn doch nicht beseitigen können.

Wir werden also damit leben müssen, daß wir in der Schrift und im heutigen theologischen Sprachgebrauch zwei verschiedene Charismenbegriffe vor uns haben, da das Wort heute nicht nur einen engeren Anwendungsbereich, sondern zugleich auch Andersartiges in sich aufgenommen hat. Während wir χάρισμα im Neuen Testament mit ‚Geschenk' immer zutreffend erfaßt haben, wird man prüfen, ob die hier vorgeschlagene Definition für heute konsensfähig ist. Für die dazwischenliegende

---

[56] So wenn *Rahner* 1028, sagt, daß sich die Charismen nur „teilweise" von den christlichen Tugenden unterscheiden (s. o. Anm. 19 u. 29 mit Text) und in diesem Zusammenhang darauf hinweist, daß „ja auch die Sakramente nur heiligend wirksam werden können durch disponierende außersakramentale Gnade Gottes (DS 1526–1529; 1559) und auch der sakramental Gerechtfertigte außersakramentale Gnade, u. U. in einem außergewöhnlichen Maße bedarf (DS 241)", und dann fortfährt: „Soweit gehört das Charismatische ebenso notwendig und dauernd zum Wesen der Kirche wie das Amt und die Sakramente". – Das heißt gewiß nicht, daß alle derartigen hinzukommenden Gnaden „Charismen" seien, wohl aber, daß das Adjektiv de facto weiter greift als das Substantiv: sie alle lassen sich als „charismatisches" Wirken des Geistes bezeichnen.

[57] *Gml* VI 1, in: *Baumert*, JdH 40 f. sowie o. Anm. 33 u. 16 mit Text. – Ähnlich spricht *Gewiess* 1025 von der „charismatischen Kraft des Geistes" in der Kirche. – Anders dagegen *Mühlen*, s. o. Anm. 48, der es auf „Verleihung von Charismen" eingrenzen möchte.

[58] *Pius XII.*, Mystici Corporis 200 (vgl. *Baumert*, Fremdwort Anm. 43 mit Text: Die Kirche besteht nicht „einzig aus Charismatikern").

Tradition muß man jeweils zuschauen, was der einzelne Autor neben der Grundbedeutung an zusätzlichen Semen damit verbindet.

Bleibt zum Schluß die pastorale Frage: Wie gelangt man zu solchen Charismen, und wie geht man mit ihnen um? Der bei den griechischen Vätern infolge ihres Mißverständnisses von Röm 12, 3 und 6 gelegentlich anzutreffenden semipelagianischen Tendenz, als ob Gott nur je nach dem Maß des Glaubens größere Wunderkräfte schenke[59], begegnet man auch heute. Daraus ergibt sich gelegentlich ein ungutes Drängen nach auffallenden Geistesgaben. Die Antwort darauf ist freilich nicht eine ungläubige Skepsis, wie sie Jesus in Nazareth erlebt hat (Mk 6, 5 f.), sondern die Wachheit des Herzens. Die größere Hingabe an Gott bedeutet zunächst, daß der Mensch stärker in Gottes Liebe hineinwächst. Daraus folgt aber nicht die Verleihung besonderer, auffallender Gaben. Die Menschen mit herausragenden Charismen sind nicht eo ipso die größten Heiligen![60] Hier hilft der moderne Charismenbegriff, sie deutlicher von Rechtfertigungs- oder heiligmachender Gnade zu unterscheiden. Auch wenn wir Gott um Charismen bitten dürfen (vgl. 1 Kor 14, 12 f; in Apg 4, 31 bittet die Gemeinde zwar nicht um Begabungen, sondern um Geschehnisse), so muß doch die Hingabe an Gott ganz unabhängig davon gelebt werden – nicht als Weg zu besonderen Gaben! Wir müssen Gott um seiner selbst willen suchen und können gerade dann diese Geschenke als ‚Überraschungen Gottes' dankbar annehmen und gebrauchen. Wo diese innere Freiheit wirklich gewonnen ist, wird sie gerade nicht zu Trägheit gegenüber den Charismen führen, sondern den Menschen dafür sensibel machen, daß Gott Weiteres für ihn bereithält und auf sein gläubiges Bitten wartet (Lk 11, 1–13). Also nicht: Wenn wir glauben, folgen notwendig auffallende Zeichen, wohl aber: wenn wir glauben, wird Gott antworten – immer, und zwar indem er uns näher an sich zieht; und er wird uns schlichtere und leuchtendere Charismen als *Zu-Gaben* schenken, die „der Geist zuteilt, wie er will".

[59] *Baumert*, Begriffsgeschichte 80–82.92.98 f.

[60] Dazu ein treffender Text von Origenes: In Joh VI 36, vgl. *Baumert*, Begriffsgeschichte 81 f.

# Moore-Sätze, Regelfolgen und antiskeptische Strategien in Wittgensteins ‚Über Gewißheit'

Von Hanna Lauterbach

Wittgensteins NachlaßverwalterInnen G. H. v. Wright und G. E. M. Anscombe haben bekanntlich 1969 vier Konvolute mit Notizen und Reflexionen aus seinen letzten beiden Lebensjahren unter dem Titel ‚Über Gewißheit' publiziert. Diese handschriftlichen Aufzeichnungen kreisen um Sätze besonderer Art, die G. E. Moore als erster in erkenntnistheoretischen Zusammenhängen formuliert und für eine philosophische Beweisführung herangezogen hatte. Wittgenstein griff Moores Beispielreihe auf, erweiterte sie und untersuchte in den genannten Notizen deren epistemologischen und semantischen Status, den Moore seiner Ansicht nach mißgedeutet hatte. Folgende Liste umfaßt eine Auswahl der von Wittgenstein besonders häufig bearbeiteten Satzbeispiele:

(1) „Ich weiß, daß hier eine Hand ist [...] es ist nämlich meine Hand, auf die ich schaue." (ÜG 19)
(2) „Ich weiß, daß die Erde lang vor meiner Geburt existiert hat." (ÜG 84)[1]
(3) „Ich weiß, daß ich nie auf dem Mond war." (ÜG 111)
(4) „Es käme mir lächerlich vor, die Existenz Napoleons bezweifeln zu wollen." (ÜG 185)
(5) „Ich glaube, daß ich Ahnen habe und daß jeder Mensch sie hat." (ÜG 234)
(6) „Es ist ganz sicher, daß Automobile nicht aus der Erde wachsen." (ÜG 279)
(7) „Ich weiß es so, wie ich weiß, daß ich L. W. heiße." (ÜG 328)
(8) „Ich weiß, daß das ein Baum ist." (ÜG 349)
(9) „Ich weiß, daß das Wasser im Kessel auf der Gasflamme nicht gefrieren, sondern kochen wird (ÜG 613)."

Satz (1), (2) und (3) hat Wittgenstein aus G. E. Moores Aufsätzen ‚De-

[1] Der Übersichtlichkeit halber habe ich den Satz aus ÜG 84, den Wittgenstein in indirekter Rede formulierte, in direkte Rede übertragen.
Für die zitierten Werke Wittgensteins wurden folgende Siglen verwendet:
ÜG Über Gewißheit, hrsg. v. *G. E. M. Anscombe* und *G. H. v. Wright.* Werkausgabe Bd. 8, Frankfurt am Main 1970.
PU Philosophische Untersuchungen, hrsg. v. *Anscombe, v. Wright* und *Rush Rhees,* Schriften Bd. 1, Ffm 1969 (Taschenbuchausgabe: Suhrkamp, Ffm 1971).
BB Das Blaue Buch, hrsg. v. *Rhees,* Taschenbuchausgabe, Suhrkamp, Ffm 1980.
Z Zettel, hrsg. v. *Anscombe* und *v. Wright.* Werkausgabe Bd. 8, Ffm 1984.
BGM Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik, hrsg. v. *Anscombe, Rhees, v. Wright,* Schriften Bd. 6, Ffm 1974.
LSPP Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie, hrsg. v. *v. Wright* und *Heikky Nyman,* Werkausgabe Bd. 7, Ffm 1980.
Vorlesungen 1930–35, Bd. 1, hrsg. v. *M. Desmond* und *Alice Ambrose,* Schriften Bd. 8, Ffm 1984.

fence of Common Sense' und ‚Proof of an External World' übernommen, die übrigen hat er selbst hinzugefügt. Die meisten Sätze setzen sich aus epistemischen Operatoren und Aussagen zusammen, die auf den ersten Blick wie empirische Sätze aussehen. Sie scheinen physikalische, biologische, historische, soziale und biographische Sachverhalte in der Welt zu beschreiben. Obwohl Wittgenstein einzelne Sätze miteinander verglichen hat, gibt es keine Ansätze zu einer Systematisierung. Wittgenstein schien vordringlich an Eigenschaften interessiert gewesen zu sein, die diese Sätze gemeinsam haben; in ‚Über Gewißheit' finden wir zahlreiche generelle Aussagen über sie. Um interpretatorische Vorgriffe zu vermeiden, will ich sie einfach die ‚Moore-Sätze' nennen. Moore selbst bezeichnet sie in den genannten Aufsätzen als „truisms", Common-Sense-Wahrheiten, die von ihm und von allen Menschen mit der größten Sicherheit gewußt werden. Er wendet sie als Instanzen unzweifelhafter Gewißheit gegen die philosophischen Skeptiker, die die Möglichkeit bestreiten, daß wir je Gewißheit bezüglich der Existenz einer von unseren mentalen Akten unabhängigen Außenwelt haben können. Moore behauptet, „a perfectly rigorous proof"[2] gefunden zu haben: Die Existenz der Außenwelt kann als erwiesen angesehen werden, wenn die Existenz mindestens zweier Dinge außer uns bewiesen werden kann – d. h. Dinge, denen wir im Raum begegnen können und deren Existenz von der Tatsache, ob irgend jemand sie gerade wahrnimmt oder nicht, logisch unabhängig ist[3]. Um diesen Beweis zu erbringen, hebt Moore nacheinander seine beiden Hände hoch und sagt: „Hier ist eine Hand" und „Hier ist eine andere". Indem er das tue, so Moore, habe er ipso facto die Existenz zweier externer Dinge bewiesen[4], denn niemand würde bestreiten, daß Hände externe Gegenstände sind.

Moores Ansicht nach erfüllt der Beweis die üblichen Adäquatheitsbedingungen:

1. Die Prämissen („Hier ist eine Hand ... und hier ist eine andere") sind verschieden von der Konklusion („es gibt externe Gegenstände").
2. Die Prämissen sind als wahr bekannt. (Für Moore gehören sie zu den Dingen, die er mit größter Sicherheit weiß, so sicher, wie er weiß, daß er jetzt hier steht und redet[5].)
3. Die Konklusion folgt aus den Prämissen.

Ganz im Sinne der traditionellen Philosophie, die seit Platons ‚Theaitetos' den Titel ‚Wissen' oder ‚Erkenntnis' an die beiden Bedingungen der Wahrheit und der Begründbarkeit eines Satzes geknüpft hat, weist Wittgenstein Moores Beweis als ungültig zurück, weil die Begründung

[2] *G. E. Moore*, Proof of an External World, (PEW), in: Philosophical Papers, London 1959, 127–150, hier 145 f.
[3] PEW 144.
[4] PEW 145 f.
[5] PEW 146.

für die Wahrheit der Prämissen „Hier ist eine Hand ...“ etc. fehle (ÜG 243). Ein inneres Gewißheitserlebnis und bloße Beteuerungen könnten eine Behauptung nicht erhärten (ÜG 521), auch wenn Moores Wahrhaftigkeit außer Frage steht; und eine bloße Herleitung, so Wittgenstein, sei noch kein Beweis (ÜG 1; auch 12, 21, 489). Der Unterschied zwischen objektivem Wissen und subjektiv – möglicherweise fälschlich – Geglaubtem (ÜG 442) liege in der Fähigkeit, „triftige Gründe“ beizubringen, d.h. solche, die allgemein anerkannt sind (ÜG 271). Moore ist dazu nicht in der Lage: Daß hier eine Hand ist, gehört für ihn zu den Dingen, die man mit größter Sicherheit weiß, ohne sie beweisen zu können[6]. Deshalb bleiben seine Prämissen den skeptischen Einwänden – etwa in Gestalt des Traumarguments – weiterhin ausgesetzt. Der Skeptiker, der sich mit bloßen Versicherungen nicht zufrieden gibt, verlangt ein Kriterium.

Auf einer zweiten Stufe von Kritik wirft Wittgenstein Moore eine Ignoratio Elenchi, eine falsche Auffassung des skeptischen Problems vor: das ganze quasi-induktive Beweismuster Moores ist ungeeignet, da es eine Common-Sense-Antwort auf ein philosophisches Problem gibt. Der Skeptiker stellt die Möglichkeit des Wissens überhaupt in Frage[7], indem er z.B. den Realitätsbezug der sinnlichen Wahrnehmung als Basis des Wissens problematisiert. Auch im Traum gibt es Wahrnehmungserlebnisse verschiedenster Art, ohne daß diese durch Vorgänge in der Außenwelt verursacht wären. Die skeptische Frage unterminiert den empirischen Wissenskörper als ganzen. Thesen, die die Möglichkeit empirischen Wissens überhaupt behaupten oder bestreiten, operieren auf einer anderen Begründungsebene als einzelne empirische Wissensansprüche. In den Augen des Skeptikers ist Moores Behauptung „Hier ist eine Hand“ so ein einzelner empirischer Wissensanspruch und seine Wahrheit oder Falschheit hängt davon ab, ob empirisches Wissen überhaupt begründet werden kann. Die Wahrheit der Prämissen Moores setzt also die Wahrheit des Demonstrandums des Skeptikers bereits voraus, so daß der resultierende Zirkel oder eine Ignoratio Elenchi Moores Beweis vollends ungeeignet erscheinen läßt.

„Die Aussage ‚Ich weiß, daß hier eine Hand ist‘ kann man also so fortsetzen ‚es ist nämlich meine Hand, auf die ich schaue.‘ Dann wird ein vernünftiger Mensch nicht zweifeln, daß ich's weiß. – Auch der Idealist nicht: sondern er wird sagen, um den praktischen Zweifel, der beseitigt ist, habe es sich ihm nicht gehandelt, es gebe noch einen Zweifel hinter diesem. –
Daß dies eine Täuschung ist, muß auf andere Weise gezeigt werden“ (ÜG 19; vgl. ÜG 20a, 24a, 520).

Der letzte Satz ließe sich ergänzen: ‚... als Moore es getan hat.‘ Witt-

---

[6] PEW 150.

[7] Vgl. dazu: *Barry Strouds* Moore-Kapitel in: The Significance of Philosophical Scepticism, Oxford 1984, 83–127, das Wittgensteins Auseinandersetzung mit Moore erstaunlicherweise völlig unbeachtet läßt.

genstein unterscheidet hier deutlich zwei Arten von Zweifeln – einen alltäglichen und einen philosophischen. Die Beseitigung eines Zweifels der ersten Art hat für den höherstufigen skeptischen Totalzweifel keine Relevanz. Hier ist ein ganz anderer Begründungsmodus gefordert.

Größere Interpretationskontroversen als diese beiden Kritikpunkte an Moore, auf die ich hier nicht ausführlicher eingehen möchte, löste Wittgensteins eigene Deutung, seine fruchtbare neue Betrachtungsweise der Moore-Sätze aus. Die Moore-Sätze, schreibt Wittgenstein, „sind allerdings interessant. Nicht weil jemand ihre Wahrheit weiß oder zu wissen glaubt, sondern weil sie alle im System unserer empirischen Urteile eine ähnliche Rolle spielen" (ÜG 137; 84). Ein großer Teil der Bemerkungen von ‚Über Gewißheit' erörtert die ungewöhnlichen semantischen und epistemologischen Eigenschaften der Moore-Sätze. Ich möchte zunächst zusammenfassen, was Wittgenstein prima facie über die Moore-Sätze sagt (I), um den Hintergrund der Interpretationskontroverse zwischen John Cook, Norman Malcolm und Henry LeRoy Finch deutlich zu machen (II). Anschließend möchte ich einen Weg zeigen, wie diese Kontroverse sich lösen ließe (III). Die konstruktiven Aspekte meiner Kritik entwerfen gleichzeitig einen neuen Ansatz für die Exegese von ‚Über Gewißheit', der eine Differenzierung zwischen verschiedenen Verwendungsweisen der Moore-Sätze (III.1), ihren Zusammenhang mit der Regelfolgendiskussion in den ‚Philosophischen Untersuchungen' (III.2) und die Erarbeitung antiskeptischer Strategien als Hauptzweck der Moore-Sätze vorschlägt (III.3).

## I.

Wittgensteins Kritik an Moore läßt sich in drei Punkten zusammenfassen:

1. Die unerschütterliche Gewißheit der Moore-Sätze – zumindest in der Perspektive der 1. Person (ÜG 70, 629) – kann nicht durch allgemein anerkannte, zwingende Gründe gestützt werden, jedenfalls nicht durch solche, die sicherer wären als der behauptete Satz (ÜG 111, 243). Alle Gründe, die wir eventuell heranziehen könnten, liegen kriteriologisch auf einer Ebene. Wenn z. B. jemand vorschlägt, das Vorhandensein meiner Hände durch Hinschauen zu prüfen, kann ich mich berechtigt auf den Standpunkt stellen, daß ich genausogut meine Augen daran prüfen kann, ob ich meine Hände sehe – denn daß ich sie habe, dessen brauche ich mich nicht durch Hinschauen vergewissern (ÜG 125, 250, 445).

2. Trotzdem, so Wittgenstein, wäre es falsch zu sagen, die Moore-Sätze wären nur subjektiv gewiß, nur Geglaubtes. Sie haben auf den ersten Blick Wesentliches mit dem Wissen gemein, z. B. die Tatsache, daß sie allgemein anerkannt sind – kein vernünftiger Mensch würde sie bestreiten. Unter Moores Sätzen sind Aussagen über die physikalische Welt, die nicht nur er, sondern wir alle immer schon zu wissen scheinen,

ohne sagen zu können, wie (ÜG 84, 462). Wir brauchen uns nicht erst eigens von ihrer Wahrheit durch eine Untersuchung oder Prüfung zu überzeugen (ÜG 138, 148); ja wir wüßten nicht, was es hieße, jemanden z. B. davon zu überzeugen, daß er/sie einen Körper hat (ÜG 257). Im allgemeinen sind Moore-Sätze nicht Gegenstand eines Unterrichts im Sinne expliziter Unterweisung (ÜG 143, 152, 280), sondern Voraussetzung dafür, daß so etwas wie Schule und Unterricht überhaupt stattfinden kann (ÜG 170f., 315).

3. Nicht nur die affirmierenden epistemischen Operationen, sondern auch die problematisierenden und falsifizierenden, wie Hinterfragen, Überprüfen, Bezweifeln, Widerlegen, etc., sind auf die Moore-Sätze nicht anwendbar. Erstens bedarf es zum Zweifeln eines Grundes, im Sinne einer Irrtumsmöglichkeit und eines Hinweises auf die Erfüllung dieser Möglichkeit, der den Zweifel legitimiert und den eventuellen Irrtum in das richtige Wissen des Irrenden einordnet (ÜG 74, 122). Wie aber sähe eine Situation möglichen Irrtums hinsichtlich meines Geschlechtes aus, oder hinsichtlich der Tatsache, daß die Erde lange vor meiner Geburt existiert hat? Zu den Moore-Sätzen finden sich weder Sätze, die zu ihrer Infragestellung, noch solche, die zu ihrer Bekräftigung, noch solche, die als Gegenbeweis herangezogen werden können (ÜG 243, 245, 360). Zweitens sind die Moore-Sätze selbst so etwas wie ‚letzte Gründe', die nicht durch noch basalere kognitive Akte gestützt oder widerlegt werden können (ÜG 204). (Siehe I.1) Sie stehen auch nicht zur Disposition, wie wissenschaftliche Hypothesen, die durch andere ersetzt werden, wenn sie sich als falsch erweisen (ÜG 402; vgl. ÜG 52, 167). Sie zu bezweifeln hieße nämlich, das ganze kriteriale System der Evidenz in Frage zu stellen, da die Moore-Sätze in diesem System gleichsam die Muster oder Prototypen dafür sind, was als „guter Grund" gilt (ÜG 672); das „Fundament" epistemischen Operierens würde fortgerissen (ÜG 308, 341, 370). Alles Prüfen und Bezweifeln setzt nämlich Ungeprüftes und vom Zweifel Ausgenommenes voraus (ÜG 115, 370) – „gleichsam die Angeln, in welchen jene sich bewegen" (ÜG 341). Die Kette der epistemischen Rechtfertigungen kommt an bestimmten Punkten an ein Ende: „Wenn ich zweifeln wollte, daß dies meine Hand ist, wie könnte ich da umhin zu zweifeln, daß das Wort ‚Hand' irgendeine Bedeutung hat?" (ÜG 369) Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die Moore-Sätze nach Wittgensteins Ansicht nicht mit epistemischen Operatoren, wie wir sie gewöhnlich verstehen, gekoppelt werden können (ÜG 57). Deshalb lautet ein dritter Punkt von Wittgensteins Moore-Kritik, daß dieser den Ausdruck ‚Ich weiß' mißbraucht, wenn er ihn in seiner epistemischen Bedeutung auf diese Sätze anwendet (ÜG 6, 178, 407, 414).

In welchem Sinne aber *können* wir uns in den Moore-Sätzen nicht irren (ÜG 494, 574)? Was bedeutet dieser Ausdruck über seine expressive

Funktion hinaus, aus der Perspektive der ersten Person einen maximalen Grad der Gewißheit anzuzeigen (ÜG 360, 386, 638)? Wittgenstein will damit nicht sagen, daß es undenkbar ist, daß jemand hier etwas Falsches sagt (ÜG 155, 645), noch daß unerhörte Ereignisse oder Erkenntnisse in der Zukunft uns eines Tages bewegen könnten, nicht länger an diesen Sätzen festzuhalten (ÜG 421). Das „Nicht können" hat weder den Charakter eines psychologischen Erfahrungssatzes, noch den einer Prognose (ÜG 155) – eher ist es Ausdruck einer *Regel* (ÜG 494). D. h. es handelt sich um einen logischen Ausschluß der Irrtumsmöglichkeit (ÜG 194). Obwohl Negation oder ‚Zuwiderhandeln' den Moore-Sätzen gegenüber faktisch nur selten und ausnahmsweise vorkommt, ist es weder dieser Erfahrungswert noch die Konstanz und Regularität der Naturtatsachen, sondern der normative Status der Moore-Sätze, der uns das *Recht* gibt, sie für richtig zu halten (ÜG 202, 549, 646, 662). Aus ihrer Negation resultieren nämlich keine falschen Meinungen (die immer noch epistemischen Charakter hätten), sondern unsinnige, unverständliche Sätze. Wer sie leugnet, wird normalerweise als „geistesgestört" oder „nicht urteilsfähig" betrachtet (ÜG 155, 645).

Nach Wittgenstein drücken die Moore-Sätze keinen epistemischen Anspruch im Sinne eines auf Gründe gestützten Wissens aus, sondern, „daß ich mit einer Sicherheit, die den Zweifel nicht kennt, meinem Glauben gemäß handeln werde" (ÜG 360). Die Moore-Sätze sind nicht Teil unserer gewöhnlichen epistemischen Sprachspiele; sie sind unkontrovers und ohne Informationswert und werden unter gewöhnlichen Umständen sprachlich nicht thematisiert. Epistemologisch bedeutet das: Keine Prinzipienerkenntnis, nicht „eine Art Sehen" liegt am Grunde unseres Wissens, sondern das factum brutum unseres alltäglichen Handelns (ÜG 204). Unser Verhalten und unsere praktischen und semantischen Zuschreibungen, mit denen wir uns über das Verhalten anderer Aktoren verständigen, zeigen, daß wir von der Wahrheit der Moore-Sätze überzeugt sind: „Jeder ‚vernünftige' Mensch handelt so" (ÜG 254). Ihnen entgegen zu handeln oder sie für falsch zu erklären wäre eine unverständliche, verrückte Handlung (ÜG 155). „Man prüft an der Wahrheit meiner Aussagen mein Verständnis dieser Aussagen" (ÜG 80), während sonst das Verstehen, bzw. die Zuschreibung, daß eine andere Person eine Aussage versteht, durchaus mit der Falschheit dieser Aussage vereinbar ist. Daß Bedeutung und Wahrheit gekoppelt sind, heißt gleichzeitig, daß den Moore-Sätzen als „Regelsätzen" oder „grammatischen" oder „logischen Sätzen" – Wittgenstein verwendet diese Ausdrücke in ‚Über Gewißheit' als Synonyma (ÜG 51, 57) – keine veritative Bivalenz zukommt. Anstelle der Alternative ‚wahr/falsch' besteht für sie nur die Möglichkeit ‚richtig/unsinnig'. „Grammatische Sätze" sind nicht „temporal" (ÜG 57), d. h. sie beschreiben nicht die Welt an bestimmten raumzeitlichen Punkten, sondern sie figurieren als Normen der Beschreibung (ÜG 167, 321).

## II.

Es ist eine philosophische Neuheit, daß auf einmal „Sätze von der Form der Erfahrungssätze und nicht nur Sätze der Logik [...] zum Fundament allen Operierens mit Gedanken (mit der Sprache)" (ÜG 401) gehören sollen – ohne daß es sich etwa um Protokollsätze über Sinnesdaten handeln würde, aus denen alle Termini, die auf physikalische Gegenstände referieren, verschwunden wären. Soweit die Wittgenstein-Forschung über das bloße Nacherzählen und Zusammenfassen von ‚Über Gewißheit' hinausgeht – wobei der Eindruck entsteht, Wittgensteins Hauptverdienst bestünde in der Erfindung einiger spannender neuer Metaphern für die Struktur der Erkenntnis (ÜG 96, 97, 99, 152, 248, 341, 343) –, versucht sie, die Moore-Sätze begrifflich zu fassen oder theoretisch zu beschreiben. Die meisten ForscherInnen haben die Tendenz, die Moore-Sätze zu reifizieren, d. h. die Satzzeichen, die Wittgenstein uns präsentiert, als ein neuartiges semantisches oder kognitives Phänomen anzusehen, das der Klassifizierung bedarf. Fragestellungen wie die Christopher Coopes nach ‚Wittgenstein's Theory of Knowledge[8]' oder die W. D. Hudsons nach ‚Wittgenstein on Fundamental Propositions[9]' gehen jedoch meiner Ansicht nach an Wittgensteins Intentionen in ‚Über Gewißheit' völlig vorbei. Nach Coope beruht Wittgensteins Erkenntnistheorie auf einem „orthodoxen" Wissensbegriff (Wissen ist eine wahre Überzeugung, die wir begründen können, sonst nichts), der die Vielfältigkeit des tatsächlichen Sprachgebrauchs ignoriert. Hudson definiert die Moore-Sätze als „fundamental" in dem Sinne, daß keiner das betreffende Sprachspiel, für das sie fundamental sind, spielen kann, ohne sie fraglos zu akzeptieren[10]. Seiner Ansicht nach will Wittgenstein sagen, daß die Moore-Sätze sowohl Eigenschaften von Regeln, als auch von Propositionen haben und trotzdem keine dieser beiden „Beschreibungen" sie adäquat trifft[11]. Ein weiteres Beispiel wäre Jerry Gill. Er vergleicht Wittgensteins Position mit M. Polanyis Konzept des „impliziten Wissens" (tacit knowledge), das durch subsidiäre Bewußtheit und körperliche Aktivität gekennzeichnet ist und sich in der Anwendung von Fertigkeiten und in Verhaltensmustern zeigt („showability"). Das implizite Wissen liegt logisch dem „expliziten Wissen" voraus, dem Polanyi fokale Bewußtheit und die begrifflichen Aktivitäten zuordnet. Das explizite Wissen äußert sich sprachlich („sayability") in der analytischen Klarheit und im deduktiven und induktiven Schließen[12].

---

[8] *Coope, Christopher,* Wittgensteins Theory of Knowledge, in: Understanding Wittgenstein, hrsg. v. *Godfrey Vesey,* London 1974, 247–267, hier 259, 247.

[9] *Hudson, W. D.,* Wittgenstein on Fundamental Propositions, in: Southern Journal of Philosophy 8 (1977) 7–21.

[10] Ebd. 12.

[11] Ebd. 15.

[12] *Gill, Jerry H.,* Saying and Showing: Radical Themes in Wittgenstein's „On Certainty",

So interessant die Parallelen zur kognitiven Psychologie sein mögen – exegetisch bleiben derartige Betrachtungsweisen sehr unbefriedigend und undifferenziert. Sie beachten die ‚Brüche' in ‚Über Gewißheit' nicht – z. B., daß Wittgenstein den Vorwurf, Moore „mißbrauche" den Ausdruck „Ich weiß ..." (ÜG 6, 178, 407, 414), an anderer Stelle wieder zurücknimmt (ÜG 387). Und sie übersehen einen offensichtlichen Widerspruch zwischen den methodologischen Grundsätzen von Wittgensteins Spätphilosophie und seinem Vorgehen in ‚Über Gewißheit'. Es ist das Verdienst von John Cook[13], als erster auf diese Unstimmigkeit aufmerksam gemacht zu haben – allerdings hat er den Schlüssel nicht gefunden, der ihren Sinn erschließt und kam deshalb zu Ergebnissen, die ganz außerhalb des Konsenses der Wittgenstein-Forschung liegen. Trotzdem möchte ich die Kontroverse zwischen Cook, Normann Malcolm und Henry L. Finch herausgreifen und ausführlicher besprechen, da sich an ihr einige Grundprobleme der Forschung zu ‚Über Gewißheit' exemplarisch zeigen lassen – Probleme, deren Auflösung gleichzeitig als Prolegomenon für alle weiteren Interpretationen des Werkes dienen könnte.

In den ‚Philosophischen Untersuchungen' formulierte Wittgenstein eine Lehre, die allgemein unter der nicht sehr glücklichen Bezeichnung „Gebrauchstheorie der Bedeutung" bekannt ist (PU 43, 93 f; BB S. 113):

> „Man kann für eine große Klasse von Fällen der Benützung des Wortes ‚Bedeutung' – wenn auch nicht für alle Fälle seiner Benützung – dieses Wort so erklären: Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache" (PU 43).

Dieser Grundsatz, der gleichermaßen für Einzelworte wie für ganze Sätze gilt (PU 93 f.), wird auch in ‚Über Gewißheit' dreimal erwähnt:

> „aber die Laut- oder Schriftzeichen ‚$2 \times 2 = 4$' können im Chinesischen eine andere Bedeutung haben oder aufgelegter Unsinn sein, woraus man sieht, nur im Gebrauch hat der Satz Sinn" (ÜG 10; vgl. 61, 347).

Die Analyse der Bedeutung eines Satzes erfordert demnach prinzipiell die Berücksichtigung des Kontextes, in dem er verwendet wurde (vgl. PU 116). In ‚Über Gewißheit' aber scheint Wittgenstein immer wieder gegen die eigenen methodologischen Grundsätze zu verstoßen. Er führt Moore-Sätze ohne jede Situationsbeschreibung an und reflektiert über sie, als ginge er – wie die traditionelle Philosophie – davon aus, daß ein wohlformuliertes Satzzeichen allein genüge, um den Sinn eines Satzes zu fixieren. Es scheint auch, daß ihr Wahrheitswert kontextfrei bestimmt werden kann, denn Wittgenstein spricht wiederholt von den Moore-Sätzen als von „Wahrheiten" (ÜG 100, 419, 423, 426, 466, 470, 532). John Cook nennt das Bedeutungskonzept, in das Wittgenstein hier zurückzufallen scheint, die „propositional view": Jedes wohlformulierte Satzgebilde kann ohne Beachtung der Umstände, in denen es geäußert wird, mit

---

in: Wittgenstein und sein Einfluß auf die gegenwärtige Philosophie, hrsg. v. *R. Haller* u. a., Wien 1978, 220–230, hier 285 f.

[13] *Cook, John*, Notes on Wittgenstein's „On Certainty", in: Philosophical Investigations 3 (1980) 15–37.

der Wirklichkeit verglichen werden. Cook behauptet, daß in ‚Über Gewißheit' die „propositional view" und das Bedeutungskonzept der Spätphilosophie nebeneinander stünden, ohne daß Wittgenstein sich eindeutig für eines von beiden entschieden hätte[14].

Cook hat recht: Kontextangaben sollten gerade bei den Moore-Sätzen unverzichtbar sein, weil nicht ohne weiteres verständlich ist, wo man derartige Sätze überhaupt anwenden kann. Wittgenstein bezeichnet auch die Moore-Sätze selbst (nicht nur ihre Negation) als „unverständlich" oder als „Unsinn" – zum Teil ebenfalls ohne die Angabe eines Situationskontextes (ÜG 10, 35, 347, 412, 461). Anderenorts beschreibt er dann wieder Umstände, in denen solche Äußerungen durchaus Sinn machen:

> „‚Ich weiß, daß das ein Baum ist' – dies kann alles mögliche bedeuten: Ich schaue auf eine Pflanze, die ich für eine junge Buche, der Andre für eine Ribiselpflanze hält. Er sagt ‚Das ist ein Strauch', ich, es sei ein Baum. – Wir sehen im Nebel etwas, was einer von uns für einen Menschen hält, der Andre sagt ‚Ich weiß, daß das ein Baum ist'. Jemand will meine Augen prüfen etc. etc. – etc. etc. Jedesmal ist ‚das', was ich für einen Baum erkläre, von anderer Art" (ÜG 349; vgl. 355).

Mit dieser Situierung in bestimmten Umständen, die – wie Wittgenstein selbst zugibt – für jeden dieser Sätze möglich ist, verlieren die Sätze jedoch gleichzeitig „alles philosophisch Erstaunliche" (ÜG 622)! (Auf diesen Punkt geht Cook nicht ein.) Die Moore-Sätze sind dann auf einmal – wie alle gewöhnlichen Wissensansprüche – dem Zweifel, dem Irrtum und der Begründung zugänglich. Im obigen Beispiel könnte Wittgenstein z. B. mittels der Blattformen beweisen, daß es sich um eine Buche handelt. Der andere könnte dies wiederum bezweifeln, ein botanisches Lehrbuch zur Überprüfung herbeiholen, etc. ‚Über Gewißheit' scheint uns also vor folgendes Dilemma zu stellen: entweder kehrt Wittgenstein der „Gebrauchstheorie der Bedeutung" den Rücken oder die Erfüllung des methodologischen Grundsatzes, der sich aus diesem Bedeutungsbegriff ergibt, bringt den Gegenstand seiner Überlegungen – die Moore-Sätze – zum Verschwinden.

Obgleich den Moore-Sätzen der Status von Grundsätzen des Forschens und Handelns zukommt – worin ihre philosophische Attraktion liegt –, werden sie als solche „nie in Frage gezogen, ja vielleicht nie ausgesprochen" (ÜG 87); der Gedanke, daß es so ist, mag nie gedacht worden sein (ÜG 159). Sie sind weder Teil des gewöhnlichen, noch des wissenschaftlichen Sprachverkehrs (ÜG 210, 337). Wiederholt erinnert Wittgenstein daran, daß das Wissen um ihre Wahrheit sich im Handeln und indirekt in der Weise, wie wir über die Dinge reden, zeigt (ÜG 7, 285, 395, 397ff, 431). Was berechtigt dann überhaupt von (sinnvollen) ‚Sätzen' zu sprechen? Cook fragt, wie Wittgenstein die Bedeutung von Sätzen bestimmt, die keinen Ort in unserer Sprachpraxis haben und erklärt die „Angel-Sätze", wie er sie nennt (nach ÜG 341, 343), schließlich für

[14] Ebd. 15f.

einen „philosophischen Mythos“ [15]. Ich greife hier nur die beiden wichtigsten Argumente Cooks heraus:

1. Die Moore-Sätze erfüllen nicht die Funktion, uns vor einem epistemischen Kollaps zu bewahren, die Wittgensteins „Theorie der Angelsätze“ ihnen zuschreibt. Das Antecedens des Konditionals ‚Wenn etwas mich zwingen würde, von einem Angelsatz abzurücken, dann würde das alle anderen Urteile mit sich reißen‘ ist leer; es tritt bei den Beispielen Wittgensteins in keinem Falle ein. Man muß nur den Situationskontext genügend detailliert ausspinnen, dann findet man eine Möglichkeit – sowohl für eine sinnvolle Anwendung der Angel-Sätze als auch für ihre Bezweiflung. Cook demonstriert das für zahlreiche Moore-Sätze, z. B. „Ich wurde geboren“. In der Zukunft könnte es Stellenausschreibungen geben, bei denen die Bewerber gefragt würden, ob sie geboren oder „deinkubiert“ wurden (aus der Retorte stammen). Vielleicht wären solche Leute unfähig, bestimmte Arbeiten auszuführen. Dieses Horrorszenario stellt einen Kontext bereit, der einen Moore-Satz epistemischen Operationen zugänglich machen würde. Das Problem des potentiellen Chaos, vor dem uns das Festhalten an den Moore-Sätzen schützen soll, existiert also gar nicht, ebensowenig die Moore-Sätze selbst. Nach Cook hat Wittgenstein nur die „Illusion eines Problems“ geschaffen.

2. Wie ist das zu erklären? Cook behauptet, daß Wittgenstein selbst in einem Bild gefangen war, das den philosophischen Skeptizismus beherrscht: das Träumen als Modell für Wahrnehmung und Erfahrung; und das, obwohl Wittgenstein in ÜG 676 explizit zurückweist, daß es einen Sinn hat, von sich selbst zu glauben, man/frau träume jetzt. Die „Traumanalogie“ der Erfahrung – Cook nennt sie in einem späteren Aufsatz Wittgensteins „phänomenalistische Metaphysik“ [16] – ist dafür verantwortlich, daß Wittgensteins Beispiele nicht detaillierter sind und daß er ein potentiell drohendes Chaos für möglich hält. Im Traum wissen wir ja nie, was im nächsten Moment geschehen wird. Das Problem ist nur, daß wir keinen Grund haben, Erfahrung und Wahrnehmung nach diesem Modell zu denken.

Cooks Beitrag provozierte Repliken von Norman Malcolm und Henry LeRoy Finch. Malcolm [17] weist zunächst Cooks These vom Rückfall Wittgensteins in die „propositional view“ mit zahlreichen Belegen aus dem Spätwerk und aus ‚Über Gewißheit‘ selbst zurück und bringt dann folgende Argumente gegen Cook:

1. Die mangelnde Detailliertheit und den fehlenden Situationstext von Wittgensteins Beispielen erklärt Malcolm damit, daß Wittgenstein

[15] Ebd. 26.

[16] *Cook, J.*, The Metaphysics of Wittgenstein's „On Certainty“ in: Philosophical Investigations 8 (1985) 81–119.

[17] *Malcolm, J.*, Misunderstanding Wittgenstein, in: Philosophical Investigations 4 (1981) 61–71.

seine Notizen nicht für eine Publikation, sondern für den Fortgang seines Denkens geschrieben hat und er außerdem von seinen Lesern wohl etwas eigenes Denken erwarten kann.

2. Cook hat recht: es gibt kein Problem eines drohenden Chaos, in dem alles Urteilen kollabiert; obwohl man sich so etwas mit einiger Phantasie durchaus vorstellen kann. Aber auf diesen Punkt kam es Wittgenstein nicht an. Er wollte vielmehr etwas über die Logik unserer Urteile sagen, vor allem, daß sie ein System bilden und nicht isoliert zu verstehen sind. Die Verwerfung eines Urteils zieht die anderer nach sich, sie kann aber normalerweise – so Malcolm – innerhalb eines umfassenderen (übergeordneten) epistemischen Systems korrigiert werden. Cooks Sicherheit, daß der Fall des epistemischen Kollapses nicht eintreten wird, ist nach Wittgenstein ebenso unbegründbar wie legitim, selbst dann, wenn sich diese Gewißheit eines Tages als falsch herausstellen sollte (ÜG 549, 663).

3. Daß Wittgenstein das Träumen als Modell von Wahrnehmung und Erfahrung herangezogen haben könnte, weist Malcolm als völlig unhaltbar zurück. In Z 396–399 und in ÜG 676 macht Wittgenstein einige Aussagen zur Grammatik von ‚träumen', aus denen hervorgeht, daß ‚wahr' und ‚falsch' im Traum etwas ganz anderes bedeuten, als ‚wahr' und ‚falsch' in der Wirklichkeit – von einem Wahrnehmungskonzept nach dem Modell des Träumens kann also keine Rede sein.

„‚Wahr' und ‚falsch' im Traum. Ich träume, daß es regnet und daß ich sage: ‚Es regnet' – andererseits: Ich träume, daß ich sage ‚Ich träume'" (Z 398).

Nach Malcolm wäre der erste Satz wahr im Traum, der zweite nicht. Ereignisse und Erfahrungen im Traum können sich aus logischen Gründen nicht als ‚wahr oder falsch' im Wachzustand herausstellen; sie gehören zu einem anderen Sprachspiel. Ebensowenig ist eine Beschreibung des Wetters, die der Träumende gibt, eine Beschreibung des wirklichen Wetters, auch dann nicht, wenn diese ‚Beschreibung' mit der Wirklichkeit übereinstimmt (ÜG 676). Malcolms Kritik zeigt, daß Cooks Interpretation nicht die richtige sein kann. Sie widerspricht in wesentlichen Stücken dem Textbefund – sowohl dem von ‚Über Gewißheit' als auch dem des Spätwerks überhaupt. Cooks Ausgangsfrage, wie Wittgensteins Vorgehen in „Über Gewißheit" zu erklären ist, das so schwer mit der Gebrauchstheorie der Bedeutung zu vereinbaren ist, bleibt in diesem Aufsatz allerdings unbeantwortet. Malcolm gibt keine zusammenhängende Darstellung dessen, was Wittgenstein durch die Moore-Sätze über die Logik unserer Urteile sagen wollte und sein Argument (1), daß die fehlenden Kontexte und die mangelnde Detailliertheit der Moore-Sätze durch die Vorläufigkeit von Wittgensteins Notizen zu erklären sei, ist sehr schwach. Es akzeptiert nämlich Cooks Vorwurf einer wesentlichen Unvollständigkeit in Wittgensteins Darstellung und öffnet damit Interpretationen wie Cooks „propositional view" Tür und Tor.

Henry LeRoy Finchs Kommentar[18] zu Cooks Thesen führt hier einen Schritt weiter. Finch behauptet, daß die Angel-Sätze zeigen sollen, was wir unter ‚normal', ‚gesund' und ‚vernünftig' verstehen, und daß sie dazu nur dann geeignet sind, wenn sie ohne Kontext gebraucht werden. Sie markieren die Trennlinie zwischen dem ‚Normalen' und dem unerreichbar ‚Abnormalen' (wenn wir versuchen, sie zu negieren). Sie sind durch sich selbst ohne Kontextbeschreibung verständlich, während für ihre Gegenteile kein Kontext vorstellbar ist. Ihr „Angel"-Charakter (ÜG 341) besteht gerade darin, daß sie ohne Kontext Sinn haben. Cooks Fehler liege darin, so Finch, mögliche Kontexte für diese Propositionen innerhalb der normalen Umstände zu suchen, anstatt zu bedenken, an was für Umstände Wittgenstein gedacht haben könnte, als er diese Beispiele erfand. Finch meint, daß es das Verhalten psychisch Kranker gewesen sei, das Wittgenstein durch die Vermittlung Drury's hatte beobachten können. Wir verstehen Wahnsinnige nicht, weil wir keine Geschichten finden können, die Sinn aus ihren Äußerungen machen. Wer Sätze von der Art der Angelsätze negiert, ist ‚nicht vernünftig', ‚versteht uns nicht', ‚spielt nicht unser Spiel'. Die Darstellung und Untersuchung der Bedeutung von ‚vernünftig', ‚normal' etc. und deren Gegenteil kann logischerweise nicht mit Formulierungen durchgeführt werden, die bereits innerhalb normaler, gesunder und vernünftiger Umstände operieren. In ihrem Angel-Gebrauch sind die Moore-Sätze nicht Teil unserer normalen Sprachspiele. Ich denke, daß Finchs Kommentar die Pointe der Moore-Sätze getroffen hat; auch sein sechs Jahre früher veröffentlichter Aufsatz ‚Wittgenstein's Last Word: Ordinary Certainty'[19], enthält bereits diesen und andere ausgezeichnete Gedanken zu ‚Über Gewißheit'. An drei Punkten bin ich jedoch nicht mit ihm einverstanden:

1. Finch berücksichtigt nicht, daß es in ‚Über Gewißheit' mindestens drei verschiedene Ebenen der Verwendung von Moore-Sätzen gibt, die wir genau auseinanderhalten müssen. Nicht für jede dieser Verwendungsweisen ist Finchs These richtig, daß die Angel-Sätze ohne Kontext verständlich sind und Sinn haben. Diese Differenzierung fehlt bei Finch, weil er den therapeutischen Philosophiebegriff Wittgensteins und damit die Äußerungsbedingungen ‚grammatischer Sätze' nicht berücksichtigt. Ich halte das für eine Konsequenz der verbreiteten Praxis, ‚Über Gewißheit' rein werkimmanent zu interpretieren ohne Einbeziehung zentraler Lehren der Spätphilosophie, die Wittgenstein in ‚Über Gewißheit' voraussetzt oder auf die er kurz verweist, ohne sie darzustellen.

2. Damit hängt zusammen, daß es für Finch ungreifbar („immaterial")[20] bleibt, welche Propositionen in unserem Sprachspiel die Rolle

[18] *Finch Henry L.*, Response to John W. Cook, in: Philosophical Investigations 4 (1981) 74–77.
[19] *Finch, H. L.* Wittgenstein's Last Word: Ordinary Certainty, in: IPQ 4 (1975) 383–395.
[20] Ebd. 392.

von „framework-facts" oder „worldview-facts"[20] spielen – eine Rolle, in die sie (nach Finch) hinein- und auch wieder herausschlüpfen können. Finch erinnert an den impliziten und systemisch vernetzten Charakter der „gewöhnlichen Gewißheiten", wie er sie meistens nennt, und fragt nach der Natur dieser Systeme. Er meint, daß sich Wittgensteins Bemerkung, hier wäre noch eine große Lücke in seinem Denken, auf diese ungelöste Frage nach einer „Ordnung des Apriori" bezieht[21]. Hätte Finch Wittgensteins Philosophieverständnis mehr Beachtung geschenkt, hätte er gesehen, daß diese Probleme nicht Wittgensteins Probleme gewesen sein können. Sie passen nicht zu der Perspektive, aus der heraus Wittgenstein mit den Moore-Sätzen arbeitet.

3. Finch hat bereits in seinem früheren Aufsatz ‚Wittgenstein's Last Word' einen großen Teil des philosophiekritischen Gehalts von ‚Über Gewißheit' hervorragend herausgearbeitet, nämlich den, der die Grammatik epistemischer Operatoren in epistemischen Sprachspielen betrifft. Es lohnt sich jedoch, diese Arbeit um einen wichtigen Punkt zu ergänzen. Die Grammatik des Ausdrucks ‚unter gewöhnlichen Umständen' impliziert einen quantitativen Faktor, der das Verhältnis von ‚Regel und Ausnahme' bestimmt und die grammatische Rolle dieses Faktors läßt sich ebenfalls für antiskeptische Strategien fruchtbar machen.

Ich möchte versuchen, Cooks, Malcolms und Finchs Forschungsbeiträge in den genannten Punkten zu ergänzen bzw. zu korrigieren und damit gleichzeitig den (scheinbaren) Widerspruch auflösen zwischen Wittgensteins Vorgehen in ‚Über Gewißheit' und seinen methodologischen Grundsätzen, wie sie aus der „Gebrauchstheorie der Bedeutung" folgen.

## III.

### *1. Die drei Verwendungsweisen der Moore-Sätze*

Wittgenstein bezieht sich in ‚Über Gewißheit' auf verschiedene Verwendungsweisen der Moore-Sätze, denen folgende Unterscheidungen zugrundeliegen: erstens die zwischen einer nicht-philosophischen und einer philosophischen Verwendungsweise (a) und zweitens (innerhalb der philosophischen Verwendungsweise) die zwischen einer metaphysischen (b) und einer therapeutischen Verwendungsweise (c).

a) Die erste Verwendungsweise möchte ich die *restringierte, nicht philosophische* nennen, wie Malcolm es in einem späteren Aufsatz vorgeschlagen hat[22]. Ein Beispiel habe ich oben schon zitiert: „Ich weiß, daß das ein Baum ist" zu sagen, wenn eine/r vor einem Baum steht, hat durchaus Sinn, wenn zwei sich z. B. darüber streiten, ob diese Pflanze ein

[21] Ebd. 394.

[22] *Malcolm, Norman,* Nothing is Hidden. Wittgenstein's Criticism of his Early Thought, Oxford 1986, Kap. 11, 201–235.

Strauch oder ein Baum ist (ÜG 349). Wittgenstein führt zahlreiche mögliche Kontexte für Moore-Sätze an, um deutlich zu machen, daß es ihm nicht darum geht, bestimmte Satzzeichen vom Sprachverkehr auszuschließen und andere als „unerschütterlich" oder „unbezweifelbar" in einem „Buch der Logik" (ÜG 628) zu kodifizieren. Nach Wittgensteins Philosophieverständnis darf die Philosophie „den tatsächlichen Gebrauch der Sprache in keiner Weise antasten" (PU 124). Es gibt tatsächlich Situationen der Kontrolle von Wahrnehmungs-, Sprach- oder Denkfähigkeit (ÜG 349f, 355, 441, 465, 473), Situationen der Fraglichkeit bestimmter Bezeichnungen (ÜG 349, 412, 528), besonders beim Sprechenlernen des Kindes (ÜG 165, 233), Situationen der Konfrontation mit fremden Kulturen und andere Extrem- oder Ausnahmesituationen (ÜG 23, 264), die Umstände generieren, unter denen die Äußerung eines Moore-Satzes Sinn macht. Manchmal sogar als epistemischer Anspruch, der bezweifelt werden kann, wie in dem Beispiel mit Baum und Strauch (ÜG 349, 23), oder als normativer Satz über den richtigen Gebrauch sprachlicher Ausdrücke, z.B. beim Sprechenlernen und -lehren des Kindes. Auffällig an diesen Beispielen ist nur, daß es sich meistens um Grenzsituationen einer erst noch zu entwickelnden oder gefährdeten Verständigung handelt; aber auch das trifft nicht auf alle Fälle zu (vgl. ÜG 387). Finchs These, daß die Moore-Sätze auch ohne allen Kontext Sinn haben, gilt für diese Verwendungsweise (a) jedenfalls nicht. Ihre Funktion in ‚Über Gewißheit' besteht darin, dem Mißverständnis entgegenzutreten, es ginge Wittgenstein darum, den Moore-Sätzen eine bestimmte Satzform zuzuschreiben oder den Sprachgebrauch zu reglementieren. Darüber hinaus sind die Moore-Sätze in dieser Verwendung (a) für Wittgenstein philosophisch uninteressant:

> „Ich kann mir zu jedem dieser Sätze Umstände vorstellen, die ihn zu einem Zug in einem unserer Sprachspiele machen, wodurch er alles philosophisch Erstaunliche verliert" (ÜG 622; vgl. 407).

b) Nicht-philosophische Wissensansprüche oder andere Verwendungsweisen des Operators ‚wissen' (ein Begriff mit Familienähnlichkeit!) bezüglich der Moore-Sätze sind durch ihre spezifischen Kontexte restringiert (ÜG 554) und deshalb unproblematisch. Nicht-Philosophen haben nicht die Absicht, damit absolute Gewißheiten zu präsentieren; sie haben viel begrenztere Zwecke. Sobald Moore-Sätze jedoch aus diesen Zusammenhängen herausgerissen und mit der Absicht geäußert werden, eine philosophische Aussage zu machen (ÜG 347, 393) – darüber, daß es Dinge gibt, die ich mit absoluter Sicherheit *weiß* (ÜG 553) –, werden sie denen, die nicht durch Philosophieren empfindungslos geworden sind (vgl. PU 348), „unklar" (ÜG 4), „verdächtig" (ÜG 423), „ungerechtfertigt und anmaßend" (ÜG 553) vorkommen. Die *philosophisch-metaphysische* (ÜG 482) Verwendungsweise der Moore-Sätze, die Wittgenstein auch Moore selbst zuschreibt, verfällt in ‚Über Gewißheit' der Kritik:

„Das, worauf ich abziele, liegt auch in dem Unterschied zwischen der beiläufigen Feststellung ‚Ich weiß, daß das ...', wie sie im gewöhnlichen Leben gebraucht wird, und dieser Äußerung, wenn der Philosoph sie macht" (ÜG 406).

Der zurückgewiesene „metaphysische" Anspruch (ÜG 482) besteht darin, Aussagen machen zu wollen, die in einem transzendenten Sinne ‚notwendig' sind, die nicht falsch sein können (ÜG 436). Nur das zählt für den Metaphysiker als ‚Wissen', „worüber Gott selber mir nichts erzählen könnte", wodurch selbst Gott gebunden wäre, wie Wittgenstein das Bild formuliert, welches dem cartesianischen Ideal des Wissens zugrundeliegt (ÜG 553, 436). Dieses Ideal wird jedoch von außen an die Moore-Sätze herangetragen, die als bloße Satzzeichen zunächst einmal gar keinen klaren Sinn haben[23]. Wittgenstein betont, daß „Ich weiß ..." keine metaphysische Betonung verträgt (ÜG 482, 415), und er bricht mit dem Primat der Erkenntnistheorie, indem er auf die Bedingungen hinweist, unter denen epistemische Sprachspiele überhaupt Sinn machen[24] (darauf komme ich später noch zurück). Aus ihren möglichen Kontexten gerissen, haben die Moore-Sätze keinen bestimmten Sinn; es handelt sich gerade um äußerlich wohlgeformte deutsche Sätze (ÜG 352, 393, 433). Es bleibt unklar, wie unrestringierte „metaphysische" Wissensansprüche mit semantisch unterbestimmten, dekontextualisierten Satzgebilden, wie den Moore-Sätzen performativ verbunden werden können (ÜG 393). Moore behandelt seine Sätze so, als ob sie ihren Sinn wie einen Bedeutungskörper immer mit sich herumtrügen, sei der Kontext, wie er will. Unter dieser Voraussetzung genügt scheinbar die Kontemplation eines Ausdrucks und der (Gewißheits)stimmung, die dabei empfunden wird, um die Bedeutung und den Wissensstatus zu bestimmen – „statt immer an die Praxis zu denken" (ÜG 601). Ich denke, daß Wittgensteins kurz angedeutete Kritik an einer psychologistischen Semantik und Erkenntnistheorie sich als ein vierter und fünfter Punkt (nach meiner Zählung; siehe oben, I.1.–3.) seiner Auseinandersetzung mit Moore lesen läßt: genausowenig wie das „Meinen" eines Satzes, verstanden als eine bestimmte Einstellung des Geistes, genügt, um seinen Sinn zu fixieren (ÜG 347, 393), genausowenig kann aus dem geistigen Zustand der Gewißheit auf ihre Berechtigung geschlossen werden (ÜG 30, 178, 524, 601). Zahlreiche Belege für diese These finden sich auch in den Gesprächen zwischen Wittgenstein und Malcolm (siehe Anm. 23).

c) Die dritte Verwendungsweise der Moore-Sätze ist die *philosophisch-therapeutische*, die Wittgenstein selbst praktiziert. Er gebraucht die Moore-Sätze nicht als metaphysische Wissensansprüche, sondern als semantische Regelformulierungen, aus denen Instrumente zur „Therapie" (PU 133) der traditionellen Erkenntnistheorie gewonnen werden können. Nach Wittgensteins Selbstverständnis liegt der Zweck der Philoso-

[23] *Malcolm, N.*, Ludwig Wittgenstein. A Memoir, London – N. Y. 1958, 89.
[24] Finch (1975) 392.

phie ausschließlich in der Behandlung philosophischer Probleme als „Krankheiten" (PU 255); ausschließlich darin liegt auch der Zweck der Beschreibung des tatsächlichen Sprachgebrauchs (PU 109, 116) – nicht etwa in der Erstellung einer deskriptiven Metaphysik oder einer „Ordnung des Apriori" (Finch). „Die Sprache interessiert uns nur insoweit, als sie uns beunruhigt" (Vorlesungen 1930–35, S. 270). Die Quellen der grammatischen Verwirrungen, die oftmals den Fragen und Antworten der philosophischen Tradition zugrundeliegen, sind zahlreich und vielfältig: mangelnde Übersicht über die vielfältigen und komplizierten Verwendungsweisen unserer Begriffe (PU 92, 122) und irreführende „Analogien zwischen den Ausdrucksformen in verschiedenen Gebieten unserer Sprache" (PU 90), die es nahelegen, ein Phänomen mit seiner Darstellungsweise zu verwechseln (PU 104, 422). Der Pluralität philosophischer Probleme entsprechend, gibt es eine Pluralität therapeutischer Methoden bei Wittgenstein (PU 133), darunter auch die, fiktive Begriffe, Wortgebräuche und Sprachspiele zu konstruieren und begriffliche Grenzen zu ziehen, um einzelne Ausdrücke exakter zu machen (Vorlesungen 1930–35, S. 271; BB S. 52; LSPP 19; PU 200). Diese künstlichen sprachlichen Gebilde beschreiben zwar nicht den tatsächlichen Sprachgebrauch, aber sie leisten als Kontrastfolien oder als „Vergleichsobjekte" (Vorles., S. 270) nützliche Dienste zum Verständnis desselben (LSPP 19). Wenn Wittgenstein in zahlreichen Bemerkungen den Gebrauch von „Ich weiß" „im normalen Sprachverkehr" (ÜG 260) abgrenzt, dann hängt er keinen „orthodoxen Wissensbegriff" (Coope) an, sondern er gibt hier dem Ausdruck aus methodischen Gründen eine exakte Bedeutung (vgl. Z 467) – ich komme später darauf zurück, zu welchem Zweck.

Instrumente dieser Art sind auch die Moore-Sätze in der Verwendungsweise Wittgensteins. Sie sind fiktive Regelformulierungen semantischer Regeln: zum einen der Regeln der Verwendung epistemischer Operatoren in epistemischen Sprachspielen – darüber herrscht weitgehende Einigkeit in der Forschung; zum anderen der Regeln, die bestimmen, was wir unter dem Ausdruck ‚unter normalen/gewöhnlichen Umständen' (ÜG 27, 250, 260) verstehen oder was wir als „vernünftiges Handeln" (ÜG 254) im Gegensatz zu sinnlosem, unverständlichen Verhalten ansehen würden; beides ist natürlich kulturell und historisch variabel (ÜG 65, 96f, 387). „Die normalen Umstände erkennt man", schreibt Wittgenstein, „aber man kann sie nicht genau beschreiben. Eher noch eine Reihe von abnormalen" (ÜG 27). Genau dies versucht Wittgenstein jedoch zu tun – fast nie durch eine Beschreibung, sondern in erster Linie durch eine Bedeutungserklärung mit Hilfe einer Beispielreihe von Moore-Sätzen. Zu den ‚normalen Umständen' gehört z. B., daß jeder Erwachsene ohne Hinschauen oder andere Prüfprozeduren weiß, daß er/sie zwei Hände hat, eine Frau oder ein Mann ist, menschliche Ahnen hat; daß Bücher nicht einfach an der Luft verdunsten, Automobile nicht aus

der Erde wachsen, etc. Aber erstens verfügen wir über kein Kriterium der Vollständigkeit einer solchen Aufzählung und zweitens entkommen wir auch mit Hilfe der Moore-Sätze nicht dem semantischen Zirkel, die ‚gewöhnlichen Umstände', deren Bedeutung wir durch Moore-Sätze exemplarisch formulieren wollen, gleichzeitig als bedeutungsstabilisierenden Hintergrund für ihre Äußerung voraussetzen zu müssen. ‚Gewöhnliche Umstände' in bezug auf einen Moore-Satz liegen dann vor, wenn seine Äußerung uns redundant (ÜG 464) und deshalb in nicht-philosophischen Zusammenhängen befremdlich und unverständlich vorkommt, z. B.: zwei Personen sitzen unter einem Apfelbaum und die eine sagt unvermittelt zur anderen: „Ich weiß, daß das ein Baum ist" (ÜG 467) oder „Ich weiß, daß ich einen Körper habe" (vgl. ÜG 258).

Immer, wenn Wittgenstein ohne einen Kontext zu skizzieren über die Moore-Sätze räsoniert, teilweise sogar allgemeine Aussagen über sie macht – so meine These gegen Cook und Finch –, spricht er nicht über Satzzeichen, für die man mit einiger Phantasie Kontexte finden kann, die sie „zu einem Zug in einem unserer Sprachspiele machen" (ÜG 622), sondern über die Moore-Sätze als fiktive Äußerungen vor dem Hintergrund gewöhnlicher Umstände. Die Leser sollen sich den Moore-Satz als Äußerung unter gewöhnlichen Umständen vorstellen, deren philosophisch-therapeutischer Zweck darin besteht, grammatische Regeln zu formulieren. Deshalb interessiert sich Wittgenstein auf dieser Verwendungsebene (c) weder für die Suche nach nicht-philosophischen Kontextualisierungsmöglichkeiten, noch für die empirisch wahrscheinlichste Reaktion auf solche Äußerungen in nicht-philosophischen Zusammenhängen, z. B. sie als „Unsinn" zurückzuweisen (ÜG 412, 461, 495). Cook differenzierte nicht zwischen den drei Verwendungsweisen der Moore-Sätze und kam deshalb zu der Einschätzung, Wittgensteins Behauptung, ein Zweifel an den Moore-Sätzen würde die Grundlagen allen Urteilens fortreißen, bezöge sich unvermittelt auf die Moore-Sätze als bloße Satzzeichen. Für die Satzzeichen lassen sich freilich fast immer Kontexte ausdenken, die sie „zu einem Zug in einem unserer Sprachspiele machen" (ÜG 622); aber damit verschwindet ihr philosophischer Clou (ÜG 622). Finch übersah, daß auch grammatische Bemerkungen einen Kontext haben müssen, um verständlich zu sein – und sei es nur der Kontext philosophischer Therapie. Seine These, die Bedeutung von ‚Normalität' könne nicht mit Formulierungen dargestellt werden, die bereits „innerhalb" normaler Umstände operieren, wurde durch die Differenzierung der drei Verwendungsweisen präzisiert.

## 2. *Moore-Sätze und Regelfolgen*

Wie steht es mit Cooks Vorwurf, es sei völlig unklar, wie Wittgenstein die Bedeutung von Sätzen identifiziert, die keinen Ort in unserer Sprachpraxis haben, die vielleicht nie ausgesprochen oder gedacht wurden (ÜG 87, 159)? Auch hier liegt kein Verstoß gegen die „Gebrauchstheorie der Bedeutung" vor, wenn wir diese unvollständige und deshalb irreführende Formulierung von Wittgensteins Bedeutungskonzept zugunsten der dualen Rekonstruktion aufgeben, die G. P. Baker und P. M. S Hakker erstmals in ihrem Buch ‚Scepticism, Rules and Language[25] vorgeschlagen haben. Die Quintessenz dieser Rekonstruktion fasse ich in drei Schritten zusammen: Wittgenstein hatte eine duale Erklärung der Bedeutung von ‚Bedeutung' vorgeschlagen (a). Um die interne Relation zwischen den beiden Konzeptionen von ‚Bedeutung' zu verstehen, muß man zunächst eine zweite interne Relation klären, welche zwischen der Anwendung und dem Ausdruck einer Regel besteht (b); erstere interne Relation ist nämlich ein Spezialfall der letzteren (c).

a) Es gibt nicht nur eine, sondern zwei Klärungen des Bedeutungsbegriffs in den ‚Philosophischen Untersuchungen' und damit auch zwei Kriterien für das Verstehen einer Bedeutung. Neben der bekannten Stelle in § 43 – die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache – schreibt Wittgenstein gegen Ende des ersten Teils der ‚Philosophischen Untersuchungen':

> „‚Die Bedeutung eines Wortes ist das, was die Erklärung der Bedeutung erklärt.' D. h.: willst du den Gebrauch des Wortes ‚Bedeutung' verstehen, so sieh nach, was man ‚Erklärung der Bedeutung' nennt" (PU 560).

Wie verhalten sich nun diese beiden Aussagen zueinander, die zwei verschiedene Kriterien für die Bedeutung eines Wortes, bzw. für die Wahrheit semantischer Zuschreibungen (z. B., daß eine Person ein bestimmtes Wort versteht) bereitstellen? Nach Baker und Hacker kommt es weder zu einem Konflikt zwischen ihnen, noch sind sie unabhängig voneinander, sondern sie sind „intern" miteinander verbunden, gleichsam zwei Seiten derselben Medaille.

b) Den Begriff der „internen Relation", einen Terminus technicus, den der späte Wittgenstein selbst nur sehr selten benützt (z. B. PU, S. 212 in „Schriften", Bd. 1 = S. 339 der Taschenbuchausgabe; auch BGM 363 f), gewinnen Baker und Hacker aus einer Interpretation der für Wittgensteins gesamtes Spätwerk zentralen §§ 185–242 der ‚Philosophischen Untersuchungen', wo erörtert wird, was es heißt, ‚einer Regel zu folgen'. In Auseinandersetzung mit S. Kripkes Buch ‚Wittgenstein on Rules and Private Language[26]' zeigen die beiden Autoren, daß die skeptische Frage, wie die Kluft zwischen dem Ausdruck einer Regel und ihrer korrekten

[25] *Baker, G. P – Hacker, P. M. S.*, Scepticism, Rules and Language, Oxford 1984, siehe bes. 115–123.

[26] *Kripke, S.*, Wittgenstein on Rules and Private Language, Oxford 1982.

Anwendung geschlossen werden kann, auf einer begrifflichen Konfusion beruht. Die Kluft besteht nicht, da Regelformulierungen und Regelanwendungen intern verknüpft sind. Kripkes Skeptiker (der allerdings nicht mit Wittgensteins Position identifiziert werden darf, wie Kripke meinte) hat recht, wenn er zeigt, daß es keine dritte Entität gibt, die uns zwingen kann, den Regelausdruck in bestimmter Weise zu verstehen und damit die Kluft zu schließen: weder ein mentaler Akt des ‚Meinens' noch eine Deutung der Regel noch eine Verhaltensdisposition des Regelbefolgers sind dazu in der Lage. Sie alle können sehr wohl mit Regelanwendungen zusammengehen, die wir als ‚falsch' bezeichnen würden. Nach Baker und Hacker ist die Suche nach einer extern vermittelnden Relation jedoch von vornherein aussichtslos, da das, was wir jeweils die ‚Formulierung', und das, was wir die ‚Anwendung' einer bestimmten Regel nennen, nicht unabhängig voneinander verstanden werden kann, sondern über die Praxis unsrer praktischen Zuschreibungen begrifflich miteinander verbunden ist. Wenn wir praktische Zuschreibungen machen, d. h. wenn wir sagen, daß eine Person einer bestimmten Regel folgt, dann behandeln wir die Fähigkeit der Person, die Regel richtig anzuwenden, und die Fähigkeit, die Regel zu formulieren, z. B. das eigene Verhalten mit Bezug auf die Regel zu rechtfertigen, als zusammengehörig[27], als „two aspects of a single capacity"[28]. Das zeigt sich darin, daß beide Fähigkeiten gleichermaßen den Status von Kriterien dafür oder dagegen haben, ob eine Person einer bestimmten Regel folgt oder nicht:

– Eine Reihe von richtigen Anwendungsfällen ist ein Kriterium dafür, daß eine Person eine Regel R befolgt. Insofern jedoch das beobachtete Verhalten allein auch als Anwendungsfälle einer Regel S interpretiert werden könnte (bzw. als bloßer Zufall), bedarf es eines weiteren Kriteriums, um zu entscheiden, ob die Person wirklich die Regel R befolgt: sie muß auf Anfrage ihr Verhalten mit Bezug auf R erklären können, d. h., sie muß die Regel R oder zumindest relevante Ausschnitte davon formulieren können. Dieser intentionale Aspekt des Regelfolgens wird durch eine rein behaviorale oder dispositionale Rekonstruktion nicht erfaßt.

– Die Fähigkeit, eine Regel zu formulieren, kann ebensowenig isoliert als Kriterium des Regelbefolgens verwendet werden. Insofern es meistens eine Pluralität möglicher Formulierungen von R gibt, die nicht selbst ihre Anwendung regeln, bedarf es nicht nur der korrekten Regelformulierungen, sondern auch einer Reihe richtiger Anwendungen, um im Zweifelsfalle ausreichende Evidenz für die praktische Zuschreibung zu haben, daß die Person die Regel R versteht und befolgt.

Die internen Relationen manifestieren sich also als kriterielle Relationen. Wenn eine Person für einen Beobachter korrekt nach einer Regel zu

[27] *Baker, G. P. – Hacker, P. M. S.*, Rules, Grammar and Necessity, Oxford 1985, 104.
[28] *Baker – Hacker*, Scepticism 122.

handeln scheint, auf Befragen aber nicht imstande ist, zu erklären, was sie da tut, zieht dies die Natur ihrer Handlungen und Absichten ebenso ins Ungewisse, wie der umgekehrte Fall einer Person, die eine Beschreibung ihres eigenen Handelns gibt, welche mit dem, was eine Beobachterin wahrnimmt, in keinen sinnvollen Zusammenhang gebracht werden kann. Interne Relationen sind dadurch gekennzeichnet, daß die „Identität" des einen Relatums jeweils mit der „Identität"[29] des anderen verbunden ist. „Identität" meint hier semantische Identität oder Bedeutung: Wir können das eine Relatum nicht verstehen, ohne eo ipso das andere zu verstehen. Es handelt sich dabei um ein ‚Nicht-können' im grammatischen Sinn, was soviel heißt, wie ‚es ist falsch zu behaupten, jemand verstünde die Regel ‚+2', der/die gleichzeitig negiert, daß ‚1002, 1004, 1006 ... Teil dieser Serie ist'. Baker und Hackers Kurzformel für interne Relationen als Relationen zwischen Wortbedeutungen lautet:

> „In conceiving of a form of words as expressing a rule, we ipso facto conceive of some other form of words as a specification of what counts as complying with the rule thus expressed."[30]

c) Der dritte Schritt besteht darin, in der Relation zwischen dem Gebrauch und der Erklärung der Bedeutung eines sprachlichen Ausdrucks einen Spezialfall der Relation zwischen der Anwendung und der Formulierung einer Regel zu erkennen. Dies ist nach Baker und Hackers Ansicht der strategische Zweck der ‚Regelfolgen'-Paragraphen 185–242 innerhalb des breit angelegten Projekts der ‚Philosophischen Untersuchungen', das „Augustinische Sprachbild" abzulösen – eine exegetische Frage, auf die ich im Rahmen dieser Untersuchung nicht näher eingehe. Der systematische Aspekt ist für sich genommen überzeugend genug, denn das Sprechen trägt alle Merkmale regelgeleiteten Handelns: Regelmäßigkeit, Lehr- und Lernbarkeit, Bezug auf Korrektheitsstandards, mittels derer die Anwendungen der sprachlichen oder „grammatischen" Regeln als richtig oder falsch kritisiert oder gerechtfertigt werden können, etc. Die beiden Bedeutungsbegriffe aus den ‚Philosophischen Untersuchungen' – Bedeutung als Gebrauch und Bedeutung als Erklärung eines Wortes –, die zunächst disparat und unverbunden nebeneinander zu stehen scheinen, erweisen sich im Lichte der Regelfolgendiskussion als intern verbunden; eine Verbindung, die sich über das Konzept dessen, was es heißt, eine Bedeutung zu ‚verstehen' bzw. etwas zu ‚meinen', kriteriell manifestiert. Richtiger Gebrauch und richtige Erklärung der Bedeutung eines Ausdrucks sind Kriterien dafür, ob eine Person mit einem sprachlichen Ausdruck versteht oder etwas damit meint.

In ‚Über Gewißheit' betont Wittgenstein, daß es eine „Entsprechung" zwischen den Begriffen ‚Bedeutung' und ‚Regel' gibt (ÜG 61 f). Ich verstehe diese Stelle sowie einige andere Bemerkungen über Regeln auf den

[29] *Baker – Hacker,* Rules 104.
[30] *Baker – Hacker,* Language, Sense and Nonsense, Oxford 1985, 264.

ersten Seiten von ‚Über Gewißheit' (ÜG 26–29, 34, 44–47) als deutlichen Hinweis Wittgensteins, daß es sich bei der Auseinandersetzung um die Moore-Sätze nicht nur um epistemologische Fragen handelt, sondern auch um ein Anknüpfen an die Diskussion über das Regelfolgen, vielleicht sogar um eine Weiterentwicklung. Das Regelfolgen und Wittgensteins Philosophieverständnis sind auf jeden Fall unerläßliche Voraussetzung für das Verständnis von ‚Über Gewißheit' – eine These, für die ich hier nur zwei Argumente vorbringen möchte: erstens liefern sie die Schlüssel zur Lösung von Cooks Problem, ob Wittgenstein in ‚Über Gewißheit' den methodologischen Grundsätzen seiner Spätphilosophie den Rücken kehrt (dazu im Folgenden); zweitens wird eine bestimmte antiskeptische Strategie in ‚Über Gewißheit' erst im Lichte der Regelfolgen-Diskussion sichtbar (dazu III.3).

Wenn wir mit Baker und Hacker beachten, daß Wittgenstein eine duale Konzeption von ‚Bedeutung' vorgelegt hat und daß er das Konzept des Verstehens einer Bedeutung als Spezialfall dessen, was es heißt, einer Regel zu folgen, rekonstruiert hat, dann lassen sich Cooks Kritik an Wittgensteins ‚kontextlosem' Gebrauch der „Angel-Sätze" (wie er die Moore-Sätze nennt) und sein Verdacht, daß Sätze, die vielleicht nie formuliert werden (ÜG 87), ein „philosophischer Mythos" seien, leicht zurückweisen. Aus dem Bestehen interner Relationen zwischen dem, was als ‚Anwendung', und dem, was als ‚Formulierung' einer Regel gilt, folgt nämlich, daß es eine intrinsische, d. h. bedeutungskonstituierende Eigenschaft von ‚Regeln' ist (von dem, was wir ‚Regeln' nennen), daß sie formuliert werden können. ‚Formulieren' wird hier in einem sehr weiten Sinne verstanden und meint: das eigene Handeln in Bezug setzen mit Klassifizierungs- oder Korrektheitsstandards. Es ist sinnlos zu sagen, daß Menschen ‚Regeln' folgen, die ihnen prinzipiell unzugänglich und verborgen sind. Was immer dann ihr Verhalten bestimmen mag – es können keine Regeln sein, wenn der intentionale Aspekt, der den Bezug auf Klassifizierungs- und Korrektheitsstandards beinhaltet, prinzipiell ausgeschlossen bleibt. Wenn Wittgenstein grammatische Regeln, die vielleicht nie ausgesprochen werden, die sich nur in den selbstverständlichen und unhinterfragten Aspekten unseres Handelns und in der Art, wie wir über die Dinge reden, zeigen, mit Hilfe der Moore-Sätze formuliert, dann macht er genau von dieser intrinsischen Eigenschaft von Regeln Gebrauch – innerhalb seines therapeutischen Verwendungszusammenhangs, versteht sich (siehe dazu III.1.c und III.3). Die durch die Moore-Sätze formulierten grammatischen Regeln – die unser selbstverständliches Alltagshandeln und unseren Wortgebrauch vorstrukturieren, indem sie die Grenzen zwischen dem ‚Normalen' und dem unerreichbar ‚Abnormalen" (Finch) markieren – sind potentiell jederzeit und in vielfacher Weise formulierbar, obwohl das faktisch unter Erwachsenen sehr selten geschieht (siehe III.1.a). Die Bedeutungsregeln einer Sprache er-

strecken sich nicht nur auf den faktischen, manifesten Gebrauch von Worten oder Sätzen, sondern auch auf die Grenzen einer sinnhaften Kombination und Verwendung von Worten, Sätzen, Gesten, Mimik und Handlungen im Kontext einer gemeinsamen Lebensform. Wenn Wittgenstein von der potentiellen Formulierbarkeit dieser ‚bounds of sense'-Regeln Gebrauch macht, liegt in keiner Weise ein Verstoß gegen die Methodologie der Spätphilosophie vor, wie sie sich aus einer in Wirklichkeit dualen Bedeutungskonzeption ergibt. (Der irreführende Name „Gebrauchstheorie der Bedeutung" sollte nicht mehr verwendet werden.) Die scheinbar kontextlose Verwendung der Moore-Sätze in ‚Über Gewißheit' steht in Wirklichkeit im Kontext von Wittgensteins Therapie philosophischer Probleme (III.1.c). Dabei beschäftigte er sich in erster Linie mit dem Wissensbegriff der traditionellen Erkenntnistheorie und mit dem Außenwelt-Skeptizismus (siehe III.3).

### *3. Moore-Sätze und antiskeptische Strategien*

Trotz aller Kritik an Moore, denke ich, teilte Wittgenstein dessen Überzeugung, mit den Moore-Sätzen ein geeignetes Instrumentarium gegen den Skeptiker in der Hand zu haben; gleichsam ein ‚Rohmaterial', das allerdings in anderer Weise ‚präpariert' werden muß, als Moore es getan hat (vgl. ÜG 19, 37). Es wäre jedoch unrichtig zu behaupten, „Über Gewißheit" enthielte antiskeptische ‚Argumente', etwa in Form einer reductio ad absurdum. Beweisen und Widerlegen gehört nicht zu Wittgensteins philosophischer Darstellungsform, die alle traditionelle Systematizität verschmäht – sie will ja nicht mit philosophischen ‚Theorien' verwechselt werden. Deshalb spreche ich lieber von ‚antiskeptischen Strategien', die Wittgenstein entwirft, indem er die Herausforderung und Präsuppositionen der Außenwelt-Skeptiker mit dem tatsächlichen grammatischen Profil der Terme kontrastiert, die der Skeptiker braucht, um seinen Zweifel zu formulieren. Abgesehen von den verstreuten Bemerkungen zur Grammatik von ‚träumen' (ÜG 106, 383, 648, 667, 671, 676), auf die ich hier nicht näher eingehe (siehe dazu Malcolms Kritik an Finch), sehe ich zwei Saatfelder antiskeptischer Strategien. Erstens die Bemerkungen zur Grammatik epistemischer Operatoren in epistemischen Sprachspielen im Kontrast zu ihrer Verwendung in Moore-Sätzen (a) und zweitens die weniger leicht als ‚antiskeptisch' erkennbaren Bemerkungen zur Grammatik der ‚gewöhnlichen Umstände' – ein Konzept, dessen Bedeutung durch den propositionalen Bestandteil der Moore-Sätze exemplarisch formuliert wird (b).

a) Wittgenstein stellt in zahlreichen Beispielen dar, wie epistemische Operatoren – wissen, glauben, vermuten, zweifeln, prüfen, Fehler machen, sich irren etc. – „im normalen Sprachverkehr", d.h. in epistemischen Sprachspielen funktionieren. (Es gibt natürlich auch andere Sprachspiele, in denen sie nicht-epistemisch verwendet werden, z.B.

‚glauben' in der religiösen Praxis.) Diese Beschreibungen des Wortgebrauchs zielen nicht auf eine imaginäre Vollständigkeit, sondern Wittgenstein verfolgt damit einen doppelten therapeutischen Zweck: erstens macht er deutlich, daß es Bedeutungsbedingungen für epistemische Terme gibt, um die der Skeptiker sich offensichtlich nicht kümmert, z. B. daß der Zweifel Gründe braucht, Unbezweifeltes voraussetzt und ohne Bezug zum Handeln ‚leer' bleibt, wie ein Rad, das mit der Maschine nicht verbunden ist. Zweitens fungieren die Beispiele für den normalen Gebrauch epistemischer Operatoren als Kontrastfolien für den Nachweis des nicht-empirischen und nicht-epistemischen Charakters der Moore-Sätze, besser gesagt: für den Nachweis der Unmöglichkeit oder Unangemessenheit, die Gewißheit der Moore-Sätze (in der philosophisch-therapeutischen Verwendungsweise) mittels epistemischer Operatoren auszudrücken. Da Wittgensteins Bemerkungen zu Grammatik epistemischer Operatoren in der Forschungsliteratur zu ‚Über Gewißheit' bereits in extenso behandelt worden sind, möchte ich auf diesen Punkt nicht näher eingehen, sondern gleich zum zweiten Punkt übergehen, der sich ohnehin mit dem ersten überschneidet.

Ich denke, Wittgenstein war der Meinung, daß der Ausdruck ‚Ich weiß ...' (der im normalen Sprachverkehr epistemische Bedeutung hat) nicht auf Moore-Sätze angewandt werden sollte, und zwar deshalb, weil den Moore-Sätzen – im Gegensatz zu den epistemischen Sätzen – keine veritative Bivalenz zukommt (ÜG 58). Anders ausgedrückt: sie stehen nicht unter der Operation der Negation (ÜG 5). Der Versuch, sie zu negieren, macht unter gewöhnlichen Umständen aus unkontrovers ‚richtigen' Sätzen ohne Informationswert unsinnige Satzgebilde. Die Negation eines empirischen Satzes hingegen ergibt wieder einen empirischen Satz, der wahr oder falsch sein kann. Epistemische Operatoren, die ebenfalls negiert werden können (ÜG 480, 504), können nur mit veritativ bivalenten Sätzen gekoppelt werden. Dieser Ja-Nein-Spielraum fehlt den Moore-Sätzen, die als semantische Regelformulierungen fungieren: ein Satz, der sie ‚falsch' formuliert, formuliert sie gar nicht. Ob ein Satz eine Regel oder eine empirische Aussage ausdrückt, kann natürlich nicht von der Satzform oder von der Verwendung bestimmter Termini abgelesen werden (ÜG 321, 402), sondern nur von den Umständen und dem Zweck seiner Äußerung[31]. Das Satzzeichen ‚Kinder gehen bei Rot nicht über die

[31] In diesen Zusammenhang gehört auch die Frage, welche Bedeutung der Tatsache zukommt, daß die Moore-Sätze fast ausschließlich aus der Perspektive der ersten Person formuliert werden und nur sehr selten aus der Perspektive der dritten Person (z. B. ÜG 552)? Ich vermute, die Bevorzugung der ersten Person hängt erstens mit der Notwendigkeit zusammen, die Moore-Sätze in der therapeutischen Verwendungsweise in einem Kontext ‚gewöhnlicher Umstände' zu präsentieren (siehe III.1.c). Literarisch gelingt dies am einfachsten durch die ‚Ich'-Perspektive: der Leser soll sich in das ‚Ich' des Autors im Moment der Niederschrift hineinversetzen. Zweitens umfassen die „gewöhnlichen Umstände" immer auch Komponenten wie das Körperbewußtsein und die eigene Biographie, die ohnehin oft

Straße' z. B., könnte sowohl als Verhaltensregel besorgter Eltern, wie als Satz aus dem Protokoll eines Verkehrsbeobachters fungieren.

Wittgenstein kritisiert, daß Moores Versuch, die Gewißheit seiner Sätze mittels epistemischer Operatoren in einem epistemischen Sprachspiel – einem Beweis – zum Ausdruck zu bringen, dem Regelstatus der Moore-Sätze nicht gerecht wird:

> „Wird ‚ich weiß etc.' als grammatischer Satz aufgefaßt, so kann natürlich das ‚Ich' nicht wichtig sein. Und es heißt eigentlich, ‚Es gibt in diesem Falle keinen Zweifel' oder ‚Das Wort ‚Ich weiß nicht' hat in diesem Falle keinen Sinn'. Und daraus folgt freilich auch, daß ‚Ich weiß' keinen hat" (ÜG 58).

Das ‚Ich' ist hier nicht wichtig, weil es für die Geltung einer grammatischen Regel unerheblich ist, ob ich als Einzelperson diese Regel kenne oder nicht (ÜG 401). Sie verdankt ihre Geltung einem allgemeinen Gebrauch, einer Gepflogenheit oder Praxis (PU 197f 202). Moores „Ich weiß" ist als unangemessener und irreführender grammatischer Kommentar zu Propositionen wie „Hier ist eine Hand" anzusehen, ein Kommentar, der besser durch Formulierungen wie „Es gibt in diesem Fall keinen Zweifel" oder „Das Wort ‚Ich weiß nicht' hat in diesem Fall keinen Sinn" ersetzt werden sollte. Derartige Substitute sind zwar besser geeignet, den Regelstatus auszudrücken, aber in Wittgensteins Augen immer noch kritikwürdig: wenn – wie Wittgenstein sagt – „Ich weiß nicht" keinen Sinn hat (ÜG 58), dann ist (im Rückschluß) auch „Ich weiß" in seiner epistemischen Bedeutung auf Moore-Sätze nicht anwendbar, da die epistemische Verwendung impliziert, daß der Ausdruck sinnvoll negiert oder durch einen problematisierenden epistemischen Operator (zweifeln, prüfen, sich irren, Fehler machen etc.) ersetzt werden kann. Moores Sätze dagegen sind als semantische Regelsätze gegen epistemische Problematisierung immun (ÜG 574) – da sie die Gefäße der Erfahrung bereitstellen, können sie nicht durch Erfahrungsevidenz bewiesen oder widerlegt werden (ÜG 130) – auch wenn die Erfahrung sie uns immer bestätigt, in dem Sinne, daß was immer geschehen ist, auch wieder geschieht (ÜG 134). Nur die Sprachspiele, die ihnen zugrundeliegen, können sich ändern. Begriffe können sich als unbrauchbar oder unerwünscht erweisen. Dann wandeln sich die Bedeutungen der Worte, aus denen sich die Moore-Sätze zusammensetzen (ÜG 65), und was zu Wittgensteins Zeit noch als Bestandteil der ‚gewöhnlichen Umstände' grammatisch festgefroren war – denken wir nur an sein Beispiel „Ich weiß, daß ich nie auf dem Mond war" (ÜG 111) –, kann heute epistemisch verflüssigt werden (ÜG 96). Alle seine Versuche, den Gewißheitsgrad der Moore-Sätze durch ‚Ich weiß' oder durch andere epistemische Operatoren darzustellen, scheint Wittgenstein als provisorisch und unbefriedi-

---

nur aus der Perspektive der ersten Person als Gewißheiten formuliert werden können. – Das Problem der offensichtlichen Inhomogenität der Moore-Sätze müßte noch eingehender untersucht werden – ich beschränke mich in meinem Papier auf einige Gedanken, die zu den Prolegomena einer solchen Untersuchung gehören.

gend angesehen zu haben (ÜG 401 f 470). Sie sind bestenfalls zur Abgrenzung, als Ausdruck ihres nicht-epistemischen Charakters brauchbar (vgl. ÜG 58). Der unthematische Charakter der Moore-Sätze legt eher Formulierungen, wie „daß ich mit einer Sicherheit, die den Zweifel nicht kennt, meinem Glauben gemäß handeln werde" (ÜG 360) nahe.

Die antiskeptische Strategie dieser Untersuchungen und Gegenüberstellungen liegt darin, daß sie die Prämisse vom Primat der Erkenntnistheorie als der fundamentalen philosophischen Disziplin unterminieren (Finch)[32]. Diese Prämisse ist ein Teil des cartesianischen Kontextes, in dem der Außenwelt-Skeptizismus ursprünglich formuliert wurde. Wittgenstein dagegen demonstriert, daß der Spaten der Erkenntnistheorie sich umbiegt, sobald er auf das Felsgestein der Grammatik stößt. Zum Beispiel: Was wir ‚Zweifeln' nennen, kommt dort an ein Ende, wo der Zweifel die Bedeutung der Terme ins Unklare zieht, aus denen er sich zusammensetzt. ‚Wissen', ‚glauben', ‚sich irren', etc. haben alle miteinander verknüpfte Bedeutungsbedingungen, die der Skeptiker mißachtet. Da diese antiskeptischen Implikationen von „Über Gewißheit" bereits von Finch (1975) und anderen gründlich erforscht sind, brauche ich diesen Punkt nicht ausführlicher darzustellen.

b) Spannender ist zweifellos die zweite antiskeptische Strategie, die sich in Wittgensteins grammatischen Untersuchungen der Moore-Sätze auf dem Hintergrund der Regelfolgendiskussion abzeichnet und der in der Forschung bislang keine Beachtung geschenkt wurde. Ich möchte meine Ausführungen abschließen mit einem Vorschlag, wie diese antiskeptische Strategie formuliert werden könnte.

Die bedeutungsstabilisierende normative Funktion und die faktische Verläßlichkeit der ‚gewöhnlichen Umstände' für alle Sprachspiele, inklusive der epistemischen, impliziert „*statistische* Verhältnisse von ‚dem, was die Regel' und ‚dem, was die Ausnahme ist" als quantitativ formulierbare Bedeutungsregeln eines jeden Sprachspiels. Unerläßliche Voraussetzung dafür, daß ein Sprachspiel funktioniert – daß die Worte eine Bedeutung haben – ist, daß eine jeweils auf diese Weise grammatisch festgelegte ‚Mehrzahl' der Teilnehmer in ihrem Handeln und in der Deutung ihres Handelns faktisch mit dem übereinstimmen, was hinsichtlich der ‚gewöhnlichen Umstände' ‚die Regel ist': zum Beispiel, daß die Mehrzahl der Menschen sich in ihrem Eigennamen nicht irrt (ÜG 628). Wenn sich hin und wieder herausstellt, daß Einzelne sich dennoch geirrt haben, so nimmt das dem Sprachspiel nicht seinen „Nutzen" (ÜG 637) oder seinen „Witz" (PU 142). Ein Blick in die ‚Philosophischen Untersuchungen' zeigt, daß Wittgenstein auch mit dem Thema „Regel und Ausnahme" (ÜG 34, 637) an frühere Überlegungen anknüpft:

„Nur in normalen Fällen ist der Gebrauch der Worte uns klar vorgezeichnet; wir wis-

[32] *Finch* (1975) 392.

sen, haben keinen Zweifel, was wir in diesem oder jenem Fall zu sagen haben. Je abnormaler der Fall, desto zweifelhafter wird es, was wir nun hier sagen sollen. Und verhielten sich die Dinge ganz anders, als sie sich tatsächlich verhalten ... gäbe es z. B. keinen charakteristischen Ausdruck des Schmerzes, der Furcht, der Freude; würde, was Regel ist, Ausnahme und was Ausnahme, Regel; oder würden beide Erscheinungen von ungefähr gleicher Häufigkeit ... so verlören unsere normalen Sprachspiele damit ihren Witz" (PU 142).

Den antiskeptischen Gehalt dieser grammatischen Einsicht können wir folgendermaßen formulieren: Wenn ich auch als Einzelne aus der Perspektive der ersten Person heraus nie absolut sicher sein kann, daß ich nicht im nachhinein einmal feststellen werde, daß ich z. B. in diesem Moment geträumt habe, nicht bei Sinnen oder geistig umnachtet war, etc. (ÜG 645), so habe ich doch das *Recht*, mich auf die allgemeine Zuverlässigkeit meines Wachbewußtseins, meiner Sinnesorgane, meines Erinnerungsvermögens, etc. zu verlassen, da grammatisch-statistisch festgelegt ist, daß dies die *Regel*, ihre Unzuverlässigkeit dagegen die *Ausnahme* ist. Die Formulierung des Außenweltskeptizismus im Traumargument verlöre demnach auch unabhängig von der „mißbräuchlichen" Verwendung epistemischer Operatoren ihre durchschlagende Kraft, denn dem Skeptiker kann nun folgendes entgegengehalten werden: ob du als Einzelner jetzt träumst oder nicht, ist für das Bestehen unseres Sprachspiels (im umfassenden Sinne, vgl. PU 7), das zwischen ‚Traum' und ‚Wirklichkeit' unterscheidet, ohne Belang. Entgegnet der Skeptiker dann, daß alle oder die Mehrzahl der Menschen nicht weiß, ob sie jetzt träumen oder nicht ... dann können wir erwidern, daß der Begriff ‚träumen' in seiner These keinen Sinn mehr macht. Denn Teil der Grammatik von ‚träumen' ist erstens die interne Relation zum Begriff ‚Wirklichkeit' als Kontrastbegriff (ÜG 595)[33] und zweitens die statistische Regelmäßigkeit, die gleichzeitig eine grammatische Regel ist, daß die allermeisten Menschen ‚richtig' zwischen Traum und Wirklichkeit unterscheiden können oder daß sie sich in ihrer Überzeugung, ‚jetzt wach zu sein', nicht ‚täuschen'.

[33] Die skizzierte Situation in ÜG 595 könnte die Situation eines Träumenden sein.

ThPh 66 (1991) 75–89

# Zur Krise der Mystagogie in der Alten Kirche

Von Christoph Jacob

Vor hundert Jahren galt die altkirchliche Mystagogie als ein besonders deutliches Indiz für die hellenistische Überfremdung der Kirche durch Überladung des Gottesdienstes mit priesterlich-liturgischem Gepränge und Verdrängung der schlichten apostolischen Verkündigung[1]. Heute ist die Mystagogie beinahe zu einem theologischen Modewort geworden. Die (Wieder-)Entdeckung der Mystagogie geht vor allem auf Karl Rahner[2] zurück, der sie als eine Forderung an die Theologie als ganze verstanden wissen will[3]. Seither hat die Mystagogie Konjunktur. In der Pastoraltheologie, Liturgiewissenschaft und Religionspädagogik wurden entsprechende Vorschläge erarbeitet und Modelle entwickelt[4]. Außerdem wurden – ausgehend vom theologischen Ansatz vor allem Karl Rahners[5] und Odo Casels[6] – Elemente einer mystagogischen Theologie zusammengetragen und der Versuch einer mystagogischen Grundlegung der neueren Theologie unternommen[7]. So wertvoll diese Vorstellungen einer zeitgemäßen Mystagogie sind und so interessant es auch sein mag, die historischen Texte aus dieser Perspektive zu befragen[8] – wenn hier patristischer Terminologie eine innovative Funktion für die heutige Theologie beigemessen wird, dürfte es von nicht geringem Nutzen sein, die Mystagogie in ihrem historischen Kontext zu betrachten und ihre theologischen Implikationen an den Quellen herauszuarbeiten.

Die bisher vorliegenden umfassenderen Untersuchungen zu den mystagogischen Katechesen in der alten Kirche sind primär an liturgiegeschichtlichen Fragestellungen bzw. einer patristischen Theologie der Liturgie interessiert[9] und haben daher bedeu-

---

[1] Vgl. insbesondere *N. Bonwetsch*, Wesen, Entstehung und Fortgang der Arcandisciplin: ZHTh 43 (1873) 203/99; *G. Anrich*, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum (Göttingen 1894) 169f.

[2] Der Begriff wurde wieder eingeführt von *K. Rahner*, Die Notwendigkeit einer neuen Mystagogie: HPTh II/1 (1966) 269/71.

[3] Vgl. z. B. *ders.*, Überlegungen zur Methode der Theologie: Schriften zur Theologie, Bd. 9 (Einsiedeln 1970) 79/126, 123.

[4] Vgl. z. B. *P. Zulehner*, Von der Versorgung zur Mystagogie. Theologische Implikationen seelsorglicher Praxis: LS 33 (1982) 177/82; *D. Zimmermann*, Die Feier der Liturgie als Mystagogie: LS 39 (1988) 175/9; *R. Bleistein*, Mystagogie und Religionspädagogik: Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie K. Rahners, FS Karl Rahner, hg. v. H. Vorgrimler (Freiburg 1979) 51/60; *B. Gerz*, Art. Mystagogie: Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe, Bd. 1, hg. v. G. Bittner und G. Miller (München 1986) 82/4.

[5] Vgl. z. B. *K. P. Fischer*, Gotteserfahrung. Mystagogie in der Theologie Karl Rahners und der Theologie der Befreiung (Mainz 1986); *R. Nürnberg*, Mystagogische Theologie bei Augustinus und Karl Rahner: WiWei 50 (1987) 93/125.

[6] *A. Schilson*, Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels = TTS 18 (Mainz 1982) 125f. Für Schilson wird die Mystagogie immer mehr zum Schlüsselbegriff für einen zeitgemäßen Zugang zur „Mysterientheologie" Odo Casels: vgl. *Schilson*, Geist-Theologie als Mystagogie: ALW 29 (1987) 275/84, und *Odo Casel*, Mysterientheologie. Ansatz und Gestalt, hg. v. Abt-Herwegen-Institut der Abtei Maria Laach. Ausgew. u. eingel. von A. Schilson (Regensburg 1986) 9/13.

[7] *Schilson*, Theologie als Mystagogie. Der theologische Neuaufbruch nach der Jahrhundertwende: Gottes Weisheit im Mysterium. Vergessene Wege christlicher Spiritualität, hg. v. A. Schilson (Mainz 1989) 203/30.

[8] Vgl. z. B. *Fischer*, Gotteserfahrung 27f, 38/41; *Nürnberg*, Mystagogische Theologie 95; *N. Brox*, „Schweig, und ergreife, was göttlich ist!" Der mystagogische Weg der spätantiken Gnosis: Gottes Weisheit im Mysterium 102/6.

[9] Vgl. *H. Riley*, Christian Initiation. A Comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyrill of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsvestia and Ambrose of Milan = SCA 17 (Washington 1974) und

tende Unterschiede in der Grundkonzeption der Mystagogie bei den verschiedenen Autoren übersehen. Die Mystagogie der Alten Kirche bietet – soweit sie aus den Quellen überhaupt zu rekonstruieren ist – nämlich keineswegs ein einheitliches Bild. Mindestens drei verschiedene Modelle lassen sich aufzeigen: Es gibt mystagogische Katechesen zur christlichen Initiation als ganzer, mystagogische Erläuterungen der Eucharistie und „mystagogische" Spekulationen über Sinn und Bedeutung der Liturgie sowie der kirchlichen Hierarchie überhaupt. Im folgenden sollen die verschiedenen theologischen Konzeptionen der Mystagogie zunächst kurz vorgestellt werden. Daraus ergibt sich dann die Frage nach der Entwicklung der Mystagogie, die offenbar einen bedeutenden Wandel in der Sakramententheologie und Spiritualität der Kirche im vierten Jahrhundert anzeigt.

## 1. Mystagogische Katechesen als postbaptismale Sakramentenkatechesen

Eine erste – und zugleich die bekannteste – Ausprägung der Mystagogie wird aus den Jerusalemer und Mailänder postbaptismalen Sakramentenkatechesen ersichtlich. Cyrill von Jerusalem skizziert das Programm dieser mystagogischen Unterweisungen am Ende seiner letzten Katechese an die φωτιζόμενοι: In der Osterwoche, den ersten acht Tagen nach der sakramentalen Initiation, wird er den Neugetauften in den mystagogischen Katechesen die Gründe (αἰτίας) des Geschehenen darlegen und die biblischen Vorbilder der Apotaxis, Taufe, Besiegelung und Eucharistie erläutern[10]. Dieser Zeitpunkt wird in den einleitenden Sätzen solcher Unterweisungen damit erklärt, daß die Taufbewerber erst aufgrund der Erfahrung der christlichen Initiation χωρητικοὶ sind, die göttlicheren Geheimnisse der Taufe zu verstehen[11]. Folglich darf ein Ungetaufter diese „Geheimnisse der göttlichen und lebensspendenden Taufe" nicht erfahren, und im Pilgerbericht der Egeria ist tatsächlich bezeugt, daß während des Vortrags der mystagogischen Katechesen in Jerusalem dafür Sorge getragen wurde, daß kein Nichteingeweihter die Ausführungen des Bischofs hören konnte[12]. Auch Ambrosius von Mailand beginnt seine mystagogischen Unterweisungen mit einer kurzen Bemerkung zu deren Zeitpunkt: Über die Sakramente darf erst gesprochen werden, nachdem die Katechumenen durch die Taufe zu Gläubigen im Vollsinn des Wortes geworden sind[13]. Das Licht der Mysterien gießt sich dem Täufling besser selbst ein, als wenn eine Erklärung vorausgegangen wäre; daher kann die ratio sacramentorum nun verkündet (edere) werden, während sie sonst preisgegeben (prodere) worden wäre[14]. Zum Ver-

---

*E. Mazza*, La mistagogia. Una teologia della liturgia in epoca patristica = *EL.S* 46 (Rom 1988).

[10] *Cat.* 18, 33 (PG 33, 1056AB): ἐν αἷς πάλιν περὶ ἑκάστου τῶν γεγενημένων, διδαχθήσεσθε τὰς αἰτίας, ἐκ Παλαιᾶς δὲ καὶ Καινῆς Διαθήκης λήψεσθε τὰς ἀποδείξεις, · πρῶτον μὲν, περὶ τῶν πρὸ βαπτίσματος, εὐθὺς γενομένων · ἔπειτα δὲ, πως ἐκαθαρίσθητε τῶν ἁμαρτιῶν ὑπὸ τοῦ Κυρίου, τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι · καὶ ὅπως ἱερατικῶς τῆς Χριστοῦ προσηγορίας γεγόνατε κοινωνοὶ, καὶ ὅπως ἡ σφραγὶς ὑμῖν ἐδόθη τῆς κοινωνίας τοῦ ἁγίου Πνεύματος · καὶ περὶ τῶν ἐν θυσιαστηρίῳ τῆς Καινῆς Διαθήκης μυστηρίων, ἃ τὴν ἀρχὴν ἐντεῦθεν εἴληφε · τινα μὲν αἱ θεῖαι Γραφαὶ παραδεδώκασι, τίς δὲ ἡ τούτων δύναμις · καὶ ὅπως προσιέναι τούτοις, καὶ πότε καὶ πῶς ἔχειν χρή · Ἐπὶ τέλει δὲ πάντων, ὅπως ὑμᾶς εἰς τὸν ἐπιόντα χρόνον, ἔργοις τε καὶ λόγοις ἐπαξίως τῆς χάριτος ἀναστρέφειν δεῖ, πρὸς τὸ δυνηθῆναι πάντας ὑμᾶς ἀπολαῦσαι τῆς αἰωνίου ζωῆς.

[11] *Cat. myst.* I, 1 (SC 126, 84, 8 f Piédangel): Ἄλλως δὲ καὶ χωρητικοὶ τῶν θειοτέρων κατέστητε μυστηρίων, τοῦ θείου καὶ ζωοποιοῦ βαπτίσματος.

[12] *Itin. Egeriae* 47, 2 (SC 296; 312/4, 6/9 Maraval): Illa enim hora cathecuminus nullus accedet ad Anastase; tantum neofiti et fideles, qui uolunt audire misteria, in Anastase intrant. Clauduntur autem ostia, ne quis cathecuminus se dirigat.

[13] *Sacr.* I, 1 (CSEL 73, 15, 1/6 Faller): De sacramentis quae accepistis sermonem adorior cuius rationem non oportuit ante praemitti. In Christiano viro prima est fides. Ideo et Romae fideles dicuntur, qui baptizati sunt, et pater noster Abraham ex fide iustificatus est, non ex operibus. Ergo accepistis baptismum, credidistis.

[14] *Myst.* I, 2 (CSEL 73, 89, 6/11 Faller): Nunc de mysteriis dicere tempus admonet atque

ständnis der Mystagogie in Jerusalem und Mailand gehört also ganz wesentlich der Zeitpunkt dieser Katechesen: Ein Ungetaufter kann und darf die Unterweisungen nicht hören, weil er erst aufgrund der Erfahrung der christlichen Inititation in der Lage sein wird, sie zu verstehen.

Legt man diese Auffassung der Mystagogie zugrunde, trifft man in den neuentdeckten Taufkatechesen bzw. katechetischen Homilien des Johannes Chrysostomus bzw. Theodors von Mopsvestia auf eine ganz andere Konzeption der Sakramentenkatechese. Die Erläuterungen über die Liturgie der Taufe werden den Täuflingen schon *vor* der christlichen Initiation vorgetragen, „damit sie, mit viel Glauben und Gewißheit hingehend, sich der Fülle umso mehr erfreuen"[15]. Nun könnte man natürlich den Zeitpunkt dieser Katechesen als sekundär betrachten und einfach zwischen einer postbaptismalen Mystagogie nach Mailänder und Jerusalemer Modell und einer „präbaptismalen Mystagogie" nach antiochenischer Tradition unterscheiden. Dies ist jedoch schon deshalb nicht möglich, weil sich auch bei Augustinus ein Hinweis auf derartige Erläuterungen zur Taufe findet[16], der auf eine analoge Praxis schließen läßt. Eine solche Unterscheidung ist aber vor allem deswegen nicht angebracht, weil diese „präbaptismale Mystagogie" gar nicht vollständig ist. Die „pädagogische" Begründung, die Johannes und Theodor für den präbaptismalen Zeitpunkt ihrer Sakramentenkatechese anführen, trifft nämlich nur auf den ersten Teil der christlichen Initiation zu: Bei Johannes Chrysostomus bricht die präbaptismale Sakramentenkatechese mit der Ankündigung der Eucharistiefeier ab[17]. Beim Bischof von Mopsvestia ist vor der Schilderung der Eucharistie eindeutig ein Einschnitt festzustellen: Am Ende der vierzehnten Homilie heißt es, daß die Taufgeburt auf diese Unterweisung folge, und die Erklärung der Eucharistie wird für einen späteren Zeitpunkt angekündigt[18]. Augustinus schließlich hat die Erläuterungen zur Eucharistie den Neugetauften am Ostersonntag vorgetragen[19].

Um diese Unterschiede nicht zu verwischen, sollte man lediglich *postbaptismale* Sakramentenkatechesen als mystagogische Katechesen betrachten[20]. Diese Definition kann einige Mißverständnisse und falsche Erwartungen ausschließen. Es ist nämlich nicht korrekt, Johannes Chrysostomus vorzuhalten, er vergesse in den Katechesen der Osteroktav häufig die Mystagogie, das „eigentliche Ziel" dieser Unterweisungen[21].

---

ipsam rationem sacramentorum edere, quam ante baptismum si putassemus insinuandam nondum initiatis, prodidisse potius quam edidisse aestimaremur; deinde quod inopinantibus melius se ipsa lux mysteriorum infuderit, quam si ea sermo aliqui praecucurrisset.

[15] Johannes Chrysostomus, *Cat.Bapt.* II, 1 (SC 50bis, 133, 5/7 Wenger): ἵνα μετὰ πολλῆς τῆς πίστεως καὶ τῆς πληροφορίας προσελθόντες δαψιλεστέρας ἀπολαύσωσι τῆς φιλοτιμίας; vgl. auch *ebd.* 12 (SC 50bis, 139, 4 f Wenger). Zu Theodor von Mopsvestia vgl. *Hom. Cat.* XII, 1 (Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste, hg. v. R. Tonneau / R. Devreesse = StT 145 [Città del Vaticano 1949] 325).

[16] Vgl. *Sermo 228*, 3 (PL 38, 1102D): Sermonem ad altare Dei debemus hodie Infantibus de Sacramento altaris. Tractavimus ad eos de sacramento Symboli, quod credere debeant: tractavimus de sacramento orationis dominicae, quomodo petant; et de sacramento fontis et Baptismi. Omnis haec et disputata audierunt et tradita perceperunt: de Sacramento autem altaris sacri, quod hodie viderunt, nihil adhuc audierunt; hodie illis de hac re sermo debetur. Zur Frage, ob eine solche Katechese überliefert ist, vgl. *Th.-A. Audet*, Note sur les catéchèses baptismales de Saint Augustin: Augustinus Magister. Congres international Augustinien, Bd. 1 (Paris 1956) 151/60, und Augustin, Sermons pour la Pâque, hg. v. S. Pôque = SC 116 (Paris 1966) 81 f.

[17] *Cat.Bapt.* II, 27 (SC 50bis, 149, 8/14 Wenger).

[18] *Hom.Cat. XIV*, 29 (StT 145, 460 Tonneau/Devreesse).

[19] Vgl. *Sermo 228*, 3 (PL 38, 1102 D); vgl. u. Anm. 33.

[20] *T. M. Finns*, The Liturgy of Baptism in the Baptismal Instructions of St. John Chrysostom = SCA 15 (Washington 1967) 37 f, Beobachtung, die mystagogischen Katechesen seien zu ganz verschiedenen Zeiten abgehalten worden, ist also dahingehend zu korrigieren, daß zwischen (postbaptismalen) mystagogischen Katechesen und (präbaptismalen) Tauf- bzw. Sakramentenkatechesen unterschieden wird.

[21] *E. Branişte*, Die Interpretation der Taufe in den Taufkatechesen des hl. Johannes

Auch die Enttäuschung, in den Ansprachen der Osteroktav nicht den Mystagogen, sondern den Moralisten Chrysostomus zu finden[22], setzt die aus Jerusalem und Mailand bekannte Praxis unzulässigerweise voraus. Johannes, Theodor und Augustinus können keine derartigen mystagogischen Katechesen vortragen, weil sie die Taufe schon den φωτιζόμενοι erklärt haben. Als Gegenstand einer mystagogischen Unterweisung bleibt lediglich die Feier der Eucharistie, und eine solche Mystagogie zur Eucharistie läßt sich bei ihnen auch nachweisen.

## 2. Mystagogische Erläuterungen der Eucharistie

In den neuerdings publizierten Taufkatechesen des Johannes Chrysostomus findet sich eine mystagogische Homilie vom frühen Morgen gegen Ende der Feier der Initiation[23], in der den gerade Getauften Bedeutung, Ursprung und Wirkung der Eucharistie dargelegt werden. Diese Katechese ist sowohl in der 1909 von A. Papadopoulos-Kerameus publizierten Sammlung[24] als auch in der 1955 von Wenger auf dem Berg Athos entdeckten Stavronikita-Serie enthalten[25]. Wie Wenger zeigt, kannte B. de Monfaucon sie aus einer griechischen Handschrift, rechnete sie aber den Quisquilien zu und nahm sie – auch hierin wegweisend für spätere Editionen – nicht in seine Chrysostomus-Ausgabe auf[26].

Nach einem überschwenglichen Preis der Taufgnade kommt Johannes auf sein zentrales Anliegen zu sprechen: Mit der christlichen Initiation beginnt der Kampf gegen die Versuchungen; in diesem Kampf steht Christus allerdings nicht als Schiedsrichter in der Mitte, sondern μεθ' ἡμῶν ὅλος ἐστί[27]. Den Gläubigen ist die Eucharistie Nahrung und Waffe zugleich[28]. Wenn sogar das Blut des Paschalamms, der alttestamentliche Typos, das Volk Gottes gerettet hat, dann wird τὸ αἷμα τῆς ἀληθείας auf den Lippen der Gläubigen den Tempel Christi schützen, zu dem sie geworden sind[29]. Blut und Wasser aus der Seite Christi (Joh 19,33f) sind der Ursprung der Sakramente und damit der Kirche selbst, die aus der Seite Christi gebildet wurde wie Eva aus der Seite Adams (Gen 2,23); Christus ernährt die Gläubigen aus sich selbst wie eine Mutter ihr Neugeborenes[30]. Die Neugetauften sowie alle Gläubigen werden ermahnt, dem Bösen

---

Chrysostomus: Taufe und Firmung. Zweites Regensburger Ökumenisches Symposion, hrsg. v. E. Chr. Suttner (Regensburg 1971) 39/61, 58f.

[22] Jean Chrysostome, Huit catéchèses baptismales inédites, hg. v. A. Wenger = SC 50bis (Paris 1970) 21; Wenger geht davon aus, daß die ganze Serie der Taufkatechesen mystagogisch ist; daher seine Enttäuschung: „L'on aurait préféré peut-être que Chrysostome restât le mystagogue des premières catéchèses" (102).

[23] Huit catéchèses baptismales inédites 40; St. John Chrysostom, Baptismal Instructions, hg. v. P. W. Harkins = ACW 31 (London 1963) 12f; *Finn,* Liturgy of Baptism $38_{104}$, verweist insbesondere auf den Vergleich der Neugetauften mit Sternen, die auf der Erde sogar am Tage hell leuchteten, wenn die Sonne der Gerechtigkeit scheine (*Cat.Bapt.* III,1–4 [SC 50bis 151f Wenger]).

[24] *A. Papadopoulos-Kërameus,* Varia Graeca Sacra. Sbornik grečeskikh neisdannikh bogoslovskikh tekstov IV.–XV. večov. (Petersburg 1909) 154/83.

[25] Huit catéchèses baptismales inédites 1/21.

[26] Ebd. 34f. Wenige Jahre vor Papadopoulos-Kerameus' Neuentdeckung einer griechischen Version dieser Homilie in einem Moskauer Codex hatte *S. Haiacher,* Eine unbeachtete Rede des hl. Chrysostomus an Neugetaufte: ZKTh 28 (1904) 168/93, auf die in lateinischen Chrysostomus-Ausgaben des 16. und 17. Jahrhunderts enthaltene Homilie Ad neophytos aufmerksam gemacht und deren Beurteilung als unecht bzw. minderwertig korrigiert. In Wengers Ausgabe ist diese Katechese sowohl in einer griechischen als auch in einer lateinischen Fassung abgedruckt; vgl. SC 50bis, 151/81. Vgl. dazu auch: *J.-P. Bouhot,* Version inédite du sermon „Ad neophytos" de S. Jean Chrysostome, utilisée par S. Augustin: REAug 17 (1971) 27/41.

[27] *Cat.Bapt.* III,9 (SC 50, 156,6 Wenger).

[28] *Ebd.* 12 (SC 50, 158 Wenger).

[29] *Ebd.* 15 (SC 50, 159,4 Wenger).

[30] *Ebd.* 16–19 (SC 50, 160/2 Wenger).

zu widerstehen, nachdem sie sich in der Taufe von ihm losgesagt haben, und nicht nach Ägypten zurückzukehren, sondern dem neuen Moses zu folgen, der nicht Manna, sondern τὴν αἰώνιον τροφήν bringe, der nicht an einen Stein schlage, aus dem Wasser sprudele, sondern eine Tafel berühre, aus der die Gnaden des Geistes emporstiegen[31]. Mit dieser Deutung des Altars als der Quelle, zu der die Gläubigen hinströmen, um sich zu erquicken, und der Mahnung, an diese Tafel mit aufrichtigem Herzen und reinem Gewissen heranzutreten, endet die Ansprache. Damit hat Johannes den Neugetauften das erläutert, was Cyrill als Aufgabe der mystagogischen Katechesen bezeichnet: Er hat über die Geheimnisse auf dem Altar des Neuen Testamentes gesprochen; er hat dargelegt, was die Heiligen Schriften überliefert haben, welche Wirkung von ihnen ausgeht, und hat zu einem würdigen Kommunionempfang ermahnt; es fehlt lediglich die ausdrückliche Darlegung des πότε καὶ πῶς ἔχειν χρή[32].

Gerade dies ist jedoch Gegenstand der mystagogischen Erklärungen, die von Augustinus überliefert sind[33]: Sie wurden den Infantes zu Beginn der österlichen Eucharistiefeier nach der Entlassung der Katechumenen vorgetragen[34]. Zunächst spricht Augustinus[35] über die eucharistischen Gestalten und hebt auf den Unterschied zwischen visus und virtus ab: Wie die Neugetauften selbst veteres corporis specie, novi gratiae sanctitate sind, werden Brot und Wein durch die sanctificatio zu Leib und Blut Christi[36]. Der Leib Christi sind die Gläubigen selbst (1 Kor 10, 17; 1 Kor 12, 27), und so kann Augustinus folgern: Quod accipitis, vos estis, gratia qua redempti estis, und den Weg von den einzelnen Körnern zum Brot mit der christlichen Initiation vergleichen[37]. Es folgt die Erläuterung der liturgischen Formeln zu Beginn der Präfation[38], eine kurze Bemerkung zur sanctificatio[39], zur oratio dominica[40] und zum osculum pa-

---

[31] *Ebd.* 20–26 (SC 50, 162/7 Wenger).

[32] Vgl. *Cat.* 18, 33 (PG 33; 1056 B); s. o. Anm. 10.

[33] Vgl. Sermons pour la Pâque 356; Pôque zählt folgende Ansprachen auf: *Sermo 227* (PL 38, 1099/101; SC 116; 234/43 Pôque); *Sermo 272* (PL 38, 1246/8); *Sermo Denis 3* (MA I, 18/20); *Sermo Denis 6* (MA I, 29/32 Morin) / *Sermo 229* (PL 38, 1103 A); *Sermo Guelferb. 7* (MA I, 462/4).

[34] *B. Busch,* De modo quo S. Augustinus descripserit initiationem christianam: EL 52 (1938) 385/483, 471, schließt dies vor allem daraus, daß Augustinus von den eucharistischen Gestalten auf dem Altar spricht; Sermons pour la Pâque 83 vertritt Pôque die Ansicht, dies gelte lediglich für *Sermo Denis 6* (MA I, 29/32) und *Sermo Guelferb. 7* (MA I, 462/4); sie führt jedoch keinen Grund dafür an, daß die Eucharistiekatechese „normalerweise" nach dem Gottesdienst vorgetragen wurde.

[35] *K. Adam,* Rez. Miscellanea Augustiniana I: ThQ 111 (1930) 592/4, 593; *ders.,* Zur Eucharistielehre des heiligen Augustinus: ThQ 112 (1931) 490/536, 490 f, und *J. P. Geiselmann,* Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter (München 1933) 27 f, bringen gewichtige Gründe gegen die Echtheit von *Sermo Denis 3* vor. Adams gleichzeitig gegen *Sermo Denis 6* geäußerte Bedenken scheinen allerdings weniger Zustimmung zu finden: *Geiselmann* ($28_{17b}$) zögert, weil mit dem für echt gehaltenen *Sermo 229* ein Fragment von *Sermo Denis 6* vorliegt; *Busch,* Initiatio christiana $397_{46}$, schlägt nach Rücksprache mit G. Morin vor, diese Homilie grundsätzlich für echt zu halten, die Möglichkeit späterer Emendationen aber nicht auszuschließen.

[36] *Sermo Guelferb. 7,* 1 (MA I, 462, 9/16 Morin). Zur sanctificatio vgl. auch *Sermo 227* (PL 38, 1099 D) und *Sermo Denis 6,* 1 (MA I, 29 f, 23/8 Morin).

[37] *Sermo Guelferb. 7,* 1 f (MA I, 463, 1/27 Morin). Vgl. auch *Sermo 227* (PL 38, 1099 f), *Sermo 272* (PL 38, 1247 f) und *Sermo Denis 6,* 1 (MA I, 30, 8/19 Morin) [= *Sermo 229* (PL 38, 1103 A)].

[38] *Sermo 227* (PL 38, 1100 CD), *Sermo Denis 6,* 3 (MA I, 31, 1/13 Morin) und *Sermo Guelferb. 7,* 3 (MA I, 463 f, 28/16 Morin).

[39] In *Sermo 227* (PL 38, 1101 A) wird auf den Anfang der Homilie zurückverwiesen; in *Sermo Denis 6,* 3 (MA I, 31, 13/9 Morin) wird das Amen der Gläubigen zur Konsekration herausgestellt.

[40] *Sermo 227* (PL 38, 1101 A); in *Sermo Denis 6,* 3 (MA I, 31, 19/27 Morin) hebt Augustinus das dimitte nobis debita nostra hervor, das beim Kommunionempfang ein accipere in iudicium verhindern soll.

cis[41]. Mit einer Mahnung zum würdigen Kommunionempfang (vgl. 1 Kor 11,27), zur Einheit und zur spes in caelo als Grundhaltung beschließt Augustinus *Sermo 227*[42]. Es fällt auf, daß nur zwei dieser vier Homilien – *Sermo 227* und *Sermo Denis 6* – auf den Verlauf des eucharistischen Gottesdienstes näher eingehen. *Sermo Guelferb. 7* bricht nach der Präfation ab, *Sermo 272* nach den Ausführungen zu den eucharistischen Gestalten. Vergleicht man diese Ansprachen mit dem, was Cyrill als Mystagogie der Eucharistie ankündigt[43], ergibt sich trotz der Kürze der Ausführungen eine weitgehende Übereinstimmung: Augustinus geht von den eucharistischen Gestalten aus und spricht von Bedeutung und virtus des sacramentum unitatis[44], er kommentiert die liturgischen Formeln, die die Neugetauften jetzt hören und mitsprechen dürfen, und schließt mit einer Mahnung zum würdigen Empfang der Eucharistie[45].

Die sechzehn katechetischen Homilien Theodors von Mopsvestia bestehen aus einer Serie von zehn Homilien über das Credo und sechs Homilien, die das Vaterunser und die Sakramente der Kirche erklären[46]. Man hat in diesen Unterweisungen ein Handbuch für die Katechumenen im Patriarchat Antiochien gesehen[47], sie als antiochenisches Pendant zu den Jerusalemer mystagogischen Katechesen der Woche nach der christlichen Initiation betrachtet[48] und als präbaptismale Sakramentenkatechesen ausgegeben.[49]. Von diesen Autoren wurden die verschiedentlich eingestreuten Zeitangaben Theodors nur teilweise berücksichtigt. So hat Reine übersehen, daß die Unterweisungen über das Vaterunser und die Taufe schon den Täuflingen vorgetragen wurden[50]. Andererseits haben Mingana, Finn und Devreesse nicht beachtet, daß Theodor sich in der XV.-und XVI. Homilie an schon Getaufte wendet. V.-S. Janeras hat den jeweiligen Zeitpunkt der Katechesen herausgearbeitet: Neben dem Abschnitt aus der XIV. Homilie, aus dem klar hervorgeht, daß die Taufe auf diese Unterweisung folgt[51], lassen mehrere Bemerkungen zu Beginn der XV. Homilie darauf schließen, daß Theodor von Mopsvestia sich nun nicht mehr an Taufkandidaten, sondern an (Neu-)Getaufte wendet[52]. Dort wird das Bild von dem in Windeln eingewickelten Neugebore-

---

[41] *Sermo 227* (PL 38, 1101A); *Sermo Denis 6*, 3 (MA I, 31f, 27/5 Morin).

[42] *Sermo 227* (PL 38, 1101AB). Vgl. auch die Schlußparänese von *Sermo 272* (PL 38, 1248) und *Sermo Guelferb. 7*, 3 (MA I, 464, 16/9 Morin). *Sermo Denis 6*, 3 (MA I, 32,2/4 Morin) scheint sie sich auf das osculum pacis zu beziehen.

[43] *Cat.* 18, 33 (PG 33, 1056B): καὶ περὶ τῶν ἐν θυσιαστηρίῳ τῆς Καινῆς Διαθήκης μυστηρίων, ἃ τὴν ἀρχὴν ἐντεῦθεν εἴληφε· τινα μὲν αἱ θεῖαι Γραφαὶ παραδεδώκασι, τίς δὲ ἡ τούτων δύναμις· καὶ ὅπως προσιέναι τούτοις, καὶ πότε καὶ πῶς ἔχειν χρή.

[44] In ihren Ausführungen zu den eucharistischen Gestalten stimmen alle vier Homilien mit dem Thema der vierten mystagogischen Katechese sowohl in Jerusalem als auch in Mailand überein, die hier allerdings ausführlicher gehalten ist und die biblischen Vorbilder aufzählt: vgl. *Cat.myst.* IV (SC 126, 134/44 Piedangel) und *De sacr.* IV (CSEL 73, 46/58 Faller).

[45] Damit weisen vor allem *Sermo 227*, z.T. auch *Sermo Denis 6* und *Sermo Guelferb. 7* Parallelen zur fünften mystagogischen Katechese aus Jerusalem auf: vgl. *Cat.myst.* V, 1–5, 7, 23 (SC 126, 146/52, 174 Piedangel).

[46] *A. Mingana*, Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist = WS 6 (Cambridge 1933) X, schließt aufgrund linguistischer Beobachtungen auf verschiedene Übersetzer der beiden Predigtreihen. Vgl. auch *Devreesse*, Homélies catéchétiques XV.

[47] *Mingana*, ebd. X, meint dies aus der Tatsache ableiten zu können, daß dem Kommentar der Sakramente jeweils eine kurze Synopse des liturgischen Geschehens vorangeht.

[48] *F. J. Reine*, The Eucharistic Doctrine and Liturgy of the Mystagogical Catecheses of Theodore of Mopsuestia = SCA 2 (Washington 1942) 1f.

[49] *Devreesse*, Homélies catéchétiques XVI; *Finn*, Liturgy of Baptism 38.

[50] Vgl. *Hom.Cat.* XII, 1 (StT 145, 325 Tonneau/Devreesse) und XIV, 29 (StT 145, 460f Tonneau/Devreesse.)

[51] Vgl. *Hom.Cat.* XIV, 29 (StT 145, 460 Tonneau/Devreesse).

[52] Vgl. *J.-S. Janeras*, En quels jours furent prononcées les Homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste?: Mémorial Mgr Gabriel Khouri-Sarkis (1889–1968). Revue

nen, das erst eine Weile ruhen muß, bevor es Nahrung zu sich nehmen kann – damit hatte Theodor seine präbaptismalen Unterweisungen beendet – wieder aufgegriffen[53]. Aus diesem Bild geht eindeutig hervor, daß die Homilien über die Eucharistie nicht den Täuflingen vorgetragen wurden, sondern den Infantes. Damit gehören sie – im Gegensatz zu den präbaptismalen Katechesen über die Taufe – zu den mystagogischen Unterweisungen[54].

Es wurde schon darauf aufmerksam gemacht, daß sich Theodors Ausführungen über die Eucharistie (*Hom. Cat.* XV u. XVI) von denen über die Taufe (*Hom. Cat.* XII bis XIV) unterscheiden; sie seien zumindest überarbeitet und anderen Umständen angepaßt worden, denn die Zeremonie, die sie erklärten, und der lange Kommentar, der mit ihnen einhergehe, seien für Personen, die vor der „Erstkommunion" stünden, nicht angemessen[55]. Auch wenn Devreesse sich hier im Adressaten dieser Homilien irrt, bleibt seine Beobachtung wertvoll, denn als Nahrung für die Infantes unmittelbar nach der Taufgeburt dürften diese Homilien kaum besser geeignet sein[56]. Für deren Adressat und Intention ist es bezeichnend, daß Theodor ab der XV. Homilie von der zweiten in die erste Person Plural wechselt[57]. Damit stellt sich die Frage, ob er das genus litterarum der mystagogischen Katechesen nicht anhand der Rahmenteile mit der Anrede fiktiver Neugetaufter und vagen Zeitangaben zu vorausgegangenen und folgenden Unterweisungen vorgibt, während er eigentlich weniger an einer katechetischen Erläuterung als an einer theologischen Ausdeutung der eucharistischen Liturgie interessiert ist. J. Lecuyer zufolge gleicht – was das eucharistische Opfer angeht – kein Werk der griechischen christlichen Antike in Umfang und doktrinären Beobachtungen diesen Homilien mit ihrem Bemühen, keinen der vielen Aspekte des christlichen Mysteriums zu übergehen[58]. Die katechetischen Homilien des Bischofs von Mopsvestia – insbesondere die Ausführungen zur Eucharistiefeier – erinnern nur noch sehr entfernt an die mystagogischen Katechesen von Cyrill und Ambrosius. Mit ihrem Hang zur mystagogischen Spekulation sind sie ein Zeugnis für den Übergang zu einer allegorisierenden Ausdeutung des Gottesdienstes[59], wie sie dann insbesondere von Dionysius Areopagita betrieben wird.

---

d'Études et de Recherches sur les Églises de langue syriaque (Leuven 1969) 121/33, 125/7. *Mazza,* Mistagogia 64, hat dies nicht berücksichtigt.

[53] Vgl. *Hom.Cat.* XIV, 29 (StT 145, 460f Tonneau/Devreesse) und XV, 1 (StT 145, 464f Tonneau/Devreesse).

[54] Diesen Unterschied hat schon *J. Quasten,* Patrology. Vol. 3: The Golden Age of Greek Patristic Literature (Westminster 1963) 498f, herausgestellt.

[55] *Devreesse,* Homélies catéchétiques XVI4.

[56] Dennoch meint *Janeras,* Homélies de Théodore 127f, die erste Eucharistiekatechese aufgrund einer detaillierten Analyse des Ende der XIV. und Anfang der XV. Homilie angeführten Bildes auf die Ostervigil datieren zu können. Es ist jedoch fraglich, ob man diese Ausführungen so wörtlich nehmen darf; außerdem können gewisse Unstimmigkeiten auch durch diese Hypothese nicht ausgeräumt werden: s.u. Anm. 74.

[57] Die Anrede in der zweiten Person Plural findet sich nur noch in den einleitenden und abschließenden Rahmenteilen: *Hom. Cat.* XV, 1f (StT 145, 464f Tonneau/Devreesse); *ebd.* 45 (530f) und XVI, 1 (534/7); *ebd.* XVI, 44 (602f). Eine Ausnahme bildet lediglich die Beschreibung des Kommunionempfangs, wo Theodor unvermittelt in die zweite Person Singular wechselt: *ebd.* XVI, 28f (578/81); im folgenden Abschnitt kehrt er über die zweite Person Plural wieder zur ersten Person Plural zurück: *ebd.* 30 (580/3); ähnlich auch *ebd.* 38 (580/3).

[58] *J. Lecuyer,* Le sacerdoce chrétien et le sacrifice eucharistique selon Théodore de Mopsueste: RSR 36 (1949) 481/516, 516: „Nous pouvons affirmer que, pour ce qui concerne le sacrifice eucharistique, aucune œuvre de l'antiquité chrétienne grecque n'égale en abondance et en aperçus doctrineaux les homélies sur la messe. Souhaitons donc que ces dernières, plus faciles désormais à aborder, nous aident à retrouver une théologie du sacrifice eucharistique de plus en plus soucieuse de ne rien laisser échapper des multiples aspects du mystère chrétien."

[59] Vgl. z.B. *Hom. Cat.* XV, 25–27 (StT 145, 502/7 Tonneau/Devreesse); die „typologischen" Parallelen zwischen der eucharistischen Liturgie und der Leidensgeschichte dürften

## 3. „Mystagogie" als höhere Initiation einer hierarchischen Elite

Ist schon kaum anzunehmen, daß Theodors Erläuterungen tatsächlich den Abschluß der christlichen Initiation durch die Mystagogie der Neugetauften darstellen könnten, läßt sich ein solcher Zusammenhang beim Areopagiten nicht einmal mehr an der äußeren Form ablesen. J. Daniélou will beim Pseudo-Dionysius zwar einen Hinweis auf eine Elementarkatechese finden, in der dieser sich an die Neophyten wende[60]. Doch die Einweihungsterminologie steht hier in keinem Zusammenhang mit der sakramentalen Initiation: Wenn von τοῖς ἔτι τελειουμένοις die Rede ist, ist der Schluß auf eine abgeschlossene Handlung schon grammatikalisch unzulässig; es handelt sich vielmehr um getaufte Christen, die in der kirchlichen Hierarchie auf einer niedrigeren Stufe stehen und daher lediglich aus der äußeren Zusammenstellung der Symbole Nutzen ziehen können[61]. Die vom Areopagiten so extensiv verwendete Mysterienterminologie steht im Dienste seines eigentlichen Anliegens, der Initiation in das göttlichere Wissen, das den auf höheren Stufen der kirchlichen Hierarchie Stehenden zukommt[62]. Alle Versuche, in der Taufe das eigentliche Kriterium dafür zu sehen, wie tief der Mensch in das göttliche Geheimnis eindringen kann, müssen scheitern. So ist es auch nicht korrekt, wenn P. Rorem bei seiner Schlußfolgerung zur Methode der Symbolinterpretation die nach der Schilderung der Eucharistiefeier erwähnten niedrigeren Stände mit den Ungetauften identifiziert[63]. Es ist nämlich nicht möglich, in denjenigen, die im Prozeß der Vollendung noch auf einer Stufe stehen, auf der sie nur die äußere Zusammenstellung der Symbole und noch nicht die „göttliche Wahrheit der Urbilder" erfassen können, noch nicht Getaufte zu sehen. Sie haben an der Feier der Synaxis durchaus schon teil, denn „der in höchstem Sinn göttliche, gemeinsame, friedvolle Empfang des einen und selben Brotes und Kelches gibt ihnen das Gesetz gotterfüllter Einmütigkeit im Verhalten, weil sie ja einunddieselbe [sic] Nahrung genossen haben, und erweckt in ihnen die geheiligte Erinnerung an das göttliche Mahl als dem [sic] Prototyp der Zeremonie."[64] Die hier in der Einführung zur Betrachtung des Wesens der Eucharistie erwähnten ἔτι τελειουμένοι sind – wie die zu Anfang der Betrachtung über das Wesen der Taufe genannten ἀτελεῖς – getaufte Christen, die jedoch die „Prinzipien der Zeremonien" und „ die unsichtbaren Gegenstände, auf die sich die Abbilder" beziehen, nicht erkennen können[65]. Entscheidend für den Zugang zu diesem göttlichen Wissen ist die jeweilige Stellung in der kirchlichen Hierarchie, und die sakramentale Initiation durch die Taufe stellt hier nur eine der untersten Stufen dar. Die pseudareopagitische Einweihung der Adepten hat mit den mystagogischen Katechesen des vierten Jahrhunderts nichts gemein. Es handelt sich nicht um einen Aufweis der sakramentalen Verwurzelung des christlichen Glaubens, sondern um eine hierarchisch-klerikale Ausdeutung der Liturgie nach der Vorstellung eines christlichen Neuplatonismus jamblich-

---

die moderne Betonung der fast historisch-kritischen „Nüchternheit" der antiochenischen Exegese doch ein wenig in Frage stellen (vgl. z. B. jetzt wieder *Mazza,* Mistagogia 25).

[60] *J. Daniélou,* Bible et Liturgie. La théologie biblique des Sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église = LO 11 (Paris 1951) 23.

[61] Pseudo-Dionysius Areopagita, *Eccles. hierarchia* III. C (PG 3, 428 AB); nach der Schilderung der Taufe ist ebenso zur Interpretation der Liturgie auf einer höheren Ebene übergeleitet worden: Die τῶν τελουμένων συμβολικὴ παράδοσις hat auch ohne Kenntnis ihres tiefsten Sinns eine gewisse Berechtigung und ist insbesondere als eine τοῖς ἀτελέσιν εἰσαγωγικὴ ψυχαγωγία wertvoll [*ebd.* II, C (PG 3, 397 BC)].

[62] Vgl. *P. Rorem,* Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis = ST 71 (Toronto 1984) 31/9.

[63] Ebd. 45.

[64] *Eccles. hierarchia* III. C (PG 3, 428 B); Übersetzung nach: Pseudo-Dionysius Areopagita, Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie, hg. v. G. Heil = BGrL 22 (Stuttgart 1986) 111.

[65] *Ebd.* (PG 3, 428 AB) und *ebd.* II. C (PG 3, 397 C/BGrL 22, 104 Heil).

proklischer Prägung[66]. Diese theologische Spekulation ist für die weitere Entwicklung der Mystagogie in der östlichen Kirche charakteristisch. Der Gegenstand der Mystagogie wird zunehmend erweitert, und der Zusammenhang Mystagogie – christliche Initiation verliert an Bedeutung. Finden sich bei Theodor über die Sakramente der christlichen Initiation hinaus schon Ausführungen zur kirchlichen Rekonziliation, umfaßt die „Mystagogie" des Pseudareopagiten eine Ausdeutung der „geheimnisträchtigen Vorgänge" der Priester- und Mönchsweihe und der über den in Heiligkeit Entschlafenen zu vollziehenden Zeremonien[67].

## 4. Lokale Unterschiede oder theologischer Wandel?

Nach diesem kurzen Überblick über verschiedene Modelle der altkirchlichen Mystagogie stellt sich die Frage, ob es sich hier um unterschiedliche Traditionen handelt, die unabhängig nebeneinander stehen und lediglich vor dem Hintergrund der jeweiligen Ortskirche zu betrachten sind, oder ob Zusammenhänge herzustellen sind und von einer Entwicklung zu sprechen ist. Von besonderem Interesse ist der Unterschied zwischen dem Jerusalemer und Mailänder Modell und der eucharistischen Mystagogie, wie sie von Antiochien und Hippo überliefert ist. Die einzelnen Schriften liegen zeitlich recht nahe beieinander. Die unterschiedliche Ausprägung der Mystagogie erscheint daher um so verwunderlicher.

Bei Cyrill von Jerusalem und Ambrosius von Mailand sind die Initiationssakramente noch unabdingbare Voraussetzung für das Verständnis der mystagogischen Katechesen. Legt man die sakramentale Hermeneutik dieser beiden Theologen zugrunde, muß man Augustinus, Johannes Chrysostomus und Theodor von Mopsvestia insofern „Mysterienverrat" vorwerfen[68], als sie die Erläuterungen zum ersten Teil der christlichen Initiation schon den φωτιζόμενοι vortragen. Kann man nun davon ausgehen, daß die mystagogischen Katechesen aus Jerusalem und Mailand die ältere Entwicklungsstufe darstellen, die dann von einer Antizipation der Ausführungen zur Taufe vor die christliche Initiation abgelöst wird? Die Jerusalemer und Mailänder Mystagogie mit ihrem konsequent postbaptismalen Zeitpunkt der Sakramentenkatechese setzt ein Verständnis der Taufe als sacramentum fidei in dem Sinne voraus, daß in der sakramentalen Initiation der intellectus spiritualis aufleuchtet, der ein wahrhaft gläubiges Verstehen überhaupt erst ermöglicht[69]. Diese Theologie der christlichen Initiation, die P. Th. Camelot, J. Gaillard und L. Villette zunächst bei Augustinus entdecken[70], stimmt mit der mystagogischen Praxis des Bischofs von Hippo allerdings gerade nicht überein[71]. Wie

---

[66] Vgl. die einführenden Bemerkungen von Heil: Über die kirchliche Hierarchie 25.

[67] Zu Theodor vgl. *Hom. Cat.* XVI, 39 (StT 145, 596f Tonneau/Devreesse); zu Dionysius Areopagita vgl. *Eccles. hierarch.* V–VII (PG 3, 500/84; BGrL 22, 131/56 Heil); zur weiteren Entwicklung dieser „spekulativen Mystagogie" z. B. bei Maximus Confessor vgl. *H. U. von Balthasar,* Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners (Einsiedeln ²1961) und *R. Bornert,* Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VII^e au XV^e siècle (Paris 1966).

[68] Vgl. *Myst.* I, 2 (CESL 73, 89,6/11 Faller).

[69] Vgl. die Interpretation von *Myst.* I, 2 (CSEL 73, 89,6/11 Faller) bei *J. Gaillard,* Saint Augustin et les sacrements de la foi: RThom 67 (1959) 664/703, 700, und *P. Th. Camelot,* Spiritualité du baptême = LO 30 (Paris 1960) 85/108, 100. Ähnlich auch *Sacr.* I, 1 (CSEL 73, 15, 1/6 Faller). – *E. Schillebeeckx,* De sacramentele heilseconomie. Theologische bezinning op S. Thomas' sacramentenleer in het licht van de traditie en van de hedendaagse problematiek (Antwerpen 1952) 84, irrt, wenn er in den Jerusalemer mystagogischen Katechesen ein Verständnis der Mysterien als sacramenta fidei entdecken möchte, demzufolge die katechetische Initiation gerade umgekehrt als Voraussetzung für die sakramentale Initiation betrachtet wird.

[70] *Camelot,* „Sacramentum fidei": Augustinus magister, Bd. 2 (Paris 1954) 891/6; *Gaillard,* Augustin et les sacrements de la foi 696/700; *L. Villette,* Foi et sacrement, Bd. 1: Du Nouveau Testament à Saint Augustin = TICP 5 (Paris 1959) 215f.

[71] Zu den präbaptismalen Taufkatechesen Augustins s. o. Anm. 16.

ist nun zu begründen, daß die mystagogische Erklärung der Eucharistie nach der sakramentalen Einweihung vorgetragen wird, die Unterweisung über die sacramenta baptismatis aber schon vorher? Bei Augustinus ist der unterschiedliche Zeitpunkt der Sakramentenkatechese nirgends erläutert. Die Vermutung, „daß Augustinus in dieser späten Stunde der Nacht gewöhnlich so erschöpft war, daß er das Geheimnis nicht mehr erklärte, sondern die Neueingeweihten ohne weiteres teilnehmen ließ“[72], dürfte kaum eine ernst zu nehmende Erklärung sein. Johannes Chrysostomus und Theodor von Mopsvestia meinen eine Erläuterung der Taufliturgie vorausschicken zu müssen, damit die Täuflinge die Feier mit größerer Freude und tieferem Verständnis erleben können[73]. Ein Versuch zu begründen, wieso die Unterweisungen zur Taufe den φωτιζόμενοι, die zur Eucharistie aber erst den Neophyten vorgetragen werden, wird von Johannes gar nicht erst unternommen und scheitert bei Theodor: Sein Vergleich der katechetischen Homilien mit „Windeln“ (Taufe) und „Nahrung“ (Eucharistie) kann zwar den späteren Zeitpunkt der Eucharistiekatechese erklären, den Zeitpunkt der präbaptismalen Taufkatechese aber gerade nicht: nach der Logik dieses Bildes hätte Theodor die Sakramentenkatechesen insgesamt erst nach der Taufgeburt vortragen dürfen – die zur Taufe unmittelbar nach der christlichen Initiation, die über die eucharistische Liturgie eine Weile später[74].

Da es also keine in sich stimmige (theologische) Begründung für die Aufteilung der Sakramentenkatechesen in prä- und postbaptismale Unterweisungen gibt, darf man wohl zu Recht von einer Antizipation der mystagogischen Erklärung der Taufe sprechen. Der postbaptismale Zeitpunkt der Ausführungen zur Eucharistie ist dann nach dem „Gesetz der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit“[75] zu erklären: In der mystagogischen Erläuterung der Eucharistie bleibt – aufgrund seiner (jetzt) „höheren Wertigkeit“ – der ältere, von der allgemeinen Entwicklung eigentlich schon überholte Brauch bestehen. Diese partielle Antizipation der Sakramentenkatechese zeigt insofern eine Krise der Mystagogie an, als die christliche Initiation bei Augustinus, Johannes Chrysostomus und Theodor von Mopsvestia in der Praxis ihre theologische Bedeutung als Erleuchtung des Verstandes, als Befähigung zur vollen Glaubenserkenntnis verloren hat.

Die Krise der Mystagogie wird aber nicht nur aus dem Zeitpunkt der Abhaltung, sondern auch aus den Katechesen selbst ersichtlich. Auf die inhaltliche Umstrukturierung der mystagogischen Erläuterungen bei Theodor von Mopsvestia wurde bereits hingewiesen[76]. Als ein weiteres wichtiges Indiz ist die Tatsache zu werten, daß diese Katechesen, die ja eigentlich nur für (Neu-)Getaufte bestimmt sind und damit eine gewisse Zurückhaltung erfordern, überhaupt aufgezeichnet und überliefert sind. Nun kann man hier zwar nicht ohne Berechtigung darauf hinweisen, daß die Autorschaft der mystagogischen Unterweisungen Cyrills und zumindest einer der beiden ambrosianischen Serien in der modernen Forschung nicht nur aus dogmatischen Gründen, sondern auch vom handschriftlichen Befund her umstritten war. Auf diese Diskussion braucht hier jedoch nicht weiter eingegangen werden; grundsätzliche Zweifel an Am-

---

[72] *F. van der Meer,* Augustinus, der Seelsorger. Leben und Wirken eines Kirchenvaters (Köln 1951) 434; ähnlich auch Pôque: Sermons pour la Pâque 39.

[73] S. o. S. 77.

[74] Vgl. *Hom. Cat.* XIV, 29 (StT 145, 460 Tonneau/Devreesse). *Janeras,* Homélies de Théodore 124/7, möchte diese Schwierigkeit aufgrund grammatikalischer Analysen so lösen, daß sich die Rede von der Taufgeburt nicht auf die sakramentale Initiation bezieht, sondern auf den Vortrag der Taufkatechese. Wäre diese Lösung tatsächlich so eindeutig, dürfte Theodor in diesem Abschnitt jedoch nicht zugleich von der sakramentalen Taufgeburt sprechen. Hier wird offensichtlich zwischen einem doktrinären und einem sakramentalen „Empfang“ der Taufgeburt unterschieden. Die Schwierigkeit bleibt bestehen: Theodor legt seine Windeln um Ungeborene.

[75] *A. Baumstark,* Das Gesetz der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit: JbLW 7 (1927) 1/23, 4,8.

[76] S. o. 81.

brosius' Autorschaft von *De sacramentis* dürften der Vergangenheit angehören[77], und schließlich ist in diesem Zusammenhang weniger wichtig, ob die mystagogischen Katechesen in ihrer jetzt vorliegenden Form von Cyrill oder Johannes von Jerusalem stammen oder eine von Johannes überarbeitete Version bieten[78]. Übereinstimmung dürfte ebenso darin bestehen, daß die Jerusalemer Katechesen und *De sacramentis* von Cyrill (Johannes) und Ambrosius nicht zur Publikation bestimmt und entsprechend konzipiert waren[79]. Dies ließe sich darauf zurückführen, daß mystagogische Unterweisungen aufgrund der – will man dem Konsens der neueren Forschung Glauben schenken – im vierten Jahrhundert in voller Blüte stehenden Arkandisziplin[80] nicht publik werden durften. Aus der Tatsache, daß sie dennoch vorliegen, muß jedoch auf eine gewisse Verbreitung dieser Schriften geschlossen werden, was dann eher den Schluß auf eine Krise denn eine Blüte dieser sogenannten Geheimhaltungspraxis der Kirche im vierten Jahrhundert nahelegt[81]. In diesem Zusammenhang ist der Unterschied zwischen den Jerusalemer Katechesen und *De sacramentis* einerseits und *De mysteriis* andererseits von nicht geringem Interesse. F. Petit hat schon darauf hingewiesen, daß die liturgischen Formeln in *De mysteriis* lediglich durch knappe Andeutungen erinnert und nicht im Wortlaut wiederholt werden[82]. Während die Liturgie der Initiationssakramente in *De sacramentis* wie auch in Jerusalem kurz beschrieben und dann erläutert wird, kommt sie in *De mysteriis* lediglich anhand ihrer Wirkungen und ihrer biblischen Typologie zur Sprache. So wiederholt Ambrosius die liturgischen Formeln bei der Erläuterung der Apotaxis lediglich in *De sacramentis*[83], nennt bei dem Traditionsbeweis über das Alter der christlichen Sakramente anhand der Melchisedek-Typologie nur dort die eucharistischen Elemente[84] und spricht bei den Ausführungen zur Konsekration nur in dieser Serie ganz eindeutig von „Brot", während es in *De mysteriis* heißt, daß das, was nach der Segnung der himmlischen Worte der Leib Christi ist, davor alia species nominatur[85]. Das Wort „Brot" fällt in *De mysteriis* nur in den Schriftzitaten, die Ambrosius als

---

[77] Vgl. *O. Faller,* Ambrosius der Verfasser von De sacramentis. Die inneren Echtheitsgründe: ZKTh 64 (1940) 1/14, 81/101; *R. H. Connolly,* The De sacramentis a Work of St. Ambrose (Oxford 1942); *Christine Mohrmann,* Le style orale du De sacramentis de saint Ambroise: VigChr 6 (1952) 168/77; *J. Schmitz,* Zum Autor der Schrift ‚De sacramentis': ZKTh 91 (1969) 59/69, 589.

[78] Vgl. Cyrille de Jérusalem, Catéchèses mystagogiques, hg. v. A. Piédangel = SC 126, 33/40.

[79] Es ist wiederholt darauf hingewiesen worden, daß Ambrosius in *De mysteriis* im Unterschied zu *De sacramentis* all das weggelassen hat, was unter die „Arkandisziplin" fällt: vgl. z. B. *Faller,* Ambrosius, der Verfasser von De sacramentis 14; *Chr. Mohrmann,* Observations sur le „De Sacramentis" et le „De Mysteriis" de saint Ambroise: Ambrosius Episcopus. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani, hg. v. G. Lazzati, Bd. 1 = SPM 6 (Mailand 1976) 103/24, 112.

[80] Vgl. z. B. *O. Perler,* Art. Arkandisziplin: RAC 1 (1950) 667/76; *D. Powell,* Art. Arkandisziplin: TRE 4 (1979) 1/8.

[81] Zur eklektischen Behandlung der historischen Problematik im Rahmen der Kontroverse um die sogenannte Arkandisziplin vgl. *Ch. Jacob,* „Arkandisziplin", Allegorese, Mystagogie. Ein neuer Zugang zur Theologie des Ambrosius von Mailand = Theoph. 32 (Frankfurt 1990) 45/113, zur „Arkandisziplin" des vierten Jahrhunderts vgl. insbesondere ebd. 97/108.

[82] *F. Petit,* Sur les catéchèses postbaptismales de saint Ambroise: RBén 68 (1958) 256/65, 256.

[83] *Sacr.* 2,5 (CSEL 73, 17,10/3 Faller).

[84] Vgl. *Sacr.* IV 3,10 (CSEL 73, 50,16/8 Faller): Tunc victor venit, occurrit illi Melchisedech sacerdos et obtulit panem et vinum. Quis habuit panem et vinum? Abraham non habuit, und *Myst.* 8,45 (CSEL 73, 108,27/9 Faller): Qui victis hostibus et nepote proprio recepto cum potiretur victoria, tunc illi occurrit Melchisedech et protulit ea, quae Abraham veneratus accepit.

[85] *Myst.* 9,54 (CSEL 73, 113,55/7 Faller); vgl. dagegen *Sacr.* IV 3,10 (CSEL 73,51f, 6/9 Faller): Sed panis iste panis est ante verba sacramentorum; ubi accesserit consecratio de

biblische Typoi der Sakramente anführt[86]. Ein besonders anschauliches Beispiel für diese Redeweise findet sich in der Aposiopese bei der Beschreibung des Kommunionempfangs anhand der Einladung des Bräutigams aus dem Hohenlied (Hld 5,1): Im Text der Hl. Schrift werden die Begriffe Brot und Wein durch Speise und Trank ersetzt, und die Getauften erhalten einen Hinweis, daß sie hier weiterdenken und auf die beiden eucharistischen Gestalten schließen sollen[87]. Aus der Tatsache, daß Ambrosius hier zwischen Gläubigen und Ungetauften unter den Adressaten dieser mystagogischen Unterweisungen unterscheidet, wird nochmals ersichtlich, daß der Inhalt von *De mysteriis* nicht der Geheimhaltungspflicht unterliegt. Das eigentliche Arkanum umfaßt offenbar nur das liturgische Geschehen sowie die liturgischen Formeln der christlichen Initiation. Der Unterschied zwischen *De mysteriis* und den beiden anderen Reihen mystagogischer Katechesen besteht somit vor allem darin, daß diese Schrift für die Veröffentlichung konzipiert wurde und die der Geheimhaltungspflicht unterliegenden Aspekte ausgelassen bzw. anhand ihrer biblischen Typologie dargestellt wurden. Die in den einleitenden Bemerkungen geforderte präbaptismale Verschwiegenheit ist in der Schrift selbst nur hinsichtlich der kultischen Dimension der christlichen Initiation gewährleistet.

Damit scheint sich B. Bottes Vermutung grundsätzlich zu bestätigen, daß in den mystagogischen Katechesen ein älteres „mündliches genus litterarium" greifbar wird, dessen schriftliche Fixierung mit seiner Krise und seinem Ende zusammenfällt[88]. Im Unterschied zu Botte ist nun aber darauf hinzuweisen, daß Krise und Ende der mystagogischen Katechesen nicht zufällig mit *De mysteriis* als dem ersten Zeugnis mystagogischer Literatur einhergehen: Äußere Faktoren, wie z. B. der von Botte angeführte Rückgang der Erwachsenentaufe, mögen hier eine gewisse Rolle gespielt haben; darin kann aber nicht der eigentliche Grund liegen, da die Krise der Mystagogie schon aus der hier zu beobachtenden halbherzigen und formalistischen Praxis ersichtlich wird.

## 5. Fragen und Perspektiven

Die Entwicklung der Mystagogie Ende des vierten und Anfang des fünften Jahrhunderts erscheint insgesamt als Progression einer Krise: Der Übergang der Mystagogie in die Literatur zeugt zunächst noch von einem Konflikt zwischen einem Drang zu reden und einer offenbar gebotenen Zurückhaltung hinsichtlich der Liturgie der christlichen Initiation. Daraus erklären sich der halboffizielle Charakter der Jerusalemer mystagogischen Katechesen und von *De sacramentis* einerseits und andererseits die Publikation einer Version der Mystagogie in *De mysteriis,* die das eigentliche Arkanum mit Hilfe typologischer Anspielungen umgeht. Auf der nächsten Stufe der Entwicklung ist dann zu beobachten, daß die Liturgie des ersten Teils der christlichen Initiation schon vor der Taufe erläutert wird. Während die ausdrückliche Schilderung der eucharistischen Liturgie in den mystagogischen Ausführungen bei Johannes Chrysostomus noch unter-

---

pane fit caro Christi. Hoc igitur adstruamus, quomodo potest, qui panis est, corpus esse Christi.

[86] *Myst.* 8,47 (CSEL 73, 109,46/52 Faller): Unde dictum est: *Panem angelorum manducavit homo* (Ps 77,25). Sed tamen panem illum qui manducaverunt, omnes in deserto mortui sunt, ista autem esca (Herv. d.V.), quam accipis, iste *panis vivus, qui descendit de caelo* (Joh 6,49–80). vitae aeternae substantiam subministrat, et quicumque hunc manducaverit, *non morietur in aeternum;* est enim corpus Christi.

[87] *Myst.* 9,57 (CSEL 73; 114,86/9 Faller): *Ingressus sum in hortum meum, soror mea sponsa. Vindemiavi myrram meam cum unguentis meis, manducavi cibum meum cum melle meo, bibi potum meum cum lacte meo* (Hld 5,1). Quare ‚cibum' et ‚potum' dixerim, fidelis, intellege!

[88] Ambroise, Des sacrements. Des mystères, hg. v. B. Botte = SC 25bis (Paris 1961) 37f. Bottes eigentliches Anliegen ist die Abwehr der These, Cyrill habe die mystagogische Katechese kreiert und Ambrosius habe (wieder einmal) abgeschrieben. Daß die mystagogischen Katechesen Cyrills „nicht die ersten in ihrer Art" waren, nimmt allerdings auch *F. Kattenbusch,* Mystagogische Theologie: PRE[3] 13 (1903) 612/22, 613, an.

bleibt[89], ist selbst diese Zurückhaltung in den kurzen mystagogischen Osterpredigten bei Augustinus aufgegeben. Die Eucharistiekatechesen des Bischofs von Mopsvestia, die man sich allerdings kaum noch als tatsächlich vorgetragene „katechetische Homilien" vorstellen kann, zeigen schon den Übergang von der mystagogischen Katechese zur mystagogischen Spekulation an, bei der die Initiationssakramente nur einen von mehreren Ausgangspunkten für die philosophisch-theologische Elaboration darstellen.

Es wird weiterer Untersuchungen bedürfen, um beurteilen zu können, inwiefern die sich hier abzeichnende Tendenz für die Entwicklung der altkirchlichen Mystagogie insgesamt charakteristisch ist. Schon jetzt ist jedoch deutlich, daß die Mystagogie keinesfalls als eine exotische Praxis der Kirchen Jerusalems und Mailands betrachtet werden kann. Wenn aus anderen Kirchen keine diesem Modell entsprechenden mystagogischen Katechesen überliefert sind, ist daraus nicht zu schließen, daß es eine solche Praxis dort nicht gegeben habe[90]. E. J. Yarnolds Vermutung, die mystagogischen Katechesen zeigten die Übernahme bestimmter Elemente der heidnischen Initiation an zu einem Zeitpunkt, wo diese in eine Krise gerieten[91], ist schon deshalb unhaltbar, weil es kein Beispiel für pagane mystagogische Unterweisungen über den Rahmen der Mysterienfeier hinaus gibt. Außerdem verträgt sich seine Deutung der christlichen Mystagogie als „jump on a band-wagon", der seine Fahrt verlangsamt habe, schlecht mit dem zugleich angeführten Hinweis auf die theologische Begründung des postbaptismalen Zeitpunkts der mystagogischen Unterweisungen bei Cyrill und Ambrosius[92]. Was die Geschichte der altkirchlichen Mystagogie vor Cyrill und Ambrosius angeht, ist auf H. Auf der Maurs Untersuchung der Osterhomilien des Asterios Sophistes hinzuweisen, unter denen der Autor die älteste erhaltene Serie mystagogischer Katechesen entdeckt zu haben glaubt[93]. Diese Predigten sind gewiß ein eindrucksvolles Zeugnis des Taufcharakters der Osterwoche und zeigen auch das Bestreben, die Neugetauften in dieser Zeit anhand einer allegorisch-typologischen Psalmenexegese in das Ostermysterium und Taufgeschehen einzuführen[94]. Es wäre jedoch sinnvoller, die Bezeichnung „mystagogische Katechesen" für solche Schriften zu reservieren, die eine Darlegung und Deutung der Liturgie der christlichen Initiation (durch den Bischof) bieten. Auch die kurzen Ansprachen des Zeno von Verona an die Neugetauften[95] können nicht als mystagogische Katechesen betrachtet werden, da sie lediglich einen Preis der Taufgnade mit Hilfe typologischer Vorbilder beinhalten. Als ein weiteres Beispiel für die Desintegration und Umgestaltung der Mystagogie nach Cyrill und Ambrosius ist noch die präbaptismale Katechese des Quodvultdeus zu nennen[96], in deren erstem Teil von der christlichen Initiation die Rede ist. Die Darstellung und Deutung der Taufliturgie wird recht schnell von der biblischen Typologie überlagert, in deren Rahmen sich dann auch Ausführungen zur Eucharistie finden; konkrete liturgische Einzelheiten der Eucharistiefeier kommen nicht zur Sprache[97]. Aus etwa derselben Zeit ist eine in die Liturgie der christlichen Initiation eingeschobene myst-

---

[89] S. o. Anm. 15. Vgl. jedoch auch schon Chrysostomus' Klage, daß die gebotene Zurückhaltung hinsichtlich der Eucharistie selbst von offiziell-kirchlicher Seite kaum noch Beachtung findet: *De compunctione* I, 6 (PG 47, 402 D).

[90] So übersieht z. B. *G. Kretschmar*, Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche = Leit. 5 (Kassel 1970) 240, bei seiner Behauptung, es habe in Nordafrika keine mystagogischen Katechesen gegeben, die mystagogischen Eucharistiepredigten Augustins.

[91] *E. J. Yarnold*, Baptism and the Pagan Mysteries in the Fourth Century: HeyJ 13 (1972) 247/67, 263.

[92] Ebd. 262 f.

[93] *H. Auf der Maur*, Die Osterhomilien des Asterios Sophistes als Quelle für die Geschichte der Osterfeier = TThSt 19 (Trier 1967) 185.

[94] Ebd. 72.

[95] *Tractatus* XXXVIII–XLIV (PL 11, 483/99).

[96] Quodvultdeus, *De cataclysmo* (CCL 60, 409/37 Braun).

[97] *Ebd.* (410/2 Braun).

agogische(?) Erklärung der Taufe von Proclus von Konstantinopel[98] überliefert. Legt man hier allerdings die Definition der Mystagogie als postbaptismale Sakramentenkatechese zugrunde, von der auch Leroy ausgeht[99], können die kurzen Ausführungen zur Taufliturgie, in denen das größte Gewicht auf einem Kommentar des Glaubensbekenntnisses liegt, nur im uneigentlichen Sinne als mystagogisch betrachtet werden: Sie werden nämlich – so Leroy – im Rahmen der christlichen Initiation kurz vor dem eigentlichen Taufakt vorgetragen[100]. Trifft diese Zeitangabe tatsächlich zu, stellt sich die Frage, ob eine solche „Mystagogie" *während* der Initiationsfeier nicht eher an die Praxis der Mysterienkulte erinnert. Schließlich sei noch auf eine pseudepigraphische Reihe unvollständiger mystagogischer Katechesen hingewiesen, die wohl von einem unbekannten norditalienischen Bischof aus dem 6. Jahrhundert stammen[101]. Sie unterscheiden sich von den „klassischen" mystagogischen Katechesen durch eine andere Begründung des postbaptismalen Zeitpunktes (es wird erläutert, warum diese Erklärungen nicht während der Feier der christlichen Initiation vorgebracht wurden[102]; von der Taufe als Erleuchtung, als Befähigung zu wahrem Glaubensverständnis ist nicht die Rede) und durch das Fehlen der Ausführungen zur Eucharistie[103]. Inwiefern ein Zusammenhang zwischen den liturgischen Homilien des Narses von Edessa[104] und den mystagogischen Katechesen hergestellt werden kann, ist fraglich; sie sind mit den katechetischen Homilien des Theodor von Mopsvestia zwar sehr gut vergleichbar, doch schon hier – insbesondere bei den beiden Abhandlungen zur Eucharistie – stellte sich ja die Frage, ob sie überhaupt als den Neugetauften vorgetragene Erklärungen betrachten werden können.

Die altkirchliche Mystagogie gibt der patristischen Forschung jedoch auch über diese eher zufälligen und spärlichen literarischen Zeugnisse hinaus Fragen auf. Der oben an den Quellen herausgestellte Prozeß der Krise und Umgestaltung der Mystagogie lenkt die Aufmerksamkeit gerade noch einmal auf ihren ursprünglichen Sinn, auf die spezifisch theologische Bedeutung der christlichen Initiation für den Glaubenszugang und das Verhältnis Glaube–Sakrament. Eine solche Konzeption der Mystagogie ist in der von Jerusalem und Mailand überlieferten mystagogischen Praxis noch zu erkennen, auch wenn ihre formalistische Beobachtung als Zeichen für eine Krise und innere Aushöhlung gewertet werden muß. Besonders aufschlußreich dürfte in diesem Zusammenhang die Untersuchung der Frage sein, ob sich das Verständnis der theologischen Bedeutung der christlichen Initiation, das aus den ersten Zeugnissen für die Mystagogie ersichtlich wird, weiter zurückverfolgen läßt. Hier würde sich eine neue Auseinandersetzung mit den zurückhaltenden Äußerungen über die Liturgie der Sakramente in der Alten Kirche anbieten, die sich nicht von der Vorstellung einer „Arkandisziplin" leiten läßt. Das im Streit um die Möglichkeit einer theologischen Begründung der altkirchlichen „Geheimhaltungspraxis" seit E. Aubertin Mitte des 17. Jahrhunderts[105] immer wieder angeführte Argument, Augustinus habe sie ausdrücklich als lenocinium bezeichnet[106], könnte vor dem Hintergrund der hier aufgezeigten Krise der Mystagogie eine Erklärung finden. Das Unbehagen der neueren

---

[98] Vgl. *F. J. Leroy*, L'homilétique de Proclus de Constantinople. Tradition manuscrite, inédits, études connexes = StT 247 (Città del Vaticano 1967) 184/94.

[99] Ebd. 184.

[100] Ebd. 186$_{36}$.

[101] Es sind dies postbaptismale Taufkatechesen, die Augustinus (PL 40, 1204/14) und Maximus von Turin (PL 57, 771/82) zugeschrieben worden sind.

[102] Vgl. PL 40, 1207 AB.

[103] Die letzte liturgische Handlung, die erläutert wird, ist die Fußwaschung (PL 40, 1213 A).

[104] The Liturgical Homilies of Narsai, hg. v. R. H. Connolly with an Appendix by E. Bishop = TaS 8 (Cambridge 1909).

[105] *E. Aubertin*, De Eucharistiae sive coenae dominicae Sacramento (Deventer 1655) 706.

[106] Vgl. *Tract. in Ioh.* 96,3 (CCL 36, 571,31/3 Willems): Quia etsi non eis fidelium sacramenta produntur, non ideo fit quod ea ferre non possunt; sed ut ab eis tanto ardentius concupiscantur, quanto eis honorabilius occultantur.

Forschung am Phänomen Geheimhaltung in der Alten Kirche ist angesichts der Kontroverse der Forschungsgeschichte, die aufgrund apriorischer Interessen an der historischen Problematik völlig vorbeigeleitet wurde[107], zwar durchaus verständlich; dies darf aber eine kritische Untersuchung der historischen Phänomene ohne die Vorstellung einer Arkandisziplin als heuristischen Ausgangspunkt nicht verhindern. Die Perspektive einer mystagogischen Theologie, die die Liturgie der Kirche und besonders den Vollzug der Sakramente als den „eigentlichen Ort der ganzheitlichen Gnosis und damit den klassischen ‚locus theologicus'" [108] betrachtet, könnte eine ganz neue Deutung der in der Alten Kirche zu beobachtenden Zurückhaltung und Verschwiegenheit in kultischen Dingen ermöglichen.

Die zeitgenössische Diskussion um die Mystagogie kann daher von nicht geringem Nutzen für die Patrologie sein, macht sie – z. B. mit dem Hinweis auf „das Strukturmodell der ‚Arkandisziplin'" [109] – doch recht unbefangen auf Fragestellungen aufmerksam, die in dieser Disziplin nicht ausdiskutiert wurden und aufgrund der jahrhundertelangen Kontroverse nicht mehr gern aufgegriffen werden. Aber auch die Suche nach einer zeitgemäßen Mystagogie könnte durch eine intensivere Auseinandersetzung mit den Primärquellen bedeutende Impulse erfahren. Wer in der Aufgabe, „Theologie als Mystagogie zu verstehen und zu treiben", *die* Herausforderung der zeitgenössischen Theologie sieht[110], sollte die Quellen nicht außer acht lassen, aus denen Odo Casel, Henri de Lubac, Hugo Rahner, Karl Rahner, Yves Congar und Hans Urs von Balthasar für ihre „mystagogische Theologie" geschöpft haben[111].

---

[107] Vgl. dazu *Jacob*, „Arkandisziplin", Allegorese, Mystagogie 45/117.

[108] *Schilson*, Theologie als Sakramententheologie 126.

[109] Vgl. z. B. *M. B. Merz*, Liturgie und Mystagogie. Eine vergessene Form der Spiritualität?: Gottes Weisheit im Mysterium 298/314, 298 f.

[110] *Schilson*, Theologie als Mystagogie 226 f.

[111] Vgl. ebd. 217.

ThPh 66 (1991) 90–97

# Thomas von Aquins Lehre von der Liebe als menschlicher Grundleidenschaft

Von Peter L. Oesterreich

Neben verstreuten Bemerkungen und kleineren Passagen in *De veritate* und *De malo* hat sich Thomas von Aquin vor allem im *passio*-Traktat seiner *Summa theologica* dem Thema der menschlichen Leidenschaften gewidmet[1]. In der umfangreichen Abhandlung *de passionibus animae* (qq. 22–48) wird die irrationale sinnliche Seelenpotenz *(anima sensitiva)*, die den Menschen mit anderen triebhaft bewegten Naturwesen verbindet, als Ort der menschlichen Leidenschaften bestimmt. Gemäß der Division dieses sinnlichen Strebevermögens in das einfach begehrende Strebevermögen *(appetitus concupiscibilis)* einerseits und andererseits in das kämpferisch überwindende Strebevermögen *(appetitus irascibilis)* teilt Thomas die elf Hauptleidenschaften in zwei Gattungen ein: die konkupisziblen und die irasziblen. Die sechs konkupisziblen Hauptleidenschaften sind die Liebe *(amor)*, der Haß *(odium)*, die Sehnsucht *(desiderium)*, die Flucht *(fuga)*, die Freude *(gaudium)* und die Trauer *(tristitia)*; die fünf Leidenschaften des irasziblen Strebevermögens sind die Hoffnung *(spes)*, die Verzweiflung *(desperatio)*, die Kühnheit *(audacia)*, die Furcht *(timor)* und schließlich der Zorn *(ira)*.

Thomas' Ausführungen zur Psychologie der passionierten Existenz des Menschen prägt ein philosophisch-theoretisches Interesse, das – wie Mark D. Jordan in seiner quellenanalytischen Abhandlung gezeigt hat – den Bezug zu pädagogischen, pastoralen und praktisch-rhetorischen Traktaten weitgehend vermeidet[2]. Dabei verbindet der *passio*-Traktat drei methodische Elemente: erstens äußere Verhaltensbeobachtung, zweitens innere Selbsterfahrung und drittens metaphysische Theorieelemente[3]. Diese methodische Mehrschichtigkeit resultiert sowohl aus seinem Interesse an einer Erfassung des Phänomens menschlicher Leidenschaften als auch an ihrer spekulativen Durchdringung. Die Notwendigkeit der Verbindung von Introspektion und äußerer Beobachtung bei der Darstellung der Leidenschaften ergibt sich aus ihrem psycho-somatischen Doppelcharakter. Als Seinsweisen eines leibhaften Seelenwesens bestimmen sie sich nämlich nicht nur als ein in der unmittelbaren geistigen Selbstpräsenz *(ipsa mentis praesentia)* zugängliches innerpsychisches Geschehen, sondern auch immer als ein Er-leiden einer äußerlich beobachtbaren somatischen Veränderung *(transmutatio corporalis)*. Körperlose Intelligenzen – beispielsweise Engel – besitzen deshalb keine Leidenschaften. Im Zentrum der begrifflichen Systematisierung und ontologischen Fundierung der menschlichen Leidenschaften steht – so jedenfalls lautet das Generalthema meiner folgenden Interpretation – bei Thomas die Liebe. Der Amor ist die Grundleidenschaft der passionierten menschlichen Existenz.

> Unde omnis actio quae procedit ex quacumque passione, procedit etiam ex amore, sicut ex prima causa. (S. th. I–II 28,6 ad 2.)

Im Zuge einer Erläuterung der Generalthese von der Liebe als Grundleidenschaft wird im folgenden erstens der thomanische Begriff des Amor und seine Erscheinungsformen vorgestellt, zweitens seine ontologische Fundierung im Bonum als *propria causa* aufgezeigt und drittens eine Anmerkung zur impliziten Ästhetik gemacht werden. Darauf aufbauend soll dann viertens die spezifische Primordialität des Amor im Kontext der anderen Leidenschaften herausgestellt werden, um dann fünftens und abschließend das kontrovers diskutierte Problem der moralischen Intention der thomanischen *passio*-Lehre zu behandeln.

---

[1] *De ver.* 26; *De malo* 10 u. 12; *S. th.* I–II 22–48.

[2] *Mark D. Jordan*, „Aquinas's Construction of a Moral Account of the Passions", in: FZPhTh 33 (1986) 71–97, hier 80ff.

[3] *E. Schockenhoff*, Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin, Mainz 1987, 176.

## 1. Das Wesen und die Erscheinungsformen der Liebe als Passion

Die Liebe ist für Thomas ein universales Prinzip. Sie findet sich sowohl als verstandhafte Liebe *(amor intellectivus)* in der Sphäre frei wollender Intelligenzen als auch in der sinnenhaften Liebe *(amor sensitivus)* des durch sinnliche Wahrnehmung vermittelten Triebes beseelter Naturwesen. Selbst im materialen Bereich findet sich Amor: als naturhafte Liebe *(amor naturalis)* in den finalen Bewegungen der unbeseelten Natur, etwa eines zu Boden fallenden Steines. Die Liebe ist nicht regionalontologisch eingrenzbar und – wie Thomas ausdrücklich betont – in allen Dingen „universaliter in omnibus rebus" (S. th. I–II 26, 1 ad 3). Er folgt hier ausdrücklich der neoplatonischen Auffassung des Dionysius: „Omnibus est pulchrum et bonum amabile" (S. th. I–II 26, 1 ad 3).

Ganz allgemein gesprochen bezieht sich der Amor jeweils auf das Strebevermögen der Seienden. Liebe läßt sich als Ursprungsgrund der auf das geliebte Ziel gerichteten Bewegung – „principium motus tendentis in finem amatum" (S. Th. I–II 26, 1) – definieren. Der Amor ist nach Thomas der erste Bewegungsgrund jeder final gerichteten Strebebewegung oder wie er an anderer Stelle – Augustinus zitierend – behauptet: gleichsam die erste Wurzel aller Leidenschaften – „prima radix omnium passionum" (S. th. I–II 46, 1).

Mit dieser generellen Bestimmung des Amor als universalem Prinzip der final ausgerichteten Bewegtheit des Seienden überhaupt ist allerdings noch nicht die spezifische Bestimmung der Liebe als Leidenschaft gefunden. Die Liebe in der spezifischen Form der Passion ist der *amor sensitivus.* Dieser betrifft speziell das sinnliche Strebevermögen, bezieht sich auf ein Objekt der sinnlichen Wahrnehmung und ruft dabei bestimmte psychosomatische Veränderungen hervor. Typische Merkmale einer von Amor bewirkten Veränderung der leiblichen Gesamtbefindlichkeit sind nach Thomas die Glut *(fervor)* und das Hinschmelzen *(liquefactio),* das eine Erweiterung und Erweichung des Herzens – „*mollificatio cordis*" (S. th. I–II 28, 5 ad ea vero) – einschließt.

Das *passio*-Moment der Liebe als Leidenschaft beschränkt sich allerdings nicht auf das Erleiden dieser leiblichen Veränderungen, sondern bezieht sich primär auf die gesamte Intentionalität des Liebenden. Grundsätzlich bedeutet *passio* eine äußere Einwirkung eines Tätigen im Erleidenden: „effectus agentis in patiente" (S. th. I–II 26, 2). Die Liebe ist in erster Linie eine Veränderung des Strebevermögens *(immutatio appetitus),* das durch das Wohlgefallen *(complacentia)* am Geliebten hervorgerufen wird. Die Komplazenz am begegnenden Sinnenobjekt erregt dann im begehrenden Strebevermögen die Neigung *(inclinatio);* diese geht über in die Bewegung des sehnsüchtigen Erstrebens *(desiderium),* um erst im lustvollen Genuß *(delectatio)* des Geliebten wieder zur Ruhe zu kommen. Charakteristisch für die *passio*-Lehre des Thomas ist, daß der Anfangs- und Endpunkt der konkupisziblen Bewegung nicht das begehrende Subjekt, sondern das begehrenswerte Objekt ist: d. h. das wohlgefällige Seiende in seiner leibhaften Konkretion. Grundsätzlich treffen die Leidenschaften die Existenz mit einer von Willensfreiheit unabhängigen, präreflexiven Gewalt und konstituieren somit eine nicht-autonome, passionierte Existenz. Die Charaktere der passionierten Existenz im Modus des Amor sind dabei – wie Thomas in S. th. I–II 28, 1–4 ausführt – erstens die Einigung *(unio),* zweitens das wechselseitige Ineinander *(mutua inhaesio),* drittens das Außer-sich-sein *(extasis)* und viertens der Eifer *(zelus).*

Als der erste und primäre Charakter ist die Einigung *(unio)* des Liebenden mit dem Geliebten zu nennen. Die reale Kommunikation *(unio realis),* die äußere Faktizität des gegenseitigen Verkehrs und Miteinandersprechens bildet nach Thomas aber lediglich die Wirkung, nicht die wesentliche Einigung der Liebe selbst. Diese ist nämlich eine des Gefühls *(unio secundum affectum),* die die gesamte Existenz der Liebenden bis ins Innerste ihres intentionalen Seins umformt. Es muß hier allerdings unterschieden werden zwischen der Liebe des Begehrens *(amor concupiscentiae)* und der der Freundschaft *(amor amicitiae).* Durch die Einigung im Verlangen nimmt zwar der Liebende intentional das Geliebte als ein ihm Zugehöriges in sich auf. Aber lediglich in der Liebe der Freundschaft, in der der Freund dem Freund Gutes will wie sich selbst, ist die Einigung symmetrisch. In der Liebe des Begehrens dagegen, nimmt der Begehrende das Begehrte lediglich als etwas wahr, was seinem eigenen Wohlsein zugehört. Die Einigung des be-

gehrenden Amor transzendiert somit nicht die Immanenz eines selbstbezüglichen Egoismus, sondern erweitert sich lediglich mit dem Ziel der Vereinnahmung des anderen. Der Freund dagegen hebt zwar keineswegs seine jeweilige Selbstliebe vollständig auf, aber er erhebt den Freund gleichsam zu seinem anderen Ich, dem *„alter ipse"*.

Der durch die einigende Kraft des Amor eröffnete und um das Geliebte erweiterte Horizont des seelischen Erlebens kommt ferner im zweiten Moment *amor*-bestimmter Passioniertheit zur Vertiefung. Gemeint ist das sogenannte wechselweise Ineinander, die *mutua inhaesio*. Dabei ist das Geliebte erstens im Liebenden. Die Wahrnehmung *(vis apprehensiva)* versucht dabei die Einzelheiten des Geliebten bis ins Innerste zu erforschen. Das Geliebte wiederum lebt dabei ständig im Verlangen *(vis appetetiva)* des Geliebten gemäß eines – wie Thomas sich ausdrückt – innerlich verwurzelten Wohlgefallens am Geliebten: „proper complacentiam amati interius radicatam" (S. th. I–II 28, 2). Umgekehrt ist zweitens auch der Liebende im Geliebten. Dabei bezieht sich das Streben des Liebenden permanent auf das Geliebte, um es entweder in der begehrenden Liebe immer weiter bis zu seinem vollständigen Besitz genießend zu ergreifen oder in der Freundschaftsliebe beständig die Freuden und Leiden des Freundes zu teilen, als wären sie die eigenen.

Das dritte existentielle Moment der Liebe als Passion ist das Außer-sich-sein *(extasis)*. Diese Extasis bedeutet in apprehensiver Hinsicht die intensive Besinnung *(intensa meditatio)*. Im positiven Sinne besteht sie in einer radikalen Zuwendung und Konzentration der gesamten Aufmerksamkeit auf das Geliebte. In negativer Hinsicht bedeutet sie die Abstraktion – den Abzug der Aufmerksamkeit – von allen anderen Dingen und somit das Außerkraftsetzen der gewöhnlichen Weltwahrnehmung. Bei der Besprechung der appetetiven Aspekte der Extasis setzt Thomas wiederum eine aufschlußreiche Unterscheidung zwischen der Ekstase des Begehrens und der der Freundschaftsliebe. Insofern nämlich das Begehren das Begehrte für sich haben und genießen will, geht es nicht schlechthin aus sich selbst heraus. Die Ekstase der begehrenden Liebe, das verlangende Herausgehen auf das begehrte Objekt, beabsichtigt schon von vorneherein ihre Aufhebung durch die Inbesitznahme des Begehrten und bleibt somit uneigentlich. Eigentlich ist dagegen die Ekstase der Freundesliebe, die nichts für sich verlangt, sondern rein auf das Wohl des Freundes zielt.

Aus einer durch die Heftigkeit der Liebe verursachten Steigerung des Strebens auf das Geliebte entsteht schließlich der vierte Charakter: der Eifer *(zelus)*. Grundsätzlich kann nämlich durch die Intensität des Amor auch Aggressivität entstehen, denn „je angespannter eine Kraft auf etwas zustrebt, um so kräftiger stößt sie alles Gegensätzliche oder Widerstreitende zurück" (28, 4 c). So wendet sich der Eifersüchtige gegen alles, was den Besitz des Geliebten gefährden könnte und der Freund gegen alle, die dem Wohl des geliebten Freundes zuwiderhandeln.

Insgesamt revolutioniert die Liebe die gesamte passionierte Existenz in der Weise einer affirmativen Ausrichtung des seelischen Strebens und Erlebens auf ein es selbst transzendierendes Geliebtes. Was ist aber wiederum Ursache der Liebe? Was ist die *causa amoris?*

## 2. Die ontologische Fundierung des Amor: Das Bonum als propria causa amoris

Die Antwort des Thomas auf die Frage nach der Ursache der Liebe (S. th. I–II 27, 1–3) ist differenziert: Die eigentümliche Ursache *(propria causa)* ist das Gute *(bonum)*. Als weitere allgemeine Ursachen kommen die Erkenntnis *(cognitio)* und die Ähnlichkeit *(similitudo)* hinzu.

1. Daß das Bonum die eigentümliche Ursache der leidenschaftlichen Liebe ist, ergibt sich aus der Tatsache, daß sie in den Bereich des sinnlichen Strebevermögens gehört. Dieses bestimmt sich als „leidentliche Kraft" *(vis passiva)*, insofern es seine Aktivierung nicht sich selbst, sondern der Existenz eines attraktiven Zielobjektes verdankt. Die Liebe entspringt somit nicht der *potentia activa* eines sich selbst aktivierenden Triebpotentials, sondern wird verursacht durch die Existenz des Liebenswerten. Dieses ist nicht nur in dem ganz formalen Sinne ein Gut, weil es ein erstrebtes Ziel des

Strebens ist, sondern weil es mit dem Strebenden eine naturinnere Übereinstimmung *(connaturalitas)* und Angemessenheit *(proportionalitas)* besitzt: „unicuique autem est bonum id quod est sibi connaturale et proportionatum" (S. th. I–II 27, 1). Es ist diese Angemessenheit und Proportioniertheit des Geliebten, die das erwähnte Wohlgefallen, die *complacentia*, im Liebenden hervorrufen. Die Bewegungen des Strebevermögens werden durch das geliebte Gut angezogen und durch das gehaßte Übel gleichsam abgestoßen. „... bonum habet quasi virtutem attractivam, malum autem virtutem repulsivam" (S. th. I–II 23, 4). Die ergreifende Gewalt Amors bildet somit in thomanischer Sicht kein grundsätzlich undurchschaubares oder dämonisches existentielles Rätsel mehr. Als eigentliche Ursache leidenschaftlicher Liebe stellt sich die anziehende Macht des Guten heraus.

Durch diese Bestimmung des Bonum als *causa propria* läßt sich nun ein sachlicher Zusammenhang des *passio-Traktats* mit der vor allem in *De veritate I, 1* vorgestellten thomanischen Transzendentalienlehre herstellen. Die hier behandelten *nomina transzendentalia – ens, res, unum, aliquid, bonum* und *verum* – bezeichnen keine kategorialen Differenzen des Seienden mehr, sondern die untereinander konvertiblen Ausdrucksformen *(modi expressi)* des Seins jedes Seienden überhaupt *(consequens omne ens)*. In diesem Zusammenhang werden durch *verum* und *bonum* diejenigen transzendentalen Seinsaspekte benannt, die in der Übereinkunft der menschlichen Seele mit dem Seienden *(convenientia animae et entis)* entstehen. Das Verum ergibt sich dabei aus der Konvenienz mit der intellektiven Potenz, das Bonum mit der appetetiven Potenz der menschlichen Seele. Dabei erschließt die Übereinkunft der Strebekraft das Seiende nicht von der Seite seiner nur intellektuell zugänglichen wesenhaften Erkennbarkeit *(essentia)*, sondern von der seiner akthaften Existenz und Wirklichkeit *(actus essendi)*. Das Seiende als Bonum zeigt sich deshalb primär als sich auf dem Grund ihrer selbst vollziehenden und sub-sistierenden Wirklichkeit, deren ursprüngliche Gegenwart sich anderen mitteilt *(se communicans)*. Es ist diese erfüllende Präsenz der Seinswirklichkeit *(ipsum esse)*, die als Bonum das Strebevermögen der menschlichen Seele anzieht.

Durch die Transzendentalienlehre in *De veritate* läßt sich nun einerseits die im *passio*-Traktat nur angedeutete ontologische Fundierung des Amor so erläutern: Es ist der transzendentale Seinsaspekt des Bonum, der den Horizont für das leidenschaftliche Erstreben des jeweiligen konnaturalen Gutes im geschichtlich-kategorialen Raum der Lebenswelt erst eröffnet. Das ursächliche Bonum des Amor erklärt sich als die Gegenwart der erfüllenden Seinswirklichkeit des Geliebten, auf die sich das leidenschaftliche Interesse des Liebenden bezieht. Liest man umgekehrt die Transzendentalienlehre von *De Veritate* unter der Berücksichtigung des *passio*-Traktates, so erweist sich die ansonsten überzeugende Interpretation von Günther Pöltner, daß das transzendentale Bonum sich ausschließlich aus der Konvenienz des Seienden mit dem freien Willen *(voluntas)* ergebe, als zu eng[4]. In Übereinstimmung mit dem Text von *De Veritate I, 1*, der allgemein von der *vis appetetiva* und nicht speziell von der *voluntas* spricht, ist dagegen die weitergehende Interpretation naheliegender, daß der transzendentale Horizont des Bonum nicht nur das freie und willentliche Streben, sondern auch das präreflexive und leidenschaftliche Triebleben der *anima sensitiva* umfaßt. Die Liebe als Passio ist damit als Ausdruck eines bis in die Tiefe der kreatürlichen Sinnlichkeit reichenden existentiellen Seinsverlangens im transzendentalen Horizont des Bonum erklärt.

Dieser Primat des Bonum auf dem Gebiet der menschlichen Leidenschaften schließt aber einen verum-analogen Aspekt nicht aus. Gemäß seiner Konvertibilität ist das Bonum ja auch ein *quoddam verum*. Die leidenschaftliche Liebe vollzieht sich keineswegs völlig blind, sondern setzt als weitere Ursache eine Art von Erkenntnis *(cognitio)* voraus. Thomas betont hier, daß das, von dem man in keiner Weise Kenntnis besitzt, auch nicht geliebt werden kann. Denn es muß, um die Strebekraft anzusprechen, zuvor we-

[4] Siehe *G. Pöltner*, Schönheit. Eine Untersuchung zum Ursprung des Denkens bei Thomas von Aquin, Wien/Freiburg/Basel 1978, 159ff.

nigstens wahrgenommen werden. In erster Linie wird die sinnenhafte Liebe – so Thomas – durch das leibliche Sehen *(visio corporalis)* hervorgerufen. Die Schwäche der spezifischen Erkenntnisart der Liebe liegt dabei in ihrer rationalen Unschärfe. Als allgemeine Kenntnis *(summaria cognitio)* bleibt sie zweifellos hinter der vollständigen definitorischen Wesenserfassung diskursiver Erkenntnis zurück. Sie bestimmt nicht – eines mit dem anderen vergleichend *(unum alteri comparendo)* – das spezifische Sosein des Seienden im Gesamtkontext der essentiellen Ordnung von Gattungen und Arten. Dafür erfaßt sie aber unmittelbar etwas, was wiederum der diskursiven Rationalität entgeht: nämlich die einmalige Seinswirklichkeit des Seienden, so wie es selbst ist *(secundum in se est)*.

Diese intuitive Seinserfassung liebender Erkenntnis hat dabei durchaus ihren Erkenntnisgehalt, nämlich die Ähnlichkeit *(similitudo)*, die die zur Liebe notwendige naturinnere Übereinstimmung *(connaturalitas)* und Angemessenheit *(proportionalitas)* begründet und deshalb eine weitere Ursache der Liebe darstellt. Aber lieben nicht viele gerade das, was ihnen unähnlich ist, wie der Kranke die Gesundheit? Thomas unterscheidet hier zwischen einer aktuellen und einer potentiellen Ähnlichkeit. Bei der aktuellen, die typisch für die Freundesliebe *(amor amicitiae)* ist, haben beide die gleiche Form. So sind zwei Menschen eins in der Form des Menschseins. Die potentielle Ähnlichkeit, auf die sich die begehrende Liebe *(amor concupiscentiae)* gründet, beinhaltet dagegen kein aktuelles Einssein mit dem Geliebten, sondern lediglich eins gemäß der Anlage oder der Neigung. Der Liebende liebt dabei nicht das Geliebte selbst, sondern im Geliebten die verwirklichte Möglichkeit seiner selbst. Durch die Annäherung an das Geliebte sucht er deshalb primär – wie in der auf Vorteil oder Lust eingestellten Freundschaft *(amicitia utilis sive delectabilis)* – die Verwirklichung seiner eigenen Seinsmöglichkeiten. Wie steht es aber mit dem Fall, daß jemand bei einem anderen liebt, was er bei sich nicht liebt, so wenn z. B. ein guter Schriftsteller einen guten Sänger liebt. Auch hier versagt nicht die Erklärungskraft des thomanischen *similitudo*-Modells. Die Ähnlichkeit ist in diesem Falle eine Verhältnisähnlichkeit *(similitudo proportionis)*: Der Schriftsteller verhält sich zu seiner Kunst, wie der Sänger zu der seinen und dies liebt dieser bei jenem.

Dieser nicht unproblematische Vorrang der Similitudo vor der Dissimilitudo beruht bei Thomas wiederum auf einer ontologischen Grundannahme: „Magis autem unusquisque seipsum amat quam alium: quia sibi est unus in substantia, alteri vero in similitudine alicujus formae" (S. th. I–II 27, 3). Die ursprüngliche Selbstaffirmation jedes Seienden im Subsistenzvollzug, dem es seine substantielle Identität verdankt, gestaltet sich in Hinsicht auf anderes zur abgeschwächten Form der Ähnlichkeitsliebe aus. Die Abkünftigkeit der Konvenienzliebe aus der Subsistenzliebe erklärt den Vorrang des Similitudo-Modells bei Thomas.

In der letzten Zeit haben mehrere Interpretationen zeigen können, daß die transzendentale Schönheit das unausgesprochene Zentrum der thomanischen Transzendentalienlehre darstellt, das alle anderen transzendentalen Seinsaspekte in sich vereinigt[5]. Gibt es nun auch einen kategorialen Reflex des transzendentalen Pulchrum in der *passio*-Lehre?

## 3. Anmerkung zur impliziten Ästhetik: Das Problem der Kategorien des Schönen in der thomanischen Amor-Theorie

Zumindest müßte dann der Text einige ästhetische Kategorien, die dem Schönen zuzuordnen sind, aufweisen. Allgemein heißt es bei Thomas „pulchra enim dicuntur quae visa placent" (S. Th. I, 5, 4 ad 1). Zu den wesentlichen Bestimmungen des Pulchrum ge-

[5] Neben Pöltner s. *G. Scherer*, „Identität und Sinn" in: *G. Scherer / C. F. Gethmann / W. Krewani*, Studien zum Problem der Identität, Opladen 1982, 1–210. Einen ersten Hinweis auf das Schönheitsmotiv in der Theorie der menschlichen Leidenschaften findet sich dabei ferner bei *G. Scherer*„ Die Daseinsangst und ihre Bewältigung" in: Die Zukunft der Zukunft, hrsg. v. *P. Gordan*, Graz/Wien/Köln 1985, 121–157, hier 124 f.

hören u. a. die geziemende Proportion oder Zusammenstimmung: „debita proportio sive consonantia" (S. th. I 39, 8).

Tatsächlich bietet nun der Text der thomanischen Amor-Lehre eine Reihe von entsprechenden Formulierungen: die Liebe wird beschrieben als ein primär sinnlich-visuell hervorgerufenes Wohlgefallen *(complacentia)*, das auf einer Wahrnehmung der Zusammenstimmung *(consonantia)* und angemessenen Proportioniertheit *(proportionalitas / aptitudo)* mit dem jeweiligen konnaturalen Guten beruht. Die sinnliche Liebe enthält offensichtlich ein – von Thomas nicht weiter thematisiertes – ästhetisches Moment, insofern erst das Wohlgefallen am sinnlich erscheinenden und deshalb schönen konnaturalen Guten ihr leidenschaftliches Verlangen hervorruft. Auch auf dem Gebiet der Leidenschaften gilt demnach „pulchrum est idem bono" (S. th. I–II 27, 1). Nicht nur die anziehende Macht des Guten, sondern auch die anmutige Macht des erblickten Schönen bewegt die passionierte Existenz. Das Wohlgefallen der *anima sensitiva* vereinigt dabei das verum-analoge Moment des erkennenden Anblicks mit dem Bonum-Moment erweckten Verlangens. Es beinhaltet die Aktivierung der gesamten sinnlichen Existenz in ihren apprehensiven wie appetetiven Potenzen.

Das hier thematisierte Schönheitsmoment in den Leidenschaften darf allerdings nicht mit der objektiven Schönheit des Natur- oder Kunstschönen identifiziert werden. Das Wohlgefallen des Liebenden gründet eben nicht in der objektiven Beschaffenheit des Geliebten, seinem spezifischen Sosein, sondern – wie gesagt – in seinem bloßen Dasein. Dennoch beruht das intuitive Urteil der Liebe nicht auf reinem Belieben und subjektiver Willkür. Es gründet in der intuitiven Erkenntnis einer bestimmten Relation zwischen dem Liebenden und dem Geliebten, nämlich ihrer gegenseitigen Angemessenheit *(coaptio)*. In ihm spricht sich eine essentialistisch nicht rationalisierbare tiefgreifende existentielle Ähnlichkeit des Seins selbst *(ipsum esse)* aus. Es ist nun gerade dieser relationale Grundcharakter des Schönen in der passionierten Liebe, der es in einer bestimmten Hinsicht zum Reflex des transzendentalen Pulchrum werden läßt. Der mit der transzendentalen Schönheit eröffnete Möglichkeits- und Erwartungshorizont der allseitigen Konvenienz der menschlichen Seele mit dem Seienden findet in der Komplazenz-Erfahrung zwischen Liebenden und Geliebten eine Form ihrer geschichtlich-kategorialen Realisation. In welchem Sinne kann aber dieser Amor als Prinzip aller anderen Leidenschaften angesehen werden?

## 4. Die konstitutionelle Primordialität des Amor

Die Ableitung der sechs konkupisziblen Leidenschaften vollzieht sich im *passio*-Traktat (S. Th. I–II 23, 1–3) unter den führenden Gesichtspunkten des Gegensatzes von Gut *(bonum)* und Übel *(malum)* und den drei Hauptmomenten jeder Strebebewegung: erstens die anfängliche Neigung *(inclinatio)*, zweitens die Bewegung zum *(motus)* und drittens die Ruhe *(quies)* im Erstrebten. Thomas denkt hier die Leidenschaften – nicht wie in der existential-ontologischen Interpretation des *passio-Traktates* behauptet wird[6] – im Horizont der Zeitlichkeit, sondern der Seinsaktualität, genauer der Tätigkeit des Strebevermögens in seiner Zukehr zum Bonum und Abkehr vom Malum. Die Linie der positiven Zukehr auf das Bonum geht aus von der Liebe *(amor)*, geht über in die Sehnsucht *(desiderium)*, um in der Freude *(gaudium)* des Genießens zur Ruhe zu kommen. Die negative Bewegung der Abkehr beginnt mit dem Haß *(odium)*, beschleunigt sich zur Flucht *(fuga)*, die schließlich in der Trauer *(tristitia)* über das eingetroffene Malum endet. Die fünf Leidenschaften des irasziblen Strebevermögens folgen aus der *ratio distinctionis* erhöhter Anstrengung *(arduitas)* in Hinsicht auf ein schwer erreichbares Gut *(bonum arduum)* oder ein schwerwiegendes Übel *(malum difficile)*. Die Hoffnung *(spes)* ist entschlossene Zukehr und die Verzweiflung *(desperatio)* die endgültige Abkehr von einem erstrebenswerten Hochziel, der Mut *(audacia)* das kühne Angehen

[6] „Wir nennen dieses Gefüge „existential" bzw. die Strukturmomente der Leidenschaften „Existentialien, das heißt Seinscharaktere, die am *menschlichen* Existieren (in der Zeitlichkeit) selbst abgesehen sind." Deutsch-lateinische Ausgabe der *Summa theologica*, Bd. 10, Heidelberg/Graz 1955, 8.

und die Furcht *(timor)* das kraftlose Abwenden vor einem drohenden schwerwiegenden Übel. Die elfte Leidenschaft, der Zorn *(ira)* bildet eine zwar phänomenal unabweisbare, aber innerhalb dieser Systematik nicht leicht unterzubringende Problemleidenschaft. Der Zorn ist ein energiereiches Streben im Anschluß an ein bereits erlittenes Übel, das über die Trauer hinausstrebt und erst in der Rache Ruhe findet. Er verbindet somit die irasziblen Passionen mit der negativen Linie der konkupisziblen.

Kann nun aber die Liebe als Prinzip aller anderen Leidenschaften bezeichnet werden? Erstens erscheint dies nicht ohne weiteres plausibel, da sie innerhalb dieser Systematik der elf menschlichen Leidenschaften nur als eine Einzelleidenschaft neben zehn anderen auftritt. Weiter besagt doch eine Textstelle (S. th. I–II 25, 3) unmißverständlich, daß nicht die Liebe, sondern die Freude, die Trauer, die Hoffnung und die Furcht, die vier Hauptleidenschaften *(quatuor principales passiones)* seien. Dagegen behauptet aber Thomas an anderer Stelle unmißverständlich: „nulla alia passio animae est quae non praesupponat aliquem amorem" (S. th. I–II 27, 4).

Das entscheidende Argument des Thomas für die Primordialität des Amor lautet: Jede andere Leidenschaft besagt Bewegung auf etwas hin oder Ruhe in etwas. Jede Bewegung oder Ruhe geht aber aus einer naturinneren Übereinstimmung *(connaturalitas)* oder Anpassung *(coaptio)* hervor, die eben zum Wesen der Liebe gehört. Die spezifische Primordialität der Liebe beruht dabei darauf, daß sie als Bewegungsprinzip allen Aktionen leidenschaftlichen Strebens zugrundeliegt. Alle Leidenschaft ist verwandelte Liebe. Selbst der Haß setzt als Widerstreit *(repugnantia)* die Liebe voraus: Nach Thomas kann man nämlich nur das hassen, was dem Zuträglichen, das man liebt, entgegensteht. Die durch Amor gestiftete affektische Beziehung der *anima sensitiva* zu ihrem jeweils konnaturalen Guten behauptet sich somit als die grundsätzliche Möglichkeitsbedingung allen Aktgeschehens passionierter Existenz. Die Liebe als Einzelleidenschaft unter anderen stellt dabei nichts anderes als die phänomenale Präsenz der Grundleidenschaft dar, die allen anderen Passionen präsupponiert.

Diese konstitutionelle Primordialität in Hinsicht auf das Entstehen der menschlichen Leidenschaften schließt allerdings ihren Vorrang in intentionaler Hinsicht *(ordo intentionis)* keineswegs mit ein. Der Amor, als Anfangs- und Grundleidenschaft, steht als eher unausdrückliche Möglichkeitsbedingung gerade nicht im Zentrum der Aufmerksamkeit des passionierten Bewußtseins. Diese intentionalen Hauptleidenschaften, lassen sich nun auch bezeichnenderweise nach temporalen Gesichtspunkten differenzieren: in Hinsicht auf das gegenwärtige Bonum ergibt sich Freude, das gegenwärtige Übel Trauer, das zukünftige Malum Furcht und das zukünftige Bonum Hoffnung. Diese vier beherrschen als *passiones generales* das zeitlich verfaßte Bewußtsein passionierter Existenz. Insbesondere Furcht und Hoffnung, die sich durch ihren Zukunftsbezug auszeichnen, bilden dabei – nach Thomas – die beiden beherrschenden Leitleidenschaften des passionierten Bewußtseins. Die Frage nach den intentionalitätsbeherrschenden Leitleidenschaften führt aber tendenziell von den mit dem *Amor*thema verbundenen ontologischen Konstitutionsproblemen weg und hin zu technischen Fragen der praktischen Leitung des passionierten Bewußtseins, etwa durch den Prediger oder Pädagogen, auf die Thomas bezeichnenderweise nicht näher eingeht. Ausdrücklich behandelt er dagegen das spezifisch menschliche Problem der moralischen Qualität der Leidenschaften.

## 5. Das Problem der moralischen Qualität der menschlichen Leidenschaften

Daß die menschlichen Leidenschaften eine notwendige Möglichkeitsbedingung der vollendeten sittlichen Existenz darstellen können, ist ein Gemeinplatz der bisherigen Interpretationen: Als psycho-somatische Grundkräfte seien sie „Antriebe der sittlichen Person"[7], ihre Sinnlichkeit sei eine „unerläßliche Voraussetzung sittlicher Vollen-

[7] *B. Ziermann*, „Kommentar" der deutsch-lateinischen Ausgabe der *Summa theologica*, a. a. O., 467.

dung"[8] und insbesondere die iraszible Seelenpotenz sei der „sinnliche Wurzelgrund sittlichen Tuns"[9]. Allerdings wurde dazu bemerkt, daß es in der *passio*-Lehre selbst, jenseits von metaphorischen Redewendungen und der *petitio principii* teleologischer Voraussetzungen, kein schlagendes Argument für eine solche Subordination der Leidenschaften unter die Vernunft gebe[10].

Dazu ist vorweg zunächst zu sagen, daß nach Thomas die Passionen an sich *(secundum se)* als triebhafte Emotionen einer irrationalen Seelenpotenz der höheren Lebewesen moralisch indifferent sind. Gegenstand moralischer Beurteilung werden sie nur innerhalb der sinnlich-geistigen Totalität menschlicher Existenz, insofern sie nämlich hier in einer Beziehung zum rationalen und freien Willen *(voluntas)* stehen. Die Bestform menschlicher Existenz *(bonum humanum)* besteht dabei in der Vereinigung ihrer leidenschaftlich-sinnlichen Antriebe mit dem freien sittlichen Willen, wie z. B. in der Zuneigung *(dilectio)*, bei der sich leidenschaftliche Liebe mit freier Wahl verbindet. Diese Konzeption der sinnlichen Sittlichkeit als eigentliches *bonum humanum*, bedeutet allerdings bei aller Anerkennung des vitalen Wertes der leidenschaftlichen Emotionen nicht ihre Gleichrangigkeit. Die Leidenschaften haben sich vielmehr der Oberherrschaft der Vernunft und des Willens zu unterwerfen: „subjacent imperio rationis et voluntatis" (S. th. I–II 24, 1). Diese Subordination meint bei Thomas allerdings keine repressive Triebunterdrückung, sondern lediglich eine Durchformung und Mäßigung *(moderatio)* des Triebelebens. Die integrale Totalität von sinnlicher Leidenschaft und vernünftigem Willen denkt er dabei nicht als notwendiges, sondern als kontingentes Kooperationsgefüge in Analogie zur politischen Herrschaft als *principatus politicus* (S. th. I–II 56, 4 ad 3), das die Eigenständigkeit und Freiheit des Beherrschten beinhaltet.

Das Problem der Moralität der Leidenschaft liegt nun allerdings nicht in dieser thomanischen Zielkonzeption einer Integration von Sinnlichkeit und Sittlichkeit, sondern dem Nachweis der Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit dieser geforderten und anscheinend paradoxen Vermittlung der rationalen mit den irrationalen Seelenpotenzen. Läßt sich aber im Irrationalen selbst die Möglichkeit einer Liebe zum Rationalen denken?

Vor dem Hintergrund der bisherigen Interpretation der Liebe als Passion möchte ich zum Schluß ein solches *argumentum ex amore* für eine Kooperationsbereitschaft des sinnlichen Triebes formulieren. Einen Hinweis dazu gibt Thomas im *passio*-Traktat (S. th. I–II 24, 3 ad 1) selbst durch die Erwähnung von zwei nichtdirektiven Wegen der Einflußnahme des sittlichen Willens: dieser vermag erstens durch den Überfluß seiner eigenen Aktualität *(per modum abundantiae)* und zweitens durch die Kraft freier Wahl und Zustimmung *(per modum electionis)* den sinnlichen Trieb zu bewegen. Im ersten Fall wirkt die unmittelbare Energie seines eigenen intensiven geistigen Strebens anziehend auf den sinnlichen Trieb. Im zweiten Fall ruft die ausdrücklich auf das sinnliche Strebevermögen gerichtete Kraft freier Affirmation dessen Tätigkeit hervor. Der geistige Wille wird dabei für den sinnlichen Trieb jeweils zu einem erstrebenswerten konnaturalen Gut. Die prinzipielle Unmöglichkeit einer Erkenntnis der rationalen Gehalte des intellektuellen Willens von seiten des irrationalen Triebes erweist sich – gemäß der thomanischen Lehre von den Ursachen der Liebe – dabei keineswegs als Hinderungsgrund. Denn es ist eben nicht die diskursive Erkenntnis des essentiellen Soseins, sondern die intuitive Erkenntnis des ähnlichen akthaft-dynamischen Daseins, die im Sinnlichen den Amor für den sittlichen Willen erweckt. *Per amorem* kann also der vernünftige Wille die nichtrepressive Herrschaft über das sinnliche Strebevermögen gewinnen. Die Liebe als Passion erweist sich damit auch hinsichtlich des Gelingens menschlicher Existenz im *bonum humanum* als Grundleidenschaft.

---

[8] *St. Pfürtner*, Triebleben und sittliche Vollendung. Eine moralpsychologische Untersuchung nach Thomas von Aquin, Freiburg/Schweiz 1958, 250.

[9] *Schockenhoff* 190.

[10] *Jordan* 95 f.

# Buchbesprechungen

## 1. Philosophiegeschichte

De Rijk, L. M., *Plato's Sophist.* A Philosophical Commentary (Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen. Verhandelingen Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel 133). Amsterdam–Oxford–New York: North Holland Publishing Company 1986. 394 S.

Einer der spannendsten und in seiner Interpretation umstrittensten Texte der antiken Ontologie ist Platons *Sophistes.* Spätestens seit dem inzwischen klassischen Kommentar von F. M. Cornford (1935) wird darüber diskutiert, welche(n) Seinsbegriff(e) Platon in diesem Spätdialog verwende. Dabei orientieren die meisten Interpreten sich am Aussagesatz und fragen im Anschluß an die Unterscheidung von Frege, ob Platon ‚ist' im Sinn von Existenz oder von Prädikation oder von Identität gebrauche. Aus diesem methodischen Konsens der Interpreten schert der vorliegende Kommentar aus, und darin liegt sein besonderer Reiz und sein Beitrag zur Diskussion. Freilich hält auch De Rijk daran fest, daß der *Sophistes* nur mittels des modernen sprachphilosophischen Instrumentariums interpretiert werden kann. Aber entgegen der communis opinio vertritt er die Auffassung, Platon kenne noch nicht das propositionale Schema ‚S ist P'. Die grundlegende sprachphilosophische Kategorie, mittels derer De Rijk den *Sophistes* interpretiert, ist die Beziehung des Zeichens auf das Bezeichnete; der Schlüsselbegriff der Platonischen Semantik sei der des Namens (ὄνομα) und nicht der der Prädikation. Eine crux der Platon-Interpreten ist die Stelle Soph. 249c10–d4, wo Platon anscheinend die Unveränderlichkeit der Ideen bestreitet. Sie ist zu sehen im größeren Zusammenhang der Frage, ob Platon in den späteren Dialogen die Ideenlehre der mittleren Dialoge, vor allem des *Phaidon,* kritisiert und aufgegeben hat.

Ein Vorzug des Kommentars von De Rijk liegt darin, daß er diese und andere Probleme des *Sophistes* nicht dialogimmanent, sondern auf dem Hintergrund einer Gesamtdarstellung der Semantik und Ontologie Platons behandelt, wobei auch er eine philosophische Entwicklung Platons keineswegs bestreitet. Dem eigentlichen Kommentar ist ein Kapitel über die Entwicklung der Platonischen Lehre vom Eidos vorangestellt; ihm folgt ein umfangreicher Teil über den Rahmen, in dem der *Sophistes* zu lesen ist. Hier geht De Rijk u. a. ein auf die Semantik des *Kratylos,* auf das Verhältnis von Sprache und Wissen und von Semantik und Metaphysik. Der Kommentar zieht ausführlich die Literatur heran; meistens wird die eigene Interpretation in der Auseinandersetzung mit anderen Autoren entwickelt. Am meisten weiß De Rijk sich der Dissertation von G. Prauss, Platon und der logische Eleatismus (1965) und dem postumen Sophistes-Kommentar von R. Bluck (1975) verpflichtet. Hilfreich ist, daß die systematischen Ergebnisse der Exegese immer wieder zusammengefaßt werden. Im folgenden kann es nicht darum gehen, mit De Rijk in eine Diskussion über die schwierige *Sophistes*-Interpretation einzutreten; es muß vielmehr genügen, über seine Thesen zu berichten. Was sie auszeichnet, ist ein hoher Grad an systematischer Geschlossenheit.

Der Name ‚seiend' (ὄν) werde von Platon ohne Unterscheidung gebraucht für ‚existierend' und ‚eine Natur (οὐσία) habend'. Er bezeichne etwas, das von den anderen Bestimmungen, die den Dingen zugesprochen werden, verschieden sei. Seine Bedeutung sei nicht der Begriff des Seienden, sondern eine Natur (φύσις). Das Problem, ob die Ideen veränderlich seien, löst De Rijk mit der Unterscheidung zwischen der transzendenten und der immanenten Form. Auch im *Sophistes* halte Platon an der Lehre von der Unveränderlichkeit der transzendenten Formen fest; sie seien der metaphysische Grund des Seins und der Erkennbarkeit der wahrnehmbaren, veränderlichen Welt. In ihrer immanenten Seinsweise, insofern die wahrnehmbaren Dinge an ihnen teilhaben, gehörten die Formen jedoch zum Seinsbereich des Veränderlichen. Platons vorrangiges Interesse gelte den immanenten Formen, d. h. ihrer Anwesenheit und ihrem Wirken in den Einzeldingen. Die Unterscheidung zwischen transzendenten und

immanenten Formen dürfe jedoch nicht im Sinne der Aristotelischen Platonkritik als Gegensatz verstanden werden. Die transzendenten Formen seien von den immanenten nicht getrennt. Die einzige Bedeutung der transzendenten Formen liege darin, daß sie durch die sie repräsentierenden Instantiierungen in den Einzeldingen wirksam werden. Nur von hier her könne Platons Frage nach der Gemeinschaft der Formen verstanden werden. Es gehe Platon nicht um die Gemeinschaft der transzendenten Formen, sondern um die Anwesenheit verschiedener Formen in ein und demselben Einzelding. Platons Unterscheidung zwischen εἰδη und γένη interpretiert De Rijk folgendermaßen: Jedes γένος sei ein εἶδος, aber nicht umgekehrt, denn das unterste εἶδος (die spätere infima species) sei kein γένος. Eine Gemeinschaft gebe es nur bei den γένη. Sie sei zu verstehen als die Gemeinschaft eines höheren mit einem niedrigeren Genus. Dagegen gehe es nicht um die Gemeinschaft kollateraler generischer Formen.

Wie aber kann De Rijk mit seiner Theorie Platons Unterscheidung zwischen Namen und Aussage erklären? Sagt Platon doch ausdrücklich, daß die bloßen Namen nichts über das Seiende offenbaren, sondern erst die Verbindung von Name und Verb (ῥῆμα) in der Aussage (λόγος). Die Verbindung von Name und Verb im Aussagesatz behaupte, daß es in der wahrnehmbaren Welt der Fall ist, daß eine Verbindung der Formen x und y vorliegt. Namen haben nach Platon eine deiktische Funktion, aber diese ist nach De Rijk eng mit ihrer deskriptiven Funktion verbunden. Diese zweite Funktion sei die wichtigere: Der Name habe vor allem die Aufgabe, Dinge in der Außenwelt zu charakterisieren. Während der Name auf eine Entität referiere, diene das Verb dazu, ein Attribut auszudrücken, das dem durch den Namen bezeichneten Gegenstand zukomme. Was wird nun durch einen Aussagesatz (λόγος) bezeichnet? De Rijk verdeutlicht seine Interpretation durch einen Vergleich zwischen Platon und Russell. Die Entität, auf die sich der Satz ‚Koriskos ist musikalisch' beziehe, könne nach Russell umschrieben werden mit ‚Koriskos-*seiend*-musikalisch'. Dagegen laute Platons Analyse: ‚Koriskos-Mensch-*seiend*, musikalisch-*seiend*'. Aus dieser Semantik ergeben sich ontologische Folgerungen. De Rijk wendet sich dagegen, Platon vom Aristotelischen Substrat-Form-Schema her zu deuten. Vielmehr sei das Einzelding nach Platon ein Bündel vom Vermögen (δυνάμεις), wobei das Vermögen als Seinsweise (modus essendi) zu verstehen sei. Das Benennen habe die Aufgabe, das jeweilige Vermögen zu identifizieren. De Rijk kommt so zu einem Seinsbegriff, den er als „hyparktisch" (348) bezeichnet: Der Logos drücke die Verbindung von Vermögen aus, und er behaupte, daß dieses Bündel von δυνάμεις bereits gegeben war, bevor der Sprecher auf den Plan trat.

F. Ricken S. J.

Arends, J. M. F. *Die Einheit der Polis.* Eine Studie über Platons *Staat.* (Mnemosyne, bibliotheca classica batava. Supplementum 106). Leiden–New York–Kobenhavn–Köln: Brill 1988. XXIV/466 S.

Nach der Analyse des Sokrates in Platons *Staat,* so die These des Buches, ist das Grundübel, an dem die Staaten leiden, die Entzweiung zwischen den verschiedenen Klassen. Der Grund dafür liegt im Verhältnis der Menschen zu den Gütern. Da sie nach den Gütern streben und die politische Macht für das beste Mittel halten, um in deren Besitz zu kommen, kämpfen sie miteinander um die Vorrangstellung im Staat. Ein Ende der Zwietracht ist nur unter der Voraussetzung möglich, daß die Herrschaft kein Mittel mehr für den Besitz der Güter ist. Das ist erst dann der Fall, wenn die Herrscher in der Polis von sich aus nicht auf Erwerb aus sind und einander den Besitz von Gütern untersagen. Zu diesem Zweck trennt Platon im *Staat* den Stand der Erwerbenden von dem der Herrschenden und verbietet den Wächtern den privaten Besitz. – Unter dem Blickwinkel dieser These interpretiert A. die politischen Bücher des *Staates.* Leitend ist der Gesichtspunkt der Einheit der Polis. Behandelt werden die Erziehung der Wächter durch Musik und Gymnastik (Buch II und III); der Mythos von den Erdgeborenen und den Metallen (Buch III); die Diskussion über die Eudämonie der Wächter (Buch IV); die Frauen- und Kindergemeinschaft (Buch V); die Veranlagung und Ausbildung der Philosophenherrscher (Buch V bis VII).

Die These, daß die Einheit ein bestimmender Gesichtspunkt der Platonischen Staats-

konzeption ist, ist nicht neu. Sie findet sich unter negativen Vorzeichen bereits in der Kritik des Aristoteles am Platonischen Staat (Pol. II 1–5). Aber sie wird durch A.s Buch minutiös belegt. Auf diese Weise wird eine Fülle von Zusammenhängen und sachlichen Querverweisen innerhalb des *Staates* sichtbar. Die Interpretation ist, wie die Einleitung hervorhebt, streng immanent. Es werden keine anderen Dialoge Platons herangezogen; A. geht nicht auf die antike politologische Diskussion ein; im Text des Buches findet sich keine Auseinandersetzung mit anderen Interpretationen, vielmehr wird auf die Sekundärliteratur nur in den Anmerkungen eingegangen. Immanent ist die Untersuchung auch in dem Sinn, daß sie sich strikt auf den Gesichtspunkt der Einheit beschränkt; alle anderen Aspekte des Dialogs werden ausgeblendet. Platons Text wird unter dieser Rücksicht einer sorgfältigen, gründlichen immanenten Exegese unterzogen, aber er wird nicht problematisiert. Auf die Frage nach dem genus litterarium, unter dem eventuell eine Aussage zu lesen ist, ob also z. B. Sokrates ironisiert oder übersteigert, wird nicht eingegangen. Insofern haftet der Arbeit etwas Fundamentalistisches an. Es bedarf keines Wortes, daß ein reflektiertes Methodenbewußtsein und eine genaue inhaltliche und formale Abgrenzung des Gegenstandes zu den Voraussetzungen der wissenschaftlichen Arbeit gehört. Aber das Ideal einer strikt immanenten Interpretation, dem die vorliegende Untersuchung sich verpflichtet weiß, hat auch seinen Preis: Der Platontext und seine Interpretation verlieren an Relief. F. Ricken S. J.

Gross, Nikolaus, *Senecas Naturales Quaestiones.* Komposition, naturphilosophische Aussagen und ihre Quellen. Stuttgart: Franz Steiner 1989. X/335 S.

Der römische Politiker, Dichter und Philosoph L. Annaeus Seneca der Jüngere (4–65) verfaßte in den letzten Jahren seines Lebens „Naturales Quaestiones", die ausgewählte Probleme der terrestrischen Physik und der damaligen „Meteorologie" zum Gegenstand haben. In der uns überlieferten Form behandelt Buch I verschiedene Lichterscheinungen in der Atmosphäre (Meteore, Halos, Regenbogen, Nebensonnen u. a.), Buch II Blitz und Donner, Buch III die Hydrologie (Grundwassertheorien, Gewässerparadoxa), Buch IV a die Nilschwelle, Buch IV b die Niederschläge (erhalten ist nur die Abhandlung über Hagel und Schnee), Buch V die Winde, ihre Einteilung und Entstehung, Buch VI die Ursachen von Erdbeben und schließlich Buch VII das Wesen der Kometen. – Diese uns vorliegenden, teils in dialogischer Form abgefaßten acht Bücher untersucht Groß auf „Komposition, naturphilosophische Aussagen und ihre Quellen". Ausgehend vom aktuellen Stand der Forschung (vgl. 1–10!) sieht G. für eine Gesamtinterpretation des Werkes eine Reihe von offenen Fragen: Hat Seneca sein Werk abgeschlossen, und ist die überlieferte Anordnung der Bücher authentisch? Welche Quellen benützt Seneca? Wie weit gehen Senecas eigenständige naturkundliche Leistungen? Welche Funktion haben die moralphilosophischen Abhandlungen, die er immer wieder einstreut? Was ist das zentrale Motiv Senecas, sich der Naturkunde zuzuwenden? – Zur Beantwortung dieser Frage unterzieht G. die einzelnen Bücher einer detaillierten Analyse. Der Untersuchungsraster, den G. anlegt, sei an Buch VI, dem „Erdbebenbuch" verdeutlicht: Zunächst wiederholt G. – leider ohne Seitenangabe – den einschlägigen Teil des ausführlichen Inhaltsverzeichnisses. Unter der einleitenden Rubrik „Allgemeines" verweist G. auf die Besonderheiten dieses Buches, z. B. daß Seneca bereits ein Jugendwerk zu diesem Thema verfaßt hat und daß er sich auf Augenzeugenberichte stützt. Der Abschnitt „Moderne Erklärungen" orientiert den Leser über die heutige Sicht der fraglichen Phänomene. Daran schließt sich eine Übersicht über gängige „Antike Theorien". Vor diesem Hintergrund präsentiert nun G. die drei Teile des Buches: Praefatio, Hauptteil und Epilog werden jeweils minutiös gegliedert und dann teils fortlaufend, teils schwerpunktmäßig kommentiert. Im Hauptteil referiert und diskutiert Seneca in einer ausführlichen Doxographie ihm bekannte Erklärungen für Erdbeben, um dann seine eigene Auffassung, die auf der (stoischen) Pneumalehre fußt, darzulegen. Mit einer ausführlichen Schilderung der Begleit- und Folgeerscheinungen des Erdbebens in Kampanien (am 5. Februar des Jahres 63) schließt er den Hauptteil ab. Präfatio und Epilog nehmen die Schrecken eines solch gewaltigen Naturereignisses zum Anlaß, über Todesangst und ihre Überwindung zu reflektieren. Das Augenmerk

der Kommentierung gilt hauptsächlich den Kompositionsprinzipien, der Doxographie und den Quellen, auf die Seneca sich stützt. (Vgl. 238–274!)

Nachdem alle Bücher auf diese Weise bearbeitet sind, legt G. einige Ergebnisse bezüglich des gesamten Werkes vor: Zunächst zeigt sich an der mangelhaften Disposition einzelner Bücher, daß Seneca die „Naturales Quaestiones" nicht vollendet hat. Verstreute Indizien deuten darauf hin, daß er eine zunächst geplante „Meteorologie" ausweiten wollte zu einer „Kosmologie". Von den dafür erforderlichen Abhandlungen zur terrestrischen Physik liegen uns „Wasser- und Nilbuch" vor. Ferner waren zwei Bücher zumindest geplant, die die Himmelsphysik behandeln sollten. Ob diese tatsächlich vorlagen oder ob der Herausgeber des Werkes nach Senecas Tod zwei andere Bücher – eventuell frühere Werke Senecas – entsprechend der erweiterten Konzeption Senecas hinzugefügt hat, muß offenbleiben, da diese Texte, wie Teile des „Nil- und Wolkenbuches", verschollen sind. Allerdings kann G. auf dieser Basis eine fundierte Hypothese über die authentische Reihenfolge der Bücher vorlegen: parallel zur kosmischen Ordnung, beginnend mit dem Himmel über die „meteora" zur Erde, hatte Seneca schlußendlich sein Werk konzipiert (vgl. 306–320!). Bezüglich der Quellen widerlegt G. die Auffassung, Seneca habe sich ausschließlich auf ein „Kompendium der Poseidonischen Physik" gestützt (vgl. 322–325!). Als eigenständige naturwissenschaftliche Leistung Senecas hebt G. das Bemühen um rationale Erklärung im Gegensatz zu abergläubischen und mythologischen Deutungen besonders hervor. Diese Einstellung zeige sich nicht zuletzt bei der Kritik überlieferter doxai (vgl. 325–327!). Sofern die moralphilosophischen Passagen sich in den Proömien bzw. Epilogen finden, stehen sie in inhaltlicher Beziehung zu den behandelten naturkundlichen Themen. Eingeschoben in die Hauptteile scheinen sie lediglich auf spontanen Assoziationen und biographisch erklärbaren Motivationen Senecas zu beruhen (vgl. 327 ff.!). Neben solchen unsystematisch eingestreuten Bemerkungen zur rechten Lebensführung läßt sich ein Hauptanliegen Senecas herauspräparieren: Auch in den scheinbar regellosen Phänomenen des sublunaren Bereichs waltet in Naturgesetzen die göttliche Vernunft. „Senecas Interesse an Naturerklärung hat also letzten Endes ein naturphilosophisches Ziel: Es ist genährt von der stoischen Überzeugung, daß die Erforschung der Natur zur Erkenntnis Gottes führt" (329 f.).

Die Tatsache, daß dieses Kommentarwerk akribisch gegliedert ist und straffe Zusammenfassungen bietet, hilft das Fehlen eines Sachregisters zu verschmerzen. Gelegentlich, wie z. B. beim Stichwort „pneuma" oder auch „antiperistasis", wäre es wünschenswert, zumindest in groben Zügen über deren generelle Bedeutung für die damalige „Physik" zu informieren. Dennoch erschließt diese Arbeit über das Studium Senecas hinaus in gekonnter Weise einen Zugang zu der manchmal verwirrenden Themenvielfalt antiker Naturkunde.

A. Radl S. J.

The Chaldean Oracles. Text, translation, and commentary by *Ruth Majercik*. Leiden –New York–Kobenhavn–Köln: Brill 1989. XIV/247 S.

Die Chaldäischen Orakel sind eine Sammlung von Hexametern, die einem gewissen Julian mit dem Beinamen ‚der Chaldäer' oder ‚der Theurge', der gegen Ende des 2. Jhdts. n. Chr. gelebt hat, zugeschrieben werden. Ihre Bedeutung liegt darin, daß sie für die späteren Neuplatoniker eine Offenbarungsquelle waren, die in ihrer Bedeutung nur mit dem Platonischen *Timaios* zu vergleichen ist. Sie stellen eine Richtung des Mittleren Platonismus dar, der Beziehungen zur Gnosis und zum Corpus Hermeticum aufweist. Nach der Edition mit französischer Übersetzung von É. des Places (Paris 1971) ist das vorliegende Werk die zweite Ausgabe innerhalb von zwei Jahrzehnten. Eine ausführliche Einleitung (1–46) unterrichtet über Theologie, Kosmologie, Anthropologie und Soteriologie der Orakel. Dem griechischen Text der überlieferten Fragmente ist eine englische Übersetzung beigefügt. Im Unterschied zur Ausgabe von des Places enthält die M.s Edition keinen textkritischen Apparat. M. verweist in der Einleitung darauf, daß sie keine neue kritische Edition vorlegen wolle. An die Fragmente schließt sich ein 27 Nummern umfassendes Glossar der Terminologie der Orakel an. Jede Nummer bringt unter einem Wort einen antiken Text, der den Terminus erläutert. Es folgen die

zweifelhaften Fragmente. Der ausführliche Kommentar (138–221) bringt u. a. sachliche Erläuterungen, sprachliche Parallelen und Hinweise auf die Sekundärliteratur. Der Bibliographie mit den Editionen und der Sekundärliteratur schließen sich die Indizes an: griechische Wörter; lateinische Wörter; griechische Eigennamen; ein Index locorum der in der Edition der Fragmente (nicht im Kommentar) benutzten antiken Autoren.

Die Numerierung der Fragmente ist von des Places übernommen. Leider findet sich der Hinweis darauf an einer recht versteckten Stelle, nämlich am Ende der Einleitung. Dort ist der Hinweis auf die Numerierung und Textgestaltung von dem Kapitel über die Soteriologie durch keine eigene Überschrift abgehoben. Neu hinzugefügt wurden zwei Stellen aus der Moerbeke-Übersetzung von Proklos' Parmenides-Kommentar (Frg. 9 und 9 a). Leider ist nicht ersichtlich, weshalb die Stelle aus der griechischen Fassung des Proklos-Kommentars, das des Places als Frg. 9 bringt, nicht mehr aufgenommen wurde. Von des Places ist auch das Glossar übernommen. Während des Places nur die griechischen Termini und die für sie einschlägigen Stellenangaben bringt, hat M. die Texte ausgeschrieben und übersetzt. Aufgrund einer späteren Veröffentlichung von des Places ist das Glossar um zwei Terme ergänzt. Vermissen wird der Benutzer eine Konkordanz mit der Ausgabe von W. Kroll (1895), nach der bis zu des Places zitiert wurde. – Außer den genannten Aktualisierungen der Ausgabe von des Places besteht der Wert der vorliegenden Ausgabe darin, daß die Orakel jetzt auch in einer englischen Übersetzung vorliegen, ferner in der ausführlichen Einleitung und in dem gegenüber des Places erheblich umfangreicheren Kommentar. F. Ricken S. J.

Proklos, Kommentar zu Platons Parmenides 141E–142A. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von *Rainer Bartholomai.* (Texte zur Philosophie 8). Sankt Augustin: Academia 1990. 118 S.

Der Band enthält den Schluß des (VII. Buches des) Parmenides-Kommentars des Proklos, den Raymond Klibansky 1929 in einer lateinischen Übersetzung des Wilhelm von Moerbeke entdeckte (SB Heidelberg, philos.-hist. Kl. 1928/29, 5) und 1953 im Band III des *Plato Latinus* veröffentlichte. Proklos behandelt im abschließenden VII. Buch die erste der neun Hypothesen, die den zweiten Teil des Platonischen *Parmenides* ausmachen. Die ersten sechs Bücher sind vor allem den Einwänden gegen die Ideenlehre im ersten Teil des Dialogs gewidmet. Während die zweite bis neunte Hypothesis innerhalb der athenischen Schule des Neuplatonismus umstritten waren, stimmten alle darin überein, daß im Einen der ersten Platonischen Hypothesis das Eine des neuplatonischen Systems zu sehen sei, daß also die Gotteslehre den Gegenstand dieser Hypothesis bilde. Der Herausgeber hat gerade diesen Text für eine deutsche Übersetzung ausgewählt, weil er „die prägnanteste Fassung des Proklischen Grundgedankens" (Klibansky) darstellt.

Die Einleitung geht zunächst kurz auf die Proklos-Rezeption seit der Aufklärung und auf die Deutung seiner Person ein. Die Stellung des Kommentars zur ersten Hypothesis innerhalb des Gesamtwerks des Proklos wird skizziert, ebenso die philosophischen Quellen des Proklos und dessen Wirkungsgeschichte. Gegenüber der Ausgabe von Klibansky ist der lateinische Text an die heute übliche Orthographie angeglichen. Klibanskys Konjekturen wurden aus dem Text herausgenommen und in Klammern an das Ende gesetzt. Die Anmerkungen bringen vor allem Erläuterungen zur Übersetzung und Parallelstellen aus Proklos und anderen antiken Autoren. Der sachlichen Erläuterung dient eine zusammenhängende Wiedergabe des Gedankengangs. – Die Ausgabe erschließt dem philosophisch Interessierten einen ersten Zugang zu dem nach Plotin bedeutendsten Denker des Neuplatonismus. F. Ricken S. J.

Lloyd, A. C., *The Anatomy of Neoplatonism.* Oxford: Clarendon 1990. IX/198 S.

Wie es das Wort „anatomy" im Titel zum Ausdruck bringt, will dieses Buch mit analytischen Mitteln Strukturen des neuplatonischen Denkens offenlegen. Es setzt einen anderen Akzent als die Darstellungen, in denen die neuplatonische Metaphysik und

Theologie im Vordergrund stehen. L. versucht von der Logik und Semantik aus einen Zugang zur Philosophie des Neuplatonismus zu gewinnen. Dafür kann er sich auf das Curriculum neuplatonischer Schulen berufen, das vor allem in den neuplatonischen Aristoteles-Kommentaren greifbar ist. Der Student der alexandrinischen Schule mußte sich zunächst drei Jahre dem Studium des Aristoteles widmen, und zwar in der Abfolge: Logik, Ethik, Physik, Mathematik, Theologie. Dem folgte ein dreijähriges Platon-Studium, in dem zwölf Dialoge aus dem Kanon des Jamblichos behandelt wurden (5). Die beiden Kapitel über Logik (Kap. 1) und Semantik (Kap. 2) haben die Aufgabe, die Substruktur für viele bekannte Lehren des Neuplatonismus offenzulegen. Der Leser erhält einen Einblick in den Vorlesungsbetrieb der neuplatonischen Schulen. Er erfährt, daß die Neuplatoniker zwei verschiedene Konzeptionen der Logik kannten, von denen die eine auf Platons Dihairesis und die andere auf das Aristotelische Organon zurückgehen. Die Frage nach dem Kriterium für die Gültigkeit eines logischen Schlusses wird diskutiert. L. weist darauf hin, daß die neuplatonischen Kommentatoren ebensowenig wie Aristoteles und Euklid genau zwischen oberen Prämissen und Folgerungsregeln unterschieden. Er untersucht, ob sie den Unterschied zwischen Variablen, Konstanten und Operatoren kannten. Den Einfluß des Neuplatonismus auf die Aristotelische Logik bewertet er als gering. Er geht ein auf den Ursprung der Suppositionslehre in der *Isagoge* des Porphyrios. Begriffe der modernen Semantik wie singulärer Terminus, Prädikat und Proposition werden als Fragen an die neuplatonischen Kommentare herangetragen. Entgegen einer verbreiteten Meinung seien die Neuplatoniker keine Nominalisten, sondern Konzeptualisten gewesen. Eine Untersuchung über den Begriff des Genus (Kap. 3) bildet den Übergang zwischen der Logik und der Metaphysik. Er sei das wichtigste Element der logischen Struktur des Neuplatonismus, da er in der Logik, Metaphysik und Psychologie bestimmend sei. Kap. 4 und 5 behandeln die Emanation und die Rückkehr der Seele. Entgegen der These, der Emanationsbegriff sei stoischen Ursprungs, verweist L. auf die Wurzeln in der Aristotelischen Physik. Was den Menschen nach neuplatonischer Auffassung auszeichne, sei, daß er auf einer Grenze lebe. Er könne sich selbst verlieren, aber er könne auch zu seinem Ursprung zurückkehren. Dieses Privileg des Menschen beruhe auf der mystischen Erfahrung. L. sucht nach einer philosophischen Interpretation des Hervorgangs und der Rückkehr der Seele und setzt sich auch hier wieder von einer Deutung mittels stoischer Begriffe ab. Er geht aus von der Einheit von universalem Denkinhalt und Denkakt. Hervorgang und Rückkehr seien zu verstehen als das sich spontan selbst erforschende Denken. Kap. 6 ist erkenntnistheoretischen Fragen gewidmet. Themen sind u. a. die Theorie der Sinneswahrnehmung, die Theorie der Naturwissenschaften und die Erkenntnis der futura contingentia. Kap. 7 „Mysticism and Metaphysics" arbeitet u. a. die unterschiedlichen Auffassungen vom nicht-diskursiven Intellekt bei Plotin und Proklos heraus. L. verweist auf das Moment der Liebe in Plotins Intellekt und identifiziert diesen „liebenden Intellekt" mit dem „Vor-Intellekt" (pre-intellect), der Emanation des Einen, die noch kein aktuelles Denken ist, weil sie noch „kein bestimmtes Objekt hat". Dieser Vor-Intellekt müsse zugleich als „Vor-Existenz" verstanden werden. L. vergleicht ihn mit dem potentiellen Sehen bei Aristoteles. Aber gerade dieser Vergleich lasse das Charakteristische des Neuplatonismus deutlich werden. Hier zeige sich, daß die mystische Erfahrung integraler Bestandteil des Neuplatonismus sei. Der Vor-Intellekt sei mit den Mitteln der philosophischen Begrifflichkeit nicht zu erfassen, sondern allein der mystischen Erfahrung zugänglich. – Diese wenigen Hinweise können nur einen unvollkommenen Eindruck dieses differenzierenden, kritischen und anregenden Buches vermitteln.

F. Ricken S. J.

Dörrie, Heinrich, *Der hellenistische Rahmen des kaiserzeitlichen Platonismus.* Bausteine 36–72: Text, Übersetzung, Kommentar. Aus dem Nachlaß herausgegeben und bearbeitet von *Matthias Baltes* unter Mitarbeit von *Annemarie Dörrie* und *Friedhelm Mann* (Der Platonismus in der Antike. Grundlagen – System – Entwicklung. Begründet von Heinrich Dörrie. Fortgeführt von *Matthias Baltes* unter Mitarbeit von *Friedhelm Mann,* 2). Stuttgart–Bad Cannstadt: frommann-holzboog 1990. XVI/531 S.

Über Zielsetzung und Aufbau des Gesamtwerks wurde in ThPh 63 (1988) 396–398 berichtet. Beim Tod von Heinrich Dörrie lagen vom zweiten Band die Fahnenabzüge der Bausteine 36–61 vor, ferner die Texte der Bausteine 62–72 und das Manuskript des Kommentars. Matthias Baltes und Friedhelm Mann haben die Texte und den Kommentar durchgesehen und ergänzt und die von Annemarie Dörrie angefertigte Übersetzung überarbeitet. – Die Bausteine 1 bis 100 stehen unter der Überschrift „Kulturgeschichtliche Voraussetzungen und Gegebenheiten des Platonismus". Der erste Band (Bausteine 1–35) war Platons Vorlesung über das Gute und der Geschichte der Akademie bis Antiochos von Askalon gewidmet. Die Themenkreise des vorliegenden Bandes sind: Platons Ansehen außerhalb der Akademie; Ausgaben der Werke Platons; Urteile über Platons Stil; Legenden über Platon; Platon und die Weisheit des Ostens. Der Leser wäre dankbar gewesen für eine Erklärung, weshalb dieses Material den Titel trägt „Der hellenistische Rahmen des kaiserzeitlichen Platonismus". Hier sind zwei Epochen, der Hellenismus und die Kaiserzeit, angesprochen. Die antiken Autoren, denen die Texte entnommen sind bzw. über deren Äußerungen die Texte berichten, gehören chronologisch gesehen keineswegs ausschließlich dem Hellenismus an. Leider enthält der Band keine Einleitung, die seinen Rahmen beschreibt und den Titel verdeutlicht; der Kommentar beginnt unmittelbar mit Erläuterungen zu den speziellen Themen.

Ich versuche, einen kurzen Einblick in den Inhalt der Bausteine zu geben. Ausführlich belegt ist der gegen Platon erhobene Vorwurf des literarischen Diebstahls; in diesem Zusammenhang finden sich auch Zeugnisse über Platons Abhängigkeit vom Mimos und der Komödie. In verschiedenen Zusammenhängen kommt das Verhältnis von Platon und Pythagoras zur Sprache. Für eine hohe Summe soll Platon drei pythagoreische Bücher erworben und aus ihnen die Lehren des ‚Timaios' abgeschrieben haben. Philon von Alexandrien erhebt gegen Platons ‚Symposion' den Vorwurf, es propagiere die Homosexualität. Nach Ps.-Herakleitos (1. Jh. n. Chr.) behandeln Platons Dialoge Liebesaffären mit halberwachsenen Jünglingen; er stellt ihnen die gesunde Ehemoral des Homer entgegen. Daß Platon Homer aus seinem Staat verbannt, erscheint in zweifacher Bewertung: Nach Dionysios von Halikarnaß hat Platon sich damit demaskiert, denn Homer sei der Ursprung aller Bildung und Philosophie; Zustimmung findet Platons Maßnahme dagegen bei Flavius Josephus, Minucius Felix und Augustinus. Die Texte über Platons Ansehen außerhalb der Akademie schließen mit Belegen für die platonfreundliche Haltung der Mittleren Stoa.

Der Abschnitt über die Platon-Editionen bringt die Zeugnisse aus Diogenes Laertios über die Ausgabe des Aristophanes von Byzanz und die des Thrasyllos, die Zuordnung der einzelnen Dialoge zu den philosophischen Disziplinen (Logik, Naturphilosophie usw.) durch Albinos und drei Zeugnisse über kritische Zeichen im antiken Platon-Text. So wurde z. B. die Doppellinie verwendet als Hinweis auf die Lehrmeinungen Platons und der Spieß als Hinweis auf die Unechtheit. Wer die Aufgabe hat, Platons Philosophie zu lehren, wird mit Interesse den Ausführungen zu der Frage folgen, mit welchem Dialog die Platonlektüre beginnen sollte. Iamblichos unterscheidet zwischen naturphilosophischen und theologischen Dialogen und entwickelt eine an systematischen Gesichtspunkten orientierte Abfolge für das Studium der Dialoge. Aufmerksamkeit verdient die Unterscheidung der anonymen Prolegomena zu Platons Philosophie (ed. Westerink) zwischen einer zweifachen Chronologie der Dialoge: der zeitlichen Abfolge, in der sie von Platon geschrieben wurden, und der Chronologie der in den Dialogen handelnden Personen.

Wichtig für Dörries These vom religiösen Charakter des Platonismus sind die Platon-Legenden und die Zeugnisse über Platons Abhängigkeit von den östlichen Religionen. Der Band dokumentiert die Überlieferungen von der Zeugung Platons durch Apollon und vom Traum des Sokrates, ihm sei ein Schwan an die Brust geflogen. Die Berichte über Platons Aufenthalt in Ägypten erscheinen fast als ein Topos, wenn man liest, daß ein solcher Aufenthalt auch Lykurg, Solon, Thales, Pythagoras und Demokrit zugeschrieben wird. Wie sehr Platon in die Nähe des Pythagoras gerückt wurde, geht auch daraus hervor, daß für beide eine Kontroverse darüber bezeugt ist, ob ihre Philosophie von Zoroaster abhängig sei. Dörrie bringt außerchristliche und christliche

Zeugnisse für die Abhängigkeit Platons von Mose. Sie werden angeführt durch den bekannten Ausspruch des Numenios, Platon sei nichts anderes als ein Mose, der attisch spricht. Eine Sonderstellung nimmt hier Laktanz ein: Die göttliche Vorsehung habe Pythagoras und Platon daran gehindert, auf ihren Reisen auch zu den Juden zu kommen, um ihnen damit die Möglichkeit zu nehmen, die Wahrheit kennenzulernen.

Der ausführliche Kommentar umfaßt mehr als die Hälfte des Bandes. Vor den einzelnen Texten, die zu einem Baustein zusammengestellt sind, findet sich jeweils eine allgemeine Einleitung zu dem betreffenden Themenkreis mit – was sehr zu begrüßen ist – spezifischen Literaturangaben. Schwerer dagegen dürfte die nach den Autoren alphabetisch geordnete Auswahlbibliographie am Ende des Bandes zu handhaben sein, nicht zuletzt deshalb, weil hier der Rahmen sehr weit gespannt ist. F. Ricken S. J.

Kirsch, Ulrich, *Blaise Pascals „Pensées" (1656–1662).* Systematische „Gedanken" über Tod, Vergänglichkeit und Glück (Symposion 88). Freiburg/München: Alber 1989. 390 S.

Die Behandlung Pascals bei uns sei nur als ‚stiefmütterlich' zu bezeichnen, sowohl im Vergleich etwa zu Descartes als auch im Blick auf die französische Forschung (29). Tatsächlich: vor allem hat die große Leistung der Philologie in den letzten Jahrzehnten noch kaum ein Echo gefunden. In diese Leerstelle tritt mit einem ersten und eindrücklichen Beitrag vorliegende Untersuchung. Dem Untertitel gemäß soll P.s Meditatio mortis in den (re)konstruierten Plan der Apologie eingeordnet und so die argumentative Struktur der Pensées überhaupt erhellt werden. K. führt dies Doppelprogramm in fünf Schritten durch. – Kap. I. diskutiert den Plan des fragmentarischen Werks, gestützt auf Tourneur, Lafuma, Mesnard und Sellier. Lafumas Ausgabe in der Coll. l'Intégrale (1963) dient als zitierter Leittext (die deutsche Pensées-Ausgabe hieraus von Armogathe hat Verf. noch nicht verwenden können; er verzeichnet sie nach der Edition Köln 1988; es gibt sie aber seit 1987 bei Reclam-Leipzig). Dem „Kerntext" von 27 betitelten Mappen folgen 34 unbetitelte Einheiten, wobei ein vorangestelltes Inhaltsverzeichnis die Überschriften in zwei Kolonnen aufführt. a) 1–10, was man als den die condition humaine herausarbeitenden ersten Teil sehen könnte, und b) 11–27, die dann den apologetischen Teil ergäben („Kolonnentheorie" 38). So die erste Kopie des Nachlaßmaterials. Sellier folgt der zweiten, die die 34 titellosen Einheiten chronologisch ordnet und eine differenzierte Betrachtung des anscheinend oder doch nur scheinbar ungeordneten Materials erlaubt. – Kap. II interpretiert drei Texteinheiten (darunter die der berühmten „Wette") als meditatio mortis. Unglücklich finde ich die durchgängige Rede von ‚Sterblichkeit' und/oder ‚Unsterblichkeit' des Menschen; denn selbstverständlich ist der Mensch sterblich; die Frage ist nur, ob der Tod sein völliges Ende ist, als Verenden ins Nichts(ein), oder ob er in seine End-gültigkeit führt; ob der Mensch also restlos vergänglich ist oder nicht. Als „Brief, daß man Gott suchen soll", und „Gespräch über die Maschine" (fr 11 [= Lafuma]/246 [= Brunschvicg]) liest K. mit Sellier die Einheiten III/IV und II (mit röm. Ziffern werden die unbezeichneten Mappen, mit arab. die betitelten des Kerntextes gekennzeichnet). Aus dem *Brief* gewinnt Verf. Forderungen an die Apologie, nach deren Einlösung gefragt werden muß (89 f.). Das folgende *Gespräch* nun geht von der Unfähigkeit der (mathematisch bestimmten) Vernunft zur Gotteserkenntnis aus und schlägt darum ein Wahrscheinlichkeitskalkül vor (merkwürdig, daß in der Freiburger Arbeit A. Raffelt nicht einmal erwähnt wird). K. erläutert die Rechnung, prüft sie nach, zeigt eigentümliche Fehler P.s, die aber für die Gesamtbeurteilung nichts verschlagen. Es tritt eben nicht an die Stelle von Gottes- und Unsterblichkeitsbeweisen eine Wahrscheinlichkeitsberechnung, sondern es geht um die Frage, wie man angesichts völliger Unsicherheit bzgl. jener Sachverhalte leben solle (120 f.). Auf die Einwände des besiegten, doch nicht überzeugten Partners (123) folgt dann der berühmt-berüchtigte Rat, zu tun, als ob ..., sich zu verdummen – zu einem Glück nicht erst drüben, sondern schon hier. Anders als beim christlich mittelalterlichen Memento mori liegt hier also eine philosophische meditatio mortis vor, die auf den egozentrischen Rationalisten abgestellt ist (144 f.). Die abstrakt formale Argumentation ruft freilich nach Konkretion.

Kap. III legt demnach die Anthropologie im ersten Teil der Pensées als meditatio vitae aus, welche die Vergeblichkeit menschlichen Glücksstrebens erweisen will. Die detaillierten, scharfsinnigen Einzeldeutungen (in Anknüpfung an P. Ernst) können hier natürlich nicht referiert und diskutiert werden. Fraglos besteht die Gefahr, den Menschen schwächer zu zeichnen, als er wirklich ist (179); gleichwohl zeigt sich das Unglück des Tätigen (misère) wie des Untätigen (ennui) vor der Folie des Grundmißverhältnisses von Vernunft und Wahn (vanité – wobei ‚Vernunft' hier, nach Kant, doch wohl besser mit ‚Verstand' wiederzugeben wäre?). Zusammenfassend läßt sich sagen: „Pascal übernimmt von den Skeptikern die Einschätzung des Menschen und radikalisiert sie, weist aber die Verabsolutierung des funktionalen Relativismus zurück. Von den Dogmatikern übernimmt er den Ansatz, also die Aussicht auf eine konkrete Totalitätsperspektive, ohne die inhaltliche Konzeption zu übernehmen" (223). Bleibt so in den Gegensätzlichkeiten der Existenz dem Menschen nur der Glücksersatz der grandeur wacher Erkenntnis seines Unglücks? Ein Exkurs gilt dem Entretien mit de Saci über Epiktet und Montaigne als „Vertreter der beiden einzigen vernünftigen Glückslehren" (das erklärt auch die pejorative Bedeutung von ‚philosophe' bei P.). Pascal sieht das ethisch auf orgueil oder paresse hinauslaufen. Eine Synthese ist dabei nicht möglich, einzig therapeutische Verwendung (allerdings nicht „homöopathisch" [245 f.]! Wohldosiert muß das Übel in jeder Therapie sein; Homöopathie wird nicht – wie oft vermeint – durch die Kleinheit von Dosen charakterisiert, sondern durch das „similia similibus", also gerade nicht durch „Verabreichung eines anderen [allou] Übels"). Vielleicht würde aber gerade ein homöopathischer Einsatz: Stoa für die Stolzen, Montaigne für die „Lasterhaften", die Philosophie weniger rasch „überflüssig" machen, als es K. erscheint? Weil dann unter Umständen beide ‚sectes' zum dritten philosophischen Projekt führen könnten: zur Suche nach dem souverain bien, jenseits von Größe und Zerstreuung? Diese Frage wird indes nicht mehr bearbeitet (fr 148/425, mit Anm. bei Rüttenauer [dort fr 225]). Einem solchen Gut entspricht jedenfalls das Menschenbild des honnête homme. – Daß es rein menschlich und hiesig kein wahres Glück gibt, ist gezeigt; wie steht es nun um positive Aufweise, daß die christliche Botschaft das Glück verbürge? Im Mangel an Ausarbeitung dieses „Gelenks" zwischen den Werk-Teilen sieht K. das „eigentlich Fragmentarische an den Pensées" (265).

Kapitel IV widmet sich dieser Lücke, in einer (Re)Konstruktion der zweiteiligen Theorie des Guten (des Höchsten Gutes und des guten Menschen). Werkmethodisch mit dem Vorschlag, Anthropologie und Apologie nicht (kolonnentheoretisch) als zwei Teile, sondern als zwei Argumentationsstränge zu fassen. Pascal entwickelt seine Theorie über eine Güterethik in der Lehre von den drei Ordnungen (K. stützt sich hier besonders auf Rombach). Das wahrhaft Gute muß – universal, ganzheitlich, unvergänglich – der Gesamtheit dieser Dimensionen entsprechen; zu entlarvende Gegenposition ist die „natürliche" Egozentrik, die unspezifische Eigenliebe des Menschen. (S. 318: woher die Übersetzung von 1 Kor 6, 17: „aus einem Geist"?) Das Ganze, in das der „menschliche Mensch" (eine Fortentwicklung des uomo universale) sich einzuordnen hätte, kann weder das Ganze der Menschheit noch das der Natur sein. Gemäß der „morale chrêtienne", die fr 360/482 komprimiert vorstellt, soll der Mensch als denkendes Glied sich der Seele des Gesamtkörpers der Schöpfung unterstellen. Das erscheint „als unhaltbar naiv" (345); denn in der Ordnung der Körper herrscht Begehrlichkeit, in der des Geistes die Unerbittlichkeit unendlicher Größe und Kleinheit: woher nun das Bild eines vernünftigen Organismus? – Von dorther formuliert Kap. V: Vergänglichkeit und Glück, die Kritik des Verf. an P.s Entwurf. Der heimliche Glücksmaßstab der Apologie sei das verschwiegene Mémorial, das „Gelenk" zwischen Anthropologie und Apologie folglich kein Argument, sondern ein persönliches Glaubensbekenntnis (351). „Ist es aber nicht zuhöchst irritierend, wenn ein Mensch, dessen Scharfsinn und Feinsinn man achten gelernt hat, bekennt, er habe erlebt, wie seine umfassende Glückshoffnung für Augenblicke Wirklichkeit wurde?" (356) Anderseits ist es „das Glaubwürdigste, das [ der Gläubige] vorbringen kann". Weil P. gleichwohl davon nicht reden wollte, bleibt ihm nur der Weg des negativen Nachweisverfahrens. Der aber ist nach K.s Meinung prinzipiell unabschließbar, weil man so nur zum Wunsch nach je größerem Glück, nie zur Begründung der Forderung gelange, der christlichen Glücksverhei-

ßung zu vertrauen. Aus P.s Wunsch nach Dauer folge seine Kirchlichkeit – anders als beim radikal konsequenten Kierkegaard. Kernpunkt bei dieser abschließenden Zusammenschau von Apologie und meditatio mortis ist die Zweideutigkeit in P.s Glücksbegriff. Tatsächlich liegt eine entscheidende Schwäche im quantitativen Verständnis von Unvergänglichkeit und Ewigkeit. K. entwirft demgegenüber ein Konzept, nach dem das Nichterreichen des Vollkommenheitsideals die Sinnstiftung durch es nicht gänzlich widerlegen soll. P. verweist die Hoffnungserfüllung ins Jenseits. „Als überzeugter Christ ist er dazu berechtigt. Als Anthropologe hätte er diese in die Transzendenz verlegte Vollkommenheit wieder ins Dasein zurückholen müssen: als transzendentalen Bestimmungsgrund des menschlichen Willens schon in dieser, möglicherweise einzigen Welt" (371). Müssen? Rez. findet das so wenig überzeugend, gar gerechtfertigt, wie die These, die Anthropologie als epistemologische Voraussetzung der Theologie *gebiete* es, zur Vervollständigung das Theologische wieder in Anthropologie aufzulösen (373). Nun fordert K. damit keinen feuerbachschen Atheismus; die Transzendenz sei nicht als pure, sondern nur auch als Projektion zu betrachten. Derart als konkrete Utopie genommen, könne die Idee qualitativer Ewigkeit die Fortschrittsidee von Defiziten reinigen. Das Ziel (wie immer purgierten) unendlichen Fortschritts aber als das vorgeschlagen zu sehen, „an dessen Entfaltung mitzuarbeiten dem Leben der Person unbedingten Sinn verleihen soll" (375), finde ich schon überraschend. Zumal es noch gleichgültig sein darf, ob man eine Zielankunft kenne oder das Fortschreiten ein „rein diesseitiges Annähern" bleibt. K. sieht zwar den Anspruch der Person in ihrer Unvertretbarkeit und den Raum der Liebe als Ort von deren Wahrung – dies aber durch Teilnahme „an der Realisation eines Ideals"? Tröstlich sei ein solcher Entwurf, so der Schlußsatz, nicht weil er den Tod „als größtes Unglück" (? nicht die Schuld?) therapierte, sondern „weil er im Abschied eine unvergängliche Hoffnung zurückläßt, die als persönliche auch eine allen Menschen gemeinsame ist".

Dazu möchte Rez. nun fast die Worte wiederholen, mit denen K. sein Befremden über das Bekenntnis Pascals formuliert hat (356). Behält vor diesem Angebot nicht P.s Diagnose ihr volles Recht? Nicht seine quantitative Unendlichkeitsvorstellung und auch nicht seine eudaimonistische Güterlehre. Aber was soll 1. ein subjektübergreifendes Fortschreiten in der Menschlichkeit heißen? (Der Vater schon halber Heiliger, der Sohn die zweite Hälfte – oder wenigstens das dritte Viertel? Als hätte nicht jeder „von vorn" zu beginnen!) Und wenn es 2. solches per impossibile – gäbe (substanziell, nicht bloß im Institutionellen sowie Technisch-praktischen, so daß A. Schweitzer ein menschlicherer Mensch wäre als Jesus von Nazareth oder erst recht der Gautama): was sagte dies über den „*Sinn*" des Geschehens (und wäre solch eine Globalperspektive weniger abstrakt als die des Individuums – 17)? Was über den Sinn (des Lebens) derer, die nichts dazu beigetragen haben, es vielleicht gar nicht konnten? Und wenn bei diesem Nicht Schuld ins Spiel kommt, eigene wie fremde, dann ist damit die Kernkategorie genannt, an der moderne Abschied(lichkeit)skonzepte bei aller Ernsthaftigkeit doch eines ästhetisierenden Leichtsinns zu überführen wären. Doch benennt das einen blinden Fleck nicht bloß modernen sowie postmodernen Denkens, und nicht allein in Anthropologie und Ethik. J. Splett

Kaulbach, Friedrich, *Immanuel Kants ‚Grundlegung zur Metaphysik der Sitten'*. Interpretation und Kommentar. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1988. X/235 S.

In seiner geschlossenen Rekonstruktion des Gedankengangs der *Grundlegung* und seiner klaren Sprache kann dieser Kommentar als Einführung in die Moralphilosophie Kants dienen. Aber auch der Fachmann wird bei der Interpretation der *Grundlegung* kaum an diesem Werk, hinter dem eine lebenslange Beschäftigung mit Kant steht, vorbeigehen können. Kaulbach (K.) folgt, soweit das bei einer systematischen Interpretation möglich ist, dem Text mehr oder weniger Absatz für Absatz. Auf eine Auseinandersetzung mit der umfangreichen Literatur wurde verzichtet.

Hingewiesen sei auf einige besondere Akzente der Interpretation. Als leitenden Ge-

danken bezeichnet K. im Vorwort den eines „transzendentalen Perspektivismus". Kennzeichnend für dieses perspektivische Denken sei Kants kopernikanische Wende des moralphilosophischen Denkens, daß nicht der Wille seinen Wert den Zwecken, sondern die Zwecke ihren Wert dem Willen verdanken. Charakteristisch für K.s perspektivische Interpretation sind die Termini ‚Handeln' und ‚Entwurf'. Es gehe darum, daß der Handelnde in einer „Grund-Handlung" den Standpunkt der Freiheit und der Gesetzgebung der Vernunftwelt einnehme. Die Prinzipien der praktischen Vernunft werden als solche Grund-Handlungen gedeutet. Die metaphysische Vernunft „entwirft" die Perspektive einer praktischen Welt a priori. Die in Kants Überschriften der drei Abschnitte der *Grundlegung* angesprochenen „Übergänge" seien nicht nur eine logische Bewegung, sondern eine Handlung des philosophischen Denkens, durch welche sich ein Wechsel der Perspektive vollziehe. Vom Begriff der Handlung her versteht K. auch den Metaphysikbegriff der *Grundlegung*. Metaphysik sei das Wissen, welches das Praktische nicht nur zum Gegenstand habe, „sondern welches selbst auf einem Grund-Handeln der Einnahme des Standes der Vernunftwelt beruht, in dessen Perspektive der Freiheit die menschlichen Verhältnisse zu deuten sind" (VIIIf.). In diesem Sinn versteht K. dann auch die Selbstzweckformel des Kategorischen Imperativs. Der Selbstzweckcharakter der Person gründe auf der einen Handlung des Einnehmens der Gesetzgeberrolle, durch die die Person sich einen absoluten Wert gebe. „Absoluter Wert und Würde können dem Menschenwesen nur insofern zukommen, als es diese sich selbt verdient, also aufgrund eigenen Handelns als ‚Zweck an sich selbst' gelten darf" (77). Man kann fragen, ob diese Interpretation, die den Wert der Person letztlich auf den Wert ihrer Handlungen reduziert, der Aussage Kants gerecht wird, der Mensch sei Zweck an sich selbst, insofern er Subjekt eines *möglicherweise* guten Willens ist. K. wendet sich gegen die communis opinio, die Moralphilosophie sei Grundlage der politischen Philosophie. Nach K. geben maßgebende Passagen der *Grundlegung* zu erkennen, daß Kant seine Moralphilosophie „in der Perspektive eines politischen Willens" (X) konzipiert habe. Kant wolle dem neuzeitlichen Menschen eine ihm angemessene Handlungswelt verschaffen. Mit der Einsetzung des guten Willens als Maßstab für die moralische Bewertung des Handelns habe er dem Menschen als Bürger einen absoluten Wert gegeben. Der Begründung dieser These dient das dem Kommentar angefügte Nachwort. Hier wäre m. E. genauer zu unterscheiden zwischen der Frage nach der Genese bzw. dem Motiv und der nach dem logischen Aufbau einer Theorie. – Der Band enthält eine ausführliche, übersichtlich gegliederte Bibliographie (215–228). Leider fehlt *der* klassische Kommentar zur *Grundlegung:* H. J. Paton, The Categorical Imperativ, London 1947; dt.: Der kategorische Imperativ, Berlin 1962. War es Absicht oder ein Versehen, daß statt dessen (nur) Becks Buch über die zweite Kritik aufgeführt ist?

F. Ricken S. J.

Schroer, Christian, *Naturbegriff und Moralbegründung.* Die Grundlegung der Ethik bei Christian Wolff und deren Kritik durch Immanuel Kant (Münchener philosophische Studien, NF 3). Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Kohlhammer 1988. 231 S.

Vorliegender Band gibt eine Dissertation an der Hochschule für Philosophie – Philosophische Fakultät S. J. München wieder, die sich mit einem Klassiker der Naturrechtslehre befaßt. Das 1. Kapitel untersucht einige allgemeine Voraussetzungen, die für die Interpretation der Rolle des Naturbegriffes in der Wolffschen Ethik von Bedeutung sind. Es geht zuerst darum zu klären, in welchem Sinne Wolff in seinen Schriften nach mathematischer Methode verfährt. Was Wolff meint, ist die Lehrart, die er exemplarisch in der Mathematik verwirklicht sieht. So verstanden enthält die Methode nicht nur deduktive, sondern auch induktive Momente. Entscheidend dabei ist die Anordnung des Stoffes: jeder Lehrsatz muß aus den vorhergehenden eingesehen werden können. Die andere Voraussetzung sind die Begriffe, die der Ethik Wolffs zugrundeliegen. Hierher gehört in erster Linie die allgemeine Handlungsregel, die Wolff in seiner deutschen Ethik, § 12, formuliert hat: „Tue was dich und deinen oder anderer Zustand vollkommener macht", wobei das Kriterium der Vollkommenheit das Zusammenstimmen des durch die freien Handlungen herbeigeführten Zustands sowohl mit dem Wesen

und der Natur des Menschen als auch mit dem vorhergehenden und folgenden Zustand ist.

Das 2. Kapitel ist den logischen und metaphysischen Voraussetzungen der Wolffschen Ethik gewidmet. Es wird zuerst der Begriff des Zusammenstimmens erörtert, weil von ihm der Begriff der Vollkommenheit abhängt, auf dem das oben zitierte „Gesetz der Natur" beruht. In diesem Kontext ist auf die Auffassung von der Vernunft hinzuweisen als „dem Vermögen, den Zusammenhang der Wahrheiten einzusehen" (Dt Metaphysik § 368), so daß der Begriff des Zusammenstimmens sich als der Kern der Vernunft selbst erweist. Es folgt eine ausführliche Diskussion über das Wesen der Dinge, in der mit der Theorie des Begriffs die Lehre von der Realdefinition entwickelt wird. Anschließend wird der Begriff von der Natur eines Dinges erörtert: Natur bezeichnet das Wesen selbst, insofern dieses die Art bestimmt, wie ein Ding etwas tun oder leiden kann. Ein anderer metaphysischer Begriff, der eine grundlegende Rolle für die Ethik ausübt, ist der Begriff von der Vollkommenheit: Vollkommenheit ist die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen. Der Vf. unterscheidet bei Wolff zwei Begriffe von Vollkommenheit je nach der Ordnung, in der die Vollkommenheit besteht. Es gibt eine „proportionale" Ordnung, die darin liegt, daß ein Mannigfaltiges nach einer Regel (oder mehreren miteinander zusammenstimmenden Regeln) zusammengesetzt ist (Vollkommenheit als Harmonie); es gibt aber auch eine zielgerichtete Ordnung, in der das Mannigfaltige auf ein Ziel hin gestaltet ist (Vollkommenheit als Teleologie). Wolff kennt auch eine Vollkommenheit, die in der Verknüpfung beider Ordnungsgefüge besteht. Von Vollkommenheit kann in diesem Falle gesprochen werden, wo, unter Bewahrung des zu erreichenden Zieles, die Ausnahmen von der Harmonie so gering wie möglich ausfallen.

Nach dieser Vorbereitung geht der Vf. im zentralen Kapitel auf die Verwendung des Naturbegriffs in der Ethik Wolffs ein. Die Frage nach dem sittlich Guten läuft auf die Frage hinaus, ob ein bestimmter Zustand des Menschen eine Mannigfaltigkeit besagt, in der sowohl die Anordnung der Teile (Vollkommenheit im Wesen) als auch die verschiedenen Bewegungen (Vollkommenheit in der Natur) hinsichtlich der allgemeinen Regeln der Konstitution des Menschen und des Zwecks desselben zusammenstimmen (104). Zusammenstimmung als Kriterium der ethischen Qualifikation unserer Handlungen bedeutet also die jeweils vollkommenste Gestaltungsmöglichkeit des menschlichen Leibes und die jeweils vollkommenste Ausübung der Kräfte der menschlichen Seele. Von diesem Ansatz her untersucht der Vf., wie Wolff die Art der Zusammenstimmung der Teile des menschlichen Leibes und seiner spezifischen Bewegungsweise mit Wesen und Natur des Leibes auffaßt. Daraus ergeben sich die Pflichten gegen unseren eigenen Leib. Entsprechendes gilt für Wesen und Natur der Seele in ihrer Erkenntnisfähigkeit und in ihrem Strebensvermögen. Die bereits angeführte allgemeine Handlungsregel wird von Wolff „Gesetz der Natur" genannt (Dt Ethik, § 17), um ihre natürliche Verbindlichkeit zu bezeichnen. Eine natürliche Verbindlichkeit bedeutet nun eine Regel, bei der der Bewegungsgrund zum Handeln bereits durch das Wesen und die Natur der Dinge und des Menschen vorgegeben ist. Der Begriff der natürlichen Verbindlichkeit dient somit dazu, die Unterscheidung von gut und böse als unabhängig von der menschlichen Konvention und von einer besonderen göttlichen Autorität aufzuzeigen (144). In einem weiteren Schritt erläutert Wolff, warum die besprochene Verknüpfung zwischen bestimmten Handlungen und unserem Wollen als Streben nach dem Guten Verpflichtungscharakter aufweist. Die Erklärung liegt darin, daß zwar unsere Seele als rationale die Tendenz hat, dem jeweils vollkommeneren Zustand zuzustreben, dazu aber die Auskunft des Erkenntnisvermögens braucht, um zu wissen, welcher Zustand der Vollkommenheit föderlich ist. Hierin aber zeigt sich eine Kluft zwischen den undeutlichen Urteilen, die auf unserer Sinnlichkeit beruhen und die von entsprechenden sinnlichen Begierden begleitet sind, und den deutlichen Urteilen der Vernunft, die das wahrlich Gute aussagen. Gerade in dieser Spannung gründet der Sollenscharakter der allgemeinen Handlungsregel. Zugleich ist auch gesagt, daß die natürliche Verbindlichkeit eine Verbindlichkeit der Vernunft ist. In einem letzten Schritt führt der Vf. aus, welche Konsequenzen sich aus einem so verstandenen „Gesetz der Natur" für die Bedeutung der wichtigsten traditionellen Grundbegriffe der

Ethik ergeben. Er weist eindringlich darauf hin, daß bei Wolff die Begriffe des höchsten Gutes und der Glückseligkeit auf die faktisch gegebene Gesamtheit des menschlichen Zustandes und nicht speziell auf die Tugend (d. h. auf den Zustand, den wir durch unsere freien Handlungen bewirken) bezogen sind. In diesem Sinne werden von Wolff das „Gesetz der Natur" und der damit zusammenhängende Begriff der Vollkommenheit zu breit angelegt, als daß sie eine spezifische Begründung der Ethik leisten könnten (173).

Das 4. Kapitel überprüft Wolffs Ethik anhand der Kritik, die Kant gegen sie vorgebracht hat. In der Vorrede zu seiner ersten systematischen Schrift über die Theorie des Sittlichen will Kant seine „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" von Wolffs Grundlegung der Ethik unterschieden wissen. Denn der allgemeine Teil der Ethik Wolffs setzt einen besonderen Gegenstand der rationalen Psychologie voraus, nämlich die freien Handlungen. Die Ethik tritt somit als eine spezielle Weiterführung der rationalen Psychologie auf. Hingegen will Kant die Eigenständigkeit jeder der drei Grunddisziplinen: Physik, Ethik und Logik hervorheben in dem Sinne, daß jeder ein eigenes Prinzip zugrundeliegt. Physik und Ethik werden weiter von Kant in einen empirischen und einen reinen Teil unterteilt. Seine These lautet: Bisher habe noch niemand, auch Wolff nicht, einen Entwurf zum reinen Teil der Ethik, d. h. eine Metaphysik der Sitten vorgelegt. Wichtiger ist der zweite Punkt, in dem Kant sich von Wolff absetzt, nämlich in der Bestimmung des „Gesetzes der Natur" als der obersten Beurteilungsnorm des Sittlichen. Dies kommt zur Sprache bei der Behandlung des Vollkommenheitsprinzips. Für Wolff gilt ein Gegenstand dann als vollkommen, wenn er widerspruchsfrei gedacht werden kann; je mehr zusammenstimmend ein Gegenstand gedacht werden kann, desto mehr ist er der Vernunft angemessen. Nun hat Kant auf den ersten Seiten der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" die These ausgearbeitet, daß der gute Wille der Ursprung aller Moralität ist, so daß der primäre moralische Beweggrund nur darin gesucht werden kann, bei sich einen guten Willen zu gründen. Alle anderen Güter werden erst dann in moralischem Sinne erstrebenswert, wenn sie zugleich als Gegenstände des guten Willens erscheinen (190). Zweck der Vernunft ist es nach Kant nicht, den Weg zur Vollkommenheit des ganzen Menschen zu weisen, sondern einen an sich guten Willen hervorzubringen. Zum Schluß werden die ethischen Grundbegriffe bei Kant in ihrem Zusammenhang mit aber auch in ihren Unterschieden von den entsprechenden Begriffen Wolffs dargelegt – solche Unterschiede gelten als Korrekturen, die sich daraus ergeben, daß Kant den weit angelegten Wolffschen Vollkommenheitsgedanken auf den reinen Willen beschränkt hat (206).

Das letzte Kapitel versucht, die naturrechtliche Position im Lichte der Kantischen Kritik und zusätzlich auch im Lichte der modernen Naturalismusdiskussion zu würdigen. Wolffs Moralbegründung beruht im wesentlichen darauf, daß einerseits die Mannigfaltigkeiten des Leibes und der Seele des Menschen betrachtet werden und daß andererseits in Anwendung hierauf die Forderung des „Gesetzes der Natur", eine höchstmögliche Zusammenstimmung des Mannigfaltigen auf eines hin zu befördern, zu erfüllen ist. Das von Natur aus Vorliegende erhält erst dann eine normative Bedeutung, wenn zuvor gezeigt worden ist, daß es der Vernunftforderung nach Vollkommenheit entspricht (220 f.).

Mit seiner Dissertation hat der Vf. einen in historischer Hinsicht beachtenswerten Beitrag zu einer Problematik geleistet, die heute, zweieinhalb Jahrhunderte nach Wolff, nichts von ihrer Bedeutung verloren hat. Dem Leser stellt das Buch keine leichte Aufgabe, obwohl der Vf. um eine sprachlich klare und systematisch gegliederte Darlegung bemüht ist. In der Tat aber läßt sich der Gedankengang nicht leicht verfolgen, vor allem weil es nicht immer deutlich ist, was zur Lehre Wolffs bzw. Kants und was zu den eigenen Überlegungen des Vf.s gehört. Bei der Behandlung der anstehenden Probleme scheint Sch. sich manchmal in die zahlreichen Distinktionen und Nebenfragen zu verirren, so daß es dem Leser schwer fällt zu ermitteln, wo das angeschnittene Problem zu Ende geht und was für eine Lösung der Vf. eigentlich hat vorlegen wollen. Diese Vorgehensweise wirkt sich vor allem im vorletzten Kapitel negativ aus, wo vielfach nur mit Mühe, wenn überhaupt, die nochmalige Diskussion um die Ethik Wolffs von der Diskussion um die alternative Position Kants und von der Bewertung und Weiterführung

des Vf.s zu unterscheiden ist. – Was den Inhalt anbelangt, seien hier einige Punkte erwähnt, die m. E. einer kritischen Klärung bedürfen. Im Rahmen der Diskussion über den zureichenden Grund des Strebens (118–120) wird das heikle Problem der Freiheit, das Wolffs intellektualistische Auffassung vom Willen aufwirft, merkwürdigerweise nicht einmal erwähnt. Der Autor zitiert einfach einige Texte, unter anderem einen aufschlußreichen Text aus der Psychologia empirica (§ 933 f.), in dem in aller Deutlichkeit Freiheit mit Spontaneität gleichgesetzt wird. – Sich auf D. Henrich stützend, erwähnt Sch. den historischen Weg (also den Werdegang) der Ethik Kants vom guten Willen aus über den kategorischen Imperativ zur Autonomie (187). Davon aber ist in den Schriften Kants vor der „Grundlegung zur Metaphysik" der Sitten keine Spur. Die spärliche Behandlung der Ethik in den vorkritischen Schriften ist vielmehr vom Begriff der Verbindlichkeit über die Zweiteilung eines formalen und eines materialen Prinzips („Deutlichkeit der Grundsätze") zu jener „Regel des allgemeinen Willens" („Träume") gelangt, die *in nuce* jenen Formalismus enthält, den Kant im ersten Abschnitt der Grundlegung wiederaufnimmt und systematisch ausarbeitet.

Im darauf folgenden Abschnitt „Vom Vollkommenheitsprinzip zum an sich guten Willen" (187 ff.) gibt sich der Vf. die Mühe, die Korrektur Kants zum materialen Prinzip der Ethik Wolffs, nämlich zum Vollkommenheitsprinzip, plausibel, ja unentbehrlich zu machen. Dabei stellt er aber nie, genau so wie auch Kant nicht, die Frage: Wann oder aus welchen Gründen ist der Wille gut? Für Kant, so Sch., kann „der primäre moralische Bewegungsgrund" nur darin gesucht werden, „bei sich einen guten Willen zu gründen; die anderen Güter werden erst dann (im moralischen Sinne) erstrebenswert, wenn sie zugleich als Gegenstände des guten Willens erscheinen" (190). Diese und ähnliche Aussagen des Vf.s im Sinne Kants laufen ins Leere, solange man kein Kriterium angibt, um den guten vom bösen Willen zu unterscheiden. Eine solche Angabe hat sich Kant verbaut, indem er im ersten Abschnitt der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" in den drei „Sätzen" seiner Argumentation vom guten Willen bis zum Grundprinzip der „allgemeinen Gesetzmäßigkeit der Handlungen überhaupt" (A 17) ausdrücklich jegliches Objekt und jeglichen Zweck (also den finis operis und den finis operantis) von der Rolle einer Quelle der Moralität der freien Entscheidung und der Handlung ausgeschlossen hat. Es ist wahr, daß Kant nachher doch ein vom Verallgemeinerungsprinzip nicht ableitbares Materialprinzip einführt, nämlich den Menschen als Zweck an sich selbst, an dem die Moralität der Handlung ermittelt werden kann. Darin aber liegt keine Lösung des Formalismus-Vorwurfs, sondern ein *transeo ad aliud*, das mit dem vorhergehenden nicht übereinstimmt. Dieselbe unheilbare Spannung wiederholt sich bei Sch., insofern er meint, in der Lehre Kants über den guten Willen die nötige Korrektur des Vollkommenheitsprinzips Wolffs sehen zu dürfen. Er bemerkt, daß Kant mit der zweiten Formel einen Schritt über die erste Formel hinausgeht, ohne sich dessen bewußt zu werden, daß Kant damit das tut, was er sich vorher verboten, ja für überflüssig gehalten hatte, indem er behauptete, die drei Formeln seien gleichwertig, und zwar so, daß die erste nicht nur für sich allein als Kriterium der Sittlichkeit zureicht, sondern auch das eigentlich strengste Kriterium liefert. – Der Begriff der Vollkommenheit (des Menschen) ist bei Wolff unnötigerweise belastet und verdunkelt durch den Begriff des Zusammenstimmens, insofern dieses Zusammenstimmen immer wieder formalistisch auf das Widerspruchsprinzip fixiert wird. Daraus ergeben sich die recht byzantinischen Ausführungen Wolffs, denen der Vf. mit großer Mühe nachgeht. Gerade diese Vermengung des Prinzips der Moralität (Zusammenstimmung der Handlungen mit der Natur des Menschen) mit dem ersten Prinzip der Erkenntnis liefert den Anlaß zu berechtigten Einwänden. Wenn man aber von diesem Überbau in der Wolffschen Moralbegründung absieht, finde ich gerade im auf den Menschen bezogenen Vollkommenheitsbegriff die tragfähige Basis der Moral. Dies tut auch Kant mit seiner zweiten Formel des Imperativs: Gut ist das, was der Vervollkommnung des Menschen förderlich ist; und der Wille ist deshalb gut, weil er ein Wollen dieses materialen Gutes ist.

Mit der Herausstellung der Rolle der menschlichen Natur für die Moralbegründung wird auch eine weitere Interpretation des Vf. in Frage gestellt. Mit Kant wiederholt er die These, daß die ganze Argumentation in den beiden ersten Abschnitten der „Grundlegung" einen bloß hypothetischen Charakter hat: Sie besagt nur, wie ein kategorischer

Imperativ gedacht werden könne, wenn es ihn gibt (198). Daß es einen solchen Imperativ gibt, soll im dritten Abschnitt erwiesen werden – d. h. in dem Teil, der bekanntlich als verunglückt gilt und der deswegen von Kant in der KpV fallen gelassen wurde. Wenn nun aber Kant hervorhebt, daß der Mensch als Zweck an sich selbst tatsächlich existiert, dann ist er über eine rein hypothetische Argumentation hinausgegangen. In der Tat legt der ganze Duktus der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" einen solchen rein hypothetischen Stellenwert gar nicht nahe. Giovanni B. Sala S. J.

Bohinc, Tomas, *Die Entfesselung des Intellekts.* Eine Untersuchung über die Möglichkeit der An-sich-Erkenntnis in der Philosophie Arthur Schopenhauers unter besonderer Berücksichtigung des Nachlasses und entwicklungsgeschichtlicher Aspekte (Europäische Hochschulschriften; Reihe XX: Philosophie 261). Frankfurt am Main/Bern/New York/Paris: Lang 1989. 306 S.

Nach einem knappen Überblick über die Interpretationen der Philosophie Schopenhauers (Sch.) in der Literatur will B. folgende These beweisen: „Schopenhauer will mit seiner Philosophie zeigen, daß es eine von den subjektiven Bedingungen des Erkenntnisvermögens unabhängige Erkenntnis gibt. Schopenhauers Philosophie ist damit der Versuch, im Anschluß an die Philosophie Kants die Möglichkeit einer An-sich-Erkenntnis nachzuweisen." (36) Aber „das Ergebnis" des Sch.schen Lösungsweges sei „eigentlich negativ" (37). B. geht entwicklungsgeschichtlich vor: Er referiert das aus Sch.s Nachlaß bekannte „bessere Bewußtsein", geht kurz auf die Erkenntnislehre der Dissertation ein und widmet sich dann eigehender der Unterscheidung von empirischem und intelligiblem Charakter. In seinen frühen Mss. versuche Sch., zwei Arten von An-sich-Erkenntnis zu entwickeln, könne aber die damit gegebene duale Welterkenntnis nicht hinreichend begründen und erklären: das Erkennen des intelligiblen Charakters und die Platonischen Ideen. Ab dem Hauptwerk müßten die verschiedenen Erkenntnisweisen auf das Einheitsprinzip des Willens bezogen werden. Nach einer Darlegung der intuitiven leiblichen Willenserkenntnis und der Lehre vom Willen als Wesen der Welt behandelt B. die verschiedenen Formen des Erkennens, wobei er vor allem den Unterschied von Begriff und Anschauung darlegt. Grundsätzlich habe Sch. immer einen transzendentalen Idealismus vertreten, auch wenn er sich erst am Ende seines Lebens explizit idealistisch interpretiert habe (125). Physiologisch klingende Passagen dienten nach B. nur dazu, „Schopenhauers Philosophie an den Stand der damaligen Naturwissenschaft anzugleichen" (140). Dies scheint mir freilich ebenso fragwürdig wie die Behauptung, die im 1. Buch des Hauptwerks beschriebene Erkenntnis sei deshalb traumartig, weil ihre „Realität nicht durch die unmittelbare Erfahrung des Willens gesichert ist" (143). Im folgenden wird die „unmittelbare Erkenntnis des Willens durch den intelligiblen Charakter, in den Platonischen Ideen und bei der Verneinung des Willens zum Leben" (144) dargelegt. Unter unmittelbarer Erkenntnis versteht B. „eine Erfahrung, deren Inhalt außerhalb jeder Mitteilbarkeit liegt" (145). B. entfaltet zunächst die Unterscheidung von empirischem und intelligiblem Charakter in den verschiedenen Aufl. des Hauptwerks und in der Preisschrift über die Willensfreiheit und kommt dann zu dem Resultat, der intelligible Charakter habe in den Schriften zur Ethik die Aufgabe, „die Erkenntnis des Willens zu ermöglichen", er sei „eine Möglichkeit einer An-sich-Erkenntnis des Willens" (169). Wie B. dies begründen will, vermag ich nicht zu sehen. Nach einem Exkurs geht B. zu den Platonischen Ideen über. Bei den hier eingefügten Erörterungen über den Intellekt müßte es zweimal (181, 193) „2. Band" statt „2. Auflage" des Hauptwerks heißen. Gegen Ende dieses Abschnitts wird aus der objektiven Anschauung der Ideen die „An-sich-Erkenntnis des Willens in den Platonischen Ideen" (193), wofür ich keinerlei Berechtigung sehe. Im anschließenden Kapitel über die Verneinung des Willens interpretiert B. Sch.s Aussage, man könne durch (!) die Ideenerkenntnis zur Willensverneinung gelangen, dahin um, diese sei „mit derjenigen Erkenntnis der Ideen gleichzusetzen, die Sch. im 3. Buch der ‚Welt als Wille und Vorstellung' beschreibt" (201 f.). Bei der Erörterung des relativen Nichts stellt B. fest, die als Verneinung des Willens beschriebene Erkenntnis des Willens sei „die einzige dem Begriff der An-sich-Erkenntnis gerecht werdende", da alle anderen Formen Er-

scheinungen des Willens seien (207). Er sagt aber (zumindest an dieser Stelle) nicht, ob dies eine Zurücknahme seiner früheren Aussagen bedeutet, der intelligible Charakter und die Platonischen Ideen seien An-sich-Erkenntnisse des Willens. Der Inhalt der in der Willensverneinung geschehenen An-sich-Erkenntnis lasse sich nicht (adäquat) aussagen. Das eigentliche Problem stelle aber die Möglichkeit einer derartigen Veränderung des Erkennens dar. Da sie, wie es in der Zusammenfassung heißt, „keine für jeden nachvollziehbare Erkenntnis" sei, dringe die Philosophie „nie bis zur An-sich-Erkenntnis des Willens vor" (228). Es gelinge Sch. also nicht, „die Notwendigkeit des Eintretens einer An-sich-Erkenntnis des Willens zu zeigen" (229).

Daran, daß B. wirklich bewiesen hat, daß die An-sich-Erkenntnis des Willens bei Sch. die zentrale Rolle spielt, wird man wohl Zweifel anmelden dürfen. Aber dies scheint mir sekundär gegenüber der Frage, ob es nun nach B.s Meinung bei Sch. (außer bei der Verneinung des Willens) namentlich bei den Platonischen Ideen eine An-sich-Erkenntnis des Willens geben solle oder nicht. Hierüber bringt aber auch die abschließende Zusammenfassung und Diskussion der These (213–229) keine Klarheit. B. kritisiert an Sch. vor allem immer wieder, daß er die verschiedenen Erkenntnisformen nicht in ihrer Notwendigkeit und ihren Übergängen abgeleitet oder aufgewiesen habe. Aber ist damit die von ihm aufgeworfene Frage nach der An-sich-Erkenntnis schon zufriedenstellend beantwortet? H. Schöndorf S. J.

Günther, Heinrich, *Über den Begriff der Vernunft bei Schopenhauer* (Europäische Hochschulschriften; Reihe XX: Philosophie 291). Frankfurt am Main/Bern/New York/Paris: Lang 1989. 170 S.

Da das Thema der vorliegenden Dissertation die metaphysische Betrachtung der Vernunft ausmache, erwähnt G. deren erkenntnistheoretische Funktion nur im Vorwort. Hätte dann nicht auch das nachfolgende Referat der Stufen der Objektivationen des Willens knapper ausfallen können? Nachdem G. beim Intellekt als Produkt des Willens angekommen ist, befaßt er sich mit dem Verhältnis zwischen der transzendentalen (subjektiven) und der objektiv-empirischen Betrachtungsweise, die jener zwar nachgeordnet sei, aber eine wichtige Ergänzung darstelle, auf die G. nun näher eingeht. Während er dabei dem Zirkel zwischen Gehirn und Intellekt nur eine Fußnote widmet (41), möchte er ausführlich die Verträglichkeit von Ideenlehre und Evolutionismus aufweisen. Unter diesem Titel geht es dann mehr als 20 Seiten lang über die Evolution des Menschen und des Gehirns, wobei teilweise auf Literatur zurückgegriffen wird, die schon vor 20 Jahren oder gar in den 50er Jahren erschienen ist. Die hieraus entstehende Mischung von Populärwissenschaft und Populärphilosophie über die Entstehung des Menschen und seines Gehirns mag sich ja heutzutage in Vorträgen und Massenmedien gut verkaufen; was sie hier soll, weiß ich nicht. Einen Großteil der ersten 70 S. hätte man wesentlich kürzer fassen oder sich überhaupt sparen können. Denn erst jetzt kommt G. wirklich zur philosophisch interessanten Frage, wie sich Abhängigkeit und Unabhängigkeit der Vernunft vom Willen zueinander verhalten. Während Schopenhauer die objektive Erkenntnis im Zustand der Trennung des Intellekts vom Willen mit intuitiver Ideenerkenntnis gleichsetze, behauptet G. auch die Möglichkeit einer abstrakten objektiven Erkenntnis. Die Erkenntnis des vom Willen getrennten Intellekts werde von Schopenhauer zu Unrecht mit der Durchschauung des Individuationsprinzips identifiziert. Diese setze aber Reflexion voraus, sei also abstrakt, während sie Schopenhauer als unmittelbar und intuitiv bezeichne. Gäbe es aber nur intuitive objektive Erkenntnis, so wäre auch die nach dem Satz vom Grund erkennende Wissenschaft unmöglich. Anschließend untersucht G. die Schwierigkeiten und Widersprüche in Schopenhauers Lehre vom Eintritt der Trennung des Intellekts vom Willen und findet noch am akzeptabelsten die Erklärung, daß dies „plötzlich, infolge äußeren Anlasses oder innerer Stimmung" geschehe (99). Da man sich auch des Wegfalls des Willensdranges bewußt sei und wenn hierdurch das reine Subjekt des Erkennens gesetzt werde, so sei dies auch im Gegensatz zu Schopenhauers Meinung erkennbar (100). Hier irrt G.: Es folgt nur, daß das erkennende Subjekt nicht völlig unerkennbar sein kann. Im folgenden verteidigt G. wieder die abstrakte objektive Erkenntnis, vor

allem im Fall der Philosophie und der Wissenschaft. Auch in der Moral täusche sich Schopenhauer, wenn er alles auf Intuition zurückführe und die Rolle der Besonnenheit und Vernunft unterschätze, wenn diese Rolle auch nicht, wie etwa bei Kant, überschätzt werden dürfe. Als letztes weist G. auf die Funktion abstrakter Vernunfterkenntnis für die Verneinung des Willens hin, auch wenn Schopenhauer mancherorts hierfür nur intuitive Erkenntnis gelten lassen wolle.

Daß Schopenhauers Lehre von der willensfreien Erkenntnis viele Probleme aufwirft, ist unbestritten; dennoch sollte man nicht dadurch zu Widersprüchen gelangen, daß man, wie hier des öfteren geschehen, unterschiedslos Zitate aus verschiedenen Werken oder gar Notizen aus dem Nachlaß nebeneinanderstellt. Ferner müßte G. erst einmal untersuchen, ob der Intellekt bzw. das reine Subjekt des Erkennens des Dritten und Vierten Buches des Hauptwerks einfachhin mit der Vernunft im Ersten Buch identifiziert werden dürfen, wie er dies ohne weiteres voraussetzt: kommt doch das Wort „Vernunft" nach Hübschers Register im Dritten und Vierten Buch überhaupt nur je einmal vor. Im Literaturverzeichnis vermisse ich einige wichtige neuere Publikationen über Schopenhauer wie die von Weimer und Spierling. H. Schöndorf S. J.

Schopenhauers Aktualität. Ein Philosoph wird neu gelesen. Hrsg. *Wolfgang Schirmacher* (Schopenhauer-Studien 1/2. Jahrbuch der Internationalen Schopenhauer-Vereinigung). Wien: Passagen 1988. 362 S.

Der vorliegende Bd. der Schopenhauer-Studien enthält eine Sammlung unterschiedlicher Art (von interessanten Beiträgen bis hin zu Geschmacklosigkeiten) über Schopenhauer anläßlich seines 200. Geburtstags, die teilweise um bestimmte Themen gruppiert sind. Es soll nur auf einige längere Beiträge eingegangen werden. *R. Margreiter* will „Die achtfache Wurzel der Aktualität Schopenhauers" herausstellen. Interessant sind hierbei die Hinweise auf Schopenhauers kritische Religionsphänomenologie und auf seinen Umgang mit Widersprüchen („Dialektik"). Wenn es dagegen heißt, Schopenhauer gebe der Reflexion den Vorrang vor der Intuition, so stimmt dies nur dann, wenn man Intuition mit intellektueller Anschauung gleichsetzt; ansonsten gilt das Gegenteil. Daß Schopenhauers Philosophie das Ende des Eurozentrismus markiere, ist auch fraglich: Ist er nicht viel europäischer, als er vielleicht selbst meint? *D. Cartwright* vertritt die These, daß Schopenhauer mit seiner metaphysischen Fundierung seiner Ethik nicht nur den Egoismus, sondern auch den Anthropozentrismus und den Logozentrismus überwinde. Schopenhauers Aufforderung zur Willensverneinung als notwendige Voraussetzung für das Mitleid wird jedoch problematisiert. Ausführlich geht *W. Weimer* die verschiedensten zeitgenössischen Theorien zur Frage des Verhältnisses von Leib und Bewußtsein durch. Er sieht 5 mögliche Grundtypen: Interaktionismus, Parallelismus, und 3 monistische Theorien (Materialismus, Idealismus, Identitätstheorie). Der Interaktionismus könne die psycho-physische Kausalität nicht erklären, der Parallelismus müsse auf Verlegenheitshypothesen zurückgreifen. Als Vertreter des Parallelismus werden eigenartigerweise Kant und Leibniz, nicht aber Spinoza angeführt. Der Materialismus wird zum Teil mit Schopenhauerschen Argumenten widerlegt. W. bringt zum Teil gute Argumente, scheint mir aber zu wenig zwischen der Frage der Unterscheidung von Leib und Geist und der zugrundeliegenden Metaphysik zu unterscheiden. Er selbst vertritt einen (Bewußtseins-)Idealismus und eine idealistische Identitätstheorie, die er auch Schopenhauer zuschreibt. Ehrlicherweise gibt er zu, daß auch mit dieser Theorie eine Reihe Probleme verbunden sind, glaubt aber keine durchschlagenden Argumente gegen einen grundsätzlichen Idealismus zu sehen (die es freilich über die von W. erwähnten hinaus gibt; aber dies würde den Rahmen einer Rez. sprengen). Läuft eine solche Identitätstheorie aber nicht auf den vorher abgelehnten Parallelismus hinaus? Kann man wirklich von einem idealistischen Standpunkt aus die Notwendigkeit des Leibes für die Existenz der Seele beweisen? *G. Goedert* beleuchtet kritisch einige Punkte, in denen Nietzsche von Schopenhauer abhängt. So hat Nietzsche völlig unkritisch Schopenhauers Vorstellung vom Christentum als einer weltverneinenden Mitleidsreligion übernommen. Zum anderen sah er, daß die Mitleidsethik und die Rechtslehre Schopenhauers in dessen Überzeu-

gung von der Gleichheit aller Menschen ihre Basis hat. Da ihm eine solche demokratische Auffassung aber von Grund auf widerstrebte, konnte er auch das Mitleid und die Weltverneinung nur strikt ablehnen. *W. Wenzel* legt dar, wie Ludwig Marcuse durch den von ihm bewunderten G. Simmel zu Schopenhauer geführt wurde, auf den er immer wieder rekurriert, wobei er besonders seine Untauglichkeit für ideologische Vereinnahmung und seine konsequente Kritik schätzt. Wie Schopenhauer plädiert Marcuse für das Mitleid, wendet sich aber entschieden gegen die Verneinung des Lebens. *M. Hielscher* zeigt, daß Adorno durch Schopenhauers Lehre vom principium individuationis und dem aus seiner Metaphysik resultierenden Zusammenhang von Erkennen und Wollen zu der These gelangt, Subjektivität sei als solche Schein und Schuld. Die Gründung unserer Individualität im Willen und die damit gegebene Abhängigkeit unseres Selbstbewußtseins von den Objekten unseres Erkennens führt bei Adorno zum Vorrang des Objekts in der Subjekt-Objekt-Dialektik und zur Betonung der Instrumentalität der Vernunft. Trotz gewisser Differenzen zu Schopenhauer stelle Adornos Philosophie letzten Endes die eigentliche Fortsetzung von dessen Pessimismus in unserem Jahrhundert dar. *J. Koneffke* sieht im Nichts das Ansich des Willens. Das von Schopenhauer nie verbegrifflichte Nichts ist der eigentliche Grund, die Voraussetzung seines Denkens. Da das Nichts Bedingung der Vernunft ist, kann sie den Willen über sich aufklären und verneinen. Der Wille wird nicht als absoluter, keine Möglichkeit mehr lassender Ursprung gedacht. Diese Selbstbegrenzung der Philosophie hält die Hoffnung auf Erlösung offen. *H. Paetzold* untersucht die Wirkungen Schopenhauers in der neomarxistischen Ästhetik. Blochs Musikphilosophie, Adornos Ästhetik und sogar Herbert Marcuses Philosophie hätten wesentliche Impulse von Schopenhauer empfangen. Schopenhauer ergänze marxistisches Denken durch das Aufzeigen der Bedingungen des Mißlingens von Befreiung. *W. Schirmacher* interpretiert Schopenhauers Auffassung vom Heiligen so, daß er sie mit einer Theorie des Handelns aus der Fülle verbindet und sie so als konkrete Utopie für die postmoderne Welt empfiehlt. Dieser Versuch kommt aber nicht ohne eine Reihe fragwürdiger Thesen aus, z. B.: Der im Heiligen hervortretende Weltwille sei „eine in sich gelassene Ganzheit" (184). Nietzsches Wille zur Macht sei im Grunde gar nicht so verschieden von Schopenhauers „Wille zum Mitleid" (186 f.). Auch die Art und Weise, wie unter dem Stichwort „Askese aus der Fülle" (192 ff.) Sein und Nichts, Transzendenz und unendlicher Prozeß, Fülle und Verzicht und dgl. mehr zusammengedacht werden, kann mich trotz Schirmachers Versuche, diesbezügliche Einwände abzuwehren, nicht sehr überzeugen. *G. Penzo* rückt Schopenhauer an die Existenzphilosophie heran, indem er die Freiheit bei ihm im Horizont des Nichts angesiedelt sieht. Den Übergang zu den Rezensionen bilden verschiedene Stellungnahmen zu *V. Spierlings* Schopenhauerinterpretation. Mehr als ein Drittel der Seiten des Buches füllt dann der reichhaltige Rezensionsteil, dessen Thematik sich neben Schopenhauer auf die Moderne und Postmoderne sowie auf systematische Themen (vor allem Kunst, Mythos und Religion) erstreckt. Lobende Erwähnung verdient auch das Personen- und Sachregister am Ende des Bandes.

H. Schöndorf S. J.

Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel. Herausgegeben von *Christoph Jamme* und *Helmut Schneider* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 763). Frankfurt/M.: Suhrkamp 1990. 307 S.

Nach den Materialienbänden zur Phänomenologie und zur Rechtsphilosophie Hegels liegt nun ein entsprechender Band zum frühen Hegel vor. Bezug genommen wird dabei auf Schriften seiner Stuttgarter Gymnasialzeit (1780–88), der Studienzeit in Tübingen (1788–93), sowie vor allem der Hauslehrerjahre in Bern (1793–96) und in Frankfurt (1797–1800). Erst anschließend begann für Hegel in Jena die eigentliche akademische Tätigkeit. Wie die früheren Materialienbände so besteht auch dieser aus einer Sammlung von Aufsätzen zum Thema. Zunächst wird von *Chr. Jamme* und *H. Schneider* „ die Geschichte der Erforschung von Hegels Jugendschriften" nachgezeichnet: Bei der Herausgabe der „Werke" (ab 1832) nach Hegels Tod stand das ausgereifte System im Mittelpunkt des Interesses, und die noch unveröffentlichten

Frühschriften blieben unbeachtet. Erst durch die Hegelbiographie von K. Rosenkranz (1844), die einen Teil dieser frühen Texte darbot, begann man auf Hegels Entwicklung vor 1800 aufmerksam zu werden. Bereits das kritische Hegelbuch von G. Haym (1857) nahm auf diesen Abschnitt genaueren Bezug. Aber erst mit W. Diltheys „Jugendgeschichte Hegels" (1905) und den von H. Nohl herausgegebenen „theologischen Jugendschriften" (1907) konnte ein fundiert textorientiertes Bemühen um die Anfänge der Hegelschen Philosophie eingeleitet werden. Zu nennen sind hier etwa die Werke von F. Rosenzweig (1920), Th. Haering (1929) und G. Lukacs (1948). In den sechziger Jahren erbrachten die Arbeiten von O. Pöggeler und D. Henrich weiterführende Erkenntnisse vor allem über das Verhältnis Hegels zu Hölderlin. Die Literatur zum jungen Hegel ist heute bereits sehr umfangreich und hoch spezialisiert. In einem längeren Aufsatz gibt *O. Pöggeler* Einblick in „ Hegels philosophische Anfänge" bis zur Frankfurter Zeit. Entscheidend war der Eindruck der französischen Revolution auf die Stiftsstudenten. „Hegels Stammbuch ist voller Freiheitsparolen" (74). Aber im engsten Freundeskreis verband sich das Freiheitspathos für Hegel sogleich mit theologischen Losungen wie „Reich Gottes" und „unsichtbare Kirche" (76). In der kantischen Moralphilosophie fand er das begriffliche Instrumentarium, um das Thema der Freiheit philosophisch aufzuarbeiten. Zugleich zeichnete sich eine vertiefte Sicht der Gestalt Jesu sowie eine Orientierung an der griechischen Polisreligion ab. Zwar sind die Berner Schriften von einer scharfen und an Feuerbach erinnernden Religions- und Christentumskritik erfüllt. Doch sie lassen auch eine neue Hinwendung zur Religion erkennen, welche Pöggeler so beschreibt: „Damit nahm der junge Hegel teil an dem Paradigmawechsel, der am Ende des 18. Jahrhunderts die Religion in neuer Weise sieht: Religion kleidet nicht Wahrheiten, die man in anderer Weise reiner haben kann, in Vorstellungen ein; sie kann damit auch nicht als bloßer Priesterbetrug zugunsten der Herrschenden entlarvt werden. Religion versucht, vor allem als ‚Mythos', dem Menschen eine Orientierung im Leben zu geben und ihm in langen geschichtlichen Bemühungen die Erde zur Heimat zu machen" (105). Die weiteren Artikel behandeln verschiedene Einzelthemen. *J. M. Ripalda* zeigt, daß der Geist der „Aufklärung beim jungen Hegel" bereits im Elternhaus und in der Schule grundgelegt wurde und sich von da an kontinuierlich entwickeln konnte. *Chr. Jamme* vermag in seinem Aufsatz über das Hegelwort: „Jedes Lieblose leidet Gewalt", deutlich zu machen, daß Hegel im Verein mit Hölderlin eine Kritik am objektivierenden und beherrschenwollenden Denken formuliert hat, die in unserem Jahrhundert als „Dialektik der Aufklärung" erneut aktuell wurde. *M. Bondeli* zieht einige Linien vom Berner Hegel zu dessen späterem Werk und korrigiert die Unterschätzung dieser oftmals nur als Übergangsphase bewerteten Zeit. *J. d'Hondt* stellt überraschende Parallelen zum Denken des politisch orientierten Benjamin Constant fest und hält eine Begegnung mit Hegel in Bern für wahrscheinlich. Den Pädagogen Hegel und sein „Ideal der Volksbildung" stellt *C. Menze* heraus. Das Verhältnis zu Hölderlin ist nochmals Thema des Beitrages von *H. S. Harris*. Seiner Ansicht nach sollte die Streitfrage nach der Priorität des einen oder anderen der Erkenntnis weichen, daß die grundlegenden Gedanken der Vereinigungsphilosophie aus der fruchtbaren Gegenseitigkeit beider entstanden sind. *H. Kimmerle* wendet sich den „Anfängen der Dialektik" zu und gibt zu diesem Zweck eine genaue Interpretation des ebenso gehaltvollen wie schwierigen, wahrscheinlich als Einleitung zur Verfassungsschrift vorgesehenen Fragmentes: „Der immer sich vergrößernde Widerspruch . . .". *L. Siep* stellt abschließend einen Vergleich mit der Religionsphilosophie des frühen Fichte an und kann, entgegen Hegels Jenaer Fichtekritik, auf ein beiden Philosophen durchaus gemeinsames Vereinigungsdenken hinweisen. Ein Verzeichnis mit weiterführender Literatur beschließt den Band. Er bietet eine gute Einführung in das Denken des jungen Hegel und vermittelt dem Leser zugleich den gegenwärtigen Forschungsstand in diesem Bereich.

J. Schmidt S. J.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Frühe Schriften I* (Gesammelte Werke, Bd. 1). Hrsg. *Friedhelm Nicolin* und *Gisela Schüler*. Hamburg: Meiner 1989. XV/656 S.

Nach einer jahrelangen Unterbrechung (520) konnten die Arbeiten an diesen frühen Texten wieder aufgenommen werden, und so liegt nun endlich der Eröffnungsband der Werkausgabe vor. Das Vorwort (mit einem Nachtrag von *W. Kluxen)* stammt noch aus der Feder *Heinz Heimsoeths* († 1975), geschrieben vor dem Umzug des Hegel-Archivs nach Bochum im Jahre 1968 (in welchem auch als erster der vierte Bd. erschien: Jenaer Kritische Schriften). Um interpretatorische Konnotationen zu vermeiden, tritt ein neuer Titel an die Stelle des eingebürgerten; wobei auf Bd. I die Hälfte des Materials entfällt: die Texte aus Stuttgart (beginnend mit einer Schularbeit vom Mai 1785), aus Tübingen und Bern (bis zum Bericht über die Alpenwanderung im Sommer 1796 und dem Gedicht Eleusis). Der ausführliche editorische Bericht (441–520) erläutert zunächst grundsätzlich das Datierungsverfahren, vor allem anhand von sich wandelnden Buchstabenformen, ein von H. Nohl begründetes Vorgehen, das inzwischen noch ausgebaut werden konnte.

Die 39 Texte werden in zehn Gruppen zusammengefaßt. Die erste bildet das Tagebuch (26.6.1785–7.1.1787), zeitweise „exercendi styli et roboris acquirendi causa" (13) in lateinischer Sprache. Berechtigterweise sind die Anmerkungen hierzu (sie dienen an sich „dem Nachweis der im Text vorkommenden Zitate und Bezugnahmen Hegels sowie in begründeten Fällen der Identifizierung dort genannter Personen und Realien. Die Anmerkungen verstehen sich nicht als Kommentar" – 436) so zahlreich und ausführlich, daß sie doch in Kommentarnähe rücken. Schularbeiten, ein Auszug aus der Abiturrede und ein Tübinger Seminar-Aufsatz (Dez. 1788) ergeben die zweite Gruppe. Dann folgen aus späterer Studienzeit (1792/93) vier Predigtkonzepte. Schon hier läßt sich anfänglich entdecken (siehe Nicolin in der Pöggeler-Festschrift über die vierte Predigt: Verschlüsselte Losung [vgl. ThPh 65 (1990) 134–136, 135]), was sich deutlicher in den privaten Studien zeigt, vollends dann in Bern: die Suche nach einer „Volksreligion", in Anknüpfung an Rousseau, Lessing und Kant, und die wachsende Überzeugung, das Christentum sei dazu nicht geeignet. – Die Texte 12–26 (1792/93–1794) sind zu einer Gruppe zusammengefaßt (die ersten fünf noch auf Tübinger Papier), jeweils mit den Anfangsworten bezeichnet, im Umfang vom kurzen Notizblatt bis zur Ausarbeitung auf 40 (beidseitig, linkshälftig beschriebenen) Blättern. Nach einem konzentrierten Msk. zu Psychologie und Transzendentalphilosophie – Exzerpt und Entwurf, offenbar nach einer früheren Tübinger Vorlesung – und drei weiteren Notaten im Anschluß an gelesene Literatur folgt die umfassende Ausarbeitung, die seit Rosenkranz als „Leben Jesu" bezeichnet wird, in elf Wochen von Mai bis Juli 1795 niedergeschrieben. – Die restlichen Studien, drei Texte, von denen einer den gleichen (75-Blatt-)Umfang hat wie die „Evangelienharmonie", kreisen um das gemeinsame Thema, unter das Nohl sie gestellt hat: die Positivität der christlichen Religion. Schließlich der Wanderbericht, ernüchtert über den „Anblick dieser ewig toten Massen" (392), mit Kritik an der Physikotheologie angesichts der erschlagenden Übermacht der Natur (390f.) und der auf Kommendes vorausweisenden Faszination durch den Wasserfall: man sieht „ewig das gleiche Bild, und sieht zugleich, daß es nie dasselbe ist" (388). Und die Hymne *Eleusis,* ein Entwurf, von dem vermutlich keine Reinschrift an den Adressaten abgegangen ist. Bleiben drei nicht näher datierbare Papiere, darunter eine Reflexion zum Briefwechsel Lessings mit seiner Verlobten, und neun Nachrichten über Verschollenes.

Diesen 415 Seiten stehen nun 238 Seiten Anhang gegenüber. Vor dem editorischen Bericht – allgemein und zu jedem der Texte – werden die Editionsprinzipien der Werkausgabe bzgl. Text, Apparat, Anmerkungsgestaltung dargelegt. Und dann folgen ab S. 521 die Anmerkungen, Ergebnis einer überaus beeindruckenden Sucharbeit und Findigkeit. Nur an ganz wenigen Punkten muß der Editor passen (warum wird anderseits 91,10–12 gleich auf Klopstock verwiesen statt erst einmal auf 1 Kg 19,12?). Außer, wie gesagt, dem Tagebuch wird noch das Psychologie-Skript überproportional erläutert, auch hier begründetermaßen: aus dem Kollegheft eines Kommilitonen. Die letzten zehn Seiten füllt das Personenverzeichnis, das auch die Anmerkungen einbezieht (für

Namen aus Hegels Lebensumkreis und [möglicher] Leseerfahrung). Bd. 2 wird die Frankfurter Niederschriften bringen; sie sind über das persönlich-biographische Interesse hinaus natürlich von größerem inhaltlichem Gewicht, aber auch nicht schlicht vom hier Edierten abgehoben, hat Hegel doch im September 1800 mit der Überarbeitung des Textes 32 (= „Positivität ...") begonnen. Ihm wird man also wiederbegegnen. Der dritte Band ist für die Exzerpte dieser Frühzeit vorgesehen. Dort, wie in Bd. 2, sind dann auch politische Papiere zu erwarten. Für das Vorliegende wäre nach wie vor der Nohlsche Titel – nimmt man das Wort ‚theologisch' nur so weit, wie es auch heute begegnet – nicht falsch. J. Splett

Riecks, Annette, *Französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte.* Ein Forschungsbericht (Münsteraner Theologische Abhandlungen 2). Altenberge: Telos 1989. IX/260 S.

Über Ereignisse, Personen, Institutionen und Beziehungen aller Art arbeitet die Geschichtswissenschaft, beziehungsweise – angemessener für unser Jahrhundert gesagt – eine Vielzahl von Geschichtswissenschaften, die unterschiedlich in ihren Ansätzen, Methoden und Zielsetzungen die Rekonstruktion der Vergangenheit anstreben. Über diese Geschichtswissenschaften kann wiederum geforscht werden. Eine Geschichte der Geschichtswissenschaft zu schreiben, ist gleichfalls vielfach geschehen. – Vorliegender „Forschungsbericht" handelt über Frankreichs Geschichtswissenschaften des 19. und 20. Jh., greift aber in der Hauptsache die Gruppe der Historiker um die Zeitschrift der „Annales. Economies/Sociétés/Civilisations" heraus. Ihr Gründungsdatum ist mit 1929 anzusetzen, als Gründer dürfen zu Recht Marc Bloch und Lucien Febvre gelten. Zum Forscherkreis sind neben anderen dazuzurechnen: Fernand Braudel, Jacques Le Goff und Georges Duby. Auch die Geschichte der „Annales" kennt ihre Mythen (Ausspruch Braudels) (22f.). Die Zeitschrift gehört bis heute zu den weltwichtigsten der Zunft. – Dieser Richtung der Geschichtswissenschaft geht es um die „Histoire totale": jedes „Faktum" und jede Beziehung sind in eine für den Historiker grundsätzlich unabsehbare und unabschließbare Beziehungsvielfalt einzusetzen und von ihr her zu betrachten. Zumindest ist – um einen groben Raster zu geben – die soziale, ökonomische, politische und religiöse Dimension jedes einzelnen Ereignisses und jeder Beziehung ans Licht zu bringen. Abgelehnt wird jede einseitige Betrachtung. Zugleich wird ein Bekenntnis zur grundsätzlichen Vorläufigkeit aller Aussagen abgelegt. Kriterium der „Wahrheit" ist die Plausibilität des Ergebnisses der Forschung, beziehungsweise die Übernahme der Ergebnisse durch die Forschergemeinschaft. Absage ist dem Dualismus von Geistes- und Naturwissenschaften ebenso erteilt, wie die Trennung in eine sogenannte materialistische und eine idealistische Interpretation als abwegig verstanden wird. – Der Verdienst dieses „Forschungsberichtes" ist einmal die Information über Frankreichs Geschichtswissenschaften des 19. und 20. Jh. im allgemeinen und im besonderen über die Anliegen der Gruppe der „Annales". Damit füllt R. Lücken im deutschen Bewußtsein über den französischen Nachbarn auf, liefert zugleich aber auch Einblicke in das Ringen der Geschichtswissenschaft um ihre Aufgabe. Giambattista Vicos Beharren auf der bleibenden Gegenwärtigkeit des Mythos, das Klassifikations- und Evolutionsdenken aufklärerischer Geschichtsphilosophie, das Dreistadien- und das Enzyklopädische Gesetz Auguste Comtes bestimmen ebenso dieses Ringen der Geschichtswissenschaft wie das Drängen von Karl Marx auf konkrete Gesellschaftsanalysen und auf die Verbindung von Theorie und Praxis. Emil Durkheim richtete in einer Zeit des sogenannten Individualismus das Interesse darauf, inwieweit das menschliche Leben durch Kollektive und durch deren „Haltung" (mentalités) gelenkt wird. – R. prüft die Anliegen und Entwicklungen der Geschichtswissenschaft, sie geht den Klärungsversuchen von so zentralen Begriffen wie „Mentalität" nach und stellt nüchtern deren Unbestimmtheit, deren Ungeklärtheit oder die Unbrauchbarkeit gefundener Definitionen fest. Aber R. kritisiert nicht nur, sondern bemüht sich, Wege aufzuzeigen, welche die Beziehungen zwischen Denkströmungen noch weiter erforschen lassen, welche Wirkungsgeschichten nachzuzeichnen helfen oder die verwendeten wissenschaftlichen Rüstzeuge ans Licht heben. – Klar geschrieben erstreckt sich der For-

schungsbericht bis zur S. 150, um einem Anmerkungsteil von 110 Seiten Raum zu geben. Dies beleuchtet auch die Fülle an verarbeiteter Literatur. Leider fehlen ein Sach- und ein Personenindex, die beide bemerkenswerte Schlüsse zu ziehen erlaubt hätten. So fiel dem Rezensenten erst nach Erstellung eines eigenen Personenindex auf, daß nicht von Karl Marx, sondern von Emil Durkheim die von den „Annales" eingeleitete Art moderner Historiographie ihren Ausgangspunkt nimmt. Oder es zeigt sich, wie gering der deutsche Einfluß auf die französische Geschichtsschreibung zumindest dieser Art offensichtlich ist: Selbst Max Weber findet sich nur am Rande und dort im Zusammenhang mit der angelsächsischen Forschung knapp behandelt. Wie steht es um Koselecks Einfluß? – Ob R.s Vorschläge Gefolgschaft finden werden, welche zur Erneuerung der Wissenschaftsgeschichte beitragen wollen und dafür plädieren, daß diese nicht nur die Geschichtswissenschaft, sondern auch die Soziologie, die Volks- und Völkerkunde, die Sozialpsychologie, die Religonssoziologie und die Philosophie berücksichtigt? – Für Philosophen ist R.s Forschungsbericht interessant, einmal, um auf das Material geführt zu werden, welches nicht nur als Beispiel, sondern zur Herausforderung des Denkens dienen kann, um so die „Zeit" in Gedanken zu fassen. Zum anderen stellt R. eine Reihe von anregenden und herausfordernden Fragen: Wer erkennt denn „Geschichte"? Wer ahmt mehr nach, der einzelne oder das Kollektiv? Wie „verdient" es die Geschichte, angeschaut zu werden? Lediglich mit den Augen von heute? Oder auch mit den Augen der „Damaligen"? Wie soll dies möglich sein? Ein verdienstvolles Werk! Eine kleine Nachbemerkung sei erlaubt: R. sucht (deutsch?) gründlich nach Klarheit, wo eine lebendige Forschung arbeitet und Ergebnisse produziert, ohne sich zuerst um die präzise Erörterung und Bewertung ihrer epistemologischen Grundlagen Klarheit zu verschaffen. Es zeigt sich, daß Erkenntnisse gewonnen werden können, auch wenn zahlreiche Begriffe der Grundlagen des Forschungsprozesses nicht sehr klar oder überhaupt nicht deutlich sind oder über die Einordnung und die Berührungsflächen mit anderen Disziplinen oder die politische Rolle der Wissenschaft weder Gewißheit besteht noch ein Forum der Diskussion zur Verfügung steht. Diese Art der Ungeklärtheit muß nicht die Fruchtbarkeit der Forschung behindern. Ob sie diese allerdings fördert? N. Brieskorn S. J.

Pollack, Detlef, *Religiöse Chiffrierung und soziologische Aufklärung.* Die Religionstheorie Niklas Luhmanns im Rahmen ihrer systemtheoretischen Voraussetzungen (Europäische Hochschulschriften Reihe XXII/322), Frankfurt/Bern/New York/Paris: Lang 1988. 291 S.

Ziel dieser Leipziger Dissertation ist eine erste Gesamtdarstellung der Religionstheorie eines der meistgelesenen deutschsprachigen Soziologen der Gegenwart. Realisiert wird dieses Ziel auf dem Weg einer theorieimmanent-kritischen Rekonstruktion ihrer Leitgedanken aus dem Konstruktionsplan von Luhmanns allgemeiner Theorie sozialer Systeme. Der erste Teil der Arbeit liefert nach einem kurzgefaßten Überblick zur Religionssoziologie der Gegenwart (5–31) eine präzise Wiedergabe der Methodik, Leitbegriffe und Grundgedanken systemtheoretischer Gesellschaftsanalyse (33–93). Darauf folgt eine ausführliche Darstellung und behutsame Systematisierung von Luhmanns Untersuchungen zu den Bereichen: Funktion und Evolution der Religion, Säkularisierung, Civil Religion, Religion und Wissenschaft (95–167). Die hierbei berücksichtigten Studien stammen vowiegend aus den Jahren 1972 bis 1978. In einem Exkurs geht P. auf Studien ein, die Luhmann nach seinem Paradigmenwechsel von einer System/Umwelt-Theorie zu einer Theorie selbstreferentieller Systeme vorgelegt hat (168–173). Im Schlußteil der Arbeit ordnet P. Luhmanns Beiträge in den Problemhorizont der aktuellen religionssoziologischen Hauptströmungen ein (173–202). – P.s Untersuchung unterscheidet von allen bisherigen theologischen Wortmeldungen zur Theorieproduktion Luhmanns: Sie erliegt nicht den falschen Alternativen: Rezeption oder Abwehr, Überbietung oder Zurückweisung, Aneignung oder Verweigerung. Daß sich P. umfassend auf das Sprach- und Reflexionsniveau Luhmanns einläßt, schließt kritische Distanz zur Eigenperspektive des Soziologen nicht aus. Kritisch ist sein Herangehen insofern, als er die theorieimmanenten Entscheidungen auf ihre Konsequen-

zen befragt und diese an der Intention des Autors immer wieder prüft, zur soziologischen Aufklärung über das soziale System Religion beitragen zu wollen. Auf diese Weise wendet sich P. sowohl gegen theologische Vereinnahmungs- und Harmonisierungsbemühungen, die das Selbstverständnis der Systemtheorie übergehen, wie gegen apologetische Widerlegungsversuche, die den heuristischen Wert und das analytische Potential dieses Ansatzes verkennen. P.s Arbeit liefert keinen Beitrag zum Dialog mit der Soziologie, wenn man darunter versteht, es solle ein inhaltliches Einverständnis in bestimmten Fragen erzielt werden. P. ist vordringlich darum bemüht, die intentio auctoris zu verstehen und Kriterien für den berechtigten Dissens theologischer und soziologischer Religionsforschung zu ermitteln, die beiden Seiten plausibel sind. Erst in der Kenntnis dieser Maßstäbe ist ein fruchtbarer interdisziplinärer Diskurs möglich. Indem die Dialogpartner gemeinsam nach dem Punkt suchen, an dem sich ihre Wege scheiden, kann jede Seite um so klarer darüber nachdenken, weshalb sie der anderen unaufgebbare Positionen entgegenzusetzen hat. Und um so leichter können dann alle Beteiligten auch darauf verzichten, die andere Seite nur nach dem Grad der Übereinstimmung mit der eigenen Position zu beurteilen. P. hat vor diesem Hintergrund mit seinem Buch einen bemerkenswerten Beitrag geleistet, das Frage- und Antwortpotential im Dialog mit der Soziologie zu erweitern. H.-J. Höhn

## 2. Erkenntnistheorie, Metaphysik

Puntel, Lorenz. B., *Grundlagen einer Theorie der Wahrheit* (Grundlagen der Kommunikation und Kognition). Berlin–New York: de Gruyter 1990. 408 S.

Überblickt man heute die allgemeine (besonders die nichtformalisierte) wahrheitstheoretische Literatur, so kann man sagen, daß weite philosophische Kreise einen deutlichen Trend zum Wahrheitsrelativismus an den Tag legen. Der Wahrheitsbegriff wird zudem meist nur sehr vage gefaßt. Das vorliegende Buch widersetzt sich kraftvoll diesem Trend. Hat sich P. doch das Ziel gesetzt, wenigstens die Grundlagen einer „explikativ-definitionalen" Theorie der Wahrheit zu entwickeln. Gemeint ist damit ein, durchaus mit normativem Anspruch zu betreibender, rational-systematischer Rekonstruktionprozeß. Der zunächst nur vorsystematisch gegebene semantische Status eines Ausdrucks der Umgangssprache (z. B. „Wahrheit") soll so weit expliziert werden, daß eine systematische Vollbestimmung des semantischen Status des Ausdrucks und somit eine Definition desselben erreicht wird. Wem aber auch nur die Anfangsgründe zeitgenössischer Philosophie vertraut sind, der ahnt bereits, auf welche Unternehmung P. sich hier einläßt. Die Semantik hat sich in diesem Jahrhundert in gewisser Weise zu einer „prima philosophia" entwickelt, und eine „Vollbestimmung des semantischen Status" eines Begriffes gerät so unversehens zu einem fundamentalphilosophischen Grundlegungsprogramm, das logisch-epistemische wie ontologisch-metaphysische Dimensionen gleichermaßen umfaßt. Dies gilt insbesondere für den Begriff „Wahrheit", der als philosophischer „Netzwerk-Begriff" sowieso schon einen „disziplinenübergreifenden Charakter" besitzt (296). Das eigentliche Zentrum des Bandes bildet daher auch das umfangreiche 3. Kapitel, das den logischen, sprachphilosophischen und ontologischen Grundlagen gewidmet ist.

Das Verhältnis von Logik und Ontologie und die Realismus-Antirealismus-Debatte werden zunächst thematisiert. Seinen Leitgedanken formuliert P. in Anlehnung an Kant so: „Eine Ontologie ohne formal-semantischen Halt ist blind; eine formale Semantik ohne ontologische Reichweite ist leer" (129). Die antirealistische Position hat den unauflösbaren Zusammenhang von Logik und Ontologie bisher am schärfsten betont, es blieb aber – nach P.s Auffassung – auch bei ihren führenden Vertretern (z. B. Putnam) genau jenes Verhältnis im Grunde noch unbestimmt. „Interne Realisten" tendierten daher dazu, einen kantianisch-epistemischen Standpunkt einzunehmen, der dann folgerichtig die ontologischen Intuitionen der „klassischen" Korrespondenztheorie der Wahrheit nicht adäquat inkorporieren konnte. Es sollte daher nicht überra-

schen, daß „in den letzten Jahren eine zunehmende Konzentration auf wahrheitsontologische Aspekte festzustellen" war (357). Fast alle wahrheitsontologischen Konzeptionen, die nach Tarski entwickelt wurden, basierten aber „auf der fraglosen Annahme der Standardsemantik und des damit gegebenen *objektontologischen Dogmas*" (127). „Dabei wird das *Objekt (Individuum)* ... einfach als nicht weiter ontologisch strukturierte (oft als nicht weiter strukturierbare) Grundentität ... vorausgesetzt" (3). Das Einzelne wird in der Standardsemantik als unanalysiert gegebene Interpretation des Namens eingeführt. Dem Individuum als dem Zugrundeliegenden wird in der Prädikation ein Attribut zugeschrieben. Daraus ergibt sich, daß dem Satz als Kombination von Individuum und Attribut ein abgeleiteter, sekundärer Status zukommt. Es wird angenommen, daß „der semantische Wert des singulären Terms und des Prädikates *im voraus* zu und *unabhängig* von ihrem Auftreten in einem Satz gegeben und bestimmt ist" (146). Diesem Ansatz setzt P. das Kontextprinzip (KTP) entgegen. Das KTP wurde 1884 von Frege in den „Grundlagen der Arithmetik" so gefaßt: „Nach der Bedeutung der Wörter muß im Satzzusammenhang, nicht in ihrer Vereinzelung gefragt werden" (139). P. fordert, „die semantische Strukturiertheit des Satzes *in strenger Entsprechung zum* KTP zu konzipieren" (147). Basiert man die Semantik auf das KTP, so ergeben sich weitreichende philosophische Konsequenzen, jedenfalls wenn man wie P. der Semantik keine ontologische Neutralität zugestehen will. Wittgenstein brachte die ontologische Konsequenz des KTP am Anfang des Traktatus folgendermaßen zum Ausdruck: „Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge." Primär sind nicht mehr Namen/Dinge, sondern Sätze/Sachverhalte.

P. legt im folgenden eine Theorie des Satzes und des Sachverhaltes vor, die in mehrfacher Hinsicht als neuartig bezeichnet werden kann. P.s Gedankengang auch nur in groben Zügen wiederzugeben, ist im Umfang einer Rezension von vorneherein unmöglich. Es sollen daher nur einige charakteristische Elemente angesprochen werden: P.s semantischer Grundbegriff lautet „semantischer Wert". „Damit ist jenes X gemeint, auf welches ein Sprachzeichen abgebildet wird, wenn das sprachliche Zeichen ‚verstanden' ... wird" (68). P. unterscheidet drei unverzichtbare Arten des semantischen Wertes: den semantisch-*informationalen*, den semantisch-*funktionalen* und den semantisch-*dimensionalen* Wert. Der Satz dient dazu, Informationen zu codieren, etwas über die Welt mitzuteilen. Der zentrale Informationswert des Satzes ist die durch ihn ausgedrückte Proposition (nun als „*Ppst*" abgekürzt). Da aber reale Sprachen meist nicht „verewigt" (Quine), sondern kontextabhängig und indexikalisch verwendet werden, muß der Informationswert noch um den semantisch-funktionalen Wert ergänzt werden. Dieser stellt eine Funktion (im mathematischen Sinne) dar, die für jeden möglichen Kontext eines Satzes den semantisch-informationellen Wert (= die *Ppst*) bestimmt, der ihm in genau diesem Kontext zukommt. Derartige Funktionen (meist über mögliche Welten) stellen heutzutage üblicherweise das Herzstück der Bedeutungstheorie dar. Der semantisch-dimensionale Wert des Satzes schließlich ist die Menge der möglichen Welten, in denen der semantische-informationale Wert (= die *Ppst*) besteht bzw. der Satz wahr ist.

Dieser knappe Einblick verdeutlicht schon die ausschlaggebende Relevanz des *Ppsts*-Begriffes für P.s Wahrheitstheorie. Der Leser sei sogleich eindringlich gewarnt: Der zeitgenössische Philosoph assoziiert nämlich mit dem Begriff „Proposition" entweder „Bedeutungen" in irgendeinem logisch-ontologischen Sinn, „Wahrheitsträger" oder die Objekte der berüchtigten „propositional attitudes". All diese Assoziationen sind einem adäquaten Verständnis von P.s *Ppsts*-Begriff wohl mehr hinderlich als nützlich. P. könnte sogar in mancher Hinsicht als ein Intensionalitätsskeptiker im Sinne Quines bezeichnet werden, wenn das nicht wiederum falsche Assoziationen (in Richtung des Physikalismus) heraufbeschwören würde. Wie erwähnt: P.s Ansatz sprengt die eingefahrenen Bahnen.

Was ist nun eine Proposition im Sinne P.s, also eine *Ppst*? Die Tradition der europäischen Philosophie hat aus der Analyse der Form des prädikativen Satzes eine grundsätzliche ontologische Dichotomie abgeleitet. Etwas wird über etwas ausgesagt: P(x). Dementsprechend nahm man ein zugrundeliegendes Substratum an, dem ein Attribut zugeschrieben werden konnte. „Trotz ihres angeblich ‚metaphysikfreien' Ansatzes ist

die moderne analytische Philosophie zutiefst von diesem Substratum-Denken geprägt" (183 f). P. geht davon aus, daß das Attribut die grundlegende intelligible Entität darstellt. Löst man Attribute aus dem Satzzusammenhang, so entsteht das notorische Universalienproblem. Diese Vorgehensweise widerspricht aber dem Kontextprinzip. Wenn der Satz im Sinne des KTP das primäre Sprachgebilde und das Attribut die fundamentale intelligible Entität ist, so ist „x" in „P(x)" als Individuenvariable nur vom Satz her zu verstehen. „Das Objekt/Individuum, das als Wert von ‚x' angenommen wird, darf nicht mehr unabhängig vom Attribut, das durch ‚P( )' angezeigt wird, vorausgesetzt werden" (188). Die fundamentale Entität ist nach P. die Realisierung eines Attributes in einer (möglichen) Welt. Ein Objekt/Individuum im herkömmlichen Sinne ist hingegen eine Konfiguration von realisierten Attributen. Das Individuum ist also dem Attribut gegenüber sekundär. Ist daher der Prädikatsausdruck primär und gilt gleichzeitig das KTP, so folgt: „die adäquate oder bestimmte Fassung des Prädikatausdruckes ist der Satzausdruck" (192). Solche fundamentalen Satzausdrücke (wie „es regnet", „es ist Milch" oder auch „Mama") seien „*primäre* Sätze" genannt. Der semantisch-informationale Wert des primären Satzes ist damit die primäre *Ppst.*

Was aber ist der ontologische Status der *Ppst?* Dieser Frage widmet P. den spekulativsten Teil des Buches (3.6), in dem das Verhältnis von Sprache (im weitesten Sinne eines konzeptuellen Schemas) und Welt thematisiert wird. Eine Welt ist eine *Ppst*en-Menge, so daß jede beliebige vollbestimmte *Ppst* entweder ein Element oder kein Element dieser Menge ist. „Sprache" wird hier nicht verstanden als eine konkrete, tatsächlich verwendete Sprache (tokenized), sondern „im Sinne eines *abstrakten* semiotischen Systems mit prinzipiell überabzählbar unendlich vielen Ausdrücken" (281 f). Wir schreiben daher „SPRACHE". Gemäß der durch die Realismus-Antirealismus-Debatte gewonnenen Einsichten, ist eine sprachunabhängige Welt in einem absoluten Sinne nicht intelligibel. Das Programm des transzendenten Realismus scheitert an dieser Hürde. Andererseits führt es zu absurden Konsequenzen, wenn die Sprachabhängigkeit der Welt von einem faktischen sprachlichen Vollzug (tokenized) begründet werden soll. P. geht einen dritten Weg: „Die (bzw. jede) wirkliche Welt besitzt ... die immanente *Bestimmtheit* der *Ausdrückbarkeit*" (278), so daß sie prinzipiell von einem semiotischen System erfaßt werden kann. Die Welt ist daher unabhängig von bestimmten realisierten Sprachen (tokenized), hat aber eine immanente Bezogenheit auf eine SPRACHE. In diesem idealisierten Sinne ist die Welt sprachabhängig. Die *Ppst* ist als ein Element einer Welt also eine „nichtsprachliche (wenn auch sprachabhängige)" Entität (262). Jede wirkliche *Ppst* ist ein Bestandteil einer Welt in Entsprechung zu einer SPRACHE. Der Informationsgehalt des Satzes in der SPRACHE ist also eine nichtsprachliche, sprachabhängige Entität. P. nennt diese Entität nicht nur *Ppst*, sondern auch „Verhalt". Der maximale Verhalt, der einer maximalen SPRACHE korreliert, wäre daher dann folgerichtig die WELT. Natürlich handelt es sich hier um regulative Ideen, da die Beherrschung einer maximalen SPRACHE endlichen Intellekten wie den unseren verschlossen bleibt. Wir haben jetzt eine grob simplifizierende „tour de force" durch das 3. Kapitel abgeschlossen, erst nach fast 300 Seiten beginnt die Darstellung des „intuitiven Wahrheitsverständnisses" und gelangt das Buch somit zu seinem „eigentlichen" Thema. P. versucht die verschiedenen Aspekte des intuitiven Wahrheitsverständnisses, die jeweils von einzelnen Wahrheitstheorien einseitig herausgegriffen wurden, in ein kohärentes Ganzes zu synthetisieren. Der Gang dieser Argumentation sei hier nicht weiterverfolgt. Statt dessen soll das Ergebnis kurz charakterisiert werden. Zunächst ergibt sich aus dem bisher Entwickelten zwanglos: Ein Verhalt (eine *Ppst*) ist nur dann wahr, wenn er (sie) durch einen möglichen Satz ausdrückbar ... ist." „Ein Satz ist nur dann wahr, wenn er einen wahren Verhalt (eine wahre *Ppst*) ausdrückt ..." (318). Diese Einsicht führt aber nicht viel weiter, da die Ausdrückbarkeit eines Verhaltes *(Ppst)* durch einen Satz ja gerade das Definiens des Verhaltes ist. Das entscheidende Definiens der Wahrheit des Verhaltes ist ein anderes: „Ein Verhalt oder eine *Ppst* ist wahr, wenn er/sie ein Bestandteil einer Totalität zusammengehörender Verhalte ... ist, die man ‚Welt' nennen kann. ... Einen Verhalt als wahr qualifizieren, heißt, ihn in die Totalität der wirklichen Verhalte *eingliedern* oder als *eingegliedert* betrachten" (323). P. entwickelt also eine Kohärenztheorie der Wahrheit, allerdings in

einem ganz anderen als dem „üblichen" epistemischen Sinne. „Die Grundidee ist klar: Es ist die Idee der Kohärenz des Systems, allerdings nicht mehr (nur) in einem vagen Sinne auf der Ebene der ... Sätze, sondern auf der Ebene der ontologisch aufgefaßten Verhalte/*Ppsten*" (323).

Ein Werk dieser Komplexität kann in diesem Rahmen nicht präzis kritisiert werden, da dies feinste Arbeit am Detail erforderte, obwohl hier nicht einmal das „Grobe" einigermaßen vollständig dargestellt wurde. Das Kernproblem liegt wohl darin, daß P. die Position des internen Realismus doch letztlich in die Richtung eines objektiven Idealismus weiterdeutet. Hier werden sich die Geister scheiden. Dies wird durch folgende Überlegung weiter verdeutlicht. Wir haben bisher nur die Proposition und den Satz (gleichsam als Universale) betrachtet. P. nimmt aber noch ein Drittes an: konkrete satzhafte Äußerungen durch eine kognitive Instanz. Wahr ist ein Verhalt nur, wenn er (i) in die WELT kohärent eingegliedert, (ii) durch einen Satz in einer SPRACHE ausdrückbar und (iii) durch eine kognitive Instanz angemessen aktualisierbar ist (327). Die WELT ist also in P.s Ontologie gleichsam auf kognitive Instanzen hin „ausgelegt" (was an das anthropische Prinzip in der Physik erinnert). Für den Leserkreis gerade dieser Zeitschrift ergibt sich daraus der interessante Schluß, daß der WELT möglicherweise eine maximale kognitive Instanz korrespondieren könnte. P. bezeichnet den Gedanken einer „*kognitiven Maximalinstanz*" als „auf den ersten Blick ... sehr kühn" (332) und verfolgt ihn nicht weiter. An dieser Stelle könnten philosophisch versierte Theologen sicher einen Gesprächsfaden aufnehmen. Wie dem auch sei – dieses Buch wird einen wichtigen Platz in der wahrheitstheoretischen Diskussion einnehmen.

G. Brüntrup S. J.

McGinn, Colin, *Mental Content.* Oxford: Blackwell 1989. vi + 218 S.

Ein scharfsinnig vorgebrachter Skeptizismus war zu allen Zeiten ein notwendiges Element in der philosophischen Debatte. M. gehört zu den außergewöhnlich anregenden Denkern der Gegenwart, gerade weil sich bei ihm handwerklich professionelle philosophische Analyse mit einer kräftigen Dosis Skepsis zu einer guten Mischung verbindet. In diesem neuen Werk bleibt er diesem Ansatz einerseits über weite Passagen treu, zum anderen wagt er sich trotzdem gegen Ende sehr weit mit einer positiven These heraus. M. ist sich dieser Spannung wohl bewußt und deutet sie schon im Vorwort humorvoll an. Kaum einer, der sich mit der Thematik dieses Buches intensiver beschäftigt hat, wird M. diese Unausgegorenheit leichtfertig ankreiden: Fast nirgendwo in den philosophischen Debatten drängt sich eine skeptische Position argumentativ mit solcher Kraft auf und scheint gleichzeitig intuitiv so unakzeptabel zu sein wie gerade hier, wo es um den „Inhalt des Geistes" geht. Dieser Zusammenhang wird besonders deutlich bei Wahrnehmungsinhalten. Wissen aus Wahrnehmung können wir anderen und uns selbst einerseits mit außergewöhnlicher Treffsicherheit zuschreiben. Diese Zuschreibungen enthalten kausale Elemente, denn wir nehmen an, daß die Wahrnehmungen von den Tatsachen verursacht werden. Damit ist auch impliziert, daß es zwischen der Realität und dem Inhalt von Wahrnehmungen gesetzmäßige Verknüpfungen gibt. Nun ist aber andererseits in der analytischen Debatte – spätestens seit Davidsons „Anomalem Monismus" – die Ansicht weit verbreitet, daß intentionale Einstellungen (wie z. B. Urteile über Wahrnehmungsinhalte) eben gerade nicht Gesetze instantiieren, sondern in diesem Sinne gesetzlos (anomal) sind. Diese Inkonsistenz in den anerkannten Überzeugungen scheint unvermeidlich. Vermag M. sie aufzulösen? Zunächst einmal erarbeitet er sich über eine groß angelegte Begriffsanalyse das Handwerkszeug. Ausgehend von Putnams hinreichend bekannten Argumenten für eine externalistische Bedeutungstheorie („Bedeutungen sind nicht im Kopf") entwickelt M. wertvolle begriffliche Unterscheidungen. Besonders die ausführlichen Analysen über schwachen und starken Externalismus haben das Niveau, Standardliteratur zu werden, wenn man einmal von den allzu weitreichenden metaphysischen Rückschlüssen z. B. über den Substanzbegriff absieht, die M. gelegentlich ziemlich ungeschützt zieht. Schwacher Externalismus (SwExt) behauptet, daß ein gegebener mentaler Zustand an die Existenz eines nichtmentalen Sachverhaltes irgendwo in der Welt gebunden ist. Starker Externalismus

(StExt) bindet gegebene mentale Zustände eines Individuums (kausal) an die Existenz bestimmter Sachverhalte in der direkten Umwelt des Individuums. Der SwExt geht somit eine allgemeine ontologische Verpflichtung für die Welt im Ganzen ein, die starke Version hingegen eine spezielle Verpflichtung auf einen bestimmten Teil der Welt. Die Relevanz dieser Unterscheidung wird beispielsweise bei Zwillingserden offensichtlich, denn nur StExt ergibt einen bedeutungstheoretisch relevanten Unterschied auf der Erde und ihrem Zwilling. SwExt ist zudem vereinbar mit der Annahme von Gehirnen in Nährlösungen (im Sinne Putnams), wenn nur die dem Gehirn vorgespiegelten Entitäten wenigstens irgendwo außerhalb der Versuchsanordnung extramental existieren. Gilt nun ein StExt in bezug auf den Inhalt von Wahrnehmungen? T. Burge hat dies in „Individualism and Psychology" verteidigt, und J. Fodor bemüht sich in „Psychosemantics" um eine kausale Theorie von Wahrnehmungsinhalten, die letztlich fundamentalistisch auf bestimmten „psychophysischen Parametern in der lokalen Umgebung" des Individuums fußt. M. ist skeptisch und lädt den Leser zu einem Zwillingsexperiment ein: Nehmen wir an, daß ich und mein Doppelgänger auf der Zwerde jeweils die Wahrnehmung eines Quadrates haben, die durch die gleiche Konstellation von Lichtwellen hervorgerufen wird. Auf der Zwerde sind die Reflexionsmechanismen aber ex Hypothesi systematisch so vertauscht, daß eben jenes Lichtwellenmuster, das die Wahrnehmung eines Quadrates erzeugt, in Wirklichkeit von Kreisen verursacht wird, kurz: runde Dinge erscheinen (z. B. durch eine Besonderheit der Zwerdenatmosphäre) eckig. Nun, was bedeutet „quadratisch" auf der Zwerde – rund oder eckig? Nur ein StExt rechtfertigt hier eine Zwillingsdifferenz. Für den Anhänger des StExt sehe ich daher ein Quadrat, mein Zwilling aber nimmt einen Kreis wahr. Diese Konsequenz macht einen StExt in bezug auf Wahrnehmungsinhalte unakzeptabel. Offensichtlich wird der Inhalt von Wahrnehmungen nicht kausal von der entfernteren Ursache determiniert. Damit aber unterscheiden sich Ausdrücke über den Inhalt von Wahrnehmungen, also Beobachtungsterme, grundsätzlich von solchen für natürliche Arten wie „Wasser" oder „Tiger", denn für diese gilt zumindest in der Folge von Kripkes Argumenten der StExt. Bei natürlichen Arten gibt es also gute Gründe, eine Kausalverbindung zwischen extramentaler Entität und Begriff anzunehmen. Bei den Beobachtungstermen aber gerät die kausale Theorie durch M.s Argumente offensichtlich in Bedrängnis. Zumindest die These, daß der distale Stimulus (der runde Gegenstand) kausal für den Inhalt relevanter ist als der proximale Stimulus (Muster der Lichtwellen) ist unhaltbar. Gehirnnerven sind nur empfindlich für das, was sie erreicht, sie können nichts „überspringen". Beobachtungsterme sind daher auch aus der Sicht des Subjektes referentiell undurchlässig. Man kann stundenlang introspektiv Wahrnehmungen beobachten, ohne die distale Ursache aufzudecken. M. geht noch einen Schritt weiter: War es nicht zu erwarten, daß distale Ereignisse für den Inhalt der Wahrnehmung keine kausal-determinierende Rolle spielen konnten? Geht es nicht aus dem Begriff der Kausalität hervor, daß der Kausalnexus eben nur eine lokale, proximale Interaktion sein kann? Wenn das korrekt ist, dann haben alle kausalen und gleichzeitig externalistischen Bedeutungstheorien verspielt, auch diejenigen, die sich auf natürliche Arten beziehen, und sogar solche, die sich nur auf einen SwExt berufen. Der Verdacht, der hier aufkommt ist folgender: Kausalität und mentaler Inhalt kommen nicht zusammen – und zwar prinzipiell nicht. Kausale Prozesse sind „methodologisch solipsistisch", Inhalte aber nicht. Das bedeutet aber, daß Inhalte kausal unwirksame Epiphänomene sind. Diese Ausgrenzung der mentalen Inhalte aus der natürlichen Kausalordnung wird von Autoren verschiedenster Richtungen gern in Kauf genommen. Churchland und Stich wollen schon lange im Namen der Wissenschaftlichkeit die mentalen Inhalte eliminieren. Auch Putnam will das, allerdings aus dem ganz anderen Grund, den reduktionistischen Alleinvertretungsanspruch der Wissenschaft gerade zu relativieren. Andere versuchen um jeden Preis, die mentalen Inhalte wieder zu vollberechtigten Mitgliedern der natürlichen Kausalordnung zu machen, so zum Beispiel Fodor mit seiner „Encoding-These". Ich muß gestehen, daß ich von M. eine vorsichtige, skeptisch-abwartende Haltung in diesem Konflikt erwartet hatte. Es sollte aber ganz anders kommen. M. versucht mentalen Inhalt und Kausalität doch wieder zusammenzubringen. Er unternimmt dies, indem er einfach die Art der Kausalität (im aristoteli-

schen Sinne) wechselt. Mentaler Inhalt ist nach M. *teleologisch* mit der Welt verknüpft. Solche Ansätze finden sich bei F. Dretske und in Reinform in R. Millikans „Language, Thought and Other Biological Categories". M. holt sich dort die Inspirationen. Das Verlangen nach Wasser hat nicht eine Vorstellung, sondern das Wasser selbst zum Inhalt. Das Wasser selbst bestimmt den Inhalt des mentalen Zustandes, weil es die biologische Funktion des Wassers ist, Durst zu löschen. Das ist Externalismus teleologisch gewendet. M. verbindet diese teleologisch-kausale Theorie noch mit einer Theorie der mentalen Repräsentation, die statt mit einer Sprache des Geistes mit nichtlinguistischen mentalen Modellen arbeitet. Diese Theorie wurde schon 1943 von K. Craig in Cambridge initiiert, später dann dort von Ph. Johnson-Laird in „Mental Models" ausgebaut. M. folgt erstaunlich kritiklos diesem Ansatz. Offensichtlich beeindruckt ihn der Geist von Cambridge. Dort bemühe man sich um das innere Leben und die Feinabstimmung der Seele, meint M., während man in Oxford nur behavioristisch die Oberfläche poliere (178). Die Kombination von evolutionär-teleologischer Kausaltheorie mit sprachunabhängiger Repräsentationstheorie mentaler Inhalte hat sicher einige gravierende Vorteile. Das gesamte Problemfeld kann leichter in die Naturwissenschaften eingeordnet werden, und es ergibt sich ein lückenloses Kontinuum in der Philosophie des Geistes vom einfachsten Tier bis zum Menschen. Aber macht M. es sich da nicht zu einfach? Wenn wir einmal von den grundlegenden vitalen Bedürfnissen und dem unmittelbaren Kampf ums Überleben absehen, kann es dann wirklich gelingen, alle mentalen Inhalte als evolutionär-teleologisch bestimmt anzusehen. Ich glaube, daß dies nicht einmal für Wahrnehmungsinhalte gelingt, da sie holistisch in einen kulturellen Kontext integriert sind, den höchstens ein extremer Soziobiologe neo-darwinistisch erklären wollte. Der modelltheoretische Ansatz für das Problem der mentalen Repräsentation ist ebenfalls wegen seiner speziesübergreifenden Anwendbarkeit der „Language-of-Thought-Hypothese" Fodors überlegen. Nur löst auch er nicht das Problem. Die Frage der Interpretation wird nur verschoben auf die internen Modelle. Und daß die Interpretation eines Modelles ihm selbst nicht anzusehen ist, ist modelltheoretisch unanfechtbar. Also soll doch letztlich die Biologie die Interpretationen festlegen. M. will kein Reduktionist sein, ich sehe aber nicht, wie er sich diesem Vorwurf entziehen kann. Wenn M. jedoch Recht hat, dann müßten sich doch die teleologisch etablierten naturgesetzmäßigen Verbindungen zwischen Welt und mentalem Inhalt entdecken lassen. Solange dies nicht gelingt (und ich sehe nicht, wie es gelingen könnte), müssen mentale Inhalte als anomal betrachtet werden. Kann man mit diesem Zustand leben, ohne als unwissenschaftlich gelten zu müssen? Davidsons „Token-Identity-These" ist ein populärer Ausweg. Aber ist sie das wirklich? Der Wechsel von der mentalistischen zur physikalischen Beschreibung ist nicht einfachhin ein Wechsel der Ebene, sondern ein Wechsel des Themas. M. scheint ebenfalls anzunehmen, daß solche Lösungen unbefriedigend sind, und tritt die Flucht nach vorn an: „Teleologie" heißt das Zauberwort, das Denken und Sein naturalistisch verbindet. Aber ist das nun die gesuchte Lösung? Ist „Teleologie" nicht selbst ein intentionaler Begriff, und dreht sich damit nicht alles im Kreis? Vielleicht hätte M. in dieser Frage doch besser eine skeptische Position vertreten. Gute Fragen sind wichtiger als zu schnelle Antworten. G. Brüntrup S. J.

Muhr, Peter, *Der Souverän über die konkrete Sprachordnung.* Bemerkungen zu Kripkes elementarer Darstellung des Problems des Regelfolgens und des Arguments gegen private Sprachen in Wittgensteins Philosophische(n) Untersuchungen (Europäische Hochschulschriften 20; Philosophie 285). Frankfurt/M.: Lang 1989. 98 S.

Das Buch ist eine umgearbeitete und leicht gekürzte Fassung der Dissertation M.s, mit der er 1988 an der Universität Wien promoviert wurde. Der Autor setzt sich darin mit Kripkes Buch „Wittgenstein on Rules and Private Language" (1982), aber erklärtermaßen (vgl. Einleitung) nicht mit Wittgenstein selbst auseinander.

Das *I. Kapitel* besteht in einer kurzen Inhaltsangabe des Kripkeschen Textes. Für Kripke stellt das skeptische Regelparadox („Wittgensteins Paradox"), demzufolge es unmöglich ist, privat einer Regel zu folgen (PU 201), das zentrale Problem in den „Philosophischen Untersuchungen" (PU) dar. Im Gegensatz zu den meisten Wittgenstein-

interpreten vertritt er die Auffassung, das Privatsprachenargument folge direkt aus dem skeptischen Regelparadox und sei daher bereits mit dessen Lösung in PU 202 vorweggenommen (erfolge also nicht erst in PU 243 ff): da niemand privat einer Regel folgen kann, kann auch niemand eine private Sprache entwickeln, die nur ihm verständlich ist (vgl. PU 243). Das skeptische Regelparadox läßt sich nicht direkt lösen; es läßt sich in Anlehnung an Wittgenstein nur einer „indirekten", „skeptischen" Lösung zuführen. Demgemäß ist Regelfolgen eine (soziale) Praxis (PU 202). Der einzelne ist nur imstande, einer Regel zu folgen, wenn er Mitglied einer (Sprach-)Gemeinschaft ist, die ihn laufend testet und nötigenfalls korrigiert. Die soziale Praxis des Regelfolgens setzt nach Kripke einen Konsens bezüglich der Regel innerhalb der Gemeinschaft, öffentliche Kriterien für die Regelanwendung und ganz allgemein eine gemeinsame Lebensform der Mitglieder voraus. – Im *II. Kapitel* versucht M. das skeptische Regelparadox als weniger destruktiv als von Kripke angenommen zu entschärfen. In den formalen Sprachen könne sich das Regelparadox nicht stellen, da die (syntaktischen) Regeln stets explizit und vollständig formuliert seien. Und in der normalen Sprache stelle es sich kaum, da seine skeptische Anwendung nicht nur als generell in jedem Fall mögliche, sondern als im konkreten Fall angebrachte aufgewiesen werden müsse. Des weiteren bestehe Kripkes skeptische Lösung des Regelparadoxes in einem Kategorienfehler. Kripke stilisiere die Sprachgemeinschaft ontologisch zu einer Entität hoch, die mehr als die bloße Kollektion von Individuen darstelle. Als solche könne die Sprachgemeinschaft aber weder selbst einer Regel folgen noch den Regel- oder Sprachgebrauch der einzelnen ermöglichen, garantieren oder korrigieren. Das sei wiederum nur Individuen oder Gruppen von Individuen möglich. M. kommt daher zu dem Schluß: Das öffentliche, soziale Modell des Regelfolgens von Kripke (und Wittgenstein) erweist sich als verkapptes privates Modell; denn die Aufgabe, den korrekten Regel- und Sprachgebrauch zu ermöglichen und zu gewährleisten, kann faktisch nur von „Sprachgemeinden" oder „Sprachsippen", nicht aber von der Sprachgemeinschaft als ganzer erfüllt werden; diese sind aber im Verhältnis zur gesamten Sprachgemeinschaft privat; deshalb sind private Sprachen nicht unmöglich. – Die Argumentation M.s im II. Kapitel vermag in den wesentlichen Punkten nicht zu überzeugen. Zum einen bleibt die Vieldeutigkeit syntaktischer Regeln auch in formalen Kalkülen prinzipiell bestehen, da der Versuch einer eindeutigen Festlegung ihrer Anwendung unausweichlich in einen infiniten Regreß mündet. Zudem genügt es hinsichtlich der normalen Sprachen, wenn der Skeptiker aufzeigen kann, inwiefern es möglich ist, das Regelparadox in jedem Fall anzuwenden; er muß gemäß seinem eigenen Sprachspiel nicht auch noch begründen, weshalb im konkreten Fall diese Anwendung angebracht oder notwendig ist. Zum zweiten läßt sich die Sprachgemeinschaft als Garant des Sprachgebrauchs verstehen, ohne den von M. unterstellten Kategorienfehler zu begehen. Die Sprachgemeinschaft ist nichts anderes als die „Kollektion der Individuen". Der mehrheitliche Konsens der Sprecher garantiert den korrekten Sprachgebrauch, auch wenn dieser Konsens dem einzelnen gegenüber faktisch nie von der gesamten Sprachgemeinschaft, sondern nur von einzelnen Individuen und relativ kleinen (u. U. autorisierten) Gruppen repräsentiert wird. Schließlich nimmt M. nur eine Uminterpretation des Begriffs „privat" vor, wenn er die Sprachen der „Sprachgemeinden" im Blick auf die gesamte Sprachgemeinschaft privat nennt. Damit verlagert er das Problem der Privatsprache, die per definitionem nur ein Individuum verstehen kann, auf eine weniger allgemeine Ebene, ohne etwas zu seiner Lösung beizutragen.

Im *III. Kapitel* sucht M. positiv aufzuweisen, daß es private Sprachen gibt, und zu begründen, inwiefern es sie geben muß. Es handelt sich dabei in M.s Terminologie um die „intentionale" Sprache. Zunächst werden „intentionale" Kontexte als Sätze definiert, in denen Modaloperatoren nicht wesentlich vorkommen und dennoch das Extensionalitätsprinzip nicht uneingeschränkt anwendbar ist, d. h. korreferentielle Terme nicht immer salva veritate substituiert werden können. „Intentionale" Sätze bringen mit Hilfe von Termen wie „glauben", „wissen", „bezweifeln" usw. propositionale Einstellungen zum Ausdruck. Diese propositionalen Einstellungen oder „Intentionen" bilden eine eigene Klasse von Gegenständen, zu denen die jeweiligen Sprecher (in der Ich-Form) privilegierten Zugang haben. Solange sich die „intentionalen Gegenstände"

nicht auf physikalische Gegenstände reduzieren lassen, haben sie als privat zu gelten, und hat – nach M. – dementsprechend auch die intentionale Sprache als Privatsprache zu gelten. – Dieser Argumentation ist zum einen entgegenzuhalten, wie fragwürdig die ontologische Annahme der Existenz von „intentionalen Gegenständen" ist; intentionale Kontexte lassen sich semantisch wesentlich einfacher durch die Annahme von bloßen Dispositionen erklären. Zum anderen deutet M. den Ausdruck „privat" abermals um, wenn er nunmehr unter einer Privatsprache eine Sprache versteht, die sich auf Privates bezieht, zu dem der jeweilige Sprecher zugestandenermaßen einen privilegierten, aber nicht den einzigen Zugang hat. Der Gebrauch propositionaler oder „intentionaler" Terme wird nicht dadurch privat, daß diese auf Privates referieren; er bleibt vielmehr öffentlich, insofern die Referenz dieser Terme durch öffentliche, und d. h. der Öffentlichkeit der Sprachgemeinschaft zugängliche Kriterien in Gestalt des sprachlichen und außersprachlichen Verhaltens der Sprecher festgelegt und geregelt ist. – Mit großem formalem Aufwand formuliert M. im *IV. Kapitel* ein Argument, aus dem hervorgehen soll, inwiefern Aussagesätze verkappte Sätze über propositionale Einstellungen sind, und weshalb „die Menge der Aussagesätze in die Menge der Sätze über propositionale Einstellungen kollabiert" (65). M. zieht daraus den Schluß, jeder Sprachgebrauch sei daher privat, es gebe nur Privatsprachen. Das Argument basiert u. a. auf der fragwürdigen epistemologischen Annahme, es gebe für „intentionale" Sätze keine öffentlichen Wahrheitskriterien, da deren Wahrheitsbedingungen (die „Intentionen") notwendig privat seien. Ein zweites Argument zielt auf die notwendige Privatheit aller Namen ab. In Anknüpfung an Freges Semantik hält M. die Bedeutung (Referenz, Extension) eines Namens nicht ausschließlich für eine Funktion des objektiven Sinnes (Intension), sondern für eine Funktion der privaten, subjektiven Vorstellung, die jemand mit dem Namen verknüpft. „Denn der Sinn muß erfaßt werden, und das Erfassen des Sinnes ist eng an ein inneres Bild geknüpft" (78). Da dieses „innere Bild" oder die Vorstellung eine private „Intention" des Sprechers ist, sind sämtliche Namen als private Namen aufzufassen, womit sich nach M.s Ansicht wiederum bestätigt, daß die Menge der Aussagesätze als Namen von Wahrheitswerten mit der Menge der Sätze über „Intentionen" zusammenfällt. Es ist müßig, an dieser Stelle darauf hinzuweisen, daß M.s Auffassung in diesem Punkt sämtlichen Einwänden gegen jede Art von psychologistischer Bedeutungstheorie ausgesetzt ist. – Im *V. Kapitel* geht M. der Frage nach, weshalb die Sprache ihre öffentliche kommunikative Funktion erfüllen kann, obwohl die „Intentionen" privat sind, jeder Sprachgebrauch „intentional gefärbt" und damit Sprache überhaupt privat ist. Die Lösung sieht er in der „intentionalen Projektion". Im Sinne des „Turingschen Wohlgefallens" nimmt jeder Sprecher „höflicherweise", wenn auch unbegründetermaßen an, die anderen verbänden mit den Ausdrücken in etwa dieselben privaten Vorstellungen wie er. Öffentliche Sprache ist somit „ein Konstrukt aus wechselseitigen Projektionen von Privatsprachensprechern". Um Kripkes Kategorienfehler zu vermeiden, plädiert M. schließlich dafür, statt der Totalität der Sprachgemeinschaft die Person eines einzelnen Sprechers als Garanten des korrekten Sprachgebrauchs und „Souverän über die konkrete Sprachordnung" einzusetzen. Solange der Souverän die „Verfügungsgewalt" über das Sprachspiel auszuüben vermag, braucht er seine Entscheidungen über die Regelkonformität des Sprachverhaltens nicht zu rechtfertigen; seine Macht, nicht die Richtigkeit im Sinne intersubjektiver Regelkonformität legitimiert die Entscheidungen. – Dieses letzte Kapitel bestätigt noch einmal M.s Rückfall in den semantischen Psychologismus. Darüber hinaus macht sich M. für einen „semantischen Absolutismus" stark, der der Person des Souveräns das despotische Recht einräumt, letztlich willkürlich das Sprachverhalten der Untertanen zu bestimmen. Demgegenüber erscheint ein demokratisches, oder zumindest oligarchisches Modell von Sprachgemeinschaft nicht nur sympathischer, sondern auch realistischer.

Zweifellos ist M. ein hohes analytisches Niveau zu bescheinigen. Obwohl seine Argumentation für die generelle Privatheit der Sprache nach Meinung des Rezensenten insgesamt nicht überzeugen kann, ist diese Dissertation für jeden sprachphilosophisch Interessierten eine spannende und provozierende Lektüre. J. Herzgsell S. J.

Kenny, Anthony, *The Metaphysics of Mind.* Oxford: Clarendon Press 1989. 161 S.

Vor vierzig Jahren war K. Student an der Gregoriana in Rom. Damals wurde er erstmals mit Gilbert Ryles „The Concept of Mind" konfrontiert. Obwohl sie sich im Stil erheblich von den zu dieser Zeit dort üblichen scholastischen Codices unterschied, bemerkte K. dennoch bald eine grundlegende Verwandtschaft zwischen der neuen Philosophie aus Oxford und der alten Philosophie des Aristoteles und Thomas v. Aquin: die Ablehnung des cartesischen Mythos. Der Kampf gegen diese Form des Dualismus wurde zu einem bestimmenden Motiv K.s philosophischer Biographie. Wenig später erkannte er, daß an der gleichen Front ein anderer Denker gekämpft hatte, dessen Begabung die von Ryle noch bei weitem übertraf: Ludwig Wittgenstein. Auch er hat K. tief beeinflußt, dieser nennt ihn den „bedeutendsten Philosophen des Geistes im 20. Jahrhundert". (4) So kommt es, daß im vorliegenden Buch, das man als eine kleine Summe der Philosophie K.s bezeichnen kann, aristotelisch-thomistisches Denken mit Argumenten von Ryle und Wittgenstein eine enge Verbindung eingeht, obwohl dies durch den Verzicht auf Anmerkungen und Zitate manchmal nur dem deutlich wird, der den „Hintergrund" schon kennt. Der Aufbau des Werkes schließt sich sogar eng der Gliederung von „The Concept of Mind" an. Das erste Kapitel trägt in beiden Büchern den gleichen Namen: „Descartes' Myth". Dieser Mythos läßt sich in einem Satz ausdrücken: Der Mensch ist seinem Wesen nach denkender Geist (in einer Maschine), Materie hingegen ist Extension in Bewegung. Diese Intuition, deren Vorgeschichte selbstverständlich viel weiter zurückreicht, wird durch Descartes zu einem Grundmodell neuzeitlichen Denkens und des modernen Menschenbildes. Das menschliche Individuum wird durch sein Bewußtsein individuiert, dieses Bewußtsein wiederum ist letztlich nur der Introspektion zugänglich und somit privat und subjektiv. Für Aristoteles war der Geist hingegen ein Vermögen, eine Vorbedingung zur Ausübung bestimmter Fähigkeiten, besonders der Fähigkeit zu sprechen, abstrakte Gedanken zu entwickeln und rationale Entscheidungen zu treffen – und dies alles in Gemeinschaft mit anderen. In dieser Tradition definiert K. folgendermaßen: „The mind itself can be defined as the capacity for behaviour of the complicated and symbolic kinds which constitute the linguistic, social, moral, economic, scientific, cultural, and other characteristic activities of human beings in society." (7) Das gesamte Buch dient der detaillierten Entfaltung dieser anti-cartesischen Position. Die einzelnen Kapitel befassen sich dann mit: Körper, Seele und Geist, dem Willen, den Emotionen, den Fähigkeiten, Vermögen und Dispositionen, dem Selbst und der Selbsterkenntnis, der Wahrnehmung und Beobachtung, der Einbildungskraft, dem Verstand und schließlich dem wissenschaftstheoretischem Status der Psychologie. Zu kurz kommt nur der Begriff der mentalen Verursachung, der nicht einmal ins Register aufgenommen wurde. Auch bei der Abhandlung der Willensfreiheit wird der Kausalitätsbegriff kaum diskutiert. Darin liegt eine echte Schwäche, wenn man die Bedeutung dieses Problemfeldes (z. B. der „supervenient causation") in der modernen Debatte betrachtet. Ansonsten bietet das Buch einen knappen, leicht lesbaren Gesamtüberblick über die Philosophie des Geistes. Paradigmatisch soll im folgenden das 5. Kapitel etwas näher betrachtet werden. Es trägt den aufschlußreichen Titel: „Abilities, Faculties, Powers, and Dispositions", bei Ryle hieß das 5. Kapitel übrigens „Dispositions and Occurences". In diesem Bereich des Dispositionalen ist der Begriff der „Möglichkeit" (oder „Potenz") selbstverständlich grundlegend. Die verbreitete Tendenz, Potentialitäten auf Aktualitäten zu reduzieren, scheint in der Philosophie unausrottbar zu sein. Diese Strategie ist aber eine der häufigsten Ursachen für fehlerhafte Denkmodelle in der Philosophie des Geistes, wie K. überzeugend belegt. Dies sei am Beispiel der Fähigkeiten (abilities) kurz angedeutet: *Fähigkeiten* müssen unterschieden werden von ihrer *Ausübung*, ihren *Besitzern* und ihren *Vehikeln*. Eine Fähigkeit ist ein andauernder Zustand, die Ausübung einer Fähigkeit hingegen ein Ereignis oder ein Prozeß. Der Besitzer der Fähigkeit ist das ganze Objekt, nicht nur ein Teil von ihm. Das Vehikel einer Fähigkeit ist die physikalische Struktur, mittels dessen der Besitzer seine Fähigkeiten ausübt. Ein Schlüssel beispielsweise hat die Fähigkeit, ein bestimmtes Schloß zu öffnen, auch wenn diese Fähigkeit gerade nicht ausgeübt wird. Diese Fähigkeit besitzt der ganze Schlüssel, nicht bloß

z. B. die Zacken. Das Vehikel dieser Fähigkeit des Schlüssels ist die Formbeständigkeit und Festigkeit seiner physikalischen Struktur. Menschen sind lebende Organismen mit bestimmten Fähigkeiten. Der menschliche Geist im allgemeinen ist ein Vermögen, das das Ausüben bestimmter Fähigkeiten ermöglicht (der Geist ist in diesem Sinne eine Fähigkeit zweiter Ordnung). Die Ausübung einer Fähigkeit, beispielsweise deutsch zu sprechen, muß unterschieden werden von der Fähigkeit selbst. Diese Fähigkeit wird dem ganzen Menschen zugesprochen, nicht bloß z. B. seinem Sprachzentrum in der linken Hirnhälfte. Das Vehikel des menschlichen Geistes hingegen ist das Nervensystem, insbesondere das Gehirn. Genausowenig wie man für die Fähigkeit des Schlüssels, ein Schloß zu öffnen, etwas Magisch-Geisterhaftes annehmen muß, muß man für die Fähigkeit, eine Sprache zu erlernen, einen Geist in der Maschine annehmen. Bei beiden Fähigkeiten handelt es sich andererseits gerade eben nicht um physische Objekte, die man vermessen, wiegen oder zerschneiden könnte. (Wie viele Zentimeter mißt die *Fähigkeit* zu sprechen?) Eindeutig physische Objekte sind hingegen die Vehikel der Fähigkeiten. Um typische Denkfehler zu vermeiden, sind Fähigkeit und Vehikel daher begrifflich in ihrer Eigenständigkeit zu bewahren. Materialismus ist Reduktionismus auf aktualisierte physische Vehikel von Fähigkeiten. Behaviorismus ist Reduktionismus auf aktualisierte Ausführung von Fähigkeiten. Cartesischer Mentalismus ist die Hypostasierung von Fähigkeiten zu aktualisierten Substanzen. Den Fehlinterpretationen liegt also die Aktualisierungstendenz zugrunde. Man kann auch sagen: es wurde jeweils ein Kategorienfehler begangen. Der Unterschied zwischen einer Fähigkeit und ihrer Anwendung beispielsweise ist ein kategorialer Unterschied, den der Behaviorist nicht erkannt hat. Die Aufgabe des Philosophen ist es, solche Kategorienfehler zu beschreiben. Wittgenstein und Ryle waren Meister darin, falsche Hypostasierungen und Aktualisierungen zu entdecken, obwohl bei beiden diese Fähigkeit gerade dann deutlich abnahm, wenn es um die Entlarvung behavioristischer Kategorienfehler ging. Davon konnte sich damals wohl niemand befreien. In der heutigen Zeit scheint hingegen besonders in bestimmten Kreisen der „Künstlichen Intelligenz" eine neue Form der cartesischen Hypostasierung Kredit zu genießen, man spricht z. B. wieder von der angeborenen Sprache des Geistes („Mentalese"). Hilary Putnam hat sinngemäß einmal gesagt, daß eine (wenn nicht *die*) Grundlage aller philosophischen Debatten die Possibilienlehre sei. Dieses Jahrhundert belegt diesen Verdacht, man denke an Dispositionsprädikate, Mögliche Welten, Hineinquantifizieren in modale Kontexte, etc. ... Das vorliegende Buch zeigt auf, daß diese These auch für die Philosophie des Geistes gilt: Nenne mir deine Possibilienlehre, und ich nenne dir deine Philosophie des Geistes. Hume beispielsweise hielt die Unterscheidung von Fähigkeiten und ihrer Ausübung für „frivolous". Man könnte das alles für eitles Philosophengezänk halten, wenn nicht in besonderem Maße die jeweils aktuelle Philosophie des Geistes (mit einiger Verzögerung) auch das ganze kulturelle Umfeld sichtbar „einfärbte". Die moderne Theologie beispielsweise orientiert sich nicht unerheblich am neuzeitlichen Subjektbegriff und damit auch an Descartes' Mythos; und die mahnenden Stimmen häufen sich (z. B. E. Jüngel), allerdings fehlen oft die Alternativen. Daß auch Wittgenstein eine Hilfe sein könnte, ist hierzulande kaum bekannt. Fergus Kerr hatte allerdings schon vor einiger Zeit in seinem aufschlußreichen Buch „Theology after Wittgenstein" Anregungen gegeben, wie der cartesische Mythos diagnostiziert und aus der Theologie vertrieben werden könnte. Das vorliegende Buch eines Philosophen, der vor vielen Jahren seine ersten Denkschritte in der Tradition der Jesuiten gemacht hat, könnte auch in dieser interdisziplinären Hinsicht eine wertvolle Bereicherung sein.

G. Brüntrup S. J.

Volz, Heidemarie, *Zum Problem einer transzendentalen Begründbarkeit des Theismus* (Studien zur Religionsphilosophie und zur Religionswissenschaft 4). Altenberge: Telos 1988. 222 S.

Die vorliegende Arbeit (aus einer Dissertation entstanden?) stellt sich die Aufgabe, den „Theismus als von Wissenschaftlichkeit nicht zu isolierende Grundhaltung ... mit Hilfe transzendentaler Reflexion" (15) aufzuweisen. Das Buch hat vier Teile. Im ersten

(Zum Wandel des Theismusverständnisses: Fichtes Atheismusstreit und seine transzendentalphilosophischen Voraussetzungen, 17–66) wird aufgewiesen, wie Fichte sich gegen einen Gottes*beweis* sträubt. Er lehnt es ab, daß „der Glaube an Gott erst in die Menschheit hineingebracht und ihr andemonstrirt werden" (41) soll. Gott – vor allem als moralische Weltordnung – wird vielmehr als das Fundament jeder Erkenntnis schon vorausgesetzt. Freilich muß diese Voraussetzung verifiziert und reflektiert werden. Im zweiten Teil des vorliegenden Buches (Das theismuskonstituierende Element unter der Voraussetzung des transzendentalen Ansatzes, 67–145) geht die Autorin der Frage nach, wie Fichte Freiheit, Moralität, Glaube, moralische Weltordnung, Erkenntnis usw. auf ihre Bedingungen befragt und damit transzendental begründet. Letztlich ist die transzendentale Bedingung solcher menschlichen Grundhaltungen Gott bzw. das Absolute. Zugleich zeigt V., daß die sog. „transzendentale Richtung" in der katholischen Philosophie und Theologie (Maréchal, Siewerth, Rahner, Lotz, Coreth) auf den Spuren von Fichte wandelt und in seinem Sinne denkt. Dies wird am Beispiel von K. Rahner aufgezeigt (116–145). „So wie Fichte die ‚Gottesbeweise' in der im und durch das Subjekt vernehmbaren ‚moralischen Weltordnung' auf ihren eigentlichen Stützpunkt stellt und sie im reflexen Sinne als überflüssig erklärt, verweist Rahner auf die in und durch das Subjekt vollziehbare ‚transzendentale Erfahrung' als die eigentliche Grundlage, die das reflexive Begründen immer als etwas Sekundäres ausweist; ‚transzendentale Gotteserkenntnis' geschieht nach Rahner ‚in geschichtlicher Verfaßtheit', ist kein ‚Ereignis reflexiver Art', sondern ‚ursprüngliche Erkenntnis'" (135). Daß eine solche transzendentale Gotteserkenntnis mit Problemen verbunden, zumindest aber ungewohnt ist, darauf haben Autoren wie B. Lakebrink, P. Eicher und H. Striewe hingewiesen. Im dritten Teil ihrer Arbeit (Zur Problematik der Begründung des transzendentalen Ansatzes als Grundlage des Theismus, 146–191) versucht V. mit Berufung auf F. von Kutschera und W. Cramer das Thematische (= reflexives Begründen) und das Unthematische (= Horizont des Denkens bzw. Woraufhin der Denkbewegung) bei den Gottesbeweisen zu erläutern. Der vierte, m. E. zu kurze, Teil (Postanalytisches Transzendentalitätsverständnis als Basis des Theismus, 192–209) endet mit der Forderung, daß die Philosophie das Verhältnis von Rationalem (= das Thematische) und Prärationalem (= das Unthematische) bei der Gotteserkenntnis neu zu durchdenken habe. Ein Literaturverzeichnis (211–216) und ein Sachregister (217–222) schließen das Buch ab. Eine kleine Aussetzung: Sehr eigenwillig ist die Art der Zitation. So werden z. B. bei Artikeln und Aufsätzen im Literaturverzeichnis keine Seitenzahlen angegeben. Auch ist die Zitation häufig fehlerhaft. So ist z. B. das sehr oft zitierte Buch „Hörer des Wortes" von K. Rahner nicht 1963, sondern bereits 1941 erschienen.

R. Sebott S. J.

Pannenberg, Wolfhart, *Metaphysik und Gottesgedanke.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 100 S.

Angesichts der Tatsache, daß in den letzten Jahren von vielen Seiten die Notwendigkeit betont wird, „die jahrzehntelang kaum behandelten Themen der Metaphysik ... aufs neue zum Gegenstand der Bemühung des Denkens zu machen" (5), unternimmt es Pannenberg, im Blick auf die Bestreitung der Metaphysik nicht nur im theologischen Denken, sondern auch in der Gegenwartsphilosophie erneut nach der Legitimität metaphysischen Denkens zu fragen.

Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist die Heideggersche Metaphysikkritik. Was Heidegger der Metaphysik bekanntlich vorwirft, ist deren onto-theologische Ausrichtung, die s. E. theologisch wie ontologisch gleichermaßen verfehlt ist. Theologisch verfehlt ist sie deshalb, weil der Mensch zu dem als causa sui gedachten Gott weder beten noch ihm opfern könne, ontologisch verfehlt ist sie deshalb, weil die ontologische Differenz von Sein und Seiendem nicht angemessen gedacht wird, wenn, wie in der Metaphysik üblich, Gott qua Sein als Grund des Seienden gedacht wird. P. hält diese Kritik allerdings nicht für zutreffend. Wenn es für Heidegger ein Problem darstellt, wie Gott überhaupt in die Philosophie kommt, dann hängt das s. E. damit zusammen, daß er die „aristotelische Seinsfrage zum Grund der Philosophie überhaupt erklärt(e)

und diese Setzung gegen die Verwurzelung ihrer Anfänge in der Frage nach der wahren Gestalt des Göttlichen kehrt(e)" (15). Heidegger unterschlägt m. a. W. die Vermittlung der von ihm zur Grundfrage der Philosophie erklärten Seinsfrage durch die Gottesfrage. – Zudem ist P. der Meinung, wenn man bei dem Begriff der Metaphysik nicht die Tradition der aristotelischen ersten Philosophie und ihre Umformungen in der aristotelischen Scholastik des Mittelalters und in der Aufklärungsphilosophie vor Augen hat, sondern die Geschichte des philosophischen Denkens bei den Griechen unter Einschluß des Platonismus und der Stoa sowie deren Wirkungsgeschichte bedenke, dann könne es als zweifelhaft erscheinen, ob das metaphysische Denken so fundamental durch den Seinsbegriff bestimmt ist, wie Heidegger meinte. Vor allem aber dürfte die „Unterscheidung des Seins vom Seienden kaum eine so beherrschende Rolle gespielt haben wie in der Darstellung Heideggers vom Wesen der Geschichte der Metaphysik" (52). P. vermutet vielmehr, daß die Unterscheidung des Seienden vom Sein als dem actus essendi erst für die christliche Philosophie des Mittelalters bedeutsam wurde, weil sie es ermöglichte, „die Geschöpfe ontologisch von der Vollkommenheit des Schöpfers zu unterscheiden und ihre Abhängigkeit von ihm mit Hilfe des Seinsbegriffs zum Ausdruck zu bringen" (ebd.). Im Blick auf die (griechischen) Anfänge der Metaphysik vermag also Heideggers Erklärung der Frage nach dem Seienden zum Thema der Philosophie par excellence nicht zu überzeugen. Ursprünglicher war im griechischen Denken die Frage nach dem wahrhaft Seienden im Gegensatz zum Vergänglichen, die allerdings schon in der Antike und erst recht im modernen Denken als kritikbedürftig erkannt wurde wegen ihrer Abwertung des Vergänglichen. Doch meldet sich in der Frage nach dem wahrhaft Seienden eine andere Frage, die von dieser Kritik unberührt bleibt und nach P. recht eigentlich die Grundfrage der Metaphysik ist, nämlich die Frage nach dem Einen „als Ziel des Überstiegs über die Vielheit des im Bewußtsein der Weltdinge und des eigenen Ich Gegebenen" (17). Die Ausrichtung der aristotelischen Metaphysik ist dagegen kein Einwand. Denn „nur ... als Ausdruck für das alles umfassende Eine konnte das Seiende als solches für Aristoteles zum Thema der ersten Philosophie werden" (ebd.).

Positiv entfaltet P. das Konzept einer Philosophie des Einen dann, indem er den Implikationen des Begriffs des Absoluten nachgeht. Konkret geht er hierbei aus von dem Begriff des aktuell Unendlichen, der in der christlichen Gotteslehre seit Gregor von Nyssa einen festen Platz einnimmt und besonders von Duns Scotus als grundlegend erachtet wurde für die gesamte Gotteslehre. P. interessiert dieser Begriff freilich nicht unter speziell theologischer Rücksicht, sondern qua „philosophischer Begriff, der ohne selber im eigentlichen Sinne ein Gottesbegriff zu sein, doch als *Kriterium* für die angemessene Formulierung theologischer Aussagen über Gott fungiert" (28). Daß dieser Begriff des Unendlichen mit dem Begriff des Einen identisch ist, läßt sich relativ leicht nachweisen, denn das Unendliche ist per definitionem einzig, weil es kein anderes außer sich hat, und weil es nicht geteilt vorgestellt werden kann, besteht besagte Identität mit dem Einen. – Wichtiger als die christliche Herkunft des Begriffs des Unendlichen und seine Identität mit dem Begriff des Einen ist für P. freilich die spezifisch neuzeitliche Diskussion des Begriffs des Unendlichen bei Descartes, Kant und Hegel. Bereits Descartes behauptet eine Priorität der Idee des Unendlichen vor allen übrigen Vorstellungen unseres Bewußtseins, weil diese alle „nur durch Einschränkung des Unendlichen zustande kommen" (22). Allerdings hat Descartes noch nicht klargestellt, „daß die allen endlichen Vorstellungen vorausgehende Intuition des Unendlichen nicht als expliziter Gedanke gegeben, sondern nur unthematisch in allen Vorstellungen von Endlichem mitgegeben ist und daß seine Thematisierung nicht mehr allen endlichen Inhalten vorausgeht, sondern ... den allgemeinen Begriff des Endlichen schon voraussetzt", da „der thematische Gedanke des Unendlichen ... die Form der Negation des Endlichen hat" (23). – Kant hingegen hat „den Primat des unendlichen Raumes (und der unendlichen Zeit) für alle Erfahrung von endlichen Gegenständen zwar anerkannt", aber „seiner theologischen Implikationen beraubt" (26). Für P. ergibt sich daraus eine kritische Anfrage an das Unternehmen der Kantischen Vernunftkritik. Er ist der Überzeugung, wenn die Priorität des unendlichen Ganzen von Raum und Zeit vor aller Erfassung endlicher Größen und Verhältnisse und das sog. transzendentale Ideal

der omnitudo realitatis als Bedingung jeder begrifflichen Bestimmung nur verschiedene Aspekte ein und desselben Themas sind, dann müsse der philosophischen Theologie ein viel größeres Gewicht für die Kritik der Vernunft zukommen, als Kant ihr zugebilligt habe. Von daher ist für ihn der Rückgriff auf die cartesische These von der Priorität des Unendlichen vor jeder Erfahrung des Endlichen kein Rückfall hinter ein einmal erreichtes Kantisches Problemniveau, sondern vielmehr zwingend geboten. Im übrigen weist P. darauf hin, daß Kant den Begriff des Unendlichen vom mathematisch Unendlichen her konzipiert habe, das er nicht verstand „im Sinne der unbegrenzten Fortsetzbarkeit der Zahlenreihe ... sondern in dem Sinne, daß das Unendliche ‚alle mögliche Zahl übersteigt', damit aber doch zur Reihe der Zahlen in Gleichartigkeit steht" (27).

Hegel kommt das Verdienst zu, den Begriff des Unendlichen „nicht wie Kant mathematisch gefaßt, sondern ihn rein logisch aus seinem Gegensatz zum Begriff des Endlichen entwickelt" (28) zu haben. Konkret zieht für Hegel die Bestimmung des Begriffs des Endlichen durch das Moment der Abhängigkeit von einem anderen für den Begriff des wahrhaft Unendlichen die Forderung nach sich, das Unendliche als solches zu denken, „das zu seinem Sein keines anderen bedarf" (28 f.). Das wahrhaft Unendliche ist also für Hegel identisch mit dem Absoluten und unterscheidet sich damit grundlegend von dem mathematisch Unendlichen, das Hegel als das ‚schlecht Unendliche' bezeichnet. Allerdings sieht Hegel auch, daß der wahre Inhalt der Idee des Absoluten noch nicht zum Ausdruck gebracht wird durch die Kategorie des Absoluten als des gegen anderes Abgeschlossenen und Selbständigen, vielmehr bedarf es dazu des Begriffs des Geistes, zu dem wesentlich das Sich-Offenbaren bzw. das Äußern seiner selbst gehört, denn nur so läßt sich befriedigend denken, wie alles andere aus dem Absoluten hervorgeht. Außerdem ist es nur auf diese Weise möglich, den Gegensatz zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen zu vermitteln, eine Vermittlung, die nach Hegel bekanntlich erforderlich ist, denn ein lediglich in abstrakter Transzendenz dem Endlichen gegenübergestelltes Unendliches wäre s. E. nochmals durch dieses begrenzt und damit endlich. – P. verhehlt nicht, daß Hegels Versuch, mit Hilfe des Geistbegriffs den Gottesgedanken der christlichen Religion, genauer gesagt die christliche Trinitätslehre, auf den Begriff zu bringen, in mehrfacher Hinsicht problematisch ist. Nicht nur daß Hegel auf diese Weise die Gegenseitigkeit von Vater und Sohn (bzw. Vater Sohn und Geist) vereinseitigt, er übersieht auch, daß die Vorstellung des Geistes in der biblischen Religion nicht in erster Linie die Vorstellung eines göttlichen Intellekts oder eines göttlichen Selbstbewußtseins beinhaltet, sondern Gottes schöpferische Macht. Gott wird hier primär als Wille erfahren, der sich geschichtlich bekundet und qua Wille einer heiligen Macht auch personhaft ist. Nicht ohne weiteres läßt sich auf dieser Basis ein göttlicher Intellekt bzw. ein Zusammenwirken von Intellekt und Wille in Gott erschließen. Bei solchen Vorstellungen handelt es sich nach P.s Worten „immer schon um anthropomorphe Interpretation" (33). Insofern entbehrt Feuerbachs Kritik an den Hypostasierungen der Hegelschen Geistlehre auch nicht jeder Grundlage. Das heißt aber noch nicht, daß man deshalb, wie Feuerbach es versucht, die gesamte Tradition der philosophischen Theologie zum Einsturz bringen müßte. Sie behält vielmehr nach P. ihre Legitimität, wenn sie sich auch ihrer Grenzen bewußt sein muß, die darin bestehen, daß sie qua philosophische Reflexion lediglich Kriterien für die Auslegung des Gottesverständnisses der christlichen Tradition bereitstellt, dieses aber nicht eigentlich ersetzen kann. Versucht sie mehr, wie das in Schellings Spätphilosophie oder in Hegels Religionsphilosophie der Fall ist, dann wird sie zur Theologie, unterliegt dann aber auch nicht mehr der philosophischen, sondern der theologischen Kritik.

Soviel zu P.s geschichtlicher Erörterung des Begriffs des Absoluten, der nun aber, wie ein Blick auf die aktuelle Metaphysikdiskussion zeigt, alles andere als unumstritten ist. Umstritten ist vor allem die Vorgängigkeit des Begriffs des Absoluten vor dem Subjekt. P. verweist auf das berühmte Hegelwort, die Wahrheit alles Gegenstandsbewußtseins sei das Selbstbewußtsein. Wenn man konsequent zu Ende denkt, was hierin impliziert ist, dann ist der Weg von Hegel zu Feuerbach vorprogrammiert, für den das Absolute der Metaphysik nur die „Hypostasierung eines als entgrenzt gedachten Selbstbewußtseins" (36) darstellt. Nach P. kann man einer solchen These nur ent-

gegentreten, wenn man die idealistischen Prämissen hinterfragt, auf denen sie basiert. – P. problematisiert in diesem Zusammenhang die transzendentalphilosophische Annahme eines aller Erfahrung vorausgehenden seiner selbst bewußten Ich als Bedingung der Einheit aller Erfahrung. Dagegen macht er unter Rückgriff auf nachidealistische Subjekttheorien geltend: „Die Identität der Gegenstände und ihre Verbundenheit in der Einheit des Präsenzfeldes der Wahrnehmung beruhen nicht auf der Einheit eines ‚stehenden und bleibenden' Ich. Eher ist das Bewußtsein der Einheit des Ich durch die Welterfahrung vermittelt, insofern sie es erlaubt, des eigenen Leibes im Zusammenhang der Welt gewahr zu werden und in Verbindung damit das soziale und spirituelle Ich auszubilden, auf das sich bezieht, wer ‚ich' sagt". (40) Kants Theorem einer transzendentalen Apperzeption und eines transzendentalen Subjekts der Erfahrung ist deshalb freilich noch nicht einfach aus der Luft gegriffen. Es behält seine Bedeutung für den Bereich der wissenschaftlichen Erfahrung. Hier muß eine „Identität des wissenschaftlich argumentierenden Subjekts" (42) unterstellt werden. Wenn es freilich um eine philosophische Rechenschaft hinsichtlich der Subjektivität des Menschen geht, dann reicht der durch die Kantische Vernunftkritik und die Subjektivitätstheorien des deutschen Idealismus vorgezeichnete Verstehensrahmen nicht aus. Dann ist es vielmehr erforderlich, die entwicklungspsychologischen Bedingungen für das Auftreten der Ichinstanz im Leben des Individuums und ihre sprachliche Vermittlung ebenso zu berücksichtigen wie die sozialen Bedingungen der Identitätsbildung, und schließlich dürfen in diesem Zusammenhang auch die kulturgeschichtlichen und religiösen Bedingungen der Herausbildung der Subjektivität als Lebensform nicht vernachlässigt werden. P. ist der Überzeugung, daß nur „eine solche Metaphysik des Absoluten, die nicht nur auf dem Boden der Subjektivität einen ihr vorgängigen Ursprung im Absoluten rekonstruiert, sondern den ‚Überstieg' zum Gedanken des Absoluten auf einer sowohl die Welterfahrung als auch das Selbstbewußtsein und ihre gegenseitige Vermittlung umfassenden Ausgangsbasis vollzieht", in der Lage ist, dem Verdacht entgegenzutreten, es handele sich bei dem Gedanken des Absoluten nur um ein „entschränkt gedachtes Spiegelbild des Selbstbewußtseins" (46).

Gleichzeitig ist freilich daran festzuhalten, daß eine dem Bewußtsein der Neuzeit angemessene Metaphysik nicht hinter den Gedanken der Subjektivität zurückfallen darf, sondern das Absolute muß in ihr als Ursprung und Ziel der Subjektivität gedacht werden können. Daß letzteres nicht selbstverständlich ist, zeigt die neuere Diskussion um den Gedanken der Selbsterhaltung. Nach Blumenberg enthält er eine polemische Spitze gegen die christliche Lehre von der Angewiesenheit jedes endlichen Wesens auf die Erhaltung im Dasein durch seinen Schöpfer. An die Stelle einer solchen dem Geschöpf äußerlichen Fremderhaltung trete mit dem neuzeitlichen Gedanken der Selbsterhaltung qua Selbstbehauptung ein Konzept, das die göttliche Erhaltungstätigkeit überflüssig mache. Henrich hat dagegen darauf hingewiesen, daß bereits der Gedanke der Selbsterhaltung ein Angewiesensein auf Erhaltung und damit Endlichkeit und Abhängigkeit indiziert. Daß ein Wesen der Selbsterhaltung fähig ist, heißt also noch nicht, daß es keiner Fremderhaltung mehr bedürfte. Die Abhängigkeit von einer Instanz, die es im Dasein erhält, bleibt also bestehen. Freilich muß sie so gedacht werden, „daß das sich zu sich selbst und den Bedingungen seines Daseins sich verhaltende Wesen, das sich im Dasein zu erhalten strebt, an seiner Erhaltung aktiv beteiligt ist" (47). Erhaltung darf ihm nicht bloß von außen widerfahren. Das kritische Moment in dem neuzeitlichen Selbsterhaltungstheorem bezieht sich, recht verstanden, einzig darauf, eine solche Vorstellung von der erhaltenden Tätigkeit Gottes auszuschließen, die mit einer Beteiligung des Geschöpfs an seiner Erhaltung unvereinbar wäre. – Die Metaphysik des Absoluten ist aber nicht nur dem Projektionsverdacht ausgesetzt, wie er von Feuerbach und seinen Nachfolgern artikuliert wurde, sie muß sich auch mit dem Logismus-Vorwurf auseinandersetzen, der in Diltheys Metaphysikkritik eine zentrale Rolle spielt. Hegels Versuch einer Aufhebung der religiösen Vorstellung in den Begriff, so Diltheys These, sei symptomatisch für die Verkennung der Endlichkeit menschlichen Denkens, die nicht nur dem Hegelschen Denken, sondern dem metaphysischen Denken generell eigen sei. Dilthey nennt als weitere Belege für seine These etwa Leibniz, der die Metaphysik auf dem Prinzip des zureichenden Grundes aufgebaut habe, oder

die Frage der antiken Metaphysik nach dem letzten Grund, die Platon und Aristoteles bereits auf dem Wege einer Begriffsphilosophie zu lösen suchten. – Nach P. läßt sich einer solchen Metaphysikkritik nur begegnen, wenn die metaphysische Reflexion der mit der Geschichtlichkeit ihres Standorts gegebenen Endlichkeit in angemessener Weise Rechnung trägt. Es wäre aber kurzschlüssig, wenn sie wegen dieser Standortbedingtheit überhaupt darauf verzichtete, das Absolute und das Unendliche überhaupt zum Gegenstand philosophischer Reflexion zu machen. Denn nach wie vor gilt die Hegelsche Einsicht, „daß im Gedanken der Endlichkeit immer ... schon das Unendliche mitgedacht ist" (67). Doch gilt es auch umgekehrt mit der Einsicht ernst zu machen, „daß der Gedanke des Unendlichen und Absoluten ebenso wie die Aufstellung von Prinzipien alles Seins und Erkennens an die jeweiligen endlichen Bedingungen der philosophischen Reflexion gebunden bleibt" (ebd.)

Nach P. folgt daraus für die Gestalt der Metaphysik, daß sie „nicht mehr den Charakter einer aus Begriffen konstruierten Letztbegründung des Seins und Erkennens haben" (68) kann. Vielmehr ist er davon überzeugt, metaphysisches Denken heute werde „im Verhältnis zu seinem Gegenstand eher die Form konjekturaler Rekonstruktion annehmen, die sich von der intendierten Wahrheit unterscheidet, sich zugleich aber als eine vorläufige Form dieser Wahrheit weiß" (ebd.). P. bringt in diesem Zusammenhang die Denkform der Antizipation ins Spiel, die er für die charakteristische Denkform künftiger Metaphysik hält. – Wichtig für ihn ist, daß diese Denkform der des Begriffs nicht alternativ gegenübertritt, zumindest dann nicht, wenn man unter Begriff ein Begreifen der bezeichneten Sache und nicht nur einen beliebig festzusetzenden Terminus versteht. Denn bei einem solchen sachhaltigen Begriff lasse seine Kennzeichnung als Antizipation nur eine strukturelle Komponente hervortreten, die in jedem Begriff angelegt ist, nämlich sein „Angewiesensein auf ... Bewährung an der durch ihn erfaßten Sache" (72), die über den bloßen Begriff hinausgeht. So gesehen, beinhaltet die Kennzeichnung des Begriffs als Antizipation keineswegs einen Verzicht auf Rationalität, vielmehr intendiert sie umgekehrt „ein Mehr an Rationalität gegenüber einer Beschreibung, in der der wahre Begriff einer Sache mit der Sache selbst ineins fällt" (ebd.). – Wichtig ist für P. weiterhin die Doppelseitigkeit, die in dem Begriff der Antizipation angelegt ist, insofern in diesem Begriff „sowohl die Identität der Sache mit sich selbst als die Differenz von ihr" (75) zum Ausdruck kommt. Denn „die Antizipation ist ‚noch' nicht in jeder Hinsicht identisch mit der antizipierten Sache; sie ist noch dem Risiko der Unwahrheit, des Scheiterns ausgesetzt. Aber unter der Voraussetzung des künftigen Inerscheinungtretens der Sache in ihrer Vollgestalt ist in der Antizipation die Sache schon anwesend" (ebd.). – Die Antizipation hat freilich für P. nicht nur eine epistemologische, sondern auch eine ontologische Seite. Nicht nur unser Erkennen, sondern auch die Identität der Dinge, so schreibt er, ist „im Prozeß der Zeit noch nicht abgeschlossen vorhanden" (76). Die Natur bietet uns dafür reiches Anschauungsmaterial. Sowohl für die Pflanze wie für das Tier gilt, daß sie in der Weise der Antizipation das immer schon sind, was sie im Prozeß ihrer Genese erst noch werden. Eine solche Überlegung erlaubt es nach P., das Grundanliegen der klassischen Substanzmetaphysik mit dem Prozeßgedanken zu verbinden. Denn durch die Antizipation der Wesensgestalt im Prozeß ihrer eigenen Genese sind der Gesichtspunkt substantieller Identität und der Gesichtspunkt der Zeit und des Werdens als Konstitutionsmedium des Wasseins der Dinge gleichermaßen berücksichtigt. Zugleich läßt sich auf diese Weise die in den Augen P.s mißliche Auffassung Whiteheads von einer atomistischen Konstitution der dauerhaften Naturgestalten aus Elementarereignissen vermeiden.

Wer mit dem ersten Band von P.s Systematischer Theologie vertraut ist, wird dort unschwer eine Reihe von Überlegungen wiederfinden, die in der vorliegenden Studie, allerdings unter stärkerer Berücksichtigung der philosophischen Quellen, behandelt werden. Auch die Arbeitsweise ist eine ähnliche. P. entwickelt hier wie dort die systematische Position, die er vertritt, im Durchgang und in Auseinandersetzung mit einer Reihe älterer und jüngerer Positionen, die in dem anstehenden Problembereich vertreten wurden, bzw. immer noch vertreten werden. Das ist für denjenigen, der eine umfassende Orientierung sucht, sicher nicht ohne Reiz, weil es P. tatsächlich gelingt, eine

Fülle von durchaus nicht immer konventionellen Gesichtspunkten zur Sprache zu bringen, die bei der Lösung der anstehenden Fragen beachtet werden müssen. Der Nachteil einer solchen Vorgehensweise ist freilich, daß die Problemlösung auf diese Weise nur skizziert werden kann. Angesichts der Schwierigkeiten, die die Gegenwartsphilosophie gerade mit dem Thema Metaphysik augenscheinlich hat, ist der vorliegende theologische Gesprächsbeitrag gleichwohl nicht ohne Wert, macht er doch deutlich, daß das Thema Metaphysik auch dann nicht erledigt ist, wenn man nicht mehr bereit ist, nur in den Bahnen der philosophia perennis zu denken. Gleichzeitig ist P.s Studie aber auch geeignet, allzu simple und verzerrende Vorstellungen von der metaphysischen Tradition zu zerstreuen, die heute im Umlauf sind, weil sie ad oculos demonstriert, wie sich aus einem unbefangenem Umgang mit dieser Tradition durchaus wichtige Gesichtspunkte für die aktuelle Metaphysikdiskussion gewinnen lassen. H.-L. Ollig S. J.

Hartshorne, Charles, *Wisdom as Moderation.* A Philosophy of the Middle Way (SUNY series in philosophy). Albany, N. Y.: State University of New York Press 1987. XI/157 S.

In den zehn Essays dieses Bandes legt einer der großen amerikanischen Philosophen unseres Jahrhunderts (geb. 1897) Reflexionen über philosophische und theologische Fragen und drängende Probleme unserer Zeit vor, die in der Erfahrung eines langen Lebens gereift sind. H. bezeichnet seine eigene Position, die Ch. S Peirce und A. N. Whitehead entscheidende Anregungen verdankt, als neoklassische Metaphysik. Der Begriff des „mittleren Weges" im Untertitel ist dem Buddhismus entlehnt, aber zugleich sind die Anklänge an Aristoteles nicht zu überhören. So wird H.s Anliegen deutlich, die Trennung zwischen westlichem und östlichem Denken zu überwinden. Was unter dem mittleren Weg zu verstehen ist, wird exemplarisch am ästhetischen Wert verdeutlicht. Er sei die Mitte zwischen einer mechanischen Ordnung und dem Chaos, dem ultrakomplexen Tiefsinn und der ultrasimplen Oberflächlichkeit, dem Erhabenen und dem Hübschen, dem Trivialen und dem Tragischen. Aber die Bedeutung des Ästhetischen geht für H. weit über seine Funktion als Beispiel hinaus. Ziel der Moral seien Erfahrungen, die ein Wert in sich selbst sind, und auf die Frage nach dem Wert in sich selbst könne die Ethik keine Antwort mehr geben, sondern nur die Ästhetik. Das Leben sei letztlich eine „ästhetische Schöpfung" (51), der Erwerb harmonischer Erfahrungen. Einer der Essays entwickelt eine ästhetische Antwort auf das Problem des Todes. Der Ansatz beim Ästhetischen ist auch für H.s Gottesbegriff von Bedeutung: Gott sei der „transzendente Freund" (132), der jegliches Empfinden der Geschöpfe in sich aufnimmt.

Der Gedanke der Mitte wird für zentrale Themen der theoretischen Philosophie durchgespielt. Eine gute Metaphysik müsse die beiden Extreme einer positivistischen Antimetaphysik und eines unkritischen metaphysischen Dogmatismus meiden. Sie müsse der Spannung zwischen Monismus und Pluralismus ebenso gerecht werden wie der zwischen einem Nominalismus, für den nur das Individuelle wirklich ist, und einem Universalienrealismus, für den das Einzelne nur die Verbindung allgemeiner Formen ist. Auch der Determinismus und der Materialismus in der gegenwärtigen Leib-Seele-Diskussion seien philosophische Extreme. Die Erkenntnistheorie habe die Extreme Rationalismus und Empirismus zu meiden. Wie das Konkrete das Abstrakte einschließe, so habe jede empirische Wahrheit einen nicht-empirischen Aspekt. Ontologische Positionen haben moralphilosophische Folgen. Eine buddhistische und whiteheadianische Einheitsmetaphysik tue sich leichter, die Einheit von Selbst- und Nächstenliebe zu erklären als eine Ontologie, für welche die Individuen letzter Bestandteil der Wirklichkeit sind. Eine extreme Position der philosophischen Theologie sieht H. in einer übersteigerten Kontingenz des geschöpflichen Seienden. Die Kontingenz dürfe nicht so verstanden werden, als hätte auch außer Gott auch nichts sein können. H. beschränkt die Kontingenz auf das Sosein des Endlichen. Daß Gott Geschöpfe hervorbringt, sei notwendig, aber daß er diese Welt so, wie sie ist, geschaffen habe, sei kontingent. Das Wesen der Religion sei die Anbetung (worship; 83). Sie umfasse die Liebe zu Gott im Sinne des biblischen Hauptgebots und die Annahme der eigenen Per-

son als eines Fragments. Der Sinn des Lebens bestehe darin, dem allumfassenden göttlichen Leben zu dienen, dessen Teile wir sind.

H. kritisiert die oft unreflektiert übernommenen Lebensgewohnheiten der Konsumgesellschaft. Zum Drogenproblem zitiert er den Ausspruch eines Arztes, der größte Schaden werde durch die legalen Drogen angerichtet. Er wendet sich gegen die Energieverschwendung durch die Raserei mit dem Auto, durch Heizung und Klimaanlagen und gegen den Konsum von Tabak, Kaffee und Tee. Von einer Substanz abhängig zu sein, die für die Gesundheit überflüssig ist, bedeute, sich selbst in ein Gefängnis einzuschließen. In der Abtreibungsdiskussion plädiert H. dafür, den Begriff des menschlichen Lebens zu differenzieren; ein Fetus sei nicht in demselben Sinn ein Mensch wie ein Kind. Wir brauchen nach H. eine Ethik, die sich realistisch der Gefahren der Überbevölkerung, der Verschmutzung und der Zerstörung unserer Welt stelle. Die gemeinsame Wurzel der erschreckenden Übel unserer Zeit sieht H. darin, daß wir in vielen Bereichen unseres Lebens den Sinn für das rechte Maß verloren haben. F. Ricken S. J.

Rationale Metaphysik I/II. Hrsg. *Hans Radermacher u. a.* Stuttgart: Klett-Cotta 1987/90. 316/297 S.

Die vorliegende zweibändige Sammlung von Aufsätzen zur Philosophie von Wolfgang Cramer versucht, aus einer gewissen zeitlichen Distanz – Cramer starb im Jahre 1974 – eine kritische Sichtung des Ertrags des Cramerschen Denkens, das – darin ist den Herausgebern zuzustimmen – bisher nicht die Beachtung gefunden hat, die es verdient. Denn Cramer bietet einen ebenso eigenständigen wie eigenwilligen Gesamtentwurf von Philosophie, der quer zum Zeitgeist steht, von dem aber gleichzeitig auch eine eigentümliche Faszination ausgeht. Das belegen die vorliegenden Beiträge, die vorwiegend von einer jüngeren Generation von Cramerforschern verfaßt wurden. Auch wenn sie sich mehrheitlich kritisch mit dem Cramerschen Opus auseinandersetzen, so ist doch das Bemühen leitend, sich dem Anspruch von Cramers Philosophieren zu stellen, dessen eigentliche Intention der Entwurf einer „rationalen Metaphysik vom Geiste der Descartes, Wolff, Baumgarten, Spinoza und Leibniz" (I, 7) ist.

Im *ersten* Band stehen Konstitutionsfragen der Subjektivität im Vordergrund. Am klarsten zeichnet *W. Kersting* Cramers subjekt-philosophischen Ansatz positiv nach (I, 34–62), indem er von folgender Prämisse ausgeht: „Den systematischen Anfang der Subjektivitätsphilosophie Cramers bildet eine an Descartes erinnernde Analyse des Gedankens ‚Ich denke', der sich dabei ... in einer teils das Argument von der Unmöglichkeit ontologischer Selbstbezweiflung und der Inkonsistenz der Negation der Eigenexistenz variierenden, teils auf die Differenz von Gedanke und Denken ontologisch und semantisch reflektierenden Überlegung als ursprünglich ... legitimer und keiner externen Rechtfertigung bedürftiger Realitätsgedanke präsentiert" (I, 41). – Kritische Bemerkungen zur Cramerschen Ontologie der Subjektivität steuert dagegen *I. Craemer-Ruegenberg* bei (I, 11–33). Vor allem bemängelt sie Cramers einseitige Kantrezeption. Was Cramer i. E. übersehen hat, ist, daß Kants Ethik jene ontologischen Ergänzungen bietet, die er bei dem Königsberger Denker vermißt. *H. Kuhn,* einer der wenigen älteren Cramerforscher, die in dem Sammelband zu Wort kommen, befindet in seinem Beitrag ‚Die Medialität des Bewußtseins' (I, 63–75), die beiden Methoden, deren Cramer sich bedient, seien nicht dazu geeignet, ihr gemeinsames Ziel, das Sein, zu erreichen. Denn der von Cramer beschrittene „transzendentale Weg verirrt sich in einem kunstvollen ‚Denken gegen den Strich' und irrt damit vorbei an dem Gegenstand all unseres Sinnens und Trachtens. Dem spekulativen Denken aber gelingt es nicht, Überzeugungskraft zu gewinnen, weil es sich in der Tat von aller Erfahrung trennt" (I, 74 f.). Kuhn fügt freilich auch gleich hinzu, unter welchen systematischen Prämissen eine solche Kritik nur stichhaltig ist, dann nämlich, wenn man davon ausgeht, daß Philosophie als „Erfahrungsphilosophie" (I, 75) verstanden werden muß. – *D. Markis,* der sich mit den intersubjektivitätsphilosophischen Implikationen von Cramers Denken befaßt (I, 76–97), räumt einerseits ein, daß es Cramer durchaus darum gegangen sei, durch die Isoliertheit der Monade hindurch eine Gemeinschaft der Monaden bzw. eine Intersubjektivität der Geister zu erreichen, hält diesen Versuch aber nicht für gelun-

gen, denn Cramer schließe wie der Stoiker die heteronomische Angleichung des eigenen Ego an dem fremden Anderen aus und fordere statt dessen eine „produktive, freie Aneignung des Anderen durch das Ich, die letztlich scheitern muß" (I, 92). – Positiver beurteilt hingegen *W. Marx* in seinem Beitrag ‚Von der Notwendigkeit, Subjektivitätstheorie als monadologische Intersubjektivitätstheorie durchzuführen' (98–111) Cramers subjektphilosophische Bemühungen. Er kommt nämlich zu dem Ergebnis: „Die von Hönigswald und Cramer entfalteten Grundlagen einer umfassenden Monadologie haben einen Weg aufgezeigt, die determinierenden Faktoren als mit den genuinen Eigenleistungen der Subjektivität ursprünglich verbunden zu erkennen und zu explizieren. In ihrem Ansatz kommt die richtige Einsicht zu Geltung, daß eine Philosophie das menschliche Subjekt nur dann erfassen kann, wenn sie es als konkrete Monade strukturell erklärt" (I, 110 f.). Allerdings stellt für Marx eine solche Monadologie aufgrund des unaufhörlichen Wandels der diversen Determinationen eine unabschließbare Aufgabe dar, so daß sich „immer neu die Frage stellt, was und wie der menschliche Geist konkret ist" (I, 111).

Einen Vergleich der Hönigswaldschen und der Cramerschen Grundlegung des Subjekts stellt *N. Meder* an (I, 112–131) und arbeitet dabei im einzelnen heraus, wie Cramer die transzendentalphilosophischen Überlegungen seines Lehrers Hönigswald in eine ontologische Argumentation transformiert. Dabei neigt Meder selbst „eher zu Hönigswalds Grundformel, derzufolge sich ‚im Erleben Erleben und Erlebtes scheiden'" und bemüht sich zugleich, deutlich zu machen, „daß Cramers Grundformel ‚Nur in einem Gedanken kann gewußt werden: das Denken ist nicht Gedanke' konsequent in eine ontologische Lösung führt und eigentlich von Hönigswald aus zu kritisieren ist" (I, 113). Wenn man nämlich im Erleben die ursprüngliche Unterscheidung festmacht, dann bedeutet das, daß man sie an den Vollzug bindet. Dem Vollzug eignet m. a. W. „Prinzipialität als Horizont ursprünglicher Unterscheidung ... und Faktizität als Distinktionsbasis eben dieser Unterscheidung" (ebd.). Gleichzeitig ist in dieser Einheit von Prinzip und Faktum sowohl die Transzendentalität wie auch die Konkretheit des Subjekts gewahrt. Meder betrachtet eine solche Sichtweise, in der im letzten Anschauung vor Begriff bzw. Faktizität vor Prinzipialität prävaliert, als „Chance eine philosophische Theorie des Absoluten zu umgehen" (ebd.), die aber im übrigen, auch daran läßt er keinen Zweifel, unter den Cramerschen Prämissen nur konsequent ist. – Ebenfalls kritisch setzt sich *P. Reisinger* mit der Cramerschen Egologie auseinander. Cramer, so schreibt er, gedachte den Zweifel an der Existenz des Ich wie folgt zu beheben: „Der Zweifel denkt einen Gedanken (den Ich-Gedanken) *als* Gedanke. Ein Gedanke *ist* aber nur Gedanke als Gedanke eines Nicht-Gedankens, eines denkenden Seins ... eines singulären Ichs, das ihn denkt ... Der Gedanke eines singulären Ichs ist damit ein ‚ursprünglich legitimer Ist-Gedanke', dessen Wahrheit unbezweifelbar ist, weil die Faktizität unbezweifelbar ist, *für* ein singuläres Ich zu *sein*" (I, 153). Reisinger zufolge verfehlt ein solches Argument jedoch sein Ziel, denn dem nur gedachten Ich-Ideatum fehlt s. E. „das Element, das als *gegebenes* das Sein der singulären Ichexistenz repräsentieren könnte" (I, 155). – *E. Rogler* diskutiert Cramers Denken auf dem Hintergrund der beiden Probleme Subjektivität und Transzendentalität (I, 159–180), die sich bei ihm, wie er betont, trotz einer gewissen methodischen Nähe zum Kantianismus „anders stellen als in den traditionellen Versionen der Transzendentalphilosophie" (I, 160). *U. Saßmann* nimmt Cramers Konzept einer transzendentalen Ontologie (I, 181–205) kritisch unter die Lupe. Der entscheidende Einwand, den er gegen Cramer vorbringt, lautet: Wenn dieser davon ausgehe, weil Bewußtsein eine transzendentale Bedingung von Gedanken sei, deshalb sei es eine Bestimmtheit-an-sich, dann sei ein solcher Schluß nicht zwingend, denn was nicht Bestimmtes-für ist, müsse nicht eo ipso Bestimmtes-an-sich sein, es könne auch, und diese Deutung favorisiert Saßmann, Unbestimmtes-an-sich sein. – Neben einer Reihe von Diskussionsbeiträgen zur Cramerschen Subjektivitätstheorie enthält der erste Band auch einige Arbeiten zu Verfahrensfragen und Argumentationsstrategien. So untersucht *K. Hartmann* das Verfahren der Cramerschen Subjektontologie (I, 209–221) und sieht dessen Reiz darin, daß es sich „nicht in kategorialer ... *Rekonstruktion des Zugestandenen* erschöpft und somit *regressiv* ist, sondern auf der Grundlage einer ursprünglichen Ansetzung in linearem Fort-

schritt eine *progressive* Deduktion ermöglichen will, also Beweis statt Erläuterung bietet" (221). *U. Pardey* geht es in seinem Beitrag über Annahme und Existenz (I, 222–249) darum, im Ausgang von zwei zentralen Thesen Cramers, nämlich der These von der Nichthintergehbarkeit des ‚ist' in dem Satz ‚es ist so' und der These von der Gültigkeit des ontologischen Gottesbeweises, gegen die Konstrukteure von Formalsprachen den Nachweis zu führen, „daß es keine ‚bloßen Annahmen' gibt und ... daß sich das Existenzprädikat 1. Stufe durchaus sinnvoll gebrauchen läßt" (222). *H. Radermacher* diskutiert Probleme von Cramers ‚platonbestimmter' Ontologie (I, 250–273), *J. Schaaf* befaßt sich kritisch mit Cramers Relationsbegriff (I, 274–282) und *R. W. Trapp* schließlich sucht die Unhaltbarkeit dessen darzutun, was Cramer im Unterschied zur logischen Deduktion eine philosophische Deduktion nennt (I, 283–303). – Der erste Band schließt mit einer persönlich gehaltenen Würdigung des Menschen und Philosophen W. Cramer aus der Feder von *H. F. Fulda* (I, 307–311), wie er auch sonst eine Reihe von persönlich gehaltenen Einlassungen enthält. Am deutlichsten ist in dieser Beziehung vielleicht der Hinweis von *S. Pérez-Espejo*, der seine Überlegungen über den Seinsanspruch des Erfahrungsbewußtseins (I, 132–139) mit dem Bekenntnis beginnt, ihm komme es darauf an, „Zeugnis abzulegen, wie stark ihn der Cramersche Denkstil nach wie vor prägt und fesselt" (I, 132). Aber auch *H. Radermacher* spricht von der Bewunderung, die Cramers Denken in den 50er und 60er Jahren in Frankfurt erregte, und benennt gleichzeitig, was bei Cramer die Hörer in Bann schlug. Es war, wie er schreibt, „der Eindruck von einem untrüglichen Wissen um die Behandlungsart von Argumenten", denn bei Cramer „schien jeder Trick bei deren Akzeptanz oder Ablehnung durchschaut" (I, 250). – Daß sich gegen Cramers Denken freilich auch früh schon Widerstände regten, geht aus folgender Einlassung *R. W. Trapps* hervor: „Bei aller Hochachtung, die ich ... Wolfgang Cramer aus verschiedenen Gründen entgegenbrachte und bei aller Verehrung, die sein strenger Anspruch auf philosophische Ernsthaftigkeit des Philosophierens zusammen mit seiner gründlichen Abneigung gegen bloß Ideengeschichtliches und feuilletonistische Kleinkunst bei mir hervorrief, war die bei einem ausgebildeten Mathematiker überraschende Geringschätzung der Rationalitätsstandards der Analytischen Philosophie ... der Hauptgrund der mich schon damals hinderte, seiner Philosophie näherzukommen" (I, 284). Die Schwierigkeiten einer genuinen Aneignung des Cramerschen Denkens beleuchtet aber nicht nur der Beitrag von Trapp, auch die Überlegungen von *E. Rogler* sind in dieser Beziehung aufschlußreich. Rogler bestimmt das Proprium von Cramers philosophischer Methode dahingehend, es handle sich hier weder um phänomenologische Deskription noch um lebensphilosophische Intuition oder hermeneutische Auslegung, sondern um „eine bestimmte Art spekulativen Schließens" (I, 160), die, das macht die Kritik von Autoren deutlich, sich nach wie vor an der klassischen idealistischen Tradition orientieren, über eine transzendentalidealistische Argumentation gerade hinauszukommen sucht.

Der *zweite* Band, der eigentümlicherweise erst drei Jahre nach dem ersten Band auf den Markt kam, beginnt mit einigen Beiträgen, die die subjekttheoretischen Überlegungen des ersten Bandes wiederaufnehmen und unter dem Titel ‚Gefühl, Handeln, Sprache' zusammengestellt sind. Zunächst versucht *J. Lechner* Humboldts Sprachphilosophie eine subjekttheoretische Grundlage zu geben (II, 11–34), wobei er auf Cramers transzendentale Ontologie rekurriert, für die ihm zufolge „die Verbindung einer subjektiv idealistischen Produktionstheorie mit einer die Seinsbedingungen endlicher Subjektivität analysierenden Determinationstheorie" (II, 15) wesentlich ist. Daran schließen sich Überlegungen von *G. Schönrich* zu einer semiotisch transformierten Transzendentalphilosophie an (II, 35–61), die zwar auf eine explizite Auseinandersetzung mit Cramer verzichten, dafür aber im Anschluß an Kant „die Grundentscheidung der Transzendentalphilosophie ... für eine Zeichenvermitteltheit allen Denkens und Erkennens" und gegen den von Cramer bemühten „platonischen Topos eines unmittelbaren Wissens" (II, 35 f.) zu begründen suchen. Im Anschluß an Cramer untersucht sodann *U. Wienbruch* den Begriff des Handelns (II, 62–76), nicht ohne freilich zu verschweigen, daß er in einer entscheidenden Hinsicht von Cramer abweicht. Dessen Versuch nämlich, „die grundlegende Verfaßtheit des tatsächlichen bewußten Erlebens in einer transzendentalen Ontologie aufzuklären" (II, 75) hält er für methodisch nicht

ausweisbar. S. E. hypostasiert Cramers Kritik der Korrelationsphilosophie „fälschlicherweise den Prinzipieninbegriff, den Hönigswald ‚Bestimmtheit' nennt, als das Absolute an sich" (II, 76). Auf Gemeinsamkeiten von Cramers Theorie des Erlebens und Whiteheads Theorie des Gefühls im Blick auf die zeitliche Verfassung der Subjektivität macht schließlich *R. Wiehl* in seinen ‚Vorbetrachtungen zu einer Theorie des Gefühls' aufmerksam (II, 77–95). – Wichtiger ist die vierte Gruppe von Beiträgen, die sich mit Cramers Theorie des Absoluten befaßt. Besondere Bedeutung kommt hier zweifellos dem Beitrag von *F. Wagner* (II, 216–255) zu, der, wie *J. Stolzenberg* im Vorwort zu Recht schreibt, erstmals „eine Übersicht über die Entwicklung von Cramers Theorie des Absoluten" (II, 8) gibt und im übrigen zu dem Ergebnis kommt, Cramers Theorie des trinitarisch differenzierten Absoluten stelle „der christlichen Theologie ein von dieser bisher ungenutztes Potenzial zur Verfügung" (II, 254). Neben Wagners Beitrag verdienen *Stolzenbergs* gründliche Darstellung von Cramers erster Konzeption des Absoluten im Monadenbuch und seine Auseinandersetzung mit der einschlägigen Sekundärliteratur hervorgehoben zu werden, zumal er bereits auf die Beiträge von Trapp und Wagner kritisch Bezug nimmt (II, 185–215). Darüber hinaus befaßt sich *Manuel Zelger* mit Cramers später Theorie des Absoluten und ihrer Weiterentwicklung zu einer Kategorienlehre (II, 256–286), während *M. Oesch* anhand zweier Nachlaßmanuskripte Überlegungen über Cramers Natürliche Theologie anstellt (II, 164–184). Neben diesen Arbeiten, die Cramers Philosophie des Absoluten selbst zum Gegenstand haben, kommen auch Alternativen zu dieser Philosophie und ihrem Ansatz zu Wort. So legt *W. Bartuschat* eine Spinozainterpretation vor (II, 99–121), die „den von Cramer aufgezeigten Konsequenzen eines als Alleinheitsphilosophie gedeuteten Spinozismus entgeht" (II, 121). Ebenfalls als Alternative zu Cramers Theorie des Absoluten ist wohl die meditatio metaphysica gedacht, die *R. Berlinger* über das sog. ontologische Argument anstellt (II, 122–134). Schließlich entwickelt auch *H. Holz* ein gegenüber Cramer ‚kontrastives' Konzept metaphysischer Absolutheit (II, 135–164). Summa summarum läßt sich feststellen: Selbst wenn nicht alle Beiträge dieser posthumen Cramer-Festschrift das gleiche Niveau haben – auf einige hätte nach Meinung des Rez. leicht verzichtet werden können –, so ist das vorliegende Projekt einer Cramer-Reprise als ganzes durchaus verdienstvoll, nicht nur weil dadurch deutlich wird, welches Anregungspotenzial Cramers Philosophie enthält, sondern auch weil dadurch neues Licht fällt auf Cramers Metaphysikentwurf in einer Zeit, die systematischem oder gar spekulativem Denken, um das sich Cramer mit bewundernswerter Konsequenz bemüht hat, oft außerordentlich verständnislos gegenübersteht. H.-L. Ollig S. J.

## 3. Naturphilosophie, Ethik

Lima-de-Faria, Antonio, *Evolution without Selection.* Form and Function by Autoevolution. Amsterdam-New York-Oxford: Elsevier 1988. 372 S., 130 Abb. u. Tafeln, 7 Tab.

Die synthetische Evolutionstheorie, auch Neo-Darwinismus genannt, beherrscht seit Ende der 40er Jahre die Biologie. Sie formuliert einen Evolutionsmechanismus, d. h. eine kausale Erklärung der biologischen Evolution in rein naturwissenschaftlichen Kategorien. Von diesem Mechanismus wird für gewöhnlich behauptet, er sei imstande, die gesamte Evolution der Lebewesen zu erklären. Die zwei zentralen Faktoren dieses Mechanismus sind zufällige Mutation der Gene (miteingeschlossen die zufällige Rekombination der Gene zu immer neuen Gengarnituren) und nachfolgende Selektion der Träger günstiger Gene bzw. Elimination der Träger weniger günstiger Gene. Günstige Gene sind solche, die den Träger tauglich machen für den Kampf um stets begrenzte Ressourcen wie für die Zeugung erfolgreichen Nachwuchses.

Die synthetische Evolutionstheorie ist die einfachste naturwissenschaftliche Theorie, die je entworfen wurde. Ausgerechnet sie soll imstande sein, eine Wirklichkeit kausal zu erklären, die komplexer ist als alles, womit sich die Naturwissenschaft sonst noch

beschäftigt. Man versteht, daß immer wieder Zweifel an der behaupteten Adäquatheit dieser Theorie auftauchen. Der zur Zeit radikalste Angriff stammt von Lima-de-Faria, (L-d-F), einem international bekannten Cytogenetiker aus Schweden. Er lehnt Zufall wie Selektion ab. Sie sind zwar wirksam, aber für die Evolution bedeutungslos, ja sogar ein Hindernis, das die Entdeckung des tatsächlichen Mechanismus bisher verunmöglicht habe (3 ff.) Er selber glaubt, wenigstens die Umrisse des wahren Mechanismus erkannt zu haben. Er nennt ihn „Auto-Evolution" (17 ff.). Methodisch huldigt er einem strengen Reduktionismus. Der Autor lehnt Selektion ab, weil man „sie weder wägen noch speichern oder in ein Reagenzglas gießen könne" (S. xviii, 7, 312), oder weniger drastisch, weil sie nicht in physikalisch-chemischen Termini formulierbar sei und in Physik und Chemie nirgends vorkomme (4 f., 6, 312). Sie sei ein rein soziologischer Begriff, der in der Naturwissenschaft nichts zu suchen habe (10 f.). Diese Interpretation ist mehr als fragwürdig. Selektion ist nicht ein Ding, sondern ein Prozeß, der empirisch nachgewiesen und der zudem von vorneherein zu erwarten ist, sobald man einsieht und zugibt, daß Lebewesen überleben und sich vermehren „wollen", Lebensraum und Nahrung aber beschränkt sind und Konkurrenz somit unvermeidlich wird. L-d-F kann allerdings einen Punkt für sich buchen, wenn er darauf hinweist, daß zahllose Selektionsarten unterschieden werden, die sich teilweise widersprechen (9 f.). Tatsächlich wird der Faktor Selektion heillos überfrachtet in der offenkundigen Absicht, den Faktor Zufall zu entlasten. Man spricht z. B. von „kreativer" Selektion, wo man simple kumulative Selektion meint, und man ist nicht imstande, den wesentlich eliminativen Charakter der Selektion zu sehen (selection as a sink, 12).

L-d-F lehnt auch die dem Zufall zugedachte Rolle ab. Auffälligerweise spricht er immer nur von „randomness", nie von „chance" und nur selten von „accident". Er bestreitet, daß es in der Natur Zufall (accidents, 20) oder Regellosigkeit (randomness, 300) gebe. Wo wir sie zu sehen glauben, beruhe sie auf Unwissenheit (32, 300, 313). Alles laufe gesetzmäßig ab, und das heißt für den Autor soviel wie determiniert. Kein Wunder, daß er den Entropiesatz für revisionsbedürftig hält (32 f., 301 f.) und mit Einstein die Unvollständigkeit der Quantenmechanik vertritt (299 f.). Daß der Zufall der Biologen im Sinne von „chance„ oder „accident" nicht ausnahmslos etwas mit Unwissenheit oder Ursachelosigkeit zu tun hat, ist ihm nie aufgefallen. Die Ursachen der Punktmutationen z. B. sind sehr gut bekannt, wenn nicht im Einzelfall, so doch in genere. Die Mutationsereignisse folgen ihren eigenen Gesetzen, mögen perfekt determiniert und daher im Prinzip voraussagbar sein. Dennoch wird ihre Wirkung mit Recht zufällig genannt. Denn sie zeigen keine Beziehung zum Sinn der Nukleotidsequenzen. Liegt aber ein Mechanismus vor, dessen offensichtliche „Aufgabe" es ist, Mutationen bzw. Rekombinationen von Genstücken zu erzeugen (Bildung von Antikörpern durch das Immunsystem), ist die *Entstehung* dieser Rekombination nicht zufällig, sondern vom Mechanismus „beabsichtigt" (mehr als nur notwendige Folge), auch wenn diese Rekombinanten in anderer Hinsicht wieder zufällig genannt werden müssen, insofern ihre *Wirkung*, nämlich ihre Passung auf ein zufällig vorhandenes Antigen, vom Rekombinationsmechanismus nicht „geplant" werden kann; er muß nach dem Schrotflintenprinzip arbeiten. – Fazit: Zwar ist richtig, was im Titel des ersten Kapitels steht, „der Mechanismus der Evolution ist nicht bekannt", aber aus anderen Gründen als jenen, die der Autor anführt. Die entscheidende Ursache der Evolution ist vermutlich überhaupt kein „Mechanismus", d. h. keine bloße gesetzmäßige oder auch regellose, immer aber unvermeidliche Wechselwirkung einer Vielzahl in sich stehender, an sich unabhängiger oder „autonomer" Elemente, Systemen von Elementen und Systemen von Systemen. – Aber genau das glaubt unser Autor. Alles, was wir beobachten, sind Kombinationen von in sich stehenden, „autonomen" Elementen, letztlich von Quarks und Leptonen (314). Deswegen gibt es nichts wirklich Neues unter der Sonne (31, 153). Was immer wir in den Lebewesen beobachten, wir finden es schon in der tieferen mineralischen, chemischen und physikalischen Schicht. Ein großer Teil des Buches (43–182) ist dem Versuch gewidmet, Ähnlichkeiten zwischen dem Unbelebten und Belebten aufzuzeigen. Wie für die chinesischen, arabischen und europäischen Alchemisten folgt für den Autor aus der äußeren Ähnlichkeit die Gleichheit der inneren Gesetze. Ein Beispiel: Die sechszählige Symmetrie vieler Blüten kann nicht in den Genen der betreffen-

den Pflanze verankert sein, denn es gibt auch sechszählige Kristalle, und die haben keine Gene (80, 287, 317). Daß die Sechszähligkeit aufgrund völlig verschiedener, unvergleichbarer Mechanismen zustande kommt, stört den Autor nicht, zumal er überzeugt zu sein scheint, daß sie gar nicht bekannt sind. Daraus ergibt sich die wahrhaft phantastische Behauptung, daß alle Formen und Funktionen der Natur untereinander homolog (im abgeleiteten Sinn von „abstammungsgleich") seien (20 ff., 305), es somit keine akzidentelle (zufällige) Ähnlichkeit, keine bloß analogen Strukturen gebe.

Alle Vielfalt unserer Welt ist daher die unausweichliche Folge der Kombinationsfähigkeit (self-assembly, 179–200) der letzten Elemente, ihrer Kombinationen und Kombinationen von Kombinationen und so ad infinitum. Allerdings kann nicht Beliebiges entstehen, sondern nur Bestimmtes. Denn die Elemente sind so und nicht anders gebaut, und das gleiche gilt von den aus ihnen sich entwickelnden Systemen. Die Evolution ist daher kanalisiert, und zwar von innen, nicht von außen, wie das die Selektionstheorie fälschlicherweise behauptet (155 ff, 203 f., 284 ff., 293, 313, 315). Die Umwelt wie die Gene können das unabhängig von ihnen schon Angelegte nur noch fixieren und modifizieren (286 ff.), so wie z. B. Lösungsgenossen die Bildung von Calcitkristallen modifizieren, ohne die trigonale Symmetrie auch nur im mindesten zu berühren (Ausbildung verschiedener Kristalltrachten, 79). – Indem L-d-F sich gegen die „Allmacht der Gene" (S. xix) wendet, legt er den Finger wiederum auf einen wunden Punkt: Die synthetische Evolutionstheorie muß voraussetzen, daß die Gene nicht nur alle invarianten (vererbten) Eigenschaften von der Gestalt bis zum geistigen Verhalten *beeinflußt* (was niemand leugnen wird), sondern letztlich auch vollständig *bestimmt* (was durch nichts belegt ist). Denn nur unter dieser Voraussetzung kann durch bloßes zufälliges, ungezieltes Variieren der Gene die ungeheure Vielfalt von Formen und Funktionen erzeugt werden, aus der die Selektion das Untaugliche nachträglich eliminiert. – Diese mit innerer Notwendigkeit durch Self-assembly ablaufende und sich selbst kanalisierende Evolution, die nicht erst mit der ersten Zelle, sondern schon mit den Elementarteilchen anfängt, nennt der Autor Auto-Evolution. Das „Auto" bedeutet wahrscheinlich „ automatisch". Denn ein „Auto" im Sinne eines „Selbst", eines sich entfaltenden „Subjektes" in der Einzahl gibt es für ihn nicht. Er ist meilenweit entfernt von den Holisten des New Age, für die auffälligerweise Physiker eine gewisse Schwäche zeigen. Die eigentlichen „Selbste" oder „Agenten" der Evolution sind nicht Moleküle oder Lebewesen, sondern allein die letzten Elementarteilchen. Wären die Gesetze der Autoevolution schon bekannt, so wäre der Gang der Evolution in den Augen des Autors ebenso voraussagbar wie physikalische Ereignisse (vgl. S xix mit S. 310).

Es gibt im ganzen Buch nicht viele Sätze, denen ein Philosoph oder ein Naturwissenschaftler uneingeschränkt zustimmen könnte. Um so erstaunlicher ist es, daß ein so renommierter Verlag wie Elsevier dieses Buch in so reicher Ausstattung und tadelloser Form herausbringt: Eine kurze Inhaltsangabe (2 S.), eine ausführliche Inhaltsangabe (10 S.), eine Zusammenfassung der These als Einleitung (5 S.), zahlreiche Abbildungen und Tabellen, eine weitere Zusammenfassung am Ende des Buches, in der 75 Behauptungen des Neodarwinismus mit ebenso vielen Thesen des Autoevolutionismus kontrastiert werden, ein Verzeichnis mit weit über 500 Literaturangaben samt Seitenzahlen, wo diese Literatur im Buch zitiert wird (anderen Autoren zur Nachahmung empfohlen), schließlich ein Index mit fast 2000 Stichworten. P. Erbrich S. J.

Vom Anfang der Welt. Wissenschaft, Philosophie, Religion, Mythos. Hrsg. *Jürgen Audretsch* und *Klaus Mainzer*. München: Beck 1989. 228 S. 49 Abb.

Das Buch enthält die überarbeiteten Vorlesungen, die im Rahmen des Studium Generale im Wintersemester 1987/88 an der Universität Konstanz gehalten wurden. Das Ziel der Veranstalter war es, „am Beispiel verschiedener Aspekte der Kosmologie den fachübergreifenden Dialog von Physikern, Astronomen, Philosophen und Theologen herbeizuführen". Das Thema ist aktuell. Die Kosmologie gehört zusammen mit der Evolutionstheorie zu den wichtigsten Faktoren, die im westlichen Kulturkreis zum Auseinanderdriften von Wissen und Glauben geführt haben. – Von einem Dialog kann strenggenommen kaum die Rede sein. Die einzelnen Beiträge nehmen nicht explizit

und konkret Stellung zu dem, was in anderen dargelegt wird. Das heißt nicht, daß sie die Ergebnisse des jeweils anderen Fachgebietes ignorierten. Alle sind redlich bemüht, die speziellen Fragestellungen und Methoden nicht miteinander zu vermengen und Widersprüche wie Anmaßungen zu vermeiden, ja sogar eine gewisse Synthese oder doch Zuordnung verschiedener Sehweisen zu versuchen.

*Klaus Mainzer,* Ordinarius für Philosophie und Wissenschaftstheorie in Augsburg, skizziert die Epochen der physikalischen Kosmologie von den antiken Anfängen über Newtons Himmelsmechanik bis zu den modernen relativistischen Evolutionsmodellen (Kap. 1, 13–39). Die Modelle haben hypothetischen Charakter und stellen Extrapolationen des derzeitigen naturwissenschaftlichen Wissens dar. Ihre Vorläufigkeit ist nicht zu übersehen, so lange jedenfalls, als eine genuine (nicht bloß Ad hoc-) Vereinigung von Quantenmechanik und Relativitätstheorie noch aussteht. – *Jürgen Mittelstraß,* Prof. für Philosophie in Konstanz, deutet die Kosmologie der Griechen (2, Kap. 40–65). Erstmals treten Mythos und Philosophie auseinander, Theologie und Kosmologie aber bleiben noch bis ins Mittelalter miteinander verbunden. – In Kap. 3 und 4 (66–113) präsentiert *Jürgen Audretsch,* Prof. für theoretische Physik in Konstanz, das sog. Standardmodell des expandierenden Kosmos und das Modell des sog. inflationären Universums. Sehr genau werden die logischen und empirischen Voraussetzungen des Modells dargestellt, ebenso die überraschende wechselseitige Abhängigkeit der physikalischen Kosmologie und der Elementarteilchenphysik. *Gustav A. Tammann,* Ordinarius für Astronomie in Basel, behandelt speziell die empirischen Indizien für die Annahmen eines expandierenden Universums: Verschiebung der Spektrallinien im Spektrum der Galaxien nach dem roten Ende hin, die den Kosmos gleichmäßig erfüllende Hintergrundstrahlung und die Entstehung der chemischen Elemente (Kap. 5, 114–133). *Heinz Dehnen,* ebenfalls Professor für Theoretische Physik in Konstanz, führt diese Linie weiter, indem er die Entwicklung der beobachtbaren Strukturen des Universums (Galaxien, Sterne) vorführt (Kap. 6, 134–156). – In all diesen Darstellungen werden die Vorgänge gleichsam mit der Stoppuhr in der Hand verfolgt, in der Nähe des Urknalls sogar auf winzigste Bruchteile von trillionstel Sekunden genau. Wie ist das möglich? Ist das überhaupt sinnvoll? Und warum fehlen durchgehend Längenangaben des „Durchmessers" des expandierenden Universums in der Nähe des „punktförmigen" Anfangs in Kilometern oder gar Mikrometern? – *Bernulf Kanitscheider,* Prof. für Philosophie der Naturwissenschaften in Gießen, analysiert das sog. anthropische Prinzip (Kap. 7, 157–175). Die theoretische Kosmologie muß die grundlegenden Parameter der kosmischen Entwicklung als nicht weiter ableitbare „facta bruta" akzeptieren. Wären sie etwas kleiner oder etwas größer, entstünde zwar wieder ein Kosmos, aber u. U. einer, in dem Leben nicht möglich wäre. Sind die Parameter so, wie sie sind, damit ein Beobachter des Universums entstehen kann? Kanitscheider lehnt eine solche Interpretation, weil teleologisch, ab und läßt das Prinzip nur als heuristisches gelten.

Zum Schluß kommen wieder die Geisteswissenschaftler zum Wort. Der Alttestamentler *Alfons Deissler* (Prof. em. in Freiburg/Br.) zeigt, daß die alttestamentlichen Schöpfungsgeschichten selbst ihre Interpretation als Naturgeschichte ausschließen (Kap. 8, 176–187). Das haben die großen Theologen der Väterzeit und des Mittelalters durchaus gemerkt. Aber diese Einsicht sei in der Katastrophe der Kirchenspaltung von den christlichen Konfessionen „verdrängt" worden. Wenn es aber nicht um Naturgeschichte geht, worum geht es dann? Nicht nur um Erschaffung eines Anfangs, sondern mehr noch um eine fortdauernde Schöpfung jetzt. Diese allerdings könne nicht in der „horizontalen", innerweltlichen Ursachenverkettung liegen, sondern stehe als das Ganze fundierend „senkrecht" dazu. Weder das Ganze als Ganzes noch sein Grund (Gott) können Gegenstand der Naturwissenschaft sein. Ausdrücklicher als die übrigen Autoren stellt *Kurt Hübner,* Prof. für Philosophie in Kiel, die Frage, ob eine Synthese möglich sei (Kap. 9, 188–203). Er zweifelt. Naturwissenschaftliche Theorien ruhen alle auf intern nicht mehr beweisbaren Annahmen, die zudem nicht selten höchst fragwürdig sind. Er zeigt das besonders ausführlich am Evolutionsmechanismus der Biologen. Das einzige, das man zeigen kann und muß, ist, daß weder der Glaube im Namen des Wissens noch das Wissen im Namen des Glaubens zurückgewiesen werden kann. Denn beide beruhen auf apriorischen Voraussetzungen, die einer theoretischen Begründung

nicht mehr zugänglich sind. Vielleicht ist aber dennoch etwas mehr möglich, als Hübner zugestehen möchte. Es fehlt ein Beitrag eines Vertreters der sog. Theologia naturalis, die zu zeigen versucht, daß jene vertikale Dimension, von der Deissler spricht, nicht nur möglich, sondern notwendig ist, um die horizontale zu verstehen.

Das Buch wendet sich ausdrücklich an Laien. Diese finden eine solide, vielseitige und gedankenreiche Einführung in die Probleme der Kosmologie. Sie wird ergänzt durch Anmerkungen, Literaturhinweise und durch ein Personen- und Sachregister (S. 207–228). Allerdings muß der Leser ein recht hohes Maß an philosophischen und naturwissenschaftlichen Kenntnissen mitbringen, um den Autoren folgen zu können.

P. Erbrich S. J.

Bird, Wendell Raleigh, *The Origin of Species Revisited.* The Theories of Evolution and of Abrupt Appearance. New York: Philosophical Library 1989. Vol. I: 551 S. Vol. II: 563 S.

Wenn hierzulande von Creationismus die Rede ist, denkt fast jedermann an fundamentalistische Sekten, deren Mitglieder an die wörtliche Inspiration der Hl. Schrift glauben und die deshalb die zeitgenössische Exegese wie gewisse Theorien der Naturwissenschaften kompromißlos ablehnen. Wenn daher ein gebildeter Europäer hört, daß in den USA seit Jahren eine Auseinandersetzung zwischen einem (angeblich) wissenschaftlichen Creationismus und einem (doch zweifellos) wissenschaftlichen Evolutionismus stattfindet, reagiert er erstaunt, verständnislos oder belustigt. Diese Auseinandersetzung ist aber mehr als nur ein sektiererisches Gezänk. Sie zeigt eine durchaus ernsthafte Seite. Wer sich darüber informieren möchte, findet im Werk von B. einen ausgezeichneten Führer.

Der Verf. ist ein bedeutender Jurist in den Staaten. Er führt die Auseinandersetzung wie einen Gerichtsprozeß (die Amerikaner lieben ja den „adversarial style"!). Als Richter nimmt er zunächst für keine der beiden Seiten Partei, weder für den Angeklagten (Creationismus) noch für den Evolutionismus. Seine Aufgabe ist es, zunächst die Zeugen zu vernehmen, damit die Geschworenen (die Leser) sich ein möglichst sachliches Urteil bilden können. – Die Zeugenvermehrung geschieht durch wörtliche Zitation der wichtigsten Literatur, vornehmlich der amerikanischen, aber auch der ausländischen, soweit sie englisch geschrieben ist. Der Leser erhält so eine Übersicht über die Indizien für den Evolutionismus wie für die Theorie der „Abrupt Appearance" (des unvermittelten Auftauchens z. B. von Organismusformen im Verlauf der Zeit). Der Autor vermeidet es absichtlich, von Creationismus zu sprechen, denn dieser gibt bereits eine Deutung für den durch gewisse Indizien gestützten Befund des „plötzlichen Auftauchens". – Der zentrale Teil des Buches behandelt die Evolution der Organismen, die Entstehung des ersten Lebens und die Entwicklung des Universums. Jedes der drei Kapitel behandelt zuerst den empirischen Befund, dann die daraus abgeleiteten Hypothesen und Theorien. Nicht nur der Laie, auch viele Biologen werden überrascht sein, wie kontrovers viele Befunde und Theorien von den Fachleuten diskutiert werden. – Der Indizienprozeß hat seine Schwäche. Es ist für einen Außenstehenden, der die Indizien nicht selber erarbeitet hat, schwierig, diese zu gewichten. Wörtliche Zitationen bringen meist nur die Behauptung ohne oder nur mit einer Zusammenfassung der Begründung. Das ist unvermeidlich. Da aber alle der rund 2500 Zitate mit genauen Seitenangaben versehen sind, ist es für den Leser nicht unmöglich, sich an der Quelle genauer zu informieren. – Im letzten Kapitel nimmt der Richter selber Stellung und verkündet sein Urteil und dessen Begründung. Er findet, daß die Waage sich deutlich auf die Seite der Diskontinuität, der Abrupt Appearance neigt. Das ist eine durchaus vertretbare These, zumal sie in den letzten 20 Jahren an Kontur gewonnen hat. Offen bleibt, wie die Diskontinuität wissenschaftlich, philosophisch und theologisch zu interpretieren ist.

Der zweite Band vertritt die These, daß die Theorien des Evolutionismus und der Abrupt Appearance einen vergleichbaren wissenschaftlichen Status haben (beide sind „weiche" Wissenschaften) und daß deshalb Schüler und Studenten die Gelegenheit haben sollen, beide kennenzulernen. Dies um so mehr, als beide Theorien religiöse (oder weltanschauliche) Aspekte haben. Daher rührt die Heftigkeit der vergangenen wie ge-

genwärtigen Auseinandersetzung. Die für Amerikaner zentrale Frage, ob die geforderte Gleichberechtigung in Schule und Lehre verfassungsgemäß sei, wird mit guten Gründen bejaht. Denn die These sei einerseits eine Forderung der akademischen Freiheit und widerspreche andererseits nicht dem Prinzip der Trennung von Kirche und Staat. Dies umso mehr, als in den Augen des Autors beide Theorien nicht notwendigerweise religiösen Charakter haben und zudem mit den Lehren der großen christlichen Denominationen wie mit nicht-christlichen Religionen konsistent gemacht werden können. – Der Autor meint, man könne von Schöpfung, gar von Schöpfung „aus (schlechterdings) nichts" sprechen, ohne daß ein Schöpfer impliziert sei. Sprechen wohl, aber kann man das auch denken? Auffällig ist, daß die in Europa herrschenden Ersatztermini für Schöpfung, nämlich Emergenz und Selbstorganisation, nirgends vorkommen. – Überflüssig zu sagen, daß die ganze Auseinandersetzung sorgfältig dokumentiert ist, wiederum unterstützt durch ein großes Personen- und Sachregister. Was den politischen und juristischen Aspekt der Auseinandersetzung angeht, ist der Autor ganz in seinem Element, hat er doch das Anliegen der sog. Creationisten vor einem skeptischen Obersten Gerichtshof der USA vertreten und ihn beinahe auf seine Seite gezogen. P. Erbrich S. J.

Reichholf, Josef H., *Das Rätsel der Menschwerdung.* Die Entstehung des Menschen im Wechselspiel mit der Natur. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt 1990. 280 S.

Über die Abstammungsgeschichte des Menschen aufgrund der Fossilfunde liegen mehrere zusammenfassende Darstellungen vor, so von Gieseler (1974), Campbell ($^{2}$1979), Henke/Rothe ($^{5}$1980), Kull (1982) und Coppens (1985). Da auch die letztgenannte Veröffentlichung nur eine Übersetzung aus dem französischen Original von 1983 ist und zudem nicht so detailliert wie die von Henke/Rothe, wäre eine Zusammenfassung der Ausgrabungsergebnisse und des Diskussionsstandes der letzten 10 Jahre dringend erforderlich. Man greift deshalb begierig zu diesem Buch von Reichholf. Doch der Hauptakzent des Verf. liegt leider nicht auf einer Diskussion der einzelnen Fossilfunde, sondern, wie der Untertitel es schon andeutet, darauf, wie die verschiedenen klimatischen Veränderungen die Evolution des Menschen beeinflußt haben. Ja „viele Details, die sich in der Fachliteratur nachschlagen lassen, sind um der Klarheit willen weggelassen worden" (11). Es sollen die Evolutionsprozesse in ihren Zusammenhänge mit der Umwelt und Querverbindungen zu ähnlichen Abläufen bei Tieren aufgezeigt werden. Die Intention des Verf. ist auch in hohem Maße verwirklicht worden. Das Buch ist äußerst spannend geschrieben und führt den Leser immer wieder neu dazu, den Überlegungen des Autors mitdenkend zu folgen oder sich auch davon zu distanzieren, wenn es darum geht zu erklären, warum die Hominiden-Evolution gerade so und nicht anders verlaufen ist. So hat es nach dem Verf. drei große Auswanderungen des Menschen aus der Wiege der Menschheit in Ostafrika gegeben: die des Homo erectus bis nach China, Java, Nordafrika bis nach Europa, die des Neanderthalers beginnend vor ca. 200 000 Jahren besonders nach Westeuropa und schließlich den dritten Exodus des Homo sapiens sapiens beginnend etwa vor 100 000 Jahren, der über Palästina, Kleinasien, Griechenland zog und vor etwa 40 000 Jahren in Spanien und Frankreich in Fossilien nachzuweisen ist. Für diese letzte Auswanderung aus Afrika sei nach dem Verf. vor allem das Auftreten der Schlafkrankheit verantwortlich. Zuweilen klingen die Überlegungen des Verf. etwas künstlich und konstruiert. Zum Teil basieren sie auf nicht ausdiskutierten Voraussetzungen wie z. B. dem Auszug des Neanderthalers vor 200 000 Jahren oder seiner „Sprachlosigkeit". Darüber ist in den Fachzeitschriften viel geschrieben worden, aber das Urteil fällt keineswegs so eindeutig aus, daß der Neanderthaler nicht sprechen konnte oder daß er eine eigene Spezies sei, anstatt wie die meisten Autoren annehmen nur eine Unterart des Homo sapiens. Der Neanderthaler, so der allgemeine Sprachgebrauch, trat erst vor 70 000 Jahren auf. Auch stimmt die Behauptung nicht, er habe sich nicht mit dem Homo sapiens vermischt. Gerade bei den Palästinafunden gibt es solche fossil belegten Mischformen. Zum Teil widerspricht sich der Verf., wenn er z. B. S. 9 schreibt, daß der Homo erectus „gut 600 000 Jahre alt" sei und S. 88 „der Homo erectus trat vor 1,5 Millionen Jahren auf

den Plan". 1984 fand man am Turkanasee einen 16jährigen Jungen (KNM-WT 15 000), von dem 90% des Skeletts erhalten ist und der vor ca. 1,6 Millionen Jahre gelebt hat und eindeutig Homo erectus war. Dieser Fund läßt die erste Aussage natürlich als falsch erscheinen. Zum Kapitel Feuer ist zu sagen, daß sich schon angelegte Feuerstellen in Ostafrika mit einer Datierung von 1,42 Mill. Jahren finden. Der Mensch hat also schon früh Feuerstellen selber angelegt, nicht nur zufällig durch Blitzeinschlag entstandenes Feuer benutzt. Es ist immer wieder darauf hinzuweisen, was schon Gieseler (1974) eindeutig richtiggestellt hat, daß man im Deutschen nicht von „Nacheiszeit" (Postglazial) noch von „ Zwischeneiszeit" (Interglazial) reden kann, da es in unserer Sprache eine Eiszeit ist und nicht eine Warmzeit oder eine wärmere Zwischenperiode. Auch der Amerikanismus „macht Sinn" (makes sense) muß im Deutschen richtig heißen „hat Sinn". In dem Kapitel „Vertreibung aus dem Paradies" wird zwar zu Anfang richtig gesagt, daß die Bibel kein naturwissenschaftliches Lehrbuch sei, dann aber wird doch versucht, diese Schilderung naturwissenschaftlich nachzuweisen. Die auf S. 255 aufgestellte Behauptung, „daß gegenwärtig mehr Menschen leben als insgesamt jemals zuvor", ist so nicht zu halten. Es leben jetzt 5,3 Milliarden Menschen, nach Berechnungen aus dem Jahr 1980 lebten insgesamt etwa 60–80 Milliarden Menschen auf der Erde. Man könnte die Liste der Ungenauigkeiten im Detail noch fortsetzen. Trotzdem ist der große Duktus gut und bringt zahlreiche neue Erkenntnisse, auf die der Paläontologe nicht so sehr geachtet hat. Insofern ist das Buch durchaus zu empfehlen, wenn auch nur als Ergänzung zu dem noch ausstehenden Buch über den neuesten Stand der Fossilfunde, den auch der Fachmann nur mühsam in Fachzeitschriften verstreut suchen muß.

R. Koltermann S. J.

McFarland, David, *Biologie des Verhaltens.* Evolution, Physiologie, Psychobiologie. Weinheim: VVCH 1989. 533 S.

Dieses neueste Lehrbuch der Ethologie will seinen Adressaten, Biologie- wie Psychologiestudenten, eine „ausgewogene und einheitliche Abhandlung des gesamten Gebietes der Verhaltensforschung" (Vorwort zur Originalausgabe) bieten. Damit ist es auch für Lehrende auf dem Gebiet der Anthropologie und Naturphilosophie von Interesse, die sich über den gegenwärtigen Stand der Theoriebildung in den doch sehr heterogenen Fächern dieser Wissenschaft (Behaviorismus, Vergleichende Verhaltensforschung, Soziobiologie) einen Überblick verschaffen wollen. – Das Buch besticht durch seine didaktische Aufmachung wie durch die überdurchschnittliche Aufmerksamkeit, die der deutschen Übersetzung gewidmet wurde. Nicht nur, daß die Übersetzer selber vom Fach sind; es erfolgte eine eigene textliche und aktualisierende Bearbeitung unter der Regie des inzwischen verstorbenen Bielefelder Verhaltensforschers und Lehrbuchautors *Klaus Immelmann* bzw. durch seine Mitarbeiterinnen Adelheid Stahnke und Katrin Volger, für die der Autor der englischen Originalausgabe von 1985 einzelne Kapitel sogar neu geschrieben hat. Entsprechend groß ist das Lob in den Rezensionen aller einschlägigen Zeitschriften; Wolfgang Wickler spricht in der Naturwissenschaftlichen Rundschau (Heft 5, 1990) gar vom „derzeit besten Lehrbuch der Ethologie".

Die Einteilung des Stoffs ist durch den Untertitel gegeben, der in seiner Kürze den Aufbau aussagekräftiger wiedergibt als die entsprechenden Überschriften im Inhaltsverzeichnis. *Teil* 1 („Evolution des Verhaltens") bietet neben einer Einführung in die allgemeinen Grundlagen der Genetik je ein Kapitel „ Verhaltensentwicklung" (Ontogenese des Verhaltens und ihre Beziehung zum angeborenen Verhalten), „Verhaltensgenetik" und eine ausführliche Darstellung der Bedeutung der Selektion für die Verhaltensausbildung (Kap. 5–10). Der *zweite* Teil („Mechanismen des Verhaltens") behandelt neben den neurophysiologischen Grundlagen (Kap. 11) die Prozesse der Wahrnehmung (Kap. 11 und 12), der physiologisch bedingten Regulierung des Verhaltens (Kap. 14–16), aber auch das ganze komplexe Gebiet der Lernvorgänge (Kap. 17–19). Demgegenüber steht dann der Instinktbegriff mit den Kapiteln 20–22 erst am Beginn des *dritten* Teils („Komplexes Verhalten"), der außerdem noch von der Entscheidungsfindung bei Tieren (Kap. 23–25) und den kognitiven Leistungen (Kap. 26: Bewußtsein und Repräsentation, Kap. 27: Intelligenz, Kap. 28: Bewußtsein und Emo-

tion) handelt. Am Schluß jedes Kapitels gibt es schulbuchmäßig zusammengefaßte Merksätze und weiterführende Literaturhinweise. Das Literaturverzeichnis selbst erstreckt sich bei zweispaltigem Druck auf 28 Seiten und ist um deutsche Titel erweitert, die dreispaltigen Register umfassen 14 (Sachverzeichnis) bzw. 5 Seiten (Autorenverzeichnis). Jeder gedanklichen Einheit ist exemplarisch ein geschichtliches Porträt vorangestellt; so Gregor Mendel für die Genetik, Charles Darwin für die Selektion, Ronald Fisher als Begründer der Soziobiologie, Johannes Müller für die Sinnesphysiologie, Claude Bernard als Bahnbrecher der experimentellen Physiologie, Iwan Pawlow (Lernen), Konrad Lorenz und Niko Tinbergen (Instinkt), Karl von Frisch wohl hauptsächlich wegen der ausführlichen Darstellung der Bienensprache in Kapitel 23 und Edward Tolman als Vater des kognitiven Ansatzes.

Die Erwartungen an den Text waren infolge dieser sorgfältigen Aufmachung beim Rez. groß und wurden – um es gleich vorweg zu sagen – nur teilweise erfüllt. – Zunächst zum Aufbau. Die angekündigte Dreiteilung in Evolution, Physiologie und Psychobiologie ergäbe eine sinnvolle Steigerung vom Allgemeinen zum Besonderen, wenngleich man die Verhaltensevolution sachlich günstiger an das Ende hätte setzen können, wie das sonst meistens geschieht. Dann müßte man nicht völlig unpassend gleich am Anfang ein Kapitel „Verhaltensentwicklung" schlucken, das die Fragen der Ontogenese des Verhaltens auf einem ärgerlich flachen Niveau angeht, bis man merkt, daß wichtige Einzelthemen viel später erst ihre eingehende Behandlung erfahren. Schwerer wiegt die künstliche Verteilung der beiden Grundtypen: angeborenes – erlerntes Verhalten auf zwei verschiedene Bereiche. Gehören Lernvorgänge – unter der Rubrik Physiologie gehandelt – weniger in den Bereich des komplexen Verhaltens als instinktive Verhaltensweisen? Anders herum: Ist der Instinkt weniger ein Mechanismus als das Lernen? Es geht hier nicht um logische Beckmesserei, denn man spürt die Absicht: „psychobiologisch" (als Synonym von „komplex") wird hier offenbar all das genannt, was in seinem Wirkmechanismus noch nicht genügend durchschaut ist. Und da steht eine behavioristische Lerntheorie natürlich weit mehr auf dem Boden der experimentellen Physiologie als die weitgehend auf vergleichender Beobachtung fußende ethologische Instinkttheorie. Freilich müssen dann die kognitiven Leistungen wieder an zweierlei Stellen besprochen werden, denn sie gehören zum Lernen genauso wie in die Grauzone des noch undurchschauten psychobiologischen Bereichs. – Damit ist eine inhaltliche Wertung gegeben. Es ist offensichtlich, daß der behavioristischen und vor allem der evolutionsbiologischen Betrachtungsweise ein weit breiterer und wohlwollenderer Rahmen zugebilligt ist als der vergleichend ethologischen. Vom Theoriegebäude der Lorenz-Schule (ihr Ansatz wird als „mehr philosophischer Natur", S. 328, apostrophiert) erfährt man hinter allzu knappen Strichen vor allem die Kritikpunkte. Freilich ist es richtig, daß durch den Fortgang der fachlichen Diskussion vieles an den Hypothesen und meist funktionalen Begriffsbildungen der Vergleichenden Verhaltensforschung differenziert werden mußte. Es wäre aber doch wünschenswert, zuerst die Bedeutung der Pfähle aufzuzeigen, mit denen die Ethologen der ersten Generation die terra incognita des tierischen Verhaltens markierten, bevor man sich in die Einzelheiten des heute so komplizierten Bauwerks verliert und das klare Gerüst von einst als unbrauchbar abqualifiziert. Die Kritik am Begriff des angeborenen Verhaltens (29–34) wirkt so fast als Sophisterei. Noch bedauerlicher erscheint die Ablehnung des klassischen Motivationsbegriffs (250–56). Nicht nur, daß hier etwas, was unseres Erachtens eindeutig in den Bereich des Psychobiologischen gehört, auf die Ebene physiologischer Regelkreise verkürzt wird („Homöostase" ist der große Überbegriff, dem die Vorstellung von den „Antrieben" geopfert wird); vielmehr wird auch auf eine leicht faßliche Durchschaubarkeit der Wirkungsweise des „Parlaments der Instinkte" verzichtet, nur um die Verwobenheit gleichzeitiger Handlungsabläufe überzubetonen. Die Gefahr für den Studenten, dabei vor lauter Wald die Bäume nicht mehr bestimmen zu können, erscheint groß. Daß damit die stärker philosophischen Abschnitte des psychobiologischen Teils, etwa über Selbstbewußtsein, Emotionen oder Leiden, relativ dünn ausfallen, ist nur konsequent.

Wie stark man diese Mängel gewichtet (es gibt andererseits auch ganz hervorragende Darstellungen komplexer Sachverhalte, etwa über Sprache oder Ritualisierung),

hängt neben dem persönlichen Standpunkt davon ab, was man von einem Lehrbuch erwartet. Dem Studenten wird die ganze breite Palette der oft divergierenden, konkurrierenden, ja bisweilen sich sogar widersprechenden Ansätze geboten, ohne ihm auseinanderzusetzen, was davon „wahr" ist. Vielleicht, weil der Verf. ihm die eigene Stellungnahme nicht abnehmen will, vielleicht, weil die Wahrheitsfrage im modernen Wissenschaftsverständnis kein Thema mehr ist – jedenfalls nicht in der eher spielerischen Attitüde, mit der man Hypothesen und Modelle nur im Hinblick auf ihre instrumentale Brauchbarkeit öffentlich präsentiert. (Für wie wahr ein Autor seine Hypothesen wirklich hält, erfährt man meist erst am Emotionspegel der Diskussion.) Vor allem aber bekommt der Biologie- oder Psychologiestudent eine Orientierung in die Hand, die ihm zeigt, wo und wie man heute in der Ethologie forscht. Und dieser klare Praxisbezug ist wohl der Hauptzweck des Buches. Der Philosoph freilich findet damit nicht sein Auslangen. Wer stärker in die Theorie – und den Wert! – der verschieden ethologischen Richtungen eindringen will, wird weiterhin zu den klassischen Autoren: Lorenz, Skinner und, wenn es sein muß, R. Dawkins greifen. – Die letzte Bemerkung enthält in ihrer Emotionalität ein persönliches Bekenntnis. Zunächst ist die soziobiologische bzw. evolutionsbiologische Betrachtungsweise im Buch selbst am breitesten dargestellt, so daß in diesem Punkt am wenigstens ein Rückgriff auf die Originalliteratur (etwa E. O. Wilson 1975, R. Dawkins 1976, W. Wickler, U. Seipt 1977) notwendig erscheint. Sodann soll aber nicht verschwiegen sein, daß gerade diese Betrachtungsweise beim Rez. mehr und mehr einen grundsätzlichen Verdacht hervorgerufen hat: Nachdem es (zu) schwierig ist, komplexes tierisches Verhalten vollständig mit bloßen physiologischen Mechanismen in den Griff zu kriegen, versucht man nun, das immer wieder sich einstellende Leib-Seele-Problem mittels selektionärer Kosten-Nutzen-Rechnungen zu umgehen. Salopp gesagt: entspricht das tierische Innenleben schon nicht unserem Handwerkerdenken, dann soll es wenigstens unserem Krämergeist verständlich werden. Wenn schon physikalische Kategorien nicht ausreichen, dann sind ökonomische immer noch besser als metaphysische. Das scheint der unausgesprochene Hintergrund zu sein für den Siegeszug der Soziobiologie, für weite Teile dieses Buches und damit wohl auch für die eingangs erwähnte emphatische Würdigung durch Wolfgang Wickler. Dabei erklärt der evolutionsbiologische Ansatz überhaupt nichts am Verhalten von Tieren, außer dessen strategischen Vorteil im Überlebenskampf anzugeben. Das bestätigt übrigens auch McFarland ausdrücklich (vgl. 92 bzw. 72). Nur ist die suggestive Kraft dieses Erklärungsmodells dermaßen groß, daß sich zweifeln läßt, wieviel vom fiktiven Charakter einer „genetischen Strategie" im Gedächtnis bleibt. Und das ist wohl der eigentliche Kritikpunkt: daß dieses Lehrbuch dazu beiträgt, eine Generation von Biologen heranzubilden, die Lebewesen nur noch als Systeme sehen können, die ihren eigenen Marktvorteil kalkulieren. Dann wäre es aber mit der Verhaltensforschung in Zukunft schlechter bestellt als zur Zeit der Reflexkettentheorie.

Ch. Kummer S. J.

Aufgaben, Rollen und Räume von Frau und Mann. Hrsg. *Jochen Martin* und *Renate Zoepffel*. Freiburg–München: Alber 1989. Teilband 1 XII/441 S., Teilband 2 XII/S. 443–1013.

Mit dem vorliegenden Doppelband findet das Forschungsprojekt *Kindheit Jugend Familie* des Freiburger Instituts für Historische Anthropologie seinen Abschluß (vgl. ThPh 63 [1988] 459–461). In der Einleitung geben die Herausgeber Rechenschaft vom Zustandekommen des Werks. Auf drei Arbeitstagungen 1982–1985 haben die Beiträger – „ in der Regel keine Spezialisten für Frauen- und Männerforschung" (1), sondern Fachleute für eine bestimmte Kultur – Informationen geboten und sich bezüglich systematischer Probleme ausgetauscht: Ist die Geschlechterunterscheidung ursprünglich kulturell-religiös (Tyrell) oder auch wesentlich naturbestimmt (Mitterauer)? Oder gilt eine Mittelbestimmung (Wienold, Burkert), daß die Differenzierung entscheidend durch die neolithische Revolution bedingt wird, aber gerade nicht aus der notwendigen Arbeitsteilung heraus? (Warum sind für Krieg und Jagd Göttinnen zuständig – wobei ein früheres Matriarchat, weil unfaßbar, als Erklärungsgrund ausfällt?) Es ging sodann

um Gesichtspunkte für die Kulturuntersuchungen: Differenzierung von Altersklassen (Lebenszyklus), Zusammenhang von Haus und Familie, soziale Status- und Prestigeordnungen, Geschlechterrollen und Produktion, die Auswirkungen des politisch-militärischen Systems (in Sparta z. B. keine scharfe Geschlechterdifferenzierung), das Gewicht von Religion und Kult. Schließlich die Quellenprobleme: die große Historiographie ist nicht sehr ergiebig, Alltagsgeschichte oft nur für die Oberschichten bekannt; Dichtungen, Märchen, Mythen, Komödien sind ebenso mit Vorsicht zu verwenden wie gesetzliche Regelungen und Prozeßmaterial. Die Sprache ist männlich geprägt, und Frauen vertreten „die Werte der Männerwelt womöglich noch rigoroser als die Männer" (31). – Was Wunder, daß „durchaus nicht alle Mitarbeiter von den Thesen aller Beiträge überzeugt sind. Vorsicht und Experimentierfreude sind nicht überall gleichmäßig verteilt" (29), ähnlich das Ausmaß des Rückgriffs auf Literatur und entsprechende Verzeichnisse).

Unmöglich, die Fülle des Zusammengetragenen einigermaßen zu repräsentieren. Es kann nur um eine Anzeige dessen gehen, was der interessierte Leser hier finden kann. Im ersten systematischen Teil schlägt *H. Tyrell* vor, das Geschlechterphänomen als (binäre) Klassifikationsangelegenheit zu erklären (42 S.), *G. Wienold* führt die Genusspezifikation im Indoeuropäischen auf soziale Funktionen bei Viehhaltung und Ackerbau zurück (78, bei 18 S. Literaturverz.). *W. Burkert* behandelt männliche und weibliche Gottheiten in antiken Kulturen (23). – Dann folgen die Berichte über einzelne Kulturen: *R. Hartmann* über Inka und Azteken (56); *E. Feucht* über das alte Ägypten (68 – hier ist nicht bloß die Quellenlage günstiger, sondern offenbar auch die Stellung der Frau); *W. F. Menski* über Indien (33 – in drei Etappen: 1500–500, 500–1900 [für das häusliche Ritual Kompetenzstreitigkeiten zwischen Priestern und Frauen], Moderne: sie lasse „nicht den Schluß zu, daß es nur eine Frage der Zeit ist, wann Hindus modernes, westliches Verhalten voll übernehmen" [S. 339]). Zwei Beiträge über China stammen von *G. Linck*, a) über Idealkonzepte im früh- und spätkaiserlichen China (lebensfeindliche Forderungen an die Frau, denen sie sich unterwarf – 30), b) über die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung – draußen/drinnen – auf dem Land (13). *S. Fukutō* informiert über die Rollenverteilung im Japan des Altertums und Mittelalters (vor allem in der dörflichen Welt – 20), *M. Neuss-Kaneko* über Norm und Wirklichkeit in der Edo-Zeit (1600–1854: „die dunkelste Ära in der Geschichte der japanischen Frau" S. 441 [37]).

Teilband 2 wendet sich Europa zu. Die Herausgeberin behandelt das Werkthema für das archaische und klassische Griechenland (58), mit einem traurigen Höhepunkt im 5. Jh., dessen „Männerphantasien" (so ihre Sicht auf viele Tragödien) „eine ungeheure Nachwirkung über Jahrtausende hatten" (S. 498 f.). Durchgehende männliche Unsicherheit auch in Rom, wenngleich sich in der späteren Kaiserzeit eine neue Beziehung zwischen den Ehepartnern herausbildet (*M.-L. Deißmann* – 64); venus, amor und Freundschaft stehen offenbar in bleibender Spannung. Zum Frühchristentum stellt *E. Eyben* erst die Argumente für und wider die Ehe zusammen, dann die zu Gleichheit und Ungleichheit zwischen den Geschlechtern (41). S. 568: ‚saeculum' wäre statt mit ‚Jh.' mit ‚das Zeitliche', die ‚Welt' zu übersetzen. Die nicht zu beschönigenden Dinge sollte man freilich nicht noch überzeichnen; seine Frau (zu) leidenschaftlich zu lieben besagt gerade keine „Seelengemeinschaft"; daß es gleichbedeutend mit Ehebruch sei, ist kein ursprünglich christliches Dictum (S. 568), gleichwohl bedenkenswert. Unter den seltenen Texten von Frauenrespekt und -verehrung werden Theodoret und Ps. Basilius zitiert (S. 573 f.; zum wie des öfteren auch hier angesprochenen Aushalten der Frauen bei der Kreuzigung – S. 575 – vermisse ich immer noch den Hinweis auf ihre geringere Gefährdung). Zwei Beiträge gelten dem Islam: Zum Koran schreibt *H. Motzki* (35 – S. 632 der Hinweis auf eine Entwicklung der Paradiesesvorstellungen zur Zusammenführung der irdischen Familie hin); über juristische Literatur der Mamlukenzeit (7./13. – 9./15. Jh.) *A. Degand* (33), wonach die Pragmatiker frauenfreundlicher eingestellt sind als die strenger an Koran und Sunna orientierten Gelehrten. Einem vielfältigen Wandel im Gang des europäischen Mittelalters geht *A. Nitschke* nach (31). S. 681: bei Alemannen und Bayern war für eine Frau doppeltes Wergeld zu zahlen, bei Franken und anderen (solange sie Kinder bekommen konnte) gar ein drei-

fach höheres; es gibt Phasen einer Hochblüte geschwisterlicher Liebe zwischen Mann und Frau. Neben anderen Daten orientiert Verf. sich wieder an den Bewegungsweisen; Wert legt er darauf, daß ein Wandel der Gefühle nicht rasch als Differenzierung gefaßt wird. Autorinnen jener Jahrhunderte widmet sich *K. Arnold*, gegen regelrechte „Aberkennungsstrategien" des 19. und auch noch 20. Jh.s (21). (Im 13. Jh. propagierte übrigens Guglielma von Mailand das Heil durch weibliche Existenz, mit Päpstin samt ausnahmslos weiblichen Kardinälen – S. 727.) *R. Sprandel:* Frauengeschichten in der spätmittelalterlichen deutschen Historiographie (19 – aus Chroniken zwischen 1347 und 1517). – In der Neuzeit stehen wir mit der umfangreichen Analyse von *E. Stolzenberg-Bader* medizinischer und anatomischer Abhandlungen des 18. und 19. Jh.s mit Abbildungen: „Weibliche Schwäche – männliche Stärke" (68). Wie der Neger am Maß des Weißen werde die Frau an dem des Mannes gemessen und entsprechend abqualifiziert. Man kann verstehen, daß die Verfasserin ihrerseits nicht ganz sachlich-objektiv interpretiert (allergisch offenbar besonders hinsichtlich des Themas Mutterschaft und gegenüber „einem vermeintlich essentiellen Geschlechtsunterschied" – S. 818 – überhaupt). Den längsten Beitrag, fast eine eigene Monographie (96 Seiten), liefert *M. Mitterauer* über Arbeitsteilung und Geschlechterrollen in ländlichen Gesellschaften Mitteleuropas. Es gibt männliche, weibliche Bereiche, gemeinsame Felder, interessante Wandlungen etwa in der textilen Hausindustrie; praktische und symbolische Zusammenhänge. Und natürlich läßt der allgemeine Grundsatz „sich formulieren, daß Männer die höher bewerteten, Frauen hingegen die niedriger eingestuften Tätigkeiten ausübten. Deswegen war die Übernahme weiblicher Aufgaben durch Männer stets schwieriger als der umgekehrte Prozeß" (S. 904). Derselben Frage für Frankreich (und den Mittelmeerraum) im 19. und 20. Jh. geht *M. Segalen* nach (22): „Paradoxerweise verliert die Frau auf dem Land ihre alte Macht gerade im Zeitalter der Befreiung der Frau" (S. 935). Die Schlußbeiträge handeln von der arbeitenden Frau in Rußland 1860–1917 (*H.-D. Löwe* – 36) und in Ungarn (*Z. Széman* – 16). Personen- und Sachregister sowie eine Kurzvorstellung der Autoren runden das Werk ab.

Der Ertrag – wie schon bei den früheren Bänden – besteht in der grenzüberschreitenden Information, der fachverantworteten Bereitstellung von Materialien zu einer Diskussion, die oft nur emotional und, was die Fakten angeht, mythisch-visionär, pauschal geführt wird. Bezüglich der grundsätzlichen Perspektive ergeben sich freilich keine Verschiebungen; es füllt sich nur konkret, was der gläubige Jude im täglichen Morgengebet ausspricht: „Gelobt seist du, Ewiger, unser Gott, König der Welt, der mich nicht als Weib erschaffen" (während für die Frauen vorgesehen ist: „... der mich nach seinem Willen erschaffen"). Die theologische Deutung dieses Sachverhalts (denn darum handelt es sich selbstverständlich, nicht um irgendeine „chauvinistische" Ideologie) steht damit ebenso offen wie die Frage, ob und wie es zu Entwicklungen kommen könnte, die ein solches Gebet mit dem ihm eigenen Gewissensanruf (den wir Christen umgehen?) in Wahrheit und Tat überholen. J. Splett

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.

„Es bedarf einer neuen Ethik; denn derzeit diskutierte Ethiken, ältere wie neuere, sind unvollständig" (10). Mit dieser als Feststellung formulierten These beginnt die begriffsgeschichtliche Untersuchung zu „Selbstverwirklichung" und „Vollkommenheit". Die „herkömmlichen Ethiken" haben bei der Bestimmung des Guten und Bösen „eine vorausliegende Frage vernachlässigt, nämlich die nach dem Verhältnis eines Subjektes zur Moral" (ebd.). Wer mit der Tradition der Moralphilosophie ein wenig vertraut ist, wundert sich über eine derartige Behauptung und hofft auf weitere Klärung bei der Lektüre, zumal noch völlig offen ist, welches Verhältnis zur Moral denn ein Subjekt nach Ansicht des Autors haben solle. – G. geht zunächst der Verwendung des Wortes (warum immer gleich ‚Begriff', wenn schon eingangs von einer Vieldeutigkeit die Rede ist?) ‚Selbstverwirklichung' in der Gegenwart nach: In knappen Analysen werden „feuilletonistische Redeweisen" (21–26; „gewiß kein völlig befriedigender Titel" (21),

weil tatsächlich eher das Genus von Werbeslogans zur Sprache kommt), der Gebrauch des Wortes bei C. G. Jung, der „humanistischen Psychologie" (26–47), der Existenzphilosophie (J. P. Sartre, M. Heidegger, S. Kierkegaard) und einigen neueren philosophischen Ansätzen (D. L. Norton, H. Krämer, F. Kambartel und M. Theunissen; 47–76) untersucht. G. glaubt bei aller Unterschiedlichkeit im Gebrauch Übereinstimmungen festzustellen, die „in eine gemeinsame Richtung weisen": es geht „um ein alternatives Verständnis von Moral überhaupt" (76 f.). „Die Kritik richtet sich gegen drei wesentliche Merkmale des herkömmlichen Verständnisses moralischer Orientierung: Präskriptivität – Universität (gemeint ist ‚Universalität'!) – Idealität" (81). Die Charakterisierung des aristolischen Moralverständnisses als „nicht-präskriptiv" (81 f.) dürfte sich bei eingehender Untersuchung wohl kaum verifizieren lassen (vgl. etwa NE II 2). Sie entspringt eher dem Vorurteil von G., der mit dem Wort ‚moralische Norm' „fremde Ansprüche, die im unfreundlichen Befehlston an das Subjekt herantreten", assoziiert. Vorab aller „Kritik des Moralverständnisses" wäre zu klären, was mit ‚Präskriptivität' gemeint ist. Am zweiten Merkmal einer herkömmlichen Moral – der Universalität – sei die Abstraktheit zu kritisieren, weil „jedes abstrakte Allgemeinheitskriterium" für das Subjekt wie eine „äußerliche Instanz" erscheinen muß, „gleichsam ein Zollamt, vor dessen Schranken das Individuum seine Ware zur Prüfung vorzulegen hat. Eine solche Prüfung muß dem Subjekt als Zumutung erscheinen – zumal wenn eine Gegenleistung dafür nicht erwartet werden darf" (82). G. möchte daher dieses Merkmal durch einen „auf eigene Einsichten und Erfahrungen gegründete(n) Ausdruck des eigenen Interesses" (83) ersetzen und fortentwickeln. Das dritte Merkmal – Idealität – als Grundzug traditioneller Moral, das Menschenmögliches übersteigt, soll durch Menschenmögliches ersetzt werden (G. scheint das Prinzip „traditioneller Moral" „ultra posse nemo tenetur" unbekannt zu sein). Das Programm einer Ethik der Selbstverwirklichung setzt, so faßt G. dessen zentrale Anliegen zusammen (84), gegen Präskriptivität Konsiliarität, gegen Universalität Subjektivität, gegen Idealität Realismus. Diese drei Entgegensetzungen dienen G. als Kriterien, an denen er in den folgenden Analysen die ausgewählten Autoren mißt.

Im folgenden Kapitel (C.) befragt G. die „eudämonistische Linie" des Moralverständnisses (Sokrates, Platon, Aristoteles, Thomas von Aquin, Leibniz und Christian Wolff) nach dessen Grundaussagen zu ‚Selbstverwirklichung' und ‚Vollkommenheit'. Die Ergebnisse der jeweiligen Analysen zu den genannten Philosophen (Thomas von Aquin sollte allerdings in erster Linie als Theologe gelten) sind nicht in wenigen Sätzen zu referieren. Dennoch seien einige kritische Anmerkungen erlaubt: (1) Der Zusammenhang von theoretischem und praktischem Leben ist in der Tat ein Problem aristotelischer Philosophie. G. stößt sich daran, daß ein Leben nach Phronesis und ethischen Tugenden von Aristoteles als Glück zweiter Ordnung eingestuft wird. Den Grund für diese Rangordnung arbeitet G. m. E. nur unklar heraus. Er beruht vor allem auf einem anthropologischen Dualismus: Der Geist (voûs) als jenes Vermögen, das den Menschen zum theoretischen Leben befähigt, ist im Unterschied zur übrigen Seele nicht Form des Leibes, sondern getrennt von ihm. Aristoteles versteht ihn als das Göttliche im Menschen und als dessen eigentliches Selbst. Es ist also nicht richtig, die Vorrangstellung der theoria gegenüber dem praktischen Leben *einzig* auf „die Überschätzung der Wichtigkeit der Vernunftobjekte" (129; wenngleich es sich nicht um „Überschätzung" handelt, sondern um aristotelische Erkenntnismetaphysik) zurückzuführen. Wenn das Glück des Menschen in der vollkommensten Tätigkeit gründet, zu der er fähig ist, und wenn die vollkommenste Tätigkeit in der Aktuierung des höchsten Vermögens liegt, dann kommt folgerichtig der Theoria Vorrang vor dem praktischen Leben zu. (2) Den Ausführungen zu Thomas von Aquin (132–155) liegen einige schwerwiegende Mißverständnisse zugrunde. In der „Summa theologiae" wird nicht der christliche Glaube in die Moral eingegliedert (133), sondern umgekehrt wird der Tugendlehre im umfassenden Kontext der theologischen Summe ihr systematischer Ort zugewiesen. Thomas spricht als Theologe auch dann, wenn er die Perspektive des Philosophen einnimmt. Deshalb ist es auch mißverständlich, im Kontext der Frage, wie der Mensch seine beatitudo erreichen könne, von einer Ergänzung der Vernunft durch die Offenbarung (vgl. 137) zu sprechen. Nach Thomas ist der Mensch auf das Bild Gottes hin

geschaffen und zur seligen Gemeinschaft mit ihm berufen. In diese theologische Grundaussage integriert Thomas die anthropologischen Strukturen des Weges des Menschen zu seinem Ziel und versteht die jeweiligen Etappen als ‚participatio' an der vollkommenen ‚beatitudo'. Es geht Thomas also keineswegs darum, „das zunächst über alle Maßen perfektionierte Ziel" (140) auf eine realisierbare Ebene herunterzuholen, sondern um den Nachweis, daß der Vollzug des sittlichen Lebens bis zu den verschiedenen menschlichen Vermögen hin (vgl. z. B. den Traktat über die menschlichen Leidenschaften I–II 22–48, den G. überhaupt nicht erwähnt) Teilhabe an jener vollendeten Erfüllung ist, die dem Menschen von Gott her eröffnet ist. Auch die Behauptung, bei Thomas werde im Unterschied zu Aristoteles „die konsiliatorische Ethik ... durch die Gesetzesethik verdrängt" (147), beruht (abgesehen von der merkwürdigen Alternierung, als ob das eine das andere ausschließen würde) auf einem Fehlurteil (das an späterer Stelle wieder etwas abgeschwächt wird; vgl. 150): Der ‚lex'-Traktat der I–II (90–108) ist systematisch eindeutig der Tugendlehre zugeordnet. Ohne ein Verständnis des systematischen Planes der STh wird man einzelne Abschnitte aus ihr kaum angemessen interpretieren können. Das gilt auch für das Verständnis sittlicher Verbindlichkeit bei Thomas, das keineswegs auf einem theonomen Moralpositivismus resp. Legalismus beruht. Die Ausführungen zu Thomas von Aquin zeigen insgesamt, daß G. sich mit theologischen Aussagen schwer tut. Ein Satz wie folgender belegt das: „Als zusätzliche Hilfestellung für die Realisierung des gebotenen Zieles führt Thomas *schließlich noch die neutestamentliche Gnade Gottes* (Hervorhebung v. Rez.) an, ohne die der Mensch aus seiner Sündhaftigkeit nicht erlöst werden kann" (149).

Im nächsten Kapitel (D; 185–220) werden die naturalische, ästhetisch-pädagogische und geschichtsphilosophische Linie des Moralverständnisses im Hinblick auf die Bedeutung von Selbstverwirklichung befragt. In der Stoa, der naturalistischen Linie zugehörend, drängt sich als Entsprechung zu Selbstverwirklichung das Wort ‚oikeiosis' als zentraler Begriff stoischer Ethik auf: ‚oikeion' ist das jedem Seienden „Eigene", das es von anderem unterscheidet. Darauf gründen natürliche Selbstliebe und der Trieb zur Selbsterhaltung. G. nimmt an, daß durch die oikeiosis-Lehre die Ethik auf Naturwissenschaft als feste Basis gegen bloße Konvention gestellt werden sollte (vgl. 188) und diagnostiziert einen naturalistischen Fehlschluß. Dieser Vorwurf ist übereilt. Denn in der Regel bedeutet in der Stoa im Hinblick auf den Menschen ‚naturgemäß handeln' ‚seiner Vernunft gemäß handeln'. Bei Diogenes Laertius (Leben und Meinungen berühmter Philosophen, übers. und erl. von O. Apelt, Hamburg ²1967, VII 86) wird das Gute als das „nach der Natur des Vernünftigen als Vernünftigen Vollkommene" definiert. Außerdem ist, um einer naturalistischen Interpretation der stoischen Ethik zu entgehen, darauf zu achten, den Vernunftbegriff nicht für die menschliche Vernunft zu reservieren. Der Mensch ist zur Orientierung seines Handelns gehalten nachzuforschen, wie sich die All-Vernunft in der nicht-vernunftbegabten Natur zeigt. Damit zeigt sich, daß der stoischen Ethik eine theologische Prämisse zugrunde liegt, die eine teleologische Sicht der nicht-vernünftigen Natur erlaubt. Die immanenten Ziele der Natur werden ethisch bedeutsam. Dieser Vorbehalt gegenüber G.s Interpretation ist insofern von Bedeutung, als dieser den gleichen Fehler des naturalistischen Fehlschlusses allen unterstellt, „die eine objektive, wissenschaftliche Moralbegründung erstreben" (188). Und weiter heißt es: „Wichtiger noch als der theoretische Fehler der Moralbegründung ist das falsche Verständnis moralischer Verbindlichkeit, das aus diesem Fehler resultieren muß" (ebd.). ‚Selbstverwirklichung' im Sinne von ‚Selbsterhaltung' ist Kennzeichen der „naturalischen Linie", deren Etappen G. in knappen Zügen bis zu Nietzsche verfolgt. – Zur „ästhetisch-pädagogischen Linie" (198–213) zählt G. neben Shaftesbury vor allem Rousseau, Herder, Schiller, W. von Humboldt und unter bestimmter Rücksicht auch Kant. Selbstverwirklichung als „authentische Selbstbestimmung" (203) – so kann die fruchtbare Kompromißformel zwischen Rousseau und Kant lauten, wobei Rousseau vor allem zu einem gefüllten Verständnis von Authentizität beiträgt. Authentizität enthält den existentiellen Bezug zum eigenen Leben und schließt Fremdbestimmung aus. Weitere positive Konnotationen sind „Spontaneität im Sinne von Produktivität", Originalität und Kreativität. „Der existentielle Bezug und schöpferische Produktivität gehören zu dem Begriff von Selbstbestimmung, mit dem

sich die systematisch fruchtbaren Gehalte des Selbstverwirklichungsgedankens rekonstruieren lassen" (203). – In die „geschichtsphilosophische Linie" (213–220), in der es nicht so sehr um individuelle, sondern vor allem um die Verwirklichung der Gattung geht, gehören „die Theoretiker einer Erziehung des Menschengeschlechts (Herder, Lessing, Fr. Schlegel)" (214). Doch nicht diese werden im folgenden behandelt, sondern erneut Kant und die englischen Hegelianer. Für Kant liegt die perfectio der Gattung in der Entfaltung (Kultivierung) *„aller* Naturanlagen" (215). Im Bereich der bürgerlichen Gesellschaft sind Zielpunkte der Entfaltung eine gerechte Rechtsordnung und „ewiger Friede". Bei dem englischen Hegelianer Thomas H. Green und seinem Schüler F. H. Bradley ist Ethik als Handlungswissenschaft zugleich Theorie der Selbstverwirklichung. Den gemeinsamen Nenner der verschiedenen Ausprägungen des Verständnisses von Selbstverwirklichung sieht G. im gemeinsamen Anliegen der „Überwindung einer Gesetzesmoral" (219).

Im vorletzten Kapitel (E. „Kant und die perfectio des Willens"; 221–290) rekonstruiert G. die Genese der Moralphilosophie Kants in drei Schritten (Von der Vernunftethik zur Gefühlsethik: 225–245; Von der Gefühlsethik zur reinen Vernunftethik: 245–268; Systematisierung der Ethik: Ideen und Kategorischer Imperativ: 268–290). Als Fazit seiner kritischen Rekonstruktion des Begriffs der Selbstverwirklichung stellt G. in der Zusammenfassung 291–296) u. a. heraus: (1) ‚Selbstverwirklichung' ist „der legitime Nachfolger" des in der Tradition zentralen Begriffs der ‚perfectio'. In Kants Moralphilosophie laufen die vier Linien der Begriffsgeschichte zusammen, so daß der Vorwurf, seine Ethik sei das Gegenprogramm zum klassischen Eudämonismus, zumindest undifferenziert ist. (2) G. sieht als weiteres wichtiges Ergebnis seiner Analysen an, daß die eigentliche „Frontlinie" innerhalb der Moralphilosophien der referierten Autoren verlaufe: die zwischen einer „vollkommenen (unmittelbaren) und einer behelfsmäßigen Moralauffassung" (292). Unter einer behelfsmäßigen Moralauffassung versteht G. eine Moral, in der „Hilfsmotive" zugelassen werden. – (3) Alle behandelten Philosophen stimmen überein, daß ‚Selbstverwirklichung' in erster Linie als ‚Vernunftverwirklichung' zu verstehen ist. – (4) „In authentischer Selbstbestimmung führen wir ein gutes Leben", so lautet die These zur Rekonstruktion von ‚Selbstverwirklichung'. ‚Authentische Selbstbestimmung' resp. ‚authentische Vernunft' stehen auf der Seite von Konsiliarität, Realismus und Subjektivität.

G. hat sich in seiner Untersuchung ein großes Programm vorgenommen. Auch nach dem langen Gang durch die Begriffsgeschichte bleiben Zweifel, ob ‚Selbstverwirklichung' wirklich das, was eine lange Tradition unter ‚perfectio' verstand, beerben kann, zumal G. seinerseits ‚perfectio' gerade um jenen (theologischen) „Mehrwert" beschneidet, den zumindest das antike und mittelalterliche Verständnis dem der ‚Selbstverwirklichung' vorauszuhaben scheint. Die zeitgenössische Karriere von ‚Selbstverwirklichung' und seiner Äquivalente dürfte weniger das Resultat ethischer Neubesinnung, sondern eher Ausdruck von Entfremdungen in unserer Lebenswelt sein. Daß dem eine Ethik Rechnung zu tragen hat, steht außer Zweifel. Allerdings kann dies mit ‚Selbstverwirklichung' als Leitwort nur angemessen gelingen, wenn dieses Wort zugleich für die Nichtvollendbarkeit des Menschen in dieser Welt und für seine prinzipielle Offenheit für das Erlösungshandeln Gottes steht. J. Schuster S. J.

Koslowski, Peter, *Prinzipien der Ethischen Ökonomie.* Grundlagen der Wirtschaftsethik und der auf die Ökonomie bezogenen Ethik. Tübingen: Mohr 1988. ix/339 S.

Wer mit dem interdisziplinären Gespräch über Wirtschaftsethik bzw. mit den Begegnungen führender Repräsentanten aus Wirtschaft und Kirche vertraut ist, kennt den Antagonismus der Argumentation, daß wirtschaftliche Sachgesetze durch moralische Appelle nicht außer Kraft zu setzen seien, daß religiös-ethisches Engagement leicht blind mache gegenüber wirtschaftlicher Sachkompetenz und daß Eingriffe in den Marktmechanismus selbst aus hochrangigen Motiven in der Regel das Gegenteil der ursprünglichen Absicht bewirken.

K. hat den gesellschaftspolitisch dringlichen und theoretisch gehaltvollen Versuch unternommen, den garstigen Graben rationaler Argumentation und psychischer Vor-

urteile zuzuschütten, der Führungskräfte der Wirtschaft und Mitglieder religiös-sozialer Verbände bzw. Trägergruppen neuer sozialer Bewegungen trennt, und eine Synthese oder besser: Konvergenz von Ökonomie und Ethik vorzustellen, die die stärksten und die besten Antriebe des Menschen (1), nämlich das Selbtinteresse und das Streben nach dem Guten, in eine auf die Ökonomie bezogene Ethik und eine Wirtschaftsethik vermittelt. – Zutreffend und unter Ausklammerung manchen Etikettenschwindels, der mit dem Wort Wirtschaftsethik getrieben wird, diagnostiziert Verf. drei Gründe, weshalb das Interesse an Wirtschaftsethik laut geworden sei, weil nämlich die kulturellen und sozialen Nebenfolgen des Wirtschaftens immer mehr bewußt würden, weil Führungskräfte der Wirtschaft unter steigendem gesellschaftlichen Erwartungsdruck stünden und weil in den extrem ausdifferenzierten gesellschaftlichen Teilsystemen nach einer Rückbesinnung auf die gemeinsamen Voraussetzungen verantwortlichen Handelns gefragt würde (6–14). – Verf. fächert das Projekt einer Synthese (und nicht einer hierarchischen Über- oder Unterordnung) von Wirtschaft und Ethik in drei Teilaufgaben einer ethischen Ökonomie auf (3–5; 14f.): Erstens geht es ihm darum, eine Theorie der Ethik zu entwerfen, die sich ökonomischer Analyseinstrumente bedient bzw. ethische Probleme mit ökonomischen Theoriebestandteilen zu erhellen sucht. Zweitens geht es um eine Theorie der ethischen Voraussetzungen des Sachbereichs Wirtschaft, also der Regeln und Einstellungen, von denen die Funktionstüchtigkeit des Preissystems abhängt. Und drittens ist die formale Entsprechung von Ökonomie und Ethik material und mehr praxisbezogen in eine Theorie der Güter umzusetzen. – Die erste Aufgabe einer auf die Ökonomie bezogenen Ethik weist Verf. dem 1., 6. und 7. Kapitel zu; der zweiten Aufgabe, nämlich die ethischen Voraussetzungen der Ökonomie aufzudecken, ist das 2. Kapitel gewidmet, und die dritte Aufgabe einer ethisch-ökonomischen Güterlehre findet sich im 3., 4., 5. sowie im 8. und 9. Kapitel. Die Reihung der Kapitel entspricht zwar nicht der angekündigten Systematik, sie wird aber aus einer immanenten Logik der Argumentation entwickelt und ist deshalb leicht nachvollziehbar, zumal selbständige Argumentationseinheiten regelmäßig und in einer flüssigen Sprache knapp zusammengefaßt werden, während Überleitungen am Ende und Beginn eines jeden Kapitels die Lektüre außerordentlich erleichtern.

Das *erste* Kapitel zeigt das wechselseitige Bedingungsgeflecht verschiedener Rationalitätsstufen und Koordinationsebenen der Ökonomie, Ethik und Religion, insofern Ethik das Korrektiv von Marktversagen, Religion das Korrektiv von Ethikversagen darstellt. Zu Marktversagen kommt es, weil das hohe Ideal des Marktes als eines Koordinationssystems der Wirtschaft, das möglichst viele Betroffene einschließt und Nebenwirkungen weitgehend internalisiert, nur unter höchst restriktiven Voraussetzungen, die mit der vollständigen Konkurrenz und der kostenfreien Vertragsdurchsetzung gegeben sind, realisiert wird. Infolgedessen ist Ethik erforderlich, um die Risikokosten des Vertragsabschlusses zu senken; sie ist dazu in der Lage, indem sie Vertrauen und Zuverlässigkeit herstellt. Ethik vermindert die Kosten des Marktversagens und steigert den allgemeinen Wohlstand. – Daß das einzelne Wirtschaftssubjekt unbedingt moralisch handelt, ist unwahrscheinlich; anstatt sich allgemein an wirtschaftliche Regeln zu halten und vertragstreu zu sein, gerade wenn eigene Interessen dem entgegenstehen, wird es – in der Annahme, daß alle anderen moralisch handeln – für sich Ausnahmen von der Regel in Anspruch nehmen (sog. Trittbrettfahren). Verf. weist an Hand des sog. Gefangenendilemmas nach, daß sich Marktversagen in Ethikversagen wiederholt, daß aber Metaphysik und Religion in der Lage sind, allgemeinverbindlich wechselseitiges Vertrauen zu stärken und die Bereitschaft zu moralischen Vorleistungen zu erhöhen. – Das *zweite* Kapitel hebt die formale Korrespondenz ökonomischer, ethischer und religiöser Einstellungen hervor; Ökonomie und Ethik stimmen seit der modernen Geltung des Freiheitsprinzips und der Subjektivität im Typus überein. So werden beispielsweise Sparen, nichtkooperative Nutzenmaximierung, kooperatives, aber vom Eigeninteresse geleitetes strategisches Spiel, verbindliche Anerkennung eines allgemeinen Gesetzes sowie totales Gefordertsein unter einem absoluten Anspruch als verschiedene (mittlere und große) Stufen der Transzendenz von Unmittelbarkeit und Subjektivität, eines Verzichts auf kurzfristigen Vorteil zugunsten langfristiger Strategien gedeutet.

Oder Ökonomie, Ethik und Religion gelten als verschiedene Grade subjektivistischer Rationalität, als kontinuierlich zunehmender Einschluß von Betroffenen und wachsende Internalisierung von Nebenwirkungen (53, 94). Oder globale Maximierungsstrategien in Ethik und Religion treten einer lokalen Nutzenmaximierung in der Ökonomie als Steigerungsformen ökonomischer Rationalität und Koordination gegenüber (89). – Die Grenzen einer rein formalen Marktökonomie und Regelethik, die äußerlich durch das Preissystem und innerlich durch Verallgemeinerung zustande kommt, werden im *dritten* Kapitel thematisiert. Verf. nimmt Bezug auf die antike Theorie vom höchsten Gut, auf Schelers materiale Wertethik und Schleiermachers Zusammenschau von Pflichten-, Tugend- und Güterlehre; am Begriff der Gerechtigkeit veranschaulicht er die Zusammengehörigkeit von Regelethik und Tugendethik, an der Leitidee der Menschenwürde die Theorie des umfassend verstandenen Guten, das außerhalb der Güterabwägung bleibt. – Während das *vierte* Kapitel der Ökonomie einen „postmodernen" Ort zuweist, nämlich einen kulturellen Sinn- und Bedeutungsgehalt (Produktions-, Konsum- und Unternehmenskultur), zumal das rein ökonomisch-technische Paradigma überholt ist, greift das *fünfte* Kapitel das Problem der Nebenwirkungen und deren Beurteilung als ein weiteres Konvergenzfeld von Ethik und Ökonomie auf; beiden geht es bei Entscheidungen um eine Güterabwägung, die alle Aspekte des Guten und alle Wirkungen und Nebenwirkungen gedanklich vorwegzunehmen sucht. Im Unterschied zu den beiden ersten Kapiteln untersucht Verf. nun im Rückgriff auf die probabilistische Entscheidungstheorie sowie auf das in der älteren Moraltheologie entwickelte Prinzip der Handlung mit Doppelwirkung, wie der individuell Entscheidende die Nebenwirkungen seines Handelns analysieren und beherrschen kann – insbesondere der Unternehmer, dessen spezifische Funktion als „Maximierung von positiven Nebenwirkungen" (153) zwischen den Mitgliedern der Unternehmung beschrieben wird.

Das 6. und 7. Kapitel waren systematisch dem 1. Kapitel zugeordnet; tatsächlich setzt sich das *sechste* Kapitel zunächst mit einem mechanistischen Verständnis der Wirtschaft auseinander, als sei diese einem Naturgesetz unterworfen, das ein harmonisches, stabiles Gleichgewicht definiere. Demgegenüber charakterisiert Verf. insbesondere das Unternehmerhandeln nicht als mechanische Reproduktion, sondern als „schöpferische Imagination" (194); der Wirtschaftsprozeß ist von einer Logik der Wahlentscheidungen, von sozialen Erwartungen und dialogischer Subjektivität geprägt, nicht von einem sinnleeren Kräftespiel. Allerdings überdreht Verf. den subjektiven Entscheidungsaspekt in der Ökonomie nicht, vielmehr bildet er das Zueinander systemgesteuerter Marktkräfte und subjektiver Entscheidungsmacht als einen Sonderfall der Leib-Seele-Beziehung ab (203). Unter der Voraussetzung, daß sowohl Mittel im Hinblick auf vorgegebene Ziele als auch die Ziele und Werte selbst beurteilt werden, wird dann die ethische Ökonomie zu einer allgemeinen Theorie menschlichen Handelns modelliert (207). Auch das *siebte* Kapitel sucht den Antagonismus zwischen Konkurrenzmarkt und ethischem Handeln als Scheinalternative zu entlarven, indem der Wettbewerb nicht als mechanisch-deterministisches Kräftespiel, sondern als sozialer Prozeß charakterisiert wird. Die Erwägungen zur Grenzmoral verraten ein profiliertes Problemempfinden, während der Versuch, den Konflikt zwischen Wettbewerbsdruck und verantwortlicher Entscheidung auf der vermeintlich höheren Ebene der Sachgerechtigkeit der Wirtschaft zu regeln, tautologisch anmutet. – Das *achte* und *neunte* Kapitel, die dem Thema der Gerechtigkeit (Tauschgerechtigkeit und gerechter Preis) gewidmet sind, schließen an die Problematik des 3. Kapitels an. Die Tauschgerechtigkeit besteht in der Äquivalenz von Leistung und Preis bzw. in der Vorteilhaftigkeit des Tausches für beide Partner, d. h. zum einen in der Preisgerechtigkeit, daß der individuelle Preis an den Marktpreis anschließt, und zum andern in der Sachgerechtigkeit, daß im Tausch echte Güter und nicht Scheingüter gehandelt werden. In der Frage nach dem gerechten Preis liegt der Bewährungstest der ethischen Ökonomie, geht es dabei doch um die Konstitutionsbedingungen des Preissystems, nämlich um Marktverhältnisse, um privates Eigentums- und staatliches Leistungsrecht, um die geschichtliche und deshalb auch willkürliche Form der Eigentumsverteilung. Das Kriterium des gerechten Preises ist eine prozessuale Synthese formaler, freier Koordination der Subjektivität

der Marktteilnehmer (Knappheitsverhältnisse, Nachfrage, Marktformen) und materialer Gerechtigkeitsforderungen, nämlich der Sicherung von Mitwirkungsrechten, von vitalen Lebensinteressen und kultureller Gemeinsamkeit.

Wie weit trägt der kritische Einwand, daß Verf. keine ethische Ökonomie aus einem Guß vorlegt, wie die zahlreichen, über neun Kapitel verstreuten (und teils lästige Wiederholungen einschließenden) Varianten des einen Grundmotivs, daß Ökonomie und Ethik vom Typus ihrer Methode her konvergieren, belegen? „Prinzipien der Ökonomie" hat Verf. seine Arbeit genannt; so spräche es eher für die Blauäugigkeit des Kritikers, der eine wohlkonstruierte Wirtschaftsethik erwartet, als daß der für den deutschen Sprachraum erstmalige Versuch, eine richtungweisende Schneise in den Literaturdschungel angeblicher Wirtschaftsethik zu schlagen, desavouiert wird. – Dennoch frage ich mich, ob Verf. das Gewicht einer beeindruckend herausgearbeiteten Konvergenz von Ökonomie, Ethik und Religion nicht überschätzt, insofern er der Faszination kontinuierlicher, nahtloser Grenzübergänge und formaler Analogien erlegen ist, und ob sich nicht in gleicher Intensität Brüche, Gegensätze und Widersprüche zwischen Ökonomie, Ethik und Religion bemerkbar machen. Daraus ergibt sich eine zweite Anfrage, ob Verf. das ursprüngliche Postulat reziproker Relevanz von Ökonomie und Ethik bei der Rekonstruktion einer ethischen Ökonomie konsequent durchhält und ob er in der Durchführung bzw. am Ende nicht doch ein hierarchisches Verhältnis und entsprechende Dominanz der Ethik über die Ökonomie, der Religion über die Ethik statuiert; andernfalls müßte es bei einer konsequenten Kreisbewegung, die im Extremfall auch Religionsversagen durch Ökonomie korrigiert, bleiben. Außerdem fällt mir auf, daß Verf. sich vorrangig innerhalb einer legitim gewählten immanenten Grenze sowohl des (neo-)klassischen Ökonomiemodells als auch des Ethikentwurfs der Moderne bewegt. Das Projekt einer ethischen Ökonomie würde vermutlich anders aussehen und nicht so häufig in den Typ einer bloßen Unternehmerethik abgleiten, wenn Verf. der Korrespondenz von keynesianischer Wirtschaftstheorie und aktuellen ethischen Entwürfen etwa im Rahmen der Kommunikationstheorie oder einer kollektiven Entscheidungstheorie nachgegangen wäre. Schließlich bleibt für mich ein Desiderat, daß das Projekt einer ethischen Ökonomie viel stärker die kollektiven Träger wirtschaftsethischer Reflexion und wirtschaftspolitischer Durchsetzung thematisiert. Denn der einzelne Konsument wird sich auf den Druck der Werbung berufen, und der einzelne Unternehmer wird auf die unausweichliche Grenzmoral verweisen. Verf. stößt auf diese Problematik, wenn er einerseits das staatliche Handeln dafür mitverantwortlich macht, daß Mindestrechte der Beteiligung und das Sachziel der Wirtschaft realisiert werden (281, 297), und wenn er anderseits Konzernen und Branchenführern eine wirtschaftsethische Vorreiterfunktion zuweist (223). Gerade in der Analyse der internationalen Preisgerechtigkeit wird mir die Aporie einer ethischen Ökonomie bewußt, die das Fehlen eines politischen Subjekts und Handlungszentrums auf Weltebene zwar diagnostiziert, internationale Preisgerechtigkeit aber als Utopie deklarieren muß (282), weil ihr das methodische Instrumentarium fehlt, angesichts des Ethikversagens transnationaler Konzerne, multilateraler Institutionen und nationaler Regierungen zumindest Trägergruppen sozialer Bewegungen zu benennen, die alternativ die Funktion wirtschaftsethischer Reflexion und wirtschaftspolitischer Durchsetzung übernehmen könnten. F. Hengsbach S. J.

Handwörterbuch zur Deutschen Rechtsgeschichte *(HRG)*. Hrs. *Adalbert Erler und Ekkehard Kaufmann*. 31. Lfg. (Sp. 1537–1792). Berlin: Schmidt 1989.

Die vorliegende neue Lieferung des bewährten HRG zeichnet sich durch die gewohnt solide Bearbeitung der Beiträge aus. In knapper und präziser Weise (vgl. z. B. die Artikel „Schwabenspiegel" mit Behandlung von Entstehungsgeschichte und Intention des Verfassers sowie „Schwangerschaft" mit gutem rechtsgeschichtlichem Überblick) werden die Stichworte behandelt. Jeder Artikel enthält Hinweise auf weiterführende Literatur. Zum Stichwort „Schwert" finden sich neben wertvollen Informationen auch interessante etymologische Hinweise. Sachgebiete wie das Schwurgerichtswesen, das See- bzw. Seehandelsrecht und die Sklaverei werden in dieser Lieferung bearbeitet.

Einige Beiträge befassen sich mit „heiklen" Themen wie der Simonie bzw. mit der Thematik der Sittlichkeitsverbrechen. Hier fällt der starke Wandel auf, den diese Materie im Lauf der Jahrhunderte erlebt hat. Dies rührt daher, daß die Bewertung dieser Verbrechen ihren Ursprung durchweg in bestimmten Sozialstrukturen (z. B. Ehrverletzungen) hat, seltener in biologisch-naturrechtlich bestimmten Anschauungen. An Persönlichkeiten der Rechtsgeschichte werden u. a. Rudolf Smend und Rudolf Sohm in ihren Beiträgen zur Entwicklung der Rechtsgeschichte gewürdigt. (Vgl. dazu vor allem Sohms formelhaft verdichtete Kernsätze: „Scheidung des Geistlichen von dem Weltlichen" und „Keine Vermischung des Christentums mit der Politik".) Einen relativ breiten Raum nimmt die Erörterung des Begriffs der Souveränität ein. Der Artikel über Spinoza enthält einen kurzen Abriß seiner Metaphysik und Wirkungsgeschichte. Die Entwicklung der Stadt Speyer stellt *F. Battenberg* dar. Selbst über Spielleute, Spielbanken und Spießbürger („Ob der Spottname S. auf die Rückständigkeit der Bewaffnung mit Spießen im Zeitalter der Feuerwaffen zurückgeht ... oder ob er an die soziale Lage der S. anknüpft, ist ungewiß") erhält man interessante Hinweise. Für den handelsgeschichtlich bzw. handelsrechtlich Interessierten finden sich in den Beiträgen „Sparkassen" und „Spedition" wichtige Informationen. Nicht nur der religiös Engagierte, auch der Jesuit kann aus dem Beitrag von *W. Sellert* über Friedrich Spee von Langenfeld wertvolle Hinweise entnehmen. Insbesondere die Analyse der „Cautio Criminalis" und die Würdigung des rechtsgeschichtlichen Beitrags Spees, der selbst kein Jurist war(?), ist lesenswert. Insgesamt ist auch diese Lieferung zum HRG wertvoll und bietet für Interessenten der verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen wichtige Zusammenfassungen und Einzelinformationen. G. Schmidt S. J.

Oswald von Nell-Breuning. *Unbeugsam für den Menschen.* Lebensbild – Begegnungen – Ausgewählte Texte. Hg. von *Heribert Klein.* Freiburg: Herder 1989. 192 S.

Das vorliegende Büchlein hat drei Teile. Der erste (Lebensbild, 9–60) ist hervorgegangen aus einem Porträt, das H. Klein für das FAZ-Magazin erstellt hat. In acht Kapiteln geht es um die Jugendzeit v. N.-B.s, um seine Entscheidung für den Priesterberuf, um seinen Widerstand gegen jeden religiösen Totalitarismus (gedacht ist hier an den sog. Gewerkschaftsstreit zwischen 1909 und 1912). Man erfährt etwas über v. N.-B.s Tätigkeit als Wissenschaftler, seine Mitarbeit an „Quadragesimo anno" und sein Bemühen um den gesellschaftlichen Fortschritt. Welche Reformen hat v. N.-B. angestoßen? Welche Lehren für die Zukunft lassen sich ziehen? Eine kleine Aussetzung: Auf S. 26 ist die Chronik durcheinandergeraten. Richtig ist die Reihenfolge so: v. N.-B. machte 1908 sein Abitur, studierte dann 4 Semester Mathematik und Naturwissenschaften in Kiel, München, Straßburg und Berlin. 1910 begann er sein Theologiestudium in Innsbruck und trat am 1. Oktober 1911 zu 's Heerenberg (Niederlande) in die Gesellschaft Jesu ein. Der zweite Teil des Büchleins (Begegnungen, 61–134) wird von den folgenden Autoren bestritten: *W. Kampe, N. Blüm, H. Geißler, O. Lafontaine, A. Müller, H. Schmidt, H.-J. Vogel, F. Alt, F. Steinkühler, H.-O. Vetter, F. Greiss, P. H. Werhahn, G. Müller, F. Furger* und *A. Rauscher.* Insgesamt sind diese Beiträge sehr kurz und oft nur anekdotenhaft, aber sie dokumentieren doch, welchen Einfluß v. N.-B. hat und wie weitreichend seine Verbindungen sind. Gerade in diesem Teil wären Fußnoten und Querverweise sehr nützlich gewesen, denn es gibt eine ganze Reihe widersprüchlicher Aussagen. Um nur ein Beispiel zu nennen: Auf S. 120 heißt es, v. N.-B. habe sich seinen schärfsten wissenschaftlichen Gegner als Festredner zu seinem 90. Geburtstag selber gewünscht. Auf S. 97 dagegen erfährt man, Kardinal Höffner habe das so arrangiert. Der dritte Teil des vorliegenden Buches (135–189) bringt einige ausgewählte Texte von O. v. N.-B. Interessant ist vor allem der Vortrag über Marx. v. N.-B. hat ja immer wieder betont, daß wir alle auf den Schultern von Karl Marx stehen (vgl. 72). Dies bedeutet nun aber nicht, daß wir Marx übernehmen sollen. Es heißt wohl nur, daß wir manches von ihm lernen könen. „Unsere wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Marx und dem Marxismus muß auch das winzigste Körnchen zutreffender Erkenntnis, das sich bei Marx oder bei marxistischen Autoren entdecken läßt, herausgeklaubt und

in aller Form anerkannt haben; erst dann hat sie den Dienst geleistet, den sie zu leisten schuldig ist" (147). R. Sebott S. J.

Kramme, Rüdiger, *Helmuth Plessner und Carl Schmitt.* Eine historische Fallstudie zum Verhältnis von Anthropologie und Politik in der deutschen Philosophie der zwanziger Jahre (Diss. Bielefeld 1988). Berlin: Duncker & Humblot 1989. 240 S.

Die emphatische Form, in der Rüdiger Kramme in seiner Bielefelder Dissertation den Aufweis der Nähe der Werke von Carl Schmitt und Helmuth Plessner ankündigt, weckt große Erwartungen: Es bestünde eine – von Plessner geradezu „angestrebte" (221) – „theoretische Wahlverwandtschaft", beide seien „kongenial", Plessners Anthropologie und Schmitts politische Theorie seien „als ein Text" zu lesen, Schmitt bedürfe einer „anthropologischen Fundierung, der Helmuth Plessners Theorieangebot in ihrem Design hinlänglich genau entspricht" und vice versa. – Diese Ankündigung erstaunt, wenn man die unterschiedliche Herkunft des Zoologen und Anthropologen Helmuth Plessner und des Staatsrechtlers und politischen Theoretikers Carl Schmitt kennt und bedenkt, wie sehr sich der politische Ort des Emigranten Plessner von dem Schmitts unterscheidet, welcher sich nach 1933 den neuen Machthabern in seinem Denken und in seinem Engagement anbiederte. K. sieht und nennt diesen Einwand und versucht, seine These auf drei Ebenen zu belegen: Auf der (wissens-)soziologischen will er aufzeigen, wie sehr Schmitt und Plessner aus der Position des in der Weimarer Republik ökonomisch und politisch bedrohten alten Mittelstandes heraus denken. Diese Ebene greift im Fortgang der Arbeit immer weiter auf die Orientierungslosigkeit einer Neuzeit aus, die ihre alten Bindungen verloren hat, eines Geistes, der „zu aufgeklärt ist, um noch christlich zu sein, aber nicht aufgeklärt genug, um es wieder zu werden" (Plessner). – Auf einer zweiten Ebene untersucht K. das Verhältnis von Anthropologie und politischer Theorie. Danach wachse Plessners Anthropologie im Zuge ihrer „Wende zur Lebenswelt" in die Welt der politischen Theorie hinein, ohne jedoch diese ausformulieren zu können; den Ansätzen dazu in den Arbeiten Plessners zwischen 1920 und 1931 nachzugehen ist der Hauptteil der Arbeit gewidmet. Dabei deutet K. jeweils die Stellen an, an denen er Schmitt als Fortschreibung Plessners interpretiert. – Drittens schließlich nutzt K. die Folie anderer Autoren um die von ihm postulierten Schnittstellen der beiden Werke darzustellen: Alfred Seidel (Bewußtsein als Verhängnis, 1923), Otthein Rammstedt (Alltagsbewußtsein von Zeit, KZS.S 27, 1975), Dilthey und vor allem Kierkegaard.

Im *ersten* Kapitel stellt Kramme fünf kurze, teilweise sehr abgelegen veröffentlichte Aufsätze Plessners aus den Jahren 1916–1921 vor. Darin kündigt sich dessen Bemühen an, den Bereich des Politischen formal von der Anthropologie her zu bestimmen. Wissenschaft und Praxis bleiben noch getrennt, der Akademiker kann nur versuchen „Politik als ‚Technik' und politische Kultur als ‚Haltung' zu vermitteln." K. führt an diesen Aufsätzen Plessners Technik der Rückübersetzung konkreter soziologischer Sachverhalte auf die anthropologische Ebene vor. – Dem schließt sich der *zweite* und längste Hauptteil an, in dem K. Plessners „Grenzen der Gemeinschaft – Eine Kritik des sozialen Radikalismus" von 1924 analysiert. Gegenüber der von Tönnies prägnant vorgetragenen Kritik der Gesellschaft formuliert Plessner die Kritik der Gemeinschaft: Die Unmittelbarkeit, die sie kennzeichne, widerspreche der grundlegenden anthropinen Konstitution: Der Mensch als das Wesen der vermittelten Unmittelbarkeit, der Gedanke, der sich später in Plessners Anthropologie zur „exzentrischen Positionalität" ausformulieren sollte. Damit gerät Plessner aber in die Zwangslage, daß im Bereich der Gesellschaft und Öffentlichkeit Rationalität gefordert wäre, und doch Entscheidungen nicht in Rationalität aufzulösen sind. Die Lösung findet sich in der Dezision, in der Plessner konkrete Lebenswelt und handelndes Individuum mit der Notwendigkeit irrationalen Verhaltens verbindet. Die Rationalität muß sich zugunsten der Naivität, gar zugunsten rational nicht zu begründender Weltbilder beschränken, um Entscheidung zu ermöglichen. Der dazu fähige Einzelne, der eine „Maske" zu tragen und eine „Rolle" zu spielen vermag, der darin sich selbst zur Geltung bringt, wird von K. als Standesgenosse Plessners identifiziert: Der Bildungsbürger, der in der jungen Demo-

kratie den Einfluß verliert, den er sich zurechnet. In der Anthropologisierung des Begriffs des Souveräns, den er explizit von Carl Schmitt entlehnt, kulminiert diese Theorie. Der Souverän ist der Träger politischen Handelns entscheidet „normativ aus dem Nichts" (Schmitt) und ist nicht mehr der Vernunft, sondern nur noch „Gott und der Geschichte" gegenüber verantwortlich. Dies um den Preis – für K. liegt darin das Fatale an Plessners Ansatz –, daß die Wirklichkeit zur Legitimation ihrer selbst wird, Idealität sich in Realität auflöst. Bezeichnenderweise ist für Plessner (und ähnlich für Carl Schmitt) die Katholische Kirche des I. Vatikanums der Idealtypus dieser formal auf Dezision gegründeten Politik. – Im *dritten* Kapitel wendet sich K. Plessners „Macht und menschliche Natur" (1931) zu, in der dessen Anthropologie sich weiter zur politischen Anthropologie entwickelt. Die Distanz, in der der Mensch zu sich selbst steht, ist seine Fähigkeit, sich Kultur als „zweite Natur" aus der grenzenlosen Offenheit heraus zu schaffen. Die Bindung entsteht erst dann, wenn sich der Einzelne im Spannungsfeld von Freund und Feind (die Bestimmung des Politischen bei Schmitt!) lokalisiert. Macht ist genau diese Fähigkeit, Kultur und Geschichte zu setzen. Politik gewinnt dadurch existentielle Dignität; das politische Subjekt wird zum herausgehobenen Einzelnen, der „Haltung" besitzt und in der Welt die Fähigkeit zur grundlosen Setzung bewahrt. – Damit hat K. die zwei für sein Thema wichtigsten Plessnerschen Schriften ausführlich dargestellt und ihnen die Aufmerksamkeit gewidmet, die sie verdienen. Daß das gesamte weitere Werk dahinter fast völlig verschwindet, ist sicher eine der Schwächen seiner Vorgehensweise. Im Unterschied dazu wird nun im *vierten* Kapitel Carl Schmitt kursorisch und verhältnismäßig knapp auf einige Grundbegriffe hin befragt. Das Kapitel ist in mehrerer Hinsicht lohnend. Herausragend ist ein Exkurs über Kierkegaard, in dem K. prägnant jene Elemente im Denken des Dänen herausarbeitet, die nicht nur für Carl Schmitt und Helmuth Plessner, sondern wohl für weite Kreise der damaligen Zeit bedeutsam wurden. Kierkegaards Verhältnisbestimmung von Allgemeinem und Individuellem, die Bedeutung der existentiellen Tat für die Analyse, die Berechtigung der Ausnahme in einer Zeit der Vergötterung der Menge, die Existentialisierung von Politik – all dies versucht K. in der politischen Philosophie der Weimarer Zeit wiederzufinden. In der Tat gelingt ihm dadurch auch eine schlüssige Zusammenschau der wichtigsten Schmittschen Theoreme.

So versöhnen dieser Teil und die abschließenden „Schlußbemerkungen" auch mit manchem, was an K.s Darstellung weniger überzeugt. Hätte er von seinem Ansatz her weniger die Betonung auf die „Wahlverwandtschaft" seiner Klientel gelegt und statt dessen dem politischen Teil der Anthropologie Plessners sowie dem anthropologischen Teil bei Schmitt mehr Gewicht beigemessen, würden sich die beiden Teile zwar nicht mehr so nahtlos ineinanderfügen, wie K. dies vorführen will; es wäre jedoch genug an interessanter Beziehung übriggeblieben. Gerade dort, wo beide sich in das Gebiet des anderen vorwagen, bleiben die Unterschiede bei aller Ähnlichkeit des äußeren Gewandes nämlich durchaus bestehen. – K. hat sich offensichtlich von der Sprache Plessners beeindrucken lassen; die immer wieder recht bemühte Ausdrucksweise erleichtert es dem Leser nicht, den Argumentationen zu folgen. K. hätte die Mahnung Husserls beherzigen sollen, der Plessner schrieb, in seinem Stil habe er „auf das Publikum vergessen". Formal ärgerlich ist sicher auch, daß K. Plessner nicht nach der seit Jahren vorliegenden Gesamtausgabe zitiert, was die Nachprüfung seiner Darstellung zumindest erschwert. Es bleibt das Verdienst, Plessners politischer Anthropologie eine Aufmerksamkeit geschenkt zu haben, die ihr sicher gebührt, und dies im Dialog mit dem weitaus bekannteren Werk von Carl Schmitt vollzogen zu haben. M. Löwenstein S.J.

# Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Akira, Hirakawa, A History of Indian Buddhism. From Śākyamuni to Early Mahāyāna. Translated and edited by *Paul Groner* (Asian Studies at Hawaii 36). Hawaii: University of Hawaii Press 1990. xvii/402 S.

Alt, Karin, Philosophie gegen Gnosis. Plotins Polemik in seiner Schrift II 9 (Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaften/Akademie der Wissenschaften und der Literatur 1990/7). Mainz/Stuttgart: Akademie der Wissenschaften und der Literatur/Steiner 1990. 74 S.

Battin, Margaret P., Ethics in the Sanctuary. Examining the Practices of Organized Religion. New Haven & London: Yale University Press 1990. xiii/291 S.

Saint Bonaventure. Le Christ Maître. Edition, traduction et commentaire du sermon universitaire „Vnus est magister noster Christus" par *Goulven Madec* (Bibliothèque des Textes Philosophiques). Paris: Vrin 1990. 142 S.

Bondolfi, Alberto, Ethik und Selbsterhaltung. Sozialethische Anstöße (Studien zur theologischen Ethik 30). Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br.: Universitätsverlag Freiburg/Herder 1990. 190 S.

Buckley, Michael J., At the Origins of Modern Atheism. New Haven & London: Yale University Press 1987. 450 S.

Collected Works of Bernhard Lonergan. Volume 5: Understanding and Being. The Halifax Lectures on insight. Edited by *Elizabeth A. Morelli* and *Mark D. Morelli*. Toronto: University of Toronto Press 1990. xix/466 S.

L'Écriture Âme de la Théologie (IET collection 9). Brüssel: Institut d'Etudes Théologiques 1990. 222 S.

Euler, Walter Andreas, Unitas et Pax. Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues (Würzburger Forschungen zur Missions- und Religionswissenschaft 15). Würzburg/Altenberge: Echter/Telos 1990. 296 S.

Les Exercices spirituels d'Ignace de Loyola, Un commentaire littéral et théologique (IET collection 10). Brüssel: Institut d'Etudes Théologiques 1990. 503 S.

Johannsson Friedemann, Cristián, Religiosidad popular entre Medellin y Puebla: Antecedentes y desarrollo (Anales de la Facultad de Teología Vol. XLI). Santiago: Pontificia Universidad Catolica de Chile 1990. 306 S.

Gegen die Gottvergessenheit. Schweizer Theologen im 19. und 20. Jahrhundert. Herausgegeben von *Stephan Leimgruber* und *Max Schoch*. Basel–Freiburg–Wien: Herder 1990. 668 S.

Glaubensbekenntnis und Treueid. Klarstellungen zu den „neuen" römischen Formeln für kirchliche Amtsträger. Mit Beiträgen von *Gustav Thiels* und *Theodor Schneider* (Grünewald-Reihe). Mainz: Grünewald 1990. 144 S.

Gnilka, Joachim, Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte (Herder Theologischer Kommentar zum Neuen Testament; Suppl.-Bd. 3). Freiburg–Basel–Wien: Herder 1990. 344 S., 8 vierfarb. Abb.

Martin Heidegger weiterdenken. Hrsg. *Albert Raffelt*. Mit Beiträgen von *Thomas M. Seebohm u. a.* (Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg). München–Zürich: Schnell & Steiner 1990. 127 S.

Heller, Dagmar, Schriftauslegung und geistliche Erfahrung bei Bernhard von Clairvaux (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 2). Würzburg: Echter 1990. ix/228 S.

Hoeps, Reinhard, Das Gefühl des Erhabenen und die Herrlichkeit Gottes. Studien zur Beziehung von philosophischer und theologischer Ästhetik (Bonner dogmatische Studien 5). Würzburg: Echter 1989. 275 S.

Hösle, Vittorio, Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik. München: Beck 1990. 273 S.

Kann man Gott aus der Natur erkennen? Evolution als Offenbarung. Herausge-

geben von *Carsten Bresch u. a.* (Quaestiones disputatae 125). Freiburg–Basel–Wien: Herder 1990. 176 S.

Katholische Theologie heute. Eine Einführung in das Studium. Hrsg. *Josef Wohlmuth.* Würzburg: Echter 1990. 377 S.

Körner, Reinhard, Mystik – Quell der Vernunft. Die Ratio auf dem Weg der Vereinigung mit Gott bei Johannes vom Kreuz (Erfurter Theologische Studien 60). Leipzig: St. Benno-Verlag 1990. xvi/179 S.

Kress, Hartmut, Ethische Werte und der Gottesgedanke. Probleme und Perspektiven des neuzeitlichen Wertbegriffs. Stuttgart–Berlin–Köln: Kohlhammer 1990. 310 S.

Lachenmann, Hans, Der Christ in der Welt. Perspektiven christlicher Ethik. Stuttgart–Hamburg: Steinkopf 1990. 191 S.

Lonergan Workshop. Volume 8. Edited by *Fred Lawrence.* Atlanta/Georgia: Scholar Press 1990. vii/278 S.

Lotario de Segni (Papst Innozenz III.). Vom Elend des menschlichen Daseins. Aus dem Lateinischen übersetzt und eingeleitet von *Carl-Friedrich Geyer* (Philosophische Texte und Studien 24). Hildesheim–Zürich–New York: Olms 1990. x/108 S.

Martelet, Gustave, Deux mille ans d'église en question. Du schisme d'Occident à Vatican II. Tome III (Théologie du Sacerdoce). Paris: du cerf 1990. 367 S.

Matter, E. Ann, The Voice of my Beloved. The Song of Songs in Western Medieval Christianity (Middle Ages Series). Philadelphia: Univerity of Pennsylvania Press 1990. xxxv/227 S.

Metaphorik und Mythos im Neuen Testament. Herausgegeben von *Karl Kertelge* (Quaestiones Disputatae 126). Freiburg–Basel–Wien: Herder 1990. 298 S.

Mutschler, Hans-Dieter, Spekulative und empirische Physik. Aktualität und Grenzen der Naturphilosophie Schellings (Münchener philosophische Studien NF 5). Stuttgart–Berlin–Köln: Kohlhammer 1990. 232 S.

Newman after a hundred Years. Edited by *Ian Ker* and *Alan G. Hill.* Oxford: Clarendon Press 1990. ix/470 S.

The Problem of the Evil. Edited by *Marilyn McCord Adams* and *Robert Merrihew Adams* (Oxford Readings in Philosophy). New York: Oxford University Press 1990. viii/230 S.

Schenke, Ludger, Die Urgemeinde. Geschichtliche und theologische Entwicklung. Stuttgart–Berlin–Köln: Kohlhammer 1990. 358 S.

Schillebeeckx, Edward, Menschen – die Geschichte von Gott. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1990. 358 S.

Schockenhoff, Eberhard, Zum Fest der Freiheit. Theologie des christlichen Handelns bei Origenes (Tübinger theologische Studien 33). Mainz: Grünewald 1990. 352 S.

Schuld – Strafe – Versöhnung. Ein interdisziplinäres Gespräch. Hg. *Arnold Köpcke-Duttler* (Moraltheologie interdisziplinär). Mainz: Grünewald 1990. 160 S.

Tilliette, Xavier, Le Christ de la Philosophie. Prolégomènes à une christologie philosophique (Cogitatio Fidei 155). Paris: du cerf 1990. 292 S.

Torrance, Thomas F., Science théologique (Theologiques). Paris: Presses Universitaires de France 1990. 410 S.

Troeltsch, Ernst, Religion et histoire. Esquisses philosophiques et théologiques. Avec une postface de *Thomas Mann* (Lieux Théologiques 18). Genf: Labor et Fides 1990. 312 S.

Turner, Dean / Hazelett, Richard, Benevolent Living. Tracing the roots of motivation to God. With a foreword and postscript by *Charles Hartshorne.* Pasadena: Hope Publishing House 1990. xiv/429 S.

Waldenfels, Hans, Begegnung der Religionen. Theologische Versuche I (Begegnung 1). Bonn: Borengässer 1990. xi/377 S.

Wiemeyer-Faulde, Cornelia, Ethik und christlicher Glaube. Beiträge zur Diskussion um das Proprium einer christlichen Ethik von Basil Mitchell, Keith Ward und John Macquarrie (Münsteraner Theologische Abhandlungen 11). Altenberge: Telos 1990. 194 S.

ThPh 66 (1991) 161–176

# Der Begriff „Bund" in der biblischen Theologie

Von Norbert Lohfink S. J.

Papst Johannes Paul II. hat 1980 das Wort vom „Gottesvolk des von Gott nie gekündigten Alten Bundes" geprägt. Ihm stellte er das Gottesvolk „des Neuen Bundes" gegenüber[1]. Er sprach also von zwei „Bünden" und von zwei „Gottesvölkern". Zumindest die Doppelheit von „altem" und „neuem" Bund ist biblisch. Wie kann man, speziell auch im Blick auf den jüdisch-christlichen Dialog, nach dem jetzigen Stand der Bibelwissenschaft mit dem Begriff ‚Bund' arbeiten? Dieser Frage möchte ich nachgehen.

Die christlichen Theologen haben, da sie die Bibel kannten, stets nicht nur vom „alten" und vom „neuen" Bund gesprochen, sondern auch von anderen „Bünden" – etwa vom Bund Gottes mit Noach, Abraham oder David. Der „alte" Bund ist der „Sinaibund". Die anderen „Bünde", von denen die hebräische Bibel spricht, sind damit nicht einfach identisch.

Man hat bald versucht, die verschiedenen „Bünde" in ein System zu bringen. Schon innerhalb des Alten Testaments waren die priesterschriftliche Zweiheit von Noachbund und Abrahamsbund oder die jeremianische Entgegensetzung von gebrochenem Exodus-Bund und verheißenem „neuem" Bund so etwas wie Systematisierungen. Noch weiter ging Jesus Sirach in seinem „Lob der Väter" (Sir 44–47). Er periodisierte die ganze Geschichte Israels durch sieben „Bünde" – wobei im griechischen Text zwölfmal das Wort διαθήκη steht. Es sind die „Bünde" mit Noach, Abraham, Isaak, Mose, Aaron, Pinchas und David. Das Gewicht liegt auf dem Bund mit Aaron und Pinchas. Den „neuen Bund" von Jer 31 erwähnt Jesus Sirach nicht. Vermutlich hat das „Lob der Väter" als biblische Anregung zu späteren heilsgeschichtlichen Bundestheologien gedient.

Die meisten Christen, die im jüdisch-christlichen Dialog engagiert sind, denken wahrscheinlich in solchen Heilsgeschichtsentwürfen. Deshalb sei kurz auf einiges hingewiesen, was bei derartigen Denkfiguren von keiner biblischen Aussage gedeckt ist.

Oft wird ein Bund Gottes mit „Adam" angenommen. Den kennt die Bibel nicht. Der Moabbund (vgl. Dtn 28,69) bleibt dagegen oft unerwähnt, ebenso der Aaron- und Levibund. Ferner trägt man oft evolutionistische Kategorien ein, etwa den Gedanken einer kontinuierlichen Konzentra-

[1] Ansprache an den Zentralrat der Juden in Deutschland und die Rabbinerkonferenz am 17. November 1980 in Mainz: „Die erste Dimension dieses Dialogs, nämlich die Begegnung zwischen dem Gottesvolk des von Gott nie gekündigten [Anmerkung: Vgl. Röm 11,29] Alten Bundes und dem des Neuen Bundes, ist zugleich ein Dialog innerhalb unserer Kirche, gleichsam zwischen dem ersten und zweiten Teil ihrer Bibel." *R. Rendtorff* u. *H. H. Henrix* (Hg.), Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945 bis 1985, Paderborn u. München ²1989, 75.

tion Gottes auf immer kleinere und ausgewähltere Gruppen. Das steht im Widerspruch zur Bibel. Denn sie erzählt zum Beispiel erst zeitlich nach dem auf das Volk Israel beschränkten Sinaibund vom Davidsbund. Im Davidsreich lebten aber auch nichtisraelitische Bevölkerungsgruppen. Jes 55,3f. bezieht den Davidsbund genau auf diesen Sachverhalt. Wird in den Endzeitverheißungen dieser Bezug des Bundes Israels zu anderen Völkern nicht sogar auf die ganze Menschheit ausgedehnt?

Doch das sind kleine kritische Beobachtungen. Die Probleme, die sich heute von der Bibelwissenschaft her stellen, will man vom „Bund" sprechen, sitzen tiefer. Sie hängen mit den methodischen Ansätzen der heutigen Bibelwissenschaft zusammen.

Ich möchte deshalb in einem ersten, forschungsgeschichtlichen Teil über die Probleme der modernen Bibelwissenschaft mit dem Begriff „Bund" berichten. In einem zweiten Teil möchte ich andeuten, wie man vielleicht auf eine bibelwissenschaftlich vertretbare und dem jüdisch-christlichen Dialog nützliche Weise bibeltheologisch vom „Bund" sprechen könnte. Mein Vorschlag wird sein, daß man nach der „kanonischen Bundestheologie" fragt.

## I. Der „Bund" in der modernen Bibelwissenschaft

### *1. „Heilsgeschichtliche" Denkvorgaben*

Heilsgeschichtsentwürfe, die sich durch Gottesbünde strukturieren, lagen der modernen Bibelwissenschaft schon voraus. Genau von solchen Konzeptionen hat sie sich distanziert. Im evangelischen Raum, wo vor allem sie im vorigen Jahrhundert entwickelt wurde, kannte man große Theologen, die die Heilsgeschichte durch „Bünde" strukturiert hatten: etwa Coccejus oder Johann Christian Konrad von Hofmann.

Bei solchen Entwürfen wird die Bibel als ein einziges, zusammenhängendes Geschichtsbuch genommen. Widersprüche werden harmonisiert. Dann wird diese „Geschichte" durch verschiedene, aufeinanderfolgende, von Gott ausgehende „Bünde" in Perioden geteilt. Die Bibelwissenschaft fragt demgegenüber streng historisch und literaturwissenschaftlich. Deshalb kann sie zum Beispiel „Adam" oder „Noach" nicht als historische Gestalten bestimmen. Man kann keinen der beiden punktuell auf der Zeitlinie eintragen. Sie gehören zur Gattung „Urgeschichte". Die mit ihrer Hilfe gemachte Aussage geht auf anderes als auf punktuelle Historie. Falls Abraham eine historische Gestalt sein sollte, ist doch der Abrahamsbund dadurch noch kein historisches Faktum[2]. Die Sinaitradition hat ur-

[2] Daß die Tradition vom Abrahamsbund sehr alt sei, habe ich einst in einer Monographie zu Gen 15 vertreten: *N. Lohfink*, Die Landverheißung als Eid. Eine Studie zu Gn 15 (SBS 28) Stuttgart 1967. Doch bin ich dafür häufig kritisiert worden, zum Teil mit erwägenswerten Gegenargumenten. Ich stimme den heutigen Tendenzen zur extremen Spätda-

sprünglich wohl nur von einer Theophanie erzählt. Die Themen „Bund" und „Gesetz" traten frühestens in der Königszeit in sie ein. Welche Ereignisse am Anfang der Sinaitradition standen, ist schwer auszumachen. Ein historisches Faktum „Bund am Sinai" ist unwahrscheinlich. Auch der Bund Gottes mit den aaronitischen Priestern ist eine späte Konstruktion. Nicht anders der Moabbund des Buches Deuteronomium. Mit solchen Feststellungen ist jeder als historisch gemeinten Aufreihung von „Bünden" der Boden unter den Füßen weggezogen.

### *2. „Bund" als späte Deutungschiffre*

Die klassische Gegenthese zu solchen bündeaufreihenden Heilsgeschichtsentwürfen findet sich bei Julius Wellhausen. Nach ihm wurde erst in der ausgehenden Königszeit und im Exil vom „Bund" gesprochen. Damals begann Israel, sich am „Gesetz" zu orientieren. Man verfügte aber über keine Theorie des „Gesetzes". So erklärte man seinen Verpflichtungscharakter durch einen frei eingegangenen Vertrag zwischen Israel und seinem Gott. Das wurde dann narrativ auf die Frühzeit zurückgeworfen. Der „Bund" oder die „Bünde" waren also nicht historische Fakten, sondern historisiert auftretende theologische Deutung[3].

### *3. Die Theorie einer historischen Bundesinstitution*

Diese These konnte sich aber nicht halten, auch nicht unter Historikern. Es wurde zum Beispiel der Kodex Hammurabi gefunden. Also hat es lange vor Israel schon hochkultiviertes Recht gegeben, dazu Rechtstheorien, die keinerlei Idee eines „Vertrags" mit einer Gottheit enthielten. Der Begriff des „Bundes" war nicht nötig gewesen, um zu erklären, wieso Recht verpflichtet. Es drang auch ein neues Verständnis für kultische Institutionen durch. Ethnologie und Soziologie lieferten neue Verstehensmodelle für Israels Frühzeit. So kehrte in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts und etwa bis 1970 die ältere „heilsgeschichtliche Bundestheologie" völlig verwandelt, nun historisch-hoffähig, wieder: als eine Art Religions- und Kultgeschichte Israels, für die die Kategorie „Bund" bestimmend war. Das war zwar keine durch Bünde strukturierte Heilsgeschichte. Aber immerhin hätte es nach ihr in der Geschichte des Gottesvolkes auf gesellschaftlich-kultischer Ebene stets eine „Bundesinstitution" gegeben.

Ausgangspunkt war die Annahme, daß Israel am Anfang ein „Bund von Stämmen" war, der sich zugleich als ein „Bund mit Gott" verstand,

---

tierung von Gen 15 keineswegs zu. Trotzdem wäre ich mit Thesen zum hohen Alter des Textes heute vorsichtiger.

[3] Neueste und gute Forschungsgeschichte, auch für das Folgende: *E. W. Nicholson*, God and His People. Covenant and Theology in the Old Testament, Oxford 1986, 3–117. Vgl. meine Besprechung in BZ 34 (1990) 122–124.

und daß sein Gottesdienst im Kern eine Zelebration dieses doppelten „Bundes" darstellte[4].

Der Noachbund wäre dann zwar eine theologische Rückprojektion gewesen. Vielleicht auch der Abrahamsbund. Überhaupt „Bünde" im Sinne direkter göttlicher Offenbarungseingriffe. Aber wenigstens hätte es von dem Augenblick an, als es den Stämmebund Israel gab, durch die ganze Geschichte hindurch bis in die Zeit Jesu auch eine „Bundesinstitution" mit Teilelementen wie „Bundeskult", „Bundesfest", „Bundesurkunde", „Bundeserneuerung" und „Bundestheologie" gegeben. Das Selbstverständnis Israels wäre von alldem entscheidend geprägt worden. Israel hätte deshalb auch die Knotenpunkte seiner Geschichte als „Bünde" interpretiert. Walter Eichrodt konnte seine „Theologie des Alten Testamentes"[5] als eine „Bundestheologie" entwerfen.

Diese Theorie war als historisch nachprüfbare Annahme gemeint. Sie hat im Endeffekt der historischen Nachprüfung nicht standgehalten. Eine kurze Zeit schien es, als würde sie glänzend bestätigt durch die sprachliche und formale Nähe alttestamentlicher Bundestexte zu altorientalischen Staatsverträgen aus dem zweiten Jahrtausend. Aber bei genauerem Zusehen kehrte sich das ins Gegenteil. Was herauskam, war eher ein Zusammenhang der deuteronomischen Bundestheologie mit neuassyrischem Lehns-, Eid- und Vertragswesen: also ein literarisches und theologisches Phänomen in der ausgehenden Königszeit[6].

### *4. Wieder bei einer theologischen Deutungschiffre?*

Heute gilt wohl: Es läßt sich faktisch nicht nachweisen, daß es von den Anfängen Israels an eine alles tragende „Bundesinstitution" gab. Vieles spricht eher dagegen – mögen selbst bestimmte privilegrechtliche Vorstellungen vom Gottesverhältnis Israels alt sein, einige Bundesrituale früh existiert haben und der innere Kern des ganzen Selbstverständnisses Israels, die „privilegrechtliche" Konzeption des Gottesverhältnisses, ebenso auf die Frühzeit zurückgehen[7].

Eine den ganzen Gottesdienst Israels umspannende, kultisch konkreti-

---

[4] Entscheidend für die neue Sicht scheint Max Weber gewesen zu sein. Zu ihm vgl. *C. Schäfer-Lichtenberger*, Vom Nebensatz zum Idealtypus. Zur Vorgeschichte des ‚Antiken Judentums' von Max Weber, in: *E. Blum u. a.* (Hg.), Die hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte (FS R. Rendtorff) Neukirchen–Vluyn 1990, 419–433.

[5] Erste Auflage: Leipzig 1933.

[6] Vgl. vor allem *D. McCarthy*, Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament (AnBib 21) Rom 1963, ²1978.

[7] Zu dem, was sich jetzt sagen läßt, vgl. *N. Lohfink*, Bund, in: Neues Bibel-Lexikon I, Zürich 1990, 344–348. Das Ende der Bundesinstitutionstheorie wurde vor allem herbeigeführt durch *L. Perlitt*, Bundestheologie im Alten Testament (WMANT 36) Neukirchen–Vluyn 1969. Das Buch sollte allerdings kritisch gelesen werden: Vgl. *N. Lohfink*, Bundestheologie im Alten Testament. Zum gleichnamigen Buch von Lothar Perlitt, in: *Ders.*, Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur I (SBAB 8) Stuttgart 1990, 325–361.

sierte „Bundesinstitution" hat es sogar in Spätzeiten wohl nie gegeben. Die in Dtn 31 angeordnete öffentliche Proklamation des deuteronomischen Gesetzes, über deren Durchführung wir keinerlei zeitgenössische Zeugnisse besitzen, genügt für eine solche Annahme kaum[8]. Die einzige Ausnahme war vielleicht die Sekte von Qumran: Die „Sektenregel" enthält am Anfang (1 QS 1 f.) ein Ritual des „Eintritts in den Bund". Aber selbst in Qumran kann (in den „Hodajot") das Wort „Bund" auch einfach den „Glauben" im Herzen des einzelnen Menschen bedeuten. Und dann gab es natürlich (mit jüdischen Augen von damals gesehen) die Anhänger Jesu von Nazaret, die ihren zentralen Ritus, das „Brotbrechen", als die Gegenwärtigsetzung des im Tode ihres Stifters gegebenen „neuen Bundes" betrachteten.

In den Schriften des Alten Testaments ist das Wort *b$^{e}$rît* = διαθήκη = „Bund" wiederum, wie schon bei Wellhausen, zu einer sekundären, theologischen, Vergangenheit und Gegenwart deutenden Chiffre geworden. Es trat erst am Ende der Königszeit und im Exil in den Vordergrund, wahrscheinlich in der intellektuellen Auseinandersetzung mit dem neuassyrischen Kulturdruck[9]. Selbst dann hat der Begriff „Bund" niemals allein das Feld des theologischen Denkens in Israel beherrscht.

Wir sind trotzdem nicht wieder einfach bei Wellhausen. Seine Annahme, die Idee eines Gottesbundes sei ein erster Versuch, das nach damaliger Sicht neue Phänomen nationalen Rechts zu legitimieren, ist überholt[10]. Mit dem Wort „Bund" sind vielmehr entscheidende heilsgeschichtliche Erfahrungen Israels gedeutet worden.

In der letzten Zeit ist viel über die Semantik der Wörter *b$^{e}$rît* und διαθήκη gearbeitet worden[11], ferner über die theologischen Entwürfe, in denen diese Wörter eine Rolle spielen.

Zur Semantik: Sowohl *b$^{e}$rît* als auch διαθήκη *bedeuten* nicht „Vertrag,

---

[8] *W. L. Holladay* glaubt, die „deuteronomistischen" Prosatexte im Jeremiabuch als sich im Stil anpassende prophetische Reaktionen auf diese Proklamationen des Deuteronomiums erklären zu können. Er rechnet mit solchen Verlesungen in den Jahren 615, 608, 601, 594 und 587. Vgl. *ders.*, A Proposal for Reflections in the Book of Jeremiah of the Seven-Year Recitation of the Law in Deuteronomy (Deut 30,10–13), in: *N. Lohfink* (Hg.), Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft (BETL 68) Löwen 1985, 326–328; *ders.*, Jeremiah 2. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah Chapters 26–52 (Hermeneia) Minneapolis 1989, 27. Doch bleibt das höchst hypothetisch, und für das Deuteronomium selbst gibt es noch einmal einen Unterschied zwischen dieser Gesetzesverlesung und dem eigentlichen Kult Israels.

[9] Vgl. *N. Lohfink*, Theologie als Antwort auf Plausibilitätskrisen in aufkommenden pluralistischen Situationen, erörtert am Beispiel des deuteronomischen Gesetzes, in: *Ders.*, Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre, Freiburg i. B. 1977, 24–43.

[10] Auch wenn ihr etwa L. Perlitt sehr nahesteht. Wellhausen behält insofern recht, als in Israel die Bundesvorstellung in dem Augenblick die Funktion der Rechtsbegründung übernahm, als die älteren Begründungssysteme den sich in höhere Komplexität wandelnden gesellschaftlichen Verhältnissen nicht mehr standhielten. So Eckart Otto in neueren Arbeiten.

[11] Vor allem in den Schriften von E. Kutsch. Deren Problem besteht allerdings darin, daß nicht zwischen „meaning" und „reference" unterschieden wird.

Bund", sondern „Verpflichtung" oder „Bindung", oft auch „Eid". Es sind Wörter der Normalsprache, nicht etwa nur theologische Fachausdrücke. Sie werden jedoch in manchen Belegen in *Referenz* zu einem vorausgesetzten privilegrechtlichen oder vertraglichen Verhältnis zwischen Gott und Israel oder bestimmten Personen in Israel benutzt. Man muß das in jedem Einzelfall gesondert klären.

An anderen Stellen scheint *b$^{e}$rît* eine Bezeichnung für den Dekalog oder für dessen erstes Gebot, das Gebot der alleinigen Jahweverehrung, zu sein[12]. Das Wort *b$^{e}$rît* ist kein Synonym von *tôrāh*[13].

An manchen späten Stellen ist das Wort abgeblaßt. Es meint ungefähr das, was wir meinen, wenn wir von „Religion" reden oder vom „Glauben" – vor allem im Danielbuch.

In den verschiedenen theologischen Entwürfen des Alten Testaments wird *b$^{e}$rît* sehr unterschiedlich eingesetzt. Die Entwürfe stehen zum Teil bewußt gegeneinander. So ist die priesterschriftliche „Bundestheologie" eine Theologie der unkündbaren göttlichen „Verheißungen". Indem sie dafür das Wort *b$^{e}$rît* gebraucht und es historisch nicht am Sinai, sondern bei Abraham anbringt, will sie Korrektur der deuteronomistischen *b$^{e}$rît*-Theologie eines „Vertrages" zwischen Gott und dem Volk Israel sein[14]. In diesem Gegensatz zweier Literaturwerke und ihrer theologischen Grundpositionen bahnt sich die (paulinische) Rechtfertigungsproblematik an.

In späten alttestamentlichen Texten und ebenfalls im Neuen Testament bestimmt sich der Sinn des Wortes *b$^{e}$rît* oft durch Anspielung. Das Wort ist dann Verweis auf die Aussage einer alttestamentlichen Grundstelle. So ist im Neuen Testament die Rede vom „neuen Bund" eine Anspielung auf Jer 31. Sie behauptet, die dortige Verheißung habe sich erfüllt. Andere Texte des Neuen Testaments spielen mit dem Wort διαθήκη auf andere Stellen an, etwa auf die Verheißungen an Abraham. Dann hat das Wort natürlich eine andere Bedeutung und eine andere Referenz als da, wo auf Jer 31 angespielt wird[15].

Wenn man also bei historisch und literaturwissenschaftlich verantworteter Bibelauslegung nicht davon ausgehen kann, daß überall, wo in der

---

[12] Vgl. *G. Braulik*, Die Ausdrücke für „Gesetz" im Buch Deuteronomium, Bib. 51 (1970) 39–66; abgedruckt: *Ders.*, Studien zur Theologie des Deuteronomiums (SBAB 2) Stuttgart 1988, 11–38; ergänzend *N. Lohfink*, Bundestheologie 338–340.

[13] Nur die Parallelismen in Jes 24,5; Hos 8,1 und Ps 78,10 könnten dafür angeführt werden. Doch sie müssen im Licht anderer, differenzierterer Stellen gelesen werden. Vgl. vor allem Lev 26,45 f.; Dtn 29,20; 31,9.26; Jos 24,25 f.; 2 Kön 17,34 f.37 f.; Jer 31,33; Mal 2,5–10; Esra 10,3.

[14] Vgl. *W. Zimmerli*, Sinaibund und Abrahambund. Ein Beitrag zum Verständnis der Priesterschrift, ThZ 16 (1960) 268–280 = *Ders.*, Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze (ThB 19), Neukirchen-Vluyn 1963, 205–216.

[15] Ich habe das ausführlich aufzuweisen versucht in *N. Lohfink*, Der niemals gekündigte Bund. Exegetische Gedanken zum christlich-jüdischen Dialog, Freiburg i. Br. 1989, 29–47 (III. Ein Hilfsbegriff, nicht mehr als das).

Bibel die Wörter *bᵉrît* oder διαθήκη stehen, von der gleichen Sache geredet wird – was läßt sich dann bibeltheologisch noch tun?

### *5. Die Frage nach nächsten Schritten*

Der systematischen Theologie steht es natürlich immer frei, eine bestimmte Sache, in diesem Falle das besondere Verhältnis Gottes zu seinem auserwählten Volk, mit einem irgendwie in Frage kommenden biblischen Wort, hier dem Worte „Bund", zu bezeichnen und mit dem so definierten Begriff zu arbeiten. Vielleicht kann man dann nicht alle Texte der Bibel heranziehen, in denen *bᵉrît* oder διαθήκη steht. Andererseits muß man vielleicht viele Stellen heranziehen, in denen diese Wörter fehlen[16]. Aber das Unternehmen ist legitim.

So etwas ist zweifellos schon bei der von Zwingli initiierten und dann vor allem durch Coccejus zu einem Höhepunkt geführten sogenannten Föderaltheologie geschehen, und es hat großen geistlichen Einfluß auf die pietistischen Bewegungen gehabt. Auch in Täuferkirchen spielt die Bundestheologie eine große Rolle[17].

Eine solche Bundestheologie ist mit der modernen Exegese vereinbar. In einem bestimmten Sinn kommt auch eine „biblische" Theologie niemals daran vorbei, in eine neue „Sprache" zu übersetzen, sie muß zur Systematik werden. Niemand kann sie dabei hindern, biblische Wörter zu benutzen, auch wenn diese dann neu definiert werden. So könnte man derartige systematisch-theologische Entwürfe sogar als „biblische" Theologie bezeichnen. Doch wären sie nicht „biblische Theologie" im Sinne einer in der Bibel selbst schon vorfindbaren Denkfiguration. Oft wird erst die auf so etwas zielende historisch-deskriptive Untersuchung als „biblische Theologie" bezeichnet. Im jüdisch-christlichen Dialog wäre vielleicht vor allem etwas Derartiges gefragt[18].

---

[16] Dies wird zum Beispiel deutlich erkennbar, wenn man *C. Focant* & *A. Wénin*, L'alliance ancienne et nouvelle, NRTh 110 (1988) 850–866, analysiert. Die Belege für die eher priesterschriftliche Bundeskonzeption gehen praktisch unter, und im Neuen Testament werden viele Texte herangezogen, in denen das Wort „Bund" nicht vorkommt. Insofern ist dieser Aufsatz von seiner Art her als „systematisch" zu betrachten, auch wenn er fast nur eine Verkettung von biblischen Aussagen zu sein scheint. Ähnliches gilt von *P. Beauchamp*, Propositions sur l'alliance de l'Ancien Testament comme structure centrale, RSR 58 (1970) 161–193, nur daß hier nicht ein Wort, sondern eine Form-Struktur (letztlich die der hethitischen Vasallenverträge, die für die deuteronomistischen Bundestexte erhellend wirken) den Maßstab abgibt. Auch hier würde ich von einem – durchaus legitimen – systematischen Entwurf sprechen.

[17] In diesen Gemeinschaften scheint die Übersetzung von 1 Petr 3,21 συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν durch „Bund" eine wichtige Rolle zu spielen. Luther übersetzt zum Beispiel: „der Bund eines guten Gewissens mit Gott". Die Übersetzung liegt nicht so fern: ἐπερώτημα könnte (als Abfragung der Parteien bezüglich der einzelnen Verpflichtungen) *pars-pro-toto*-Bezeichnung eines Vertragsabschlusses sein. Dann wäre vor allem das Taufgelöbnis, das in der frühen Kirche ja abgefragt wurde, im Blick. Luther selbst hat in der Randglosse der Ausgabe von 1545 geschrieben: „stipulatio / das Gott sich vns mit gnaden verpflicht vnd wirs annemen". Hier denkt er vielleicht an Gen 9.

[18] Ich habe in meinem Buch „Der niemals gekündigte Bund" die Auffassung geäußert,

Dafür scheinen auch innerhalb der modernen, historisch und literarisch orientierten Bibelwissenschaft trotz aller geschilderten Probleme noch Türen offenzustehen. Obwohl bisher kaum ins Auge gefaßt, scheint es in der Bibel eine Art „kanonischer Bundestheologie" zu geben, welche alle mit dem Begriff „Bund" arbeitenden, untereinander disparaten biblischen Einzeltheologien überwölbt. Natürlich kann ich dazu im folgenden wirklich nur einige erste Beobachtungen bieten, eher ein Programm als eine Durchführung.

## II. Beobachtungen zur „kanonischen" Bundestheologie

### *1. Die Idee einer „kanonischen" Bundestheologie*

Eigentlich wird die Exegese mit der Auslegung des kanonischen Textes überhaupt erst zur Theologie. Erst der Sinn, den die biblischen Texte innerhalb der Einheit der Schrift gewinnen, ist ihr inspirierter und irrtumsloser Sinn. Von ihm allein hat Theologie auszugehen, alles andere ist Vorstudie[19]. Diese christliche Sicht entspricht im übrigen dem traditionellen jüdischen Umgang mit der hebräischen Bibel. Auch dort wird, wenn auch unter anderer Kanonabgrenzung, die Bibel immer als Einheit gelesen, also synchron. Insofern wird die moderne Exegese bei dieser Fragestellung auch für den jüdisch-christlichen Dialog interessanter.

Natürlich kann man auch den Kanon noch mit verschiedenen Methoden angehen, auch mit solchen, die die moderne Exegese nicht akzeptieren würde. Doch ihre eigenen Methoden sind für die Frage nach kanonischen Aussagefigurationen durchaus geeignet. Nur ist diese Art von Frage unter den Exegeten ungewohnt, wie sich an der Reaktion zeigt, die das Programm eines „Canon Criticism" von Brevard S. Childs hervorgerufen hat[20]. Das ist aber ein Interessen-, nicht ein Methodenproblem.

---

der Begriff des „Bundes" sei für das Gespräch mit dem rabbinisch geprägten Judentum nicht besonders hilfreich, weil er dort kaum eine Rolle spiele. Ich habe mich inzwischen von jüdischen Gesprächspartnern korrigieren lassen. In der rabbinischen Literatur ist der Begriff in der Tat nicht sehr wichtig. Doch ist das anders in Liturgie und Gebetsleben. Vgl. *A. F. Segal*, Covenant in Rabbinic Writings, in: *Ders.*, The Other Judaisms of Late Antiquity (Brown Judaic Studies 127) Atlanta, Georgia, 1987, 147–165.

[19] So Vaticanum II., Konstitution „Verbum Dei". Vgl. *N. Lohfink*, Über die Irrtumslosigkeit und die Einheit der Schrift, StZt 174 (1964) 161–181; abgedruckt: *Ders.*, Das Siegeslied am Schilfmeer. Christliche Auseinandersetzungen mit dem Alten Testament, Frankfurt a. M. 1965, 44–80.

[20] Als letzte größere Diskussion des Problemkreises vgl.: Zum Problem des biblischen Kanons (= JBTh 3) Neukirchen–Vluyn 1988.

### *2. „Kanonische Bundestheologie" – eine Faktenfrage*

Nun muß die kanonische Gesamtaussage der Schrift nicht notwendig „Bundestheologie" sein. Ob der synchron gelesene Kanon eine „Bundestheologie" anbietet, ist eine Faktenfrage und muß *a posteriori* festgestellt werden.

Man könnte naiv sagen, der Fall sei doch klar, die Bibel trete als „Altes" und „Neues Testament" vor uns. Doch dadurch ist gar nichts klar. Denn es handelt sich nicht um eine Selbstbezeichnung der Bibel, sondern um eine – wenn auch recht früh – von Theologen geschaffene und dann von der christlichen Tradition benutzte Charakterisierung. Dabei wurde zwar auf biblische Wörter zurückgegriffen. Aber diese Wörter bezeichnen in der Bibel selbst noch nicht die beiden Teile des Kanons. So bleibt die Faktenfrage.

### *3. Im „Neuen Testament" ist „Bund" nicht die Leitkategorie*

Für die christliche Lektüre der Bibel bewirkt das Neue Testament die letzte Sinnstiftung. Wenn also das Neue Testament die Gesamtbotschaft der Bibel als „Bund" präsentieren würde, wäre auch der ältere Teil der Bibel so zu lesen, gleichgültig, wie oft und auf welche Weise dort davon die Rede ist. So ist die erste Frage die, ob das Neue Testament „Bund" als eigentliche Leitaussage hat.

Mir scheint: Nein. Die Stellen mit διαθήκη sind der Zahl nach gering. Sie sind verschiedenartig und nicht sehr miteinander vernetzt. Neben ihnen stehen andere Texte mit anderen Kategorien, denen mindestens das gleiche Gewicht zukommt, etwa „Reich Gottes" oder „Gerechtigkeit". Wenn die Botschaft des Neuen Testaments überhaupt auf ein einziges Wort gebracht ist, dann auf einen Namen: Jesus, der Christus.

Es kommt hinzu, daß da, wo von der καινὴ διαθήκη gesprochen wird, dies zunächst einmal stets eine Anspielung auf Jer 31 ist, nicht auf die Gesamtheit der alttestamentlichen Bücher. An den beiden Stellen, wo vom Begriff der καινὴ διαθήκη aus auch der Begriff einer „alten" oder „ersten" διαθήκη entwickelt wird – in 2 Kor 3 und im Hebräerbrief –, wird diese nicht etwa mit der Gesamtheit unserer alttestamentlichen Bücher, sondern nur mit einem Teil derselben identifiziert. 2 Kor 3 spricht nämlich von den Büchern, die in der Synagoge gelesen werden – und das war nur der Pentateuch, vielleicht noch die „Propheten" (als Haftora), doch niemals gehörten die „Schriften" dazu. Der Hebräerbrief bezieht sich allein auf die Kultordnung des Pentateuch.

Das Neue Testament zwingt nicht dazu, die Bücher des Alten Testaments als Gesamtzeugnis eines „alten Bundes" zu sehen. „Bund" ist eine Deutungskategorie unter mehreren, allerdings an wichtiger Stelle, in der Abendmahlstradition. Als eine schon im Neuen Testament bedeutsame Kategorie ist „Bund" später von der christlichen Theologie und Tradition

aufgegriffen und in manchen Systemansätzen zur Zentralkategorie gemacht worden. Doch vom Neuen Testament her kann man die Sache, von der es spricht, auch unter ganz anderen Begriffen beschreiben.

Nun könnte es natürlich sein, daß zwar das Neue Testament für das Verständnis des Gesamtkanons die Bundeskategorie nur als eine Möglichkeit unter mehreren anbietet, daß „Bund" jedoch zumindest für den Kanon der alttestamentlichen Bücher die maßgebende Deutungskategorie ist. Dann wäre vielleicht dennoch ein Grund dafür da, sie bei der theologischen Auslegung des Neuen Testaments bevorzugt zu verwenden. Ist das so?

### *4. Gegen „Bund" als Leitkategorie des „Alten Testaments"*

Zunächst: Diese Frage ist der vieldiskutierten Frage nach der „Mitte des Alten Testaments"[21] zwar benachbart, aber nicht mit ihr identisch. Denn die Frage nach der „Mitte des Alten Testaments" ist mindestens bei denen, die sie bisher gestellt haben, nicht als Frage an den synchron gelesenen Kanon gemeint gewesen. Auch suchte sie nicht notwendig ein in den biblischen Schriften selbst herausgestelltes Stichwort. Um beides geht es aber hier.

Das in den alttestamentlichen Schriften selbst herausgestellte entscheidende Stichwort ist allerdings nicht „Bund", sondern „Tora". Das Wort *tôrāh* ist zwar seltener als das Wort *bᵉrît*[22]. Aber der Pentateuch wird schon innerbiblisch als *tôrāh* oder νόμος betrachtet. Schon wenn die Chronik von der „Tora Moses" spricht, hat sie den ganzen Pentateuch vor Augen. Wenn im Neuen Testament zum Beispiel in Röm 3,21 ὁ νόμος den Pentateuch bezeichnet, dann, wie die vorangehenden Zitate zeigen, in 3,19 sogar alle alttestamentlichen Schriften. Die „Propheten" des hebräischen Kanons sind in der Tat am Anfang und am Ende (Jos 1 und Mal 3) durch Tora-Motive literarisch gerahmt und präsentieren sich so als eine Art prophetischen Kommentars der Tora, gewissermaßen als die Durchführung der Verheißung des deuteronomischen Prophetengesetzes (Dtn 18,15–18). Der Psalter wird durch einen Tora-Psalm eröffnet und damit als ganzer charakterisiert. Die „Weisheit" wird durch Dtn 4,6–8 dem Feld der Tora zugeordnet. Das sind literarische Signale. Hinter ihnen steht kanonischer Aussagewille. Im alexandrinischen Kanon wird die Identität der göttlichen Weisheit mit der Tora Moses auch innerhalb der Weisheitsschriften an einem literarischen Höhepunkt ausdrücklich behauptet (Sir 24,23[23]).

---

[21] Vgl. *H. Graf Reventlow*, Hauptprobleme der alttestamentlichen Theologie im 20. Jahrhundert (EdF 173) Darmstadt 1982, 138–147.

[22] Die wortstatistischen Einzelheiten sind jetzt bequem zugänglich bei *F. I. Andersen – A. D. Forbes*, The Vocabulary of the Old Testament, Rom 1989. Für *bᵉrît* vgl. S. 295, für *tôrāh* S. 444.

[23] Dort steht auch βίβλος διαθήκης. Ex 24,7 und Dtn 33,4 werden kombiniert. Doch dürfte der Gesichtspunkt „Tora" im Vordergrund stehen. Vgl. in gleichem Sinne Bar 4,1.

Das mit literarischen Mitteln herausgestellte theologische Schlüsselwort für die kanonisch gelesenen Schriften Israels ist also eher „Tora" als „Bund" – auch wenn dadurch ein bestimmtes Thema der biblischen Schriften, das literarisch nur eines unter mehreren ist, auf Kosten anderer, wie etwa „Geschichte" oder „Verheißung", in den Vordergrund geschoben wird. Genau das wäre ja eine „kanonische" Entscheidung: ein bestimmtes Thema an die Spitze zu rücken[24].

Eine vergleichbare rahmende und die einzelnen Bücherkomplexe akzentuierend deutende Rolle wie das Wort *tôrāh* hat das Wort *bᵉrît* im alttestamentlichen Kanon nicht.

Natürlich gehören „Bund" und „Tora" eng zusammen. Man könnte sagen: Der alttestamentliche Kanon will eine im Kontext von „Bund" ergehende „Tora" sein. In diesem Sinne könnte man dann vielleicht das Alte Testament als ganzes *auch* als „Zeugnis vom Bund" bezeichnen. Dieser „Bund" wäre vom Berg Sinai her zu denken. „Bund" als Verheißung, „Bund" als Gnadenhandeln Gottes, der Bund Gottes mit Noach (und der ganzen Menschheit) blieben nachgeordnete Aussagen.

Dem entspricht allerdings nicht die Weise, wie das Neue Testament das Stichwort „Bund" aufgreift. Es denkt keineswegs nur an den Sinaibund und das Gesetz. Im Galaterbrief zum Beispiel greift es, unter Benutzung des Wortes διαθήκη, auf den Abrahamsbund zurück, und das sogar in Entgegensetzung zum „Gesetz"[25]. Hat das Neue Testament also gerade eine an der Konkurrenz der Wörter *tôrāh* und *bᵉrît* sichtbar werdende alttestamentliche Kanonentscheidung revidiert?

Man darf die Möglichkeit *a priori* nicht ausschließen. *A posteriori* ist alles anders. Die Akzentuierung des alttestamentlichen Kanons als *tôrāh* bleibt. Doch dient ihr Zusammenhang mit dem Stichwort *bᵉrît* dazu, auf der Ebene des Kanons dem Stichwort *tôrāh* einen umfassenderen Horizont zu geben. Zugunsten dieser These jetzt einige Beobachtungen.

### *5. Für „Bund" als Leitkategorie des „Alten Testaments"*

Ich erspare mir den Nachweis dessen, was für alles folgende die Basis darstellt: daß zumindest im deuteronomistischen Schrifttum *tôrāh* und *bᵉrît* engstens zusammengehören. Israel empfängt die *tôrāh* gerade im Zusammenhang der *bᵉrît*. Die gleiche *tôrāh* wird auch in der verheißenen neuen *bᵉrît* gelten. Ich möchte sofort zeigen, daß dieser zunächst deuteronomistische Zusammenhang im kanonischen Werdeprozeß mit allem anderen, was sonst in den alttestamentlichen Schriften am Wort *bᵉrît*

[24] Man könnte hier einwenden, der Begriff der Tora umfasse sowieso auch die Geschichtserzählung. Das ist richtig – doch gerade an den hier in Frage kommenden Stellen wird die Gebotsauferlegung ins Zentrum des Begriffs gerückt.

[25] Vgl. *Lohfink*, Niemals gekündigter Bund 39–45.

hängt, zusammengeschmolzen worden ist. Wie in anderen Fällen ist auch hier Deuteronomistisches besonders kanonprägend geworden.

Alle Schlüsseltexte stehen schon im Pentateuch. Das ist deshalb wichtig, weil im jüdischen Denken der Pentateuch ja gewissermaßen den „Kanon im Kanon" darstellt. Mir erlaubt es im folgenden, die relevanten Stellen im restlichen alttestamentlichen Kanon nur beiläufig zu streifen.

Was hängt thematisch alles am Wort *b^erît*? Das Wort verknüpft – um es ganz knapp zu sagen – mehrere entscheidende andere Themen der biblischen Schriften mit sich. Durch Noach- und Abrahambund und durch andere „Bundesschlüsse" im Lauf der Geschichte verbindet es sich mit der gesamten *Heilsgeschichtsdarstellung*. Durch die Sinaiperikope und das Deuteronomium verbindet es sich mit der gesamten *Tora*. Durch Jer 30–31 und die Paralleltexte wird es zu einem Stichwort der „messianischen" *Verheißungen*. Als Bezeichnung des Dekalogs oder seines ersten Gebots evoziert es den Kern des *Gottesverhältnisses*.

Das eine Wort *b^erît* gehörte dabei, wie oben schon gesagt, zu disparaten, ja zum Teil bewußt gegeneinanderstehenden Aussagesystemen. Dies ist aber auf dem Weg der einzelnen Schriften zur kanonischen Einheit hin verändert worden.

Im Buch Deuteronomium zeigt der Kerntext 26,17–19, daß das deuteronomische Gesetz sich als wirklicher „Vertrag" zwischen Gott und Israel versteht. Als *b^erît* „im Lande Moab" ist es in 28,69 in Ergänzung zu einer ersten *b^erît*, dem Dekalog vom Horeb, deklariert[26]. Das dann folgende Kapitel 29 bringt Texte des Vertragsrituals[27], und das Kapitel 28 enthält die bedingten Segens- und Fluchtexte des Vertrags.

Doch schiebt sich im jetzigen Buch in den Kapiteln 7–8 ein anderer *b^erît*-Begriff ein: der nicht unter einer Bedingung stehende Landverheißungsschwur an die Erzväter wird so bezeichnet (vgl. Dtn 7,9.12; 8,18)[28]. Kapitel 4 faßt ausdrücklich das exilische Eintreten des Fluchs ins Auge, blickt auf den Erzväterbund und verheißt erneute Zuwendung Gottes zu seinem Volk (Dtn 4,31)[29]. Kapitel 30 ist in der Buchkomposition zum Kapitel 4 spiegelbildlich[30]. Das Wort *b^erît* fehlt zwar in 30,1–10, doch der

[26] Vgl. *N. Lohfink*, Dt 26,17–19 und die „Bundesformel", ZkTh 91 (1969) 517–553 = *Ders.*, Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur I (SBAB 8) Stuttgart 1990, 211–261.

[27] Vgl. *N. Lohfink*, Der Bundesschluß im Land Moab. Redaktionsgeschichtliches zu Dt 28,69 – 32,47, BZ 6 (1962) 32–56 = *Ders.*, Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomischen Literatur I (SBAB 8) 53–82.

[28] Vgl. *N. Lohfink*, Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5–11 (AnBib 20) Rom 1963, 88f. und 167–218.

[29] Vgl. *N. Lohfink*, Höre, Israel! Auslegung von Texten aus dem Buch Deuteronomium (WB 18) Düsseldorf 1965, 87–120 = *Ders.*, Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur I (SBAB 8) Stuttgart 1990, 167–191 (Verkündigung des Hauptgebots in der jüngsten Schicht des Deuteronomiums [Dt 4,1–40]); *G. Braulik*, Die Mittel deuteronomischer Rhetorik erhoben aus Deuteronomium 4,1–40 (AnBib 68) Rom 1978.

[30] Vgl. *D. Knapp*, Deuteronomium 4. Literarische Analyse und theologische Interpretation (Göttinger theologische Arbeiten 35) Göttingen 1987, 154–157 – doch unter Beach-

Text spricht vom nachexilischen Neuerbarmen Gottes mit den Prophetenaussagen über den „neuen Bund"[31]. Im Deuteronomium selbst ist also die deuteronomische Bundestheologie schon von der priesterlichen und prophetischen umhüllt worden.

Etwas Ähnliches geschah mit der ganz auf unkondizionierte Verheißung gestimmten priesterschriftlichen Bundestheologie im Segen- und Fluchtext des Heiligkeitsgesetzes. In Lev 26,3–13 werden nämlich die ohne jede Bedingung gegebenen Setzungen des Abrahambundes zu Segensinhalten, deren Eintreten oder Weiterdauer von Israels Gesetzesgehorsam abhängt[32].

Allerdings wird im gleichen Kapitel der Fluch dann futurisch historisiert. In verhaltener Parallele zur prophetischen Verheißung vom Neuen Bund kündet Gott selbst am Sinai an, nach Israels Bundesbruch (Lev 26,15) und dem Eintreten aller Bundesflüche (26,25) werde er des alten Patriarchenbundes und des Bundes mit der Exodusgeneration gedenken (26,42–45). So bleibt der priesterliche Bund trotz seiner „Deuteronomisierung" eine *bᵉrît ʿôlām*.

Selbst ein letztes Thema, mit dem sich das Wort *bᵉrît* im Jesajabuch und im Psalter tastend zu verbinden scheint, kommt schon im Pentateuch selbst zur Sprache: die Hoffnung auf die eschatologische Völkerwallfahrt zum Zion. Denn Ex 19,3–6, das erste Gotteswort der ganzen Sinaiperikope, deutet den „Bund"[33], der Israel aus den Völkern heraushebt, als Priestertum gegenüber allen diesen Völkern[34]. Mit der Kategorie

---

tung der eingehenden Kritik durch *G. Braulik* in seiner Besprechung des Buches RB 96 (1989) 266–288.

[31] Vgl. *G. Vanoni*, Der Geist und der Buchstabe. Überlegungen zum Verhältnis der Testamente und Beobachtungen zu Dtn 30,1–10, BN 14 (1981) 65–98.

[32] Vgl. *N. Lohfink*, Die Abänderung der Theologie des priesterlichen Geschichtswerks im Segen des Heiligkeitsgesetzes. Zu Lev 26,9.11–13, in: Wort und Geschichte (FS K. Elliger; AOAT 18) Kevelaer und Neukirchen – Vluyn, 1973, 129–136 = *Ders.*, Studien zum Pentateuch (SBAB 4) Stuttgart 1988, 157–168.

[33] Ich lasse offen, ob hier allein proleptisch vom bald zu schließenden Sinaibund oder – schon auf Pentateuchredaktionsebene – vom existierenden, aber inzwischen schon als konditioniert aufzufassenden Abrahamsbund die Rede ist, der jetzt am Sinai seinem Höhepunkt zugeführt werden soll.

[34] Die wichtigere ältere Literatur findet sich bei *B. S. Childs*, The Book of Exodus. A Critical Theological Commentary (OTL) Philadelphia 1974, 340. Ferner: *H. Cazelles*, „Royaume de prêtres et nation consacrée" (EX XIX,6), in: *C. Kannengiesser* und *Y. Marchasson* (Hg.), Humanisme et foi chrétienne. Mélanges scientifiques du centenaire de l'Institut Catholique de Paris, Paris 1976, 541–545 = *Ders.*, Autour de l'Exode (SBi) Paris 1987, 289–294; *H. Cazelles*, Alliance de Sinaï, alliance de l'Horeb et renouvellement de l'alliance, in: *H. Donner u. a.* (Hg.), Beiträge zur alttestamentlichen Theologie (FS W. Zimmerli) Göttingen 1977, 69–79 = *ders.*, Autour de l'Exode (SBi) Paris 1987, 299–309; *R. Mosis*, Ex 19.5b 6a: Syntaktischer Aufbau und lexikalische Semantik, BZ 22 (1978) 1–25; *D. Muñoz Léon*, Un reino de sacerdotes y una nación santa (Ex 19,6), EstB 37 (1978) 149–212; *A. Lacocque*, But as for me. The Question of Election in the Life of God's People Today, Atlanta 1979; *P. Sandevoir*, Un royaume de prêtres, in: *C. Perrot* (Hg.), Etudes sur la première lettre de Pierre, Paris 1979, 219–229; *J. H. Le Roux*, A Holy Nation was Elected, in: *W. C. van Wyk* (Hg.), The Exilic Period; Aspects of Apocalypticism, Pretoria 1984, 59–78; *R. R. Ellis*,

„heilig – profan" wird die Völkerwallfahrt auch in Jes 61,4–9 interpretiert[35], ebenfalls in Nachbarschaft zum Wort *bᵉrît*[36]. Hier rückt also schon im Pentateuch selbst der am Sinai gestiftete Israel-Bund in einen Zusammenhang mit der universalen Gottesherrschaft der Endzeit.

Das führt an den Punkt, von dem aus der Charakter der schon im Pentateuch allein bewerkstelligten alttestamentlich-kanonischen Synthese aller so verschiedenartigen *bᵉrît*-Aussagen der älteren Schriften hervortritt. Es handelt sich nicht um eine nachträgliche Behauptung, die jeweils in sich stehenden Aussagensysteme biblischer Schriften, in denen vom Bund die Rede ist, seien nun doch ein einziges und logisch in keiner Weise mehr widersprüchliches Aussagensystem, man dürfe halt nur nicht so genau hinsehen. Auch nicht, es sei gewissermaßen ein nun in sich in jeder Hinsicht stimmiger „kanonischer" Gesamttext konstituiert worden[37]. Vielmehr ist der Kanon mit seinen durchaus zu unterscheidenden Aussagensystemen für eine bestimmte und einzige Hörsituation zusammengebaut. Er soll zu der nachexilischen Judenheit sprechen.

Sie lebt noch in der Zerstreuung oder wieder in Jerusalem, das aber noch keineswegs eschatologisch strahlt. Sie hat den Bundesbruch und den Eintritt des Fluches schon am eigenen Leib erfahren. Sie glaubt an Gottes Treue und an seine Verzeihung, blickt aber noch auf deren Verwirklichung voraus. In dieser Situation können ihr all die verschiedenen Bundestheologien zugleich zugesprochen werden. Die deuteronomische, weil sie der Schuld überführt und jene Tora anbietet, die auch am Ende gelten wird. Die prophetische und ins Universale ausgreifende, weil sie die Hoffnung enthält. Die priesterschriftliche, weil sie den letzten Grund der Hoffnung angibt: Gottes durch keine menschliche Untreue aufhebbare ewige Treue.

Es kommt für Israel alles darauf an, daß es sich neu der ihm gegebenen *tôrāh* zuwendet. Insofern ist *tôrāh* das entscheidende Wort des ganzen Kanons. Doch dieses Wort glänzt erst im ganzen Licht, weil es vom Wort *bᵉrît* in all dessen verschiedenen Färbungen umfangen ist.

Daß diese Hörsituation konstituierend für den Pentateuch ist, liegt auf

---

An Examination of the Covenant Promises of Exodus 19: 5–6 and Their Theological Significance for Israel (Diss. Fort Worth SW Baptist Theol. Sem., o.J.).

[35] Zum Zusammenhang mit Ex 19,3–6 vgl. zuletzt *H. F. Fuhs*, Heiliges Volk Gottes, in: *J. Schreiner* (Hg.), Unterwegs zur Kirche. Alttestamentliche Konzeptionen (QD 110) Freiburg i. Br. 1987, 143–167, hier: 154–160.

[36] Ich kann auf die universale Rolle Israels unter den Völkern als synchrones Hauptmotiv des Jesajabuches hier nur gerade hinweisen. Jedenfalls wird die Bundeskategorie (ebenso wie die der Tora) vermutlich öfter in den Zusammenhang eingeführt: vgl. Jes 42,6; 49,8; 53,3; 56,6; 61,8. Zum Verständnis von Jes 61,4–7 vgl. *N. Lohfink*, *jāraš*, ThWAT III, 953–985, hier: 985. Hierüber und über eine auch im Psalter geschehende Verbindung der Völkerwallfahrt mit dem Gedanken der Einbeziehung der Völker in den „Bund" hoffe ich demnächst etwas veröffentlichen zu können.

[37] Dies scheint die Implikation zu sein bei *R. Rendtorff*, „Covenant" as a Structuring Concept in Genesis und Exodus, JBL 108 (1989) 385–393.

der Hand. Am Ende der fünf Rollen befindet sich Israel nicht etwa im verheißenen Land. Es steht an dessen Schwelle. In dem Augenblick bricht man in der Synagoge die Lektüre ab und beginnt von vorn. Auch viele innere Baustrukturen des Werkes erklären sich von daher. Etwa, daß schon sofort zu Beginn der Wüstenwanderung ein Passus über den Gesetzesgehorsam und Israels Erprobung steht (Ex 15,23–26[38]) oder daß die Sinaiperikope von der Abfolge „Bund – Bundesbruch – Verzeihung und Bundeserneuerung" geprägt ist, was in der Urgeschichte, wie Rolf Rendtorff gezeigt hat, schon seine gesamtmenschheitliche Vorabspiegelung hat[39].

Im hebräischen Kanon wird diese Grundsituation, in die auch der ganze Kanon hineinspricht, auch am Ende noch einmal deutlich gemacht. Der letzte Satz des letzten Buches ist das Wort des Kyros: „Jeder unter euch, der zu seinem Volk gehört – JHWH, sein Gott, sei mit ihm –, der soll (nach Jerusalem) hinaufziehen!" (2 Chr 36,23). Direkt davor war durch eine Anspielung auf Lev 26,34 f. auf den Schluß des Heiligkeitsgesetzes Bezug genommen worden (36,21), wo ja alle Bundestheologien im Zentrum der Tora selbst zentral verknotet sind.

### 6. *Das „Neue Testament" angesichts der kanonischen Bundestheologie des „Alten Testaments"*

In einer vergleichbaren Hörsituation agiert nun auch das Neue Testament. Es wird allerdings von einem neuen Standpunkt aus gelesen und gehört. Es heißt nicht mehr: „Gottes endzeitliches Erbarmen wird kommen, und damit sein neuer und ewiger Bund." Vielmehr wird gesagt: „ Sie sind gekommen." Doch es geht ums gleiche, nur eine neue Perspektive ist da.

Deshalb ist das Neue Testament auch nicht genötigt, sich nun ganz als eine Theologie des „neuen Bundes" zu stilisieren und διαθήκη gewissermaßen zum univoken Zentralbegriff zu machen. Es kann vielmehr in voller Freiheit, so wie es den Anliegen seiner einzelnen Schriften entspricht, einmal diese Gestalt, einmal jene der alttestamentlichen Bundesaussagen aufgreifen und mit ihnen argumentieren. Es eröffnet damit der christlichen Theologie die gleiche Freiheit. Die einzige Bedingung ist, daß jetzt vom Standpunkt der eschatologischen Erfüllung aus gesprochen werden sollte.

Im jüdisch-christlichen Gespräch dürften die christlichen Beteiligten allerdings nie vergessen, daß das eigentliche kanonische Leitwort in der

[38] Vgl. *N. Lohfink*, „Ich bin Jahwe, dein Arzt" (Ex 15,26). Gott, Gesellschaft und menschliche Gesundheit in einer nachexilischen Pentateuchbearbeitung (Ex 15,25b.26), in: *N. Lohfink u. a.*, „Ich will euer Gott werden". Beispiele biblischen Redens von Gott (SBS 100) Stuttgart 1981, 11–73; abgedruckt: *N. Lohfink*, Studien zum Pentateuch (SBAB 4) Stuttgart 1988, 91–155.

[39] Vgl. *Rendtorff*, Covenant.

Bibel ihrer Gesprächspartner nicht *bᵉrît*, sondern *tôrāh* heißt. Da die *tôrāh* nach Jer 31 im neuen Bund die gleiche bleibt wie im alten, hindert auch nichts daran, gerade sie zum Thema zu machen.

Die Tatsache, daß das Alte Testament unter der Chiffre „Bund – Tora" zusammengefaßt werden kann, berechtigt auf jeden Fall dazu, auf der Ebene des christlichen Gesamtkanons auch im letztlich kanonbestimmenden Neuen Testament der Chiffre „neuer Bund" ein größeres, ja das entscheidende Gewicht zu geben.

Mindestens scheint es mir so. Hier würde auch eine Schriftbasis dafür sichtbar, daß sich der Sprachgebrauch „Altes – Neues Testament" durchgesetzt hat.

ThPh 66 (1991) 177–191

# Das kirchliche Handeln des Laien

## „Christifideles Laici" im Kontext der „Communio-Ekklesiologie" von „Lumen Gentium"

Von Heinz-Jürgen Görtz

Reden vom Laien in der katholischen Kirche, und das als Laie und Theologe, steht gegenwärtig unter dem Vorzeichen der neu aufgebrochenen Spannung von Theologie und kirchlichem Lehramt und von Laie und hierarchischem Amt und noch einmal quer dazu unter dem der grundlegenden Spannung von Kirche und Welt. Es ist dies eine Situation der Verunsicherung im Blick darauf, wer oder was Kirche ist und wer ihr Subjekt, welche Gestalt das Zueinander und Miteinander derer in der Kirche hat und wie die Weltwirklichkeit in der Kirche vorkommt. Für so manchen Laien wird dabei die Erfahrung bestimmend, immer mehr zwischen Kirche und Welt zu geraten, zwischen eine Kirche einerseits, die von Wirklichkeitsverlust und Menschenverlust bedroht ist, und eine Lebenswelt andererseits, in der das Interesse an der Kirche und ihrer Wirklichkeit schon längst verlorengegangen zu sein scheint. Ist nicht vielleicht gerade deshalb von der „Stunde der Laien" zu sprechen, beiden Entwicklungen standzuhalten und der „Ort" zu sein, an dem in aller Entfremdung Kirche und Welt einander doch nicht aufgeben?

Das bedeutet, daß die Rede vom Laien in der katholischen Kirche von vornherein nicht binnenkirchlich zu verstehen ist. Im Blick ist vielmehr das Laiesein als Dimension der ganzen Kirche bzw. als „wesensmäßige" Dimension von Kirche, in diesem Sinne die Laikalität von Kirche. Im Blick ist der Laie als jenes Subjekt von Kirche und in ihr, das diese Dimension der Kirche auf eigene Weise verwirklicht, in diesem Sinne die Kirchlichkeit des Laien. Die Einsicht in die wesensmäßig laikale Dimension der ganzen Kirche und in die der Laien als kirchliches Subjekt ist die Frucht theologischer Besinnung auf das Wesen von Kirche, die sich auf dem II. Vatikanum ihre Bahn gebrochen hat und die jetzt auch in hohem Maß in der nachsynodalen Adhortatio Apostolica Johannes Pauls II. „Christifideles Laici" ihren Niederschlag gefunden hat. Dieses Schreiben des Papstes vom 30. Dezember 1988 versteht sich anders als frühere nachsynodale Schreiben als „getreuer und kohärenter Ausdruck" (CL 2) der Bischofssynode von 1987. Und mit der Synode von 1987 nimmt es den ekklesiologischen Faden von Lumen Gentium und des Schlußdokuments der außerordentlichen Bischofssynode 1985 auf, jene Ekklesiologie also, für die sich der Name „Communio-Ekklesiologie" eingebürgert hat.

## 1. Der theologische Ansatz der Communio-Ekklesiologie

Typisch für die Sicht des Laien in dieser Communio-Ekklesiologie ist es, daß er weniger durch eine Abgrenzung von anderen Berufungen in der Kirche zur Sprache kommt als dadurch, daß Kirche selbst zur Sprache gebracht wird. Das gilt gerade auch für CL. In den grundlegenden Kapiteln 1 bis 3 fallen schon mit den Titeln die entscheidenden Stichworte: Erstes Kapitel: „Die Würde der Laien im Geheimnis der Kirche" – Stichwort: Mysterium (bes. CL 8: Das Geheimnis des Weinbergs); Zweites Kapitel: „Die Teilhabe der Laien am Leben in der Communio der Kirche" – Stichwort: Communio (bes. CL 18: Das Geheimnis der Kirche als Communio); Drittes Kapitel: „Die Mitverantwortung der Laien für die Kirche in ihrer Sendung" – Stichwort: Missio (bes. CL 32: Missionarische Communio).

Mysterium – Communio – Missio sind nach CL die konstitutiven Momente einer Communio-Ekklesiologie, deren Grundgedanke im Anschluß an das erste Kapitel von LG (bes. LG 4) lautet: „Das Mysterium der Trinität ist das Mysterium der Kirche, und daher kann sie nur sie selber sein als Communio. Communio aber teilt ihr Mysterium mit und öffnet sich als Communio über sich hinaus: Missio."[1] CL bringt diese Momente im biblischen Motiv vom Weinstock von Joh 15 zur Sprache, mit dem die Kapitel jeweils noch einmal überschrieben sind: 1. Kapitel: „Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben" (15,5) – Mysterium, 2. Kapitel: „Wir alle sind Reben des einen Weinstocks" – Communio, 3. Kapitel: „Ich habe Euch dazu bestimmt, daß ihr Euch aufmacht und Frucht bringt" (15,16) – Missio.

Mit diesem Bild vom Weinstock und den Reben ist das Eröffnungsmotiv von LG 1 in CL aufgegriffen (CL 19 u. ö., z. B. CL 7), daß Kirche „in Christus" ist, was sie als Communio ist. Daß es CL von seiner Anlage her überhaupt um die Vermittlung des christologischen Ansatzes mit dem trinitarischen Ansatz geht, läßt insbesondere CL 18 sehen, ein „Schlüsseltext des gesamten Dokumentes".[2] In dem für unseren Kontext entscheidenden Abschnitt wird „die Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater in der Hingabe des Heiligen Geistes" als „Vorbild, Quelle und Ziel der Gemeinschaft der Christen mit Jesus" herausgestellt: „Alle sind Reben des einen Weinstocks, der Christus ist. Der Herr Jesus deutet uns diese brüderliche Gemeinschaft als leuchtenden Widerschein des Lebens und der Liebe des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, an dem alle Getauften auf geheimnisvolle Weise teilnehmen". Diese Communio sei „das eigentliche Geheimnis der Kirche". Und so zitiert denn CL ausdrücklich

[1] *Klaus Hemmerle*, Trinita et Chiesa. Sulla teologia della Trinita nella „Christifideles Laici", in: Dionigi Tettamanzi (Hg.), Laici verso il terzo millenio, Rom 1989, 187–200, hier 199 (Übersetzung von K. Hemmerle).

[2] Ebd. 190.

das Cyprian-Wort von LG 4: „‚So erscheint die ganze Kirche als das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk.'" CL macht schließlich darauf aufmerksam, daß wir an dieses Geheimnis der Kirche als Communio zu Beginn einer jeden Eucharistiefeier erinnert werden, „wenn der Priester uns den Gruß des Apostels Paulus wiederholt: ‚Die Gnade Jesu Christi, des Herrn, die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit Euch allen' (2 Kor 13, 13)." (CL 18)

## 2. Die Communio-Ekklesiologie und das Handeln (in) der Kirche

Wie bestimmt diese Sicht das Handeln von Kirche und das Handeln in ihr? Was heißt Subjektsein für die Kirche selbst und für die Subjekte in dieser Kirche? Um dem näherzukommen, sind noch einmal drei Akzente in dem skizzierten Ansatz zu setzen. Diese Akzente kommen zwar als Motive in CL vor, bestimmen aber nicht den Duktus des Schreibens.

Soviel ist von der Communio-Ekklesiologie her deutlich: Die Kirche ist nicht einfachhin die Kirche, sie ist unsere Kirche: Wir sind Kirche. Unsere Kirche aber ist seine Kirche, die Kirche Jesu Christi. Wir sind Kirche, insofern wir Christus angehören. Und: Wenn wir Christus angehören, sind wir Kirche; paulinisch gesprochen: Wir sind Glieder an jenem Leib, dessen Haupt Christus ist. (Vgl. Eph 1, 22 f.; Kol 1, 18) Von Christus her also ist die Kirche sie selbst, und er ist es vor allem und vor allen, der in der Kirche handelt. *(1. Akzent)* Er ist das eigentliche und erste Subjekt kirchlichen Handelns. Und es ist seine Tat, daß er uns verbindet und zu diesem „Wir" macht, zu dieser „Communio".

Christus verbindet uns dadurch, daß er seine Sendung vollzieht. Er verbindet uns durch seine Hingabe an den Vater und an uns, durch jene Hingabe, die wir in der Eucharistie feiern. (Vgl. Joh 17) Die Communio-Ekklesiologie ist in diesem Sinne eine „eucharistische Ekklesiologie". Auf diese Weise aber stiftet Christus eine Communio, die die Gabe seiner Hingabe nur in dem Maße empfängt und verantwortet, als sie selbst seine Hingabebewegung mitvollzieht. *(2. Akzent)* Deshalb heißt es in CL: „Das Wissen um diese Gabe muß von einem tiefen Verantwortungsbewußtsein begleitet werden." (CL 31) Verantwortung bedeutet jetzt: Die Communio der Kirche lebt ihrerseits von der Hingabe an den Vater und an die Menschen in der Welt. So verbindet sie sich Christus und den Menschen (siehe etwa CL 27 zur Pfarrei). Von Christus her ist die Kirche so Kirche für die Welt. Die Communio der Kirche will ihren Kreis immer weiter schlagen, gerade das ist ihre Sendung, ihre Missio. Kirche ist in diesem Sinne immer missionarische Kirche. Und je tiefer sie sich ihrem Haupt Christus verbindet, desto weiter schlägt sie ihren Kreis – bis hin zur Einheit der Menschheit, die Christus schon vollbracht hat und die er vollenden wird. (Vgl. LG 1)

Kirche verdankt sich also dem Handeln Christi, seiner Selbsthingabe und Selbstentäußerung in seinem Leben bis zum Tod am Kreuz und in der Eucharistie. In dieser Praxis eint Jesus Christus die Menschheit als seine Kirche, und zugleich entäußert er sich und sein Werk der Einigung in die Praxis von Menschen. *(3. Akzent)* „Die wirksam vollbrachte Einigung ist entäußert in unsere Teilnahme. Unsere Teilnahme ist noch auf dem Weg, und darin ist die an uns, an die Menschheit, entäußerte Einigung – so sehr sie in sich wirklich vollbracht ist – selbst nochmals mit uns auf dem Weg. Jesus Christus ist in seiner Person die ganze Einigung des Menschen mit Gott, und er ist es nochmals gemeinsam mit der Menschheit – im Mitgehen unseres Weges – in der Eucharistie."[3] Kirche sein und in der Kirche handeln, Subjekt sein als Kirche und in der Kirche, heißt daher teilnehmen an diesem Handeln Christi. Solche Teilnahme begründet die gemeinsame Verantwortung des Volkes Gottes. In ihr wurzelt das Laiesein der ganzen Kirche als jener „pilgernden Kirche" (LG 8; 14), die Heilszeichen und Heilswerkzeug für die Welt ist, eben „in Christus gleichsam das Sakrament, d. h. Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit". (LG 1)

Dieser Ansatz schlägt sich bekanntlich in der Struktur von LG entscheidend nieder: Bevor von den verschiedenen Subjekten der Kirche die Rede ist, von der hierarchischen Verfassung der Kirche, besonders vom Bischofsamt (LG III), von den Laien (LG IV) und von den Ordensleuten (LG VI), werden die Vorgabe und der Vorrang des in Christus sich mit-teilenden göttlichen Handelns herausgestellt (LG I) und wird dann zunächst das „Volk Gottes" als jenes Subjekt der Kirche eingeführt, in dessen Teilnahme Christus sein Tun und sein Werk entäußert (LG II).

Auf diese Gemeinsamkeit des einen Volkes Gottes sind alle Unterscheidungen der „Ämter" und „Stände" in der Kirche zurückzubeziehen. „Alles, was über das Volk Gottes gesagt wurde", so LG 30, richtet sich „in gleicher Weise an Laien, Ordensleute und Kleriker". Deshalb spricht LG vom „gemeinsamen Priestertum der Gläubigen" (LG 10) ebenso wie von der „allgemeinen Berufung zur Heiligkeit in der Kirche" (Fünftes Kapitel). CL greift dies ausdrücklich auf: „Weil sie ihre Glieder sind, empfangen und teilen alle in der Kirche die universelle Berufung zur Heiligkeit." (CL 16) Nicht weniger ist deshalb aber von der allgemeinen Laikalität in der Kirche zu sprechen: Denn unter allen in der Kirche „waltet doch eine wahre Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi". (LG 32) Dieser Leib aber ist eben jener „katholische" der in Christus geeinten „Kirche-Mensch-

[3] *Eugen Maier*, Einigung der Welt in Gott. Das Katholische bei Henri de Lubac, Einsiedeln 1983, 85.

heit"[4]. So ist denn von diesem Ansatz her ein engerer Begriff von einem weiteren Begriff des Laien zu unterscheiden. Das tun schon die Deutschen Bischöfe in ihrer Stellungnahme zu den Lineamenta zur Bischofssynode 1987. Vor dem engeren Begriff liegt für sie „der theologisch umfassendere und bedeutungsreichere Begriff vom Laien als Glied des durch Christus erlösten und vom Hl. Geist erfüllten ‚laos Theou'". Im Gegensatz zu unserem umgangssprachlichen Gebrauch wird dadurch der Begriff des Laien zu einem Würdenamen bzw. Ehrentitel für alle Glieder des Volkes Gottes. „In diesem Sinne", so die Bischöfe, „kommt auch jedem Amtsträger und Ordensmitglied der Ehrenname des Laien zu"[5]. In CL heißt es entsprechend: „Alle Glieder der Kirche nehmen auf verschiedene Weise an ihrer säkularen Dimension teil" (CL 15). Diese gemeinsame und gleiche Identität aller in der Kirche als „Laien" gründet in den Sakramenten der Taufe und der Firmung. Dies sind mit der Eucharistie die grundlegenden und vorrangigen Sakramente unter dem Gesichtspunkt jener Eingliederung in die Kirche und jener Verbindung mit der Kirche, durch die die Gläubigen kirchliche Subjekte werden. (Vgl. LG 11; CL 9–14)

In der Kirche handelt demnach eine sich Christus verdankende Communio von Subjekten. Solchermaßen als Kirche und in der Kirche Subjekt sein hat Konsequenzen für den Charakter der Subjektivität (a), für die Unverzichtbarkeit des jeweiligen Subjekts (b) und für das Verhältnis der Subjekte zueinander und zum „Ganzen" ihres Werks (c):
a) Als Subjekt handeln heißt hier das „Ganze", den Leib Christi, aufbauen, im Weinberg arbeiten, der die ganze Welt (CL 1) und der „Jesus selbst" und der deshalb die „Kirche selbst" (CL 8) ist. Zum Subjekt dieses Handelns wird, wer sich in Dienst nehmen läßt. Dies ist jener Akt der Subjektion, in dem das Subjekt seine Subjektivität einem anderen verdankt. Das gilt für die „gehorsame Subjektivität" Jesu Christi (LG 3) und für die „erwählte bzw. berufene Subjektivität" des Volkes Gottes (LG 2, 9) und für die „sakramentale Subjektivität" der „Ämter und Stände"[6].
b) In einer Communio von Subjekten sind darüber hinaus die Subjekte nicht gleichartig, aber gleichwertig (LG 32). Denn ihre Dienste unterscheiden sich nicht „im Grad", sondern „wesensmäßig" (CL 22 im Anschluß an LG 10). Das gilt über die Frage des Verhältnisses von gemeinsamem und besonderem Priestertum hinaus grundsätzlich für das

[4] Ebd. 56.
[5] HerKorr 7 (1986) 324.
[6] LG 11 spricht davon, wie das Volk Gottes als ganzes sich den Sakramenten als den Gnadengaben des Geistes verdankt; in LG 21, 28, 29 geht es dann insbesondere um das Weihesakrament des Bischofs, des Priesters und des Diakons, in LG 33 und 35 um die Bedeutung der Sakramente (LG 33 bes. von Taufe, Firmung und Eucharistie, LG 35 des Ehesakraments) für die Laien und in LG 43, 44 um die „göttliche Gabe" der „evangelischen Räte", zu denen sich die Ordensleute im Gelübde verpflichten, um „reichere Frucht aus der Taufgnade empfangen zu können" (LG 44).

Verhältnis der Subjekte (in) der Communio der Kirche. Was hier „wesensmäßig" heißt, ist nämlich auf das Geschehen des Aufbaus des Leibes Christi zu beziehen und meint dann das unvertretbar und unverzichtbar eigene und andere Handeln des jeweiligen Subjekts. Walter Kasper hat auf die Unverständlichkeit und Mißverständlichkeit der Formulierung von LG 10 „wegen ihrer scholastischen Begrifflichkeit" hingewiesen und klargestellt: „Gemeinsames und besonderes Priestertum unterscheiden sich nicht auf der Ebene des Christseins, sie entsprechen vielmehr innerhalb der Communio aller Christen unterschiedlichen Berufungen und Sendungen."[7]

c) Weil diese je spezifische Berufung und Sendung in der Tat am je eigenen und besonderen „Ruf Gottes" an den Gläubigen liegt (so CL 58, siehe auch CL 57) und an dem „Ort, an dem der Ruf Gottes sie trifft", (so CL 15 im Anschluß an LG 31) und weil das „dynamische Prinzip der Verschiedenheit und der Einheit der Kirche und in der Kirche ... immer derselbe Geist" ist, deshalb ist schließlich auch die Rede von der „Komplementarität" der Berufungen und Dienste (CL 20; siehe auch LG 4) noch einmal zu befragen. Zu welchem „Ganzen" nämlich ergänzen sie sich, wenn es um den Aufbau des Leibes Christi geht? Wenn der Aufbau des Leibes Christi – der „Kirche-Menschheit" – nicht als arbeitsteiliger Prozeß – mit Laien als „Handlangern" und amtlichen „Baumeistern" – gedacht werden kann, dann besteht Komplementarität hier darin, daß die Subjekte sich gegenseitig zur Verwirklichung ihres je eigenen und anderen Dienstes und damit zur Verantwortung ihrer Berufung befähigen, daß sie dem Dienst des anderen dienen und so jenem „Ganzen", das Christus schon vollbracht hat und selbst vollenden bzw. „er-gänzen" wird. Diese Gedanken sind durch eine Beobachtung an der Struktur von LG einzuholen.

## 3. Der Laie als handelndes Subjekt (in) der Kirche

### *3.1 Die sakramentale Begründung der Identität und Kompetenz des Laien*

Wenn CL die „Identität des Laien", seine Berufung und Sendung bestimmt, stellt das Schreiben sich auf den „entschieden positiven Boden" (CL 9), den das Konzil in der Frage nach den Laien gelegt hat. Das heißt zum einen im Blick auf unseren ersten Punkt: „So kann sich die ‚Identität' der Laien, die ihnen eigene Würde, nur vom Geheimnis der Kirche her, das Geheimnis der Communio ist, enthüllen. Und nur von dieser Würde her können ihre Berufung und ihre Sendung in Kirche und Welt definiert werden." (CL 8) Das heißt zum anderen im Blick auf unseren zweiten Punkt: „Darum kann die ‚Gestalt' des Laien nur auf dem Hintergrund

[7] *Walter Kasper*, Berufung und Sendung des Laien in Kirche und Welt. Geschichtliche und systematische Perspektiven, in: StZ 9 (1987) 579–593, hier 585.

des geheimnisvollen Reichtums, den Gott den Christen in der Taufe schenkt, beschrieben werden." (CL 9) „Die Eingliederung in Christus durch den Glauben und die christlichen Initiationssakramente ist der tiefste Grund für den neuen Ort des Christen im Geheimnis der Kirche, der seine eigentlichste ‚Physiognomie' bestimmt, und ist Voraussetzung jeder Berufung und Dynamik im christlichen Leben der Laien". (CL 9) Mit diesen Bestimmungen greift CL den ersten Teil der „Definition" des Laien in LG 31 auf, nach der als Laien „alle Christgläubigen ..., mit Ausnahme der Glieder des Weihestandes und des in der Kirche anerkannten Ordenstandes", zu bezeichnen sind, die „durch die Taufe Christus einverleibt" und „zum Volk Gottes gemacht" werden.

CL nimmt dabei diesen Gedanken so auf, daß der christologisch-trinitarische Ansatz, mit dem die ganze Kirche gedacht wird, nun am einzelnen Laien durchgeführt wird: „‚In Jesus Christus, der gestorben und auferstanden ist, wird der Getaufte zu einem neuen Menschen' (Gal 6,15; 2 Kor 5,17)" zitiert CL Paulus und legt nun diese Neuheit trinitarisch aus: „Die Taufe erschafft uns neu zu einem Leben als Kinder Gottes, sie eint uns mit Christus und mit der Kirche, seinem Leib, sie salbt uns im Heiligen Geist und macht uns zu geistigen Tempeln." (CL 10/ CL 11–13)

CL hebt dabei hervor, daß die Taufe nicht nur ein punktuelles Ereignis ist, sondern „daß der Sinn des gesamten Lebens der Laien darin besteht, zur Erkenntnis der in der Taufe als Sakrament des Glaubens liegenden radikalen Neuheit des Christlichen zu gelangen, um der Berufung, die er von Gott empfangen hat, zu entsprechen und die damit verbundenen Pflichten zu erfüllen". (CL 10) Von hierher wird auch das Fünfte Kapitel von CL: „Damit ihr mehr Frucht bringt. Erziehung und Ausbildung der Laien" in die zentralen theologischen Kapitel 1 bis 3 eingebunden. Das gilt noch einmal besonders für CL 57 „Ständiges Reifen", CL 58 „Die eigene Berufung und Sendung entdecken und leben" und CL 59 „Umfassende Erziehung und Ausbildung auf die Einheit des Lebens hin". Dadurch wird auch noch einmal die wechselseitige Begründung von „Identität" und „Berufung" bzw. „Sendung" eingelöst: Wie Berufung und Sendung aus der Identität des Laien erwachsen, so sind umgekehrt sie es, die den Laien „identifizieren". Seine Berufung entdecken heißt demnach seine Identität entdecken.

In diesem Sinne also ist der Laie als kirchliches Subjekt christologisch-trinitarisch konstituiert. Christ werden und Laie sein heißt daher mit Christus im Heiligen Geist verbunden werden, in seine Beziehung zum Vater und zur Welt und zu den Menschen eintreten. Dieser Christusbezug wird nun für die eigene Kompetenz des kirchlichen Handelns der Laien wichtig. Denn Christus selbst ist es ja, der als erstes Subjekt kirchlichen Handelns „in seinem Leib, der Kirche, die Dienstgaben immerfort" verfügt, „vermöge deren wir durch seine Kraft uns gegenseitig Dienste

leisten zum Heil". (LG 7) Es ist daher Christus selbst, der durch die Laien handelt, wo sie von ihm ihr Subjektsein empfangen. „Pflicht und Recht zum Apostolat haben die Laien kraft ihrer Vereinigung mit Christus, dem Haupt. Denn durch die Taufe dem mystischen Leib Christi eingegliedert und durch die Firmung mit der Kraft des Heiligen Geistes gestärkt, werden sie vom Herrn selbst mit dem Apostolat betraut." (AA 3)

### *3.2 Kirchliches Handeln als Teilhabe am dreifachen Amt Jesu Christi*

Das Handeln des Laien selbst wird nun in CL im Anschluß an den zweiten Teil der „Definition" von LG als Teilhabe am Handeln Jesu Christi gedeutet, näherhin als Teilhabe am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Jesu Christi. Auf diese Weise üben die Laien „zu ihrem Teil die Sendungen des ganzen christlichen Volkes in der Kirche und in der Welt" aus. (CL 10; LG 31) In seinen nachkonziliaren Schreiben und Verlautbarungen nimmt Johannes Paul II. immer wieder Bezug auf dieses Motiv der Tradition; er greift dabei insbesondere auf Lumen Gentium zurück und auf die strukturale Bedeutung, die der Lehre von den drei Ämtern Jesu Christi dort zukommt. Zunächst gilt wieder, daß „alle, das gesamte Gottesvolk, ... an dieser dreifachen Sendung" teilnehmen. (CL 14) Dann aber wird auch die Unterschiedenheit der Sendungen schon von LG an der je eigenen Weise der Teilhabe an den Ämtern Christi festgemacht. Von hier aus ließe sich daher in Ergänzung der Unterscheidung eines weiteren und eines engeren Begriffes des Laien auch von einem weiteren und engeren Begriff des „Amtes" sprechen.

In der Rede von den drei Ämtern Jesu Christi geht es im soteriologischen Kontext um die universale Heilswirksamkeit Jesu Christi, um seine „bleibende Gegenwart und Bedeutung ... in der Geschichte", darum nämlich, daß er „im einen Geist" „für die Welt Wahrheit und Licht (Prophet und Lehrer), Weg zum Leben (Priester), Befreiung zum Dienst unter seiner Herrschaft (Hirte und König)" ist[8]. Wenn die Heilswirksamkeit Jesu Christi in die Teilnahme und Verantwortung der Communio der Kirche entäußert ist, dann muß es in allem kirchlichen Handeln um dieses Heil und diese Befreiung gehen.

Wie findet die Teilhabe am dreifachen Amt Jesu Christi nun im kirchlichen Handeln ihren Ausdruck? Zum *prophetischen Amt:* Jesus hat mit seiner Botschaft von der Herrschaft Gottes die endgültige Wahrheit über Gott und den Menschen verkündet. Da er diese Botschaft in Wort und Tat und in seinem Leben und Sterben verkündet hat, ist er selbst diese endgültige Wahrheit. Als der Prophet ist Jesus Christus der Schlüssel

[8] *Walter Kasper,* Jesus der Christus, Mainz [8]1981, 301–322, hier 303 bzw. 310; siehe zum Folgenden: Katholischer Erwachsenenkatechismus, Kevelaer 1985, 211–214 und *Lothar Ullrich,* Art. Ämter Jesu Christi. in: Wolfgang Beinert (Hg.), Lexikon der katholischen Dogmatik, Freiburg 1987, 4–8.

zum Verständnis des Menschen, der Welt und Gottes. Dieses prophetische Amt Christi kommt in der Verkündigung der Kirche zur Geltung, in ihr ist der erhöhte Herr bleibend unter uns gegenwärtig. LG formuliert die Teilnahme an diesem Amt Christi bezeichnenderweise zunächst wieder für das Volk Gottes als ganzes: „Das heilige Gottesvolk nimmt auch Teil an dem prophetischen Amt Christi in der Verbreitung seines lebendigen Zeugnisses", und das insbesondere durch den „übernatürlichen Glaubenssinn". (LG 12) „Die Gegenwart Jesu Christi im Wort beschränkt sich freilich nicht auf die gottesdienstliche Verkündigung, auch nicht auf die amtliche Verkündigung der Kirche", er ist vielmehr „überall gegenwärtig, wo sein Evangelium in Wort oder Tat bezeugt wird, wo immer seine Wahrheit im alltäglichen Familien- und Gesellschaftsleben zur Geltung kommt."[9] Gerade letzteres kennzeichnet LG als die unterscheidende Weise der Teilnahme der Laien am prophetischen Amt: Christus „erfüllt ... sein prophetisches Amt nicht nur durch die Hierarchie, die in seinem Namen und in seiner Vollmacht lehrt, sondern auch durch die Laien. Sie bestellt er deshalb zu Zeugen und rüstet sie mit dem Glaubenssinn und der Gnade des Wortes aus (vgl. Apg 2, 17–18; Apk 19, 10), damit die Kraft des Evangeliums im alltäglichen Familien- und Gesellschaftsleben aufleuchtet". (LG 35) So werden die Laien nach LG „zu gültigen Verkündern des Glaubens an die zu erhoffenden Dinge (vgl. Hebr 11, 1), und das in den gewöhnlichen Verhältnissen der Welt" und „durch die Strukturen des Weltlebens". (Vgl. LG 35 bzw. CL 14)

Zum *priesterlichen Amt:* „Schon das Neue Testament deutet die Hingabe Jesu an den Willen des Vaters und seinen stellvertretenden Dienst für uns als einen priesterlichen Dienst". So vor allem der Hebräerbrief. Durch diese Hingabe, durch sein „Opfer", wie wir in der Sprache des Kults zu sagen pflegen, hat er „ein für allemal Gott und die Menschen und die Menschen untereinander versöhnt und uns das neue Leben geschenkt."[10] Er erschließt und verwirklicht die „Möglichkeit des neuen Menschseins: Hingabe an Gott und Dasein für die anderen."[11] Wiederum betont das Konzil zunächst, daß nicht nur die Amtspriester an diesem Priestertum Christi teilnehmen, sondern dem zuvor spricht LG vom „gemeinsamen Priestertum" aller Gläubigen im Volk Gottes. „Christus, der Herr, als Hoherpriester aus den Menschen genommen (vgl. Hebr 5, 1–5), hat das neue Volk ‚zum Königreich und zu Priestern für Gott und seinen Vater gemacht' (vgl. Apk 1, 6; 5, 9–10)". An der eucharistischen Darbringung, die der Amtspriester „in der Person Christi" vollzieht und „im Namen des ganzen Volkes" Gott darbringt, wirken die Gläubigen „kraft ihres königlichen Priestertums" mit und „üben ihr Prie-

[9] Katholischer Erwachsenenkatechismus 212.
[10] Ebd.
[11] *Kasper*, Jesus der Christus 315.

stertum aus im Empfang der Sakramente, im Gebet, in der Danksagung, im Zeugnis eines heiligen Lebens, durch Selbstverleugnung und tätige Liebe". (LG 10) Daß die Teilhabe am priesterlichen Amt Christi, wie LG 10 sehen läßt, nicht auf die Feier der Eucharistie beschränkt ist – zuletzt deshalb, weil das, was Eucharistie heißt, selbst nicht darin aufgeht –, sondern daß diese Teilhabe zum Lebensgesetz des Christen wird, das wird vollends deutlich, wo LG von der spezifischen Verwirklichung des Priesteramtes durch die Laien spricht. „Es sind nämlich all ihre Werke, Gebete und apostolischen Unternehmungen, ihr Ehe- und Familienleben, die tägliche Arbeit, die geistige und körperliche Erholung, wenn sie im Geist getan werden, aber auch die Lasten des Lebens, wenn sie geduldig ertragen werden, ‚geistige Opfer, wohlgefällig vor Gott durch Jesus Christus' (1 Petr 2,5). Bei der Feier der Eucharistie werden sie mit der Darbringung des Herrenleibes dem Vater in Ehrfurcht dargeboten." (LG 34 bzw. CL 14)

Zum *königlichen Amt:* Wenn die Herrschaft Gottes, die Jesus verkündet, in ihm selbst, in seinem Kreuz und in seiner Erhöhung anbricht, dann „kann Jesus Christus im Neuen Testament auch als König bezeichnet werden". Aber zugleich wird deutlich, welche Umkehrung menschlicher Vorstellungen und Begriffe hier erfolgt. Jesus ist der König am Kreuz, der König mit der Dornenkrone, der vor Pilatus bekennt: „Mein Königtum ist nicht von dieser Welt." „Sein Königtum besteht (vielmehr) darin, daß er für die Wahrheit Zeugnis ablegt und die Menschen in der Wahrheit sammelt (vgl. Joh 18,33–37)".[12] Im Königtum Jesu Christi geht es also um einen Dienst an der Einheit der Menschen und an jener neuen Freiheit, die dort erwächst, wo nicht mehr Menschen über Menschen, sondern wo Gott allein herrscht.

### *3.3 Die Unterscheidung kirchlichen Handelns durch die je eigene Weise der Teilhabe am königlichen Amt Christi*

Es ist höchst aufschlußreich, daß LG die Teilhabe am königlichen Amt Christi im II. Kapitel über das Volk Gottes nicht eigens anspricht. Damit fällt diese Teilhabe aber nicht einfach aus. Im Gegenteil bedeuten die Kapitel III, IV und VI jeweils als ganze die Teilhabe von kirchlichem Amt, Laien und Ordensleuten an diesem königlichen Amt. Die Ämter und Stände als solche wären daher als die verschiedenen Weisen der Teilhabe des Volkes Gottes am königlichen Amt Christi zu verstehen. Das Unterscheidende von kirchlichem Amt, Laien und Ordensleuten bestünde also gerade darin, daß sie jeweils einen eigenen Dienst an der Einheit der Kirche leisteten. Dieser je eigene Dienst bestimmte dann als Vorzeichen ihre jeweilige Teilhabe am dreifachen Amt Christi überhaupt. Dies wäre also

[12] Katholischer Erwachsenenkatechismus 213.

die für unsere Sache entscheidende Beobachtung am Text von LG, daß die Rede vom dreifachen Amt Jesu Christi und von der Teilhabe der Kirche an ihr in LG zweifach vorkommt: zum einen *in* LG II bezüglich des prophetischen und priesterlichen Amtes und *als* LG III, IV und VI bezüglich des königlichen Amtes; zum anderen *in* LG III, IV und VI bezüglich der Teilhabe an allen drei Ämtern unter dem Vorzeichen der je eigenen und anderen Weise der Teilhabe am königlichen Amt, die die hierarchischen Ämter, die Laien und die Orden als solche bedeuten.

Das III. Kapitel von LG: „Die hierarchische Verfassung der Kirche, insbesondere das *Bischofsamt*" spricht nämlich von dem besonders bevollmächtigten Dienst an der Einheit, den die Amtsträger (Bischöfe, Priester, Diakone) leisten. Sie haben teil am königlichen Amt Christi, indem sie ihr „Hirtenamt" wahrnehmen (LG 27). Sie halten als „Hirten" das Volk Gottes offen auf den „einzigen Mittler" (LG 8) Jesus Christus hin. Mit anderen Worten: Sie halten das Volk Gottes auf den Einen hin offen, dem es seine Einheit verdankt. Unter diesem Vorzeichen der spezifischen Weise der Teilhabe der Amtsträger am königlichen Amt Jesu Christi steht nun die spezifische Weise der Verwirklichung der Teilhabe am dreifachen Amt Jesu Christi durch die Amtsträger überhaupt: In LG 25–27 wird diese durchdekliniert im „Lehramt", „Heiligungsamt" und „Leitungsamt" der Bischöfe.

Im VI. Kapitel spricht LG vom „Ordensstand" und seinem besonderen Dienst an der Einheit. Durch das beispielhafte Leben der „vollkommenen Liebe" Gottes in den „evangelischen Räten" (LG 39,40) halten die Ordensleute das Volk Gottes „auf die Erhabenheit des Gottesreiches gegenüber allem Irdischen" (LG 44.3) und auf Gottes den „Bau der irdischen Gesellschaft" vollendende Tat (LG 46) hin offen, also auf die Einheit als eschatologische Einheit Gottes selbst hin. Dies ist ihr Vorzeichen vor der Teilhabe am dreifachen Amt Jesu Christi.

Der besondere Dienst des Laien an der Einheit aber – und das ist das Vorzeichen, das alle Aussagen des IV. Kapitels von LG bestimmt – besteht eben in seinem Weltauftrag. Der Laie hat Anteil am königlichen Amt Christi, indem er das Volk Gottes auf die Einheit der Menschheit hin offen hält. (LG 31–33) „Sache der Laien ist es, kraft der ihnen eigenen Berufung in der Verwaltung und gottgemäßen Regelung der zeitlichen Dinge das Reich Gottes zu suchen. Sie leben in der Welt, d. h. in all den einzelnen irdischen Aufgaben und Werken und den normalen Verhältnissen des Familien- und Gesellschaftslebens, aus denen ihre Existenz gleichsam zusammengewoben ist. Dort sind sie von Gott gerufen, ihre eigentümliche Aufgabe, vom Geist des Evangeliums geleitet, auszuüben und so wie ein Sauerteig zur Heilung der Welt gewissermaßen von innen her beizutragen und vor allem durch das Zeugnis ihres Lebens", in „Glaube, Hoffnung und Liebe Christus den anderen kundzumachen". Unter diesem Vorzeichen steht nun ihre Teilhabe am dreifachen Amt

Jesu Christi im ganzen: eben durch das „Zeugnis" „in den gewöhnlichen Verhältnissen der Welt" (LG 35), durch ihre Hingabe an Gott und ihr Dasein für die anderen (LG 34) und schließlich durch die „Förderung von Gerechtigkeit, Liebe und Frieden" in der Welt. (LG 36) So verwirklichen die Laien auf ihre Weise, nämlich „an jenen Stellen und in den Verhältnissen ..., wo die Kirche nur durch sie das Salz der Erde werden kann", (LG 33) die „Kirche als Sakrament, d. h. als Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit". Dazu stellt LG fest: „Die gegenwärtigen Zeitverhältnisse geben dieser Aufgabe der Kirche eine besondere Dringlichkeit, daß nämlich alle Menschen, die heute durch vielfältige soziale, technische und kulturelle Bande enger miteinander verbunden sind, auch die volle Einheit in Christus erlangen." (LG 1)

Mit anderen Worten: Die Sendung des Laien ist der ursprüngliche Vollzug der Sendung Christi und damit der ursprüngliche Vollzug von Kirche. Daß dies die Sendung Christi ist, dies zu verdeutlichen, ist der Sinn des Amtes. Daß dies eine Sendung um Gottes willen und um seines Reiches willen ist, dies zu verdeutlichen, ist der Sinn der Orden. Und daß dies eine Sendung um der Menschen willen und um der Welt willen ist, dies ist der eigentümliche Sinn des Dienstes der Laien. Dabei gilt mit CL: „Weil sie sich von der kirchlichen Communio ableitet, muß die Teilhabe der Laien am dreifachen Amt Christi in der Communio und um des Wachstums der Communio willen gelebt und verwirklicht werden." (CL 14 Schluß) Die Kirche selbst wird auf diese Weise des Zusammenwirkens einer Communio von Subjekten zur „Tat des Volkes Gottes".

### 4. Der „Weltcharakter" des kirchlichen Handelns des Laien in der Gegenwart: Der Laie als Anwalt der Schöpfung

Diesen Gedanken von Lumen gentium greift CL auf. Die grundlegenden Aussagen von CL 14: „Teilhabe am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Jesu Christi" und CL 15: „Die Laien und der Weltcharakter" wirken sich dann im Dritten Kapitel im ganzen aus, wenn von der Mitverantwortung der Laien für die Kirche in ihrer Sendung die Rede ist. Die dort vorgenommene Aufzählung der Aufgaben der Laien wird zwischen zwei Pole gespannt, von denen der eine lautet: „Die Stunde fordert eine neue Evangelisierung" (CL 34) und der andere: „Im Dienst am Menschen und an der Gesellschaft das Evangelium leben" (CL 36). Im folgenden soll in dieser Spannung nur noch ein Akzent deutlicher gesetzt werden, der sich auf die besondere Kompetenz der Laien in ihrem Welthandeln gerade in der gegenwärtigen Situation bezieht.

In CL 14 heißt es: „Die Laien sind in besonderer Weise aber dazu berufen, der Schöpfung ihren vollen ursprünglichen Wert zurückzuschenken. Wenn sie durch ihr von der Gnade getragenes Tun die Schöpfung zum

Wohl der Menschen ordnen, nehmen die Laien teil an der Ausübung der Macht, mit der der auferstandene Jesus alle Dinge an sich zieht, um sie mit sich selbst dem Vater zu unterwerfen, damit Gott alles in allem sei (vgl. Joh 12,32; 1 Kor 15,28)." Auf die gegenwärtige Situation bezogen, heißt das: Der Laie ist in besonderer Weise der Anwalt der Schöpfung und ihrer Autonomie. In der Stellungnahme der deutschen Bischöfe zu den Lineamenta war dies deutlich ausgesprochen: „Alles, was ist, hat mit dem zu tun, in dem alles geschaffen und erlöst ist. Doch ist die Kenntnis des Geschaffenen und Geschichtlichen nicht deduktiv (also durch Ableitung) aus der Heilsbotschaft und ihrer gläubigen Reflexion zu gewinnen. Erfahrungen mit dieser Welt müssen allererst gemacht, ihre Strukturen und die Probleme, die ihr aufgegeben sind, müssen im unmittelbaren Umgang mit ihr ertastet, ihre Zusammenhänge erlernt werden."[13]

Bruno Forte hat in seinen „Laie sein" betitelten Beiträgen zu einem ganzheitlichen Kirchenverständnis diesem Akzent besonders Rechnung getragen[14]. Laie sein meint für ihn dabei grundsätzlich „das Bejahen der Autonomie und Eigenständigkeit der profanen Welt im Verhältnis zur religiösen Sphäre." In diesem Sinne gehe es also im Laiesein „um die Weltlichkeit der Welt". (67 f) Die theologische Grundlage für die Wiederentdeckung dieser Bedeutung des Laieseins auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil sei „in der Christus-Dimension alles Geschaffenen (‚alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen' [Kol 1,16] und in der kosmischen Dimension der Menschwerdung Gottes (Wenn ‚das, was nicht angenommen worden ist, auch nicht erlöst worden ist', dann ist alles angenommen worden, da ja alles erlöst ist.)" gegeben. (70) Eine „differenzierte Integration des Laieseins in die Ekklesiologie" vollzieht sich nach Forte auf drei Ebenen: „Zunächst auf der Ebene der innerkirchlichen Beziehungen (Laie sein in der Kirche); zweitens auf der Ebene der Verantwortung aller Getauften für die Welt und ihrer Aufgabe als Mittler zwischen Heil und Geschichte (Laiesein der Kirche); drittens durch die Anerkennung des eigenständigen Wertes der irdischen Wirklichkeiten von seiten der Kirche (Laiesein der Welt, rezipiert von der Kirche)." (74) Laie sein in der Kirche besagt, so Forte, „daß die Kirche die Autonomie des Weltlichen in ihrem Inneren respektiert, daß sie die Würde und Verantwortung der Getauften anerkennt und fördert. ... In diesem Sinne bedeutet Laie sein in der Kirche Freiheit des Christen, Vorrang des Gewissens und der inneren Motivation vor dem formalen Einhalten der Gebote, Verantwortung für das Wachsen der Gemeinschaft auf die Fülle der Wahrheit hin (vgl. „Dei Verbum" 8)." (74f.) Das „Laiesein der Kirche" verweist auf die erörterte „Verantwortlichkeit aller Getauften (und nicht nur der Laien)

[13] HerKorr 7 (1986)

[14] München 1987. Seitenangaben in Klammern im folgenden Text beziehen sich auf dieses Buch.

gegenüber der zeitlichen Ordnung. In diesem Sinne wird Laiesein verstanden ‚als Dimension der Sendung der Inkarnation in der Geschichte'". (76) Dabei gilt: „Christen müssen die Treue zur gegenwärtigen Welt verknüpfen mit der Treue zur zukünftigen Welt, ohne das eine im anderen aufzulösen ... Beides muß in ein fruchtbares, wenn auch komplexes, dialektisches Verhältnis gebracht werden." (78)

Bezüglich der letzten Ebene des Laieseins hält Forte fest: „Die differenzierte Integrierung des Laieseins in die Ekklesiologie führt dazu, daß die Kirche den eigenständigen Wert der irdischen Wirklichkeiten anerkennt. Es verlangt von ihr Respekt und Aufmerksamkeit für das Laiesein der Welt. Hier muß das ekklesiozentrische Denken überwunden werden durch eine Ekklesiologie des Dialogs und des Dienstes. Eine Kirche im Dialog mit und im Dienst an allen Menschen erkennt, daß sie nicht nur Hüterin der Wahrheit ist, sondern sich auch der Würde und der Freiheit jeder menschlichen Person und jeder geschichtlichen Situation öffnen muß, um deren ursprüngliche Werte aufzunehmen und das Wort des Evangeliums bekanntzumachen. Das erfordert ein unverkrampftes, wenn auch kritisch-wachsames Verhältnis zu den unterschiedlichen Kulturen. ... Eine Ekklesiologie des Dialogs und des Dienstes bedeutet (dabei) keinen Identitätsverlust für die Kirche, sondern ein Wiedergewinnen der Identität auf einer höheren Ebene, im Sinne der Notwendigkeit, sein Leben ‚zu verlieren', um es ‚zu gewinnen', von der das Evangelium spricht (vgl. Mt 10,39). Die Kirche kann die Gegenwart des Heils unter den Menschen von heute nur sein, wenn sie das Laiesein der Welt anerkennt." (79f.)

Was dies konkret bedeutet, ist etwa im offenen Brief Peter Hünermanns an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz im Zusammenhang der Kölner Erklärung zu lesen, wenn er dort schreibt: „Der mündige Laie mit seinem Sachverstand muß in vielen Fällen mit seiner Autorität sprechen können, damit kirchliche Verkündigung nicht in die Irre geht und die Weisungen des Evangeliums in kurzsichtiger und entstellender Weise auf die Situation anwendet. ... Die Schaffung von Rechtsformen und Institutionen, durch die Laien unabhängig und frei ihre Sachkompetenz einbringen können, ist eine conditio sine qua non für das gedeihliche Leben der Kirche."[15]

Von einer solchen Integration des Laieseins in die Ekklesiologie her wäre auch eine vertiefende Lektüre des vierten Kapitels von CL „Die Arbeiter im Weinberg des Herrn" möglich, die über die dort vorgenommene Aufzählung der vielen „Verwalter der vielfältigen Gnade Gottes" hinausginge. Sie könnte nämlich ernst machen mit der Feststellung von CL 56: „Jeder ist in der Tat bei seinem Namen berufen, in der Einmaligkeit und der Unwiederholbarkeit seiner persönlichen Geschichte seinen eigenen

[15] HerKorr 3 (1989) 130–135, hier 134.

Beitrag für das Kommen des Reiches Gottes zu bringen. Kein Talent, auch nicht das geringste, kann verborgen und ungebraucht bleiben (vgl. Mt 25, 24–27)." So könnten in der Tat die verschiedenen Lebensalter, die verschiedenen Geschlechter und die verschiedenen Lebenssituationen und Lebensbereiche „der ‚geschichtliche Ort' der Offenbarung und Verwirklichung der Liebe Jesu Christi zur Ehre des Vaters und dem Dienst der Brüder und Schwestern werden". (CL 59) Dann gäbe es jene endlosen und verschiedenen „Modalitäten, nach denen die einzelnen Glieder der Kirche als Arbeiter im Weinberg des Herrn arbeiten und den mystischen Leib Christi auferbauen". (CL 56) Erst unter diesen Voraussetzungen stellten „das in-der-Welt-sein und in-der-Welt-handeln für die Laien nicht nur eine anthropologische und soziologische Gegebenheit dar, sondern auch und vor allem eine spezifisch-theologische und kirchliche." (CL 15) Denn dann würde die Feststellung eingelöst: „In der Verschiedenheit der Lebensstände und in der Vielfalt der Berufungen enthüllt und erlebt das einzige und bleibende Geheimnis der Kirche aufs neue den unendlichen Reichtum des Geheimnisses Jesu Christi." (CL 55) Und nur dann ist der leidenschaftliche Anruf, mit dem der Papst sein Hirtenamt begonnen hatte und den er nun in CL allen modernen Menschen erneut entgegenruft, glaubwürdig: „‚Habt keine Angst! Öffnet, ja öffnet Christus weit die Türen!" (CL 34).

ThPh 66 (1991) 192–215

# Semantik und Handlungskausalität

## Zur Diskussion über die ‚künstliche Intelligenz' in der analytischen Philosophie

Von Christoph Hörl

Die rasche Entwicklung moderner Computersysteme wirft Fragen auf, die für die Philosophie eine besondere Herausforderung darstellen. Fragen, die zu einem Grundbestand von Problemfeldern gehören, der in der Geschichte der Philosophie immer wieder thematisiert wurde, erhalten durch die Diskussion über die sogenannte ‚künstliche Intelligenz' neues Gewicht.

Im Zentrum steht dabei die Kategorie des Mentalen: Wir sträuben uns, einem Computer mentale Kriterien wie Intentionalität, Bewußtsein und Subjektivität[1] zuzusprechen, aber es fällt schwer nachzuweisen, daß dies auf mehr beruht als dem Festhalten am illusorischen Gefühl einer Überlegenheit, die wir in Wirklichkeit schon verloren haben[2]. Die kategoriale Grenze, die wir zwischen dem Menschen und dem Computer ziehen, baut auf Unterscheidungen auf, die zu treffen uns eher intuitiv einleuchtet, als daß wir ihre Realgeltung beweisen könnten: In solchen Unterscheidungen wie zwischen Syntax und Semantik, Ereignis und Handlung, Determinismus und Freiheit und letztlich auch Körper und Geist tritt uns die Wirklichkeit gespalten gegenüber: in einen Aspekt, den wir präzise beobachten und mit Gesetzen beschreiben können, und in einen anderen, der sich einer solchen Objektivierung entzieht.

Die Begriffe ‚Bedeutung' und ‚Handlung' nehmen dabei eine besondere Position ein, weshalb ihnen das Hauptaugenmerk dieser Arbeit gelten soll. Ziel der Untersuchung soll sein, Hinweise darauf zu liefern, daß eine tatsächliche kausale Interaktion zwischen Psychisch-Geistigem und Physischem konstitutiv ist für unsere Erfahrung von uns selbst als Sich-Äußernden und Handelnden. Gleichzeitig machen Semantik und Handlungskausalität einen Kausalitätsbegriff erforderlich, der Freiheit mit einschließt und sich nicht durch den Rückgriff auf Gesetzmäßigkeiten erklären läßt. Semantik und Handlungskausalität lassen sich nicht auf Syntax bzw. physikalische Kausalität reduzieren, sondern sind ursprünglich für unser sprachliches bzw. kausales Denken.

---

[1] Vgl. *John R. Searle*, Geist, Hirn und Wissenschaft. Die Reith Lectures 1984. Übersetzt von *Harvey P. Gavagai*, Frankfurt/M. 1986, 14ff.

[2] Vgl. ebd. 28f.

## I. Das Problem der ‚künstlichen Intelligenz'

Stützt man sich auf die rasante Entwicklung auf dem Gebiet der sogenannten ‚Expertensysteme' in den letzten Jahrzehnten, angesichts derer es scheinen könnte, als sei die Aufhebung der Differenz zwischen den geistigen Fähigkeiten eines Menschen und den Leistungen des Computers nur noch eine Frage der Zeit, stellt sich eine Diskussion über eine prinzipielle Beschränkung der Fähigkeiten eines Computers als recht hoffnungsloses Unterfangen dar, da unser Wissensstand von der technischen Entwicklung scheinbar immer wieder eingeholt wird. Aus diesem Problem erwächst ein Argument für die Verfechter einer „starken KI" – wie Searle die Auffassung bezeichnet, der Geist verhalte sich zum Gehirn wie das Programm zur Hardware des Computers[3] – das einer philosophischen Diskussion überhaupt Widerstand leistet. Es kann mit dem Satz gekennzeichnet werden: Da der Unterschied zwischen unserem Geist und dem Programm heutiger Computer nur ein Komplexitätsunterschied ist, schließt die technische Entwicklung nicht aus, daß irgendwann ein Computer entstehen könnte, der dank seines Programms ‚Geisteszustände' besitzt, die denen des Menschen gleichkommen.

Das Argument erschwert eine Auseinandersetzung dadurch, daß es sich auf eine Entwicklung bezieht, die heute noch nicht antizipierbar ist. Vor allem krankt seine Aussagekraft daran, daß es seine eigene Verifikation auf unbestimmte Zeit vertagt[4]. Um sich überhaupt mit diesem Argument auseinandersetzen zu können, ist es deshalb erforderlich, den Begriff des Computers so einzugrenzen, daß sich Kriterien finden lassen, die schon heute eine Entscheidung darüber ermöglichen, ob ein solchermaßen definierter[5] Computer prinzipielle Beschränkungen gegenüber den mentalen Fähigkeiten des Menschen aufweist[6].

Die Definition, die hier vorgeschlagen werden soll, orientiert sich an der Sprache, bzw. den sprachlichen Fähigkeiten des Computers: Der Computer beschränkt sich auf einen rein operationalen Umgang mit Zeichen. Er kann sie kombinieren und speichern, vermag jedoch über ihre Bedeutung nichts auszusagen.

> (D)ie Funktionsweise eines Computers ist (...) dadurch definiert, daß er gewisse Programme ausführen kann. Und diese Programme lassen sich rein formal angeben – d. h. sie haben keinen semantischen Gehalt[7].

Zur Illustration des Unterschieds zwischen Computer und Mensch,

---

[3] Vgl. ebd. 27 f.

[4] Genau gesehen beruht die Aussagekraft des Arguments einzig auf dieser Vertagung.

[5] So muß meines Erachtens über den Status der Fähigkeiten möglicher, durch ‚genetic engineering' hervorgebrachter Organismen (vgl. *Donald Davidson*, Handlung und Ereignis. Übersetzt von *Joachim Schulte*, Frankfurt/M. 1985, 343 ff.) eine eigene Diskussion geführt werden (vgl. *Searle*, Geist 34).

[6] Vgl. ebd. 29.

[7] Ebd. 32.

der daraus resultiert, zieht Searle das Gedankenexperiment des „Chinesisch-Zimmers“[8] heran: Danach ist der Computer einem Menschen vergleichbar, der in einem Zimmer eingeschlossen ist, in das Karten mit chinesischen Schriftzeichen hereingereicht werden. Er kann deren Bedeutung nicht verstehen, weil er des Chinesischen nicht mächtig ist. Jedoch besitzt er einen Fundus an chinesischen Schriftzeichen und ein auf Deutsch abgefaßtes Regelwerk der chinesischen Sprache, das es ermöglicht, anhand der darin enthaltenen Regeln die Zeichen so zu handhaben, daß er für jede Zeichenfolge, die ins Zimmer hereingereicht wird, eine Zeichenfolge hinausreichen kann, indem er einige der Regeln anwendet, die „rein formal – nur mit Rückgriff auf die Syntax und nicht auf die Semantik der Symbole –“[9] angeben, was mit den Symbolen gemacht werden soll. So gelingt ein Austausch von Zeichen, der für einen Außenstehenden den Eindruck einer sinnvollen Kommunikation macht, da er sich nach den formalen Regeln des Chinesischen richtet, obwohl die Person im Innern des Zimmers kein Wort Chinesisch versteht[10].

Die Pointe der Parabel besteht für Searle darin, klarzumachen, was es bedeutet, daß die Fähigkeiten des Computers auf die damit beschriebene Art begrenzt sind: Daß der Computer zwar eine Syntax aber keine Semantik besitzt[11], markiert einen grundlegenden Unterschied zwischen dem Menschen und dem Computer, denn:

> Eine Sprache zu verstehen oder überhaupt sich in gewissen Geisteszuständen zu befinden, dazu gehört mehr als daß man nur ein paar formale Symbole hat. Dazu gehört, daß diese Symbole eine Interpretation (oder eine Bedeutung) haben[12].

Was wir ‚Denken‘ nennen, hat also wesentlich mit Zeichen zu tun, insofern sie Bedeutung tragen. Als bloß formale Operation mit Zeichenmaterial läßt es sich nicht erklären.

## II. Semantik und Handlungskausalität

### *1. Putnams „Gehirne im Tank“*

Den Computer anhand seiner sprachlichen Fähigkeiten zu definieren, ist nicht unproblematisch. Die Definition hat uns dazu gedient, einerseits eine Charakterisierung des Computers zu treffen, die unabhängig von der technischen Entwicklung ist, andererseits aber auch ein Kriterium zu

[8] Vgl. ebd. 31f.
[9] Ebd. 31.
[10] Searles Parabel vom „Chinesisch-Zimmer“ hat eine ausgedehnte Diskussion entfacht, auf die hier leider nur verwiesen werden kann. Dokumentiert ist diese Diskussion v. a. in: The Behavioral and Brain Sciences. An international journal of current research and theory with open peer commentary. Vol 3/1980ff. Dort finden sich von *Searle* die Texte „Minds, brains and programs“ (ebd. 417–424), „Intrinsic Intentionality“ (ebd. 450–456) und „The Chinese room revisited“ (ebd. Vol. 5/1982, 345–348), sowie eine Reihe von Kommentaren zu diesen Texten.
[11] Vgl. *Searle*, Geist 32.
[12] Ebd.

finden, das einen Vergleich mit den Fähigkeiten des Menschen erlaubt. Es erhebt sich jedoch die Frage, ob diese Festlegung nicht bloß willkürliche Setzung ist. Die Behauptung, der Computer besitze im Gegensatz zu uns keine Semantik, beweiskräftig abzusichern, fällt schwer. Vielleicht verhilft jedoch zur Klärung der Frage, ob Computer eine Semantik besitzen, die Betrachtung einer anderen Frage, die sich angesichts der o.g. Definition gleichermaßen stellt: Woher kann ich wissen, daß wir selbst eine Semantik besitzen, die es uns erlaubt, mit unseren Äußerungen Bezug zu nehmen auf die Welt um uns?

An den Anfang seines Buches „Vernunft, Wahrheit und Geschichte" stellt Hilary Putnam ein Argument, das in diesem Zusammenhang mehrere Dinge deutlich machen kann[13]: a) Die Notwendigkeit einer Unterscheidung zwischen Syntax und Semantik; b) Die Irreduzibilität der Semantik gegenüber der Syntax; c) Die Notwendigkeit einer kausalen Verbindung zwischen Psychischem und Physischem für das Zustandekommen von Bedeutung.

*Die Konstruktion:* Putnam entwirft die physikalisch durchaus mögliche[14] Situation, wir seien in Wirklichkeit nur „Gehirne im Tank"; d.h. wir seien Gehirne, die in einem Tank mit Nährflüssigkeit aufbewahrt werden und ihren Input von einem Computer erhalten, der die freien Nervenenden des Gehirns mit elektrischen Impulsen speist und dadurch Eindrücke von einer ‚Außenwelt' simuliert, die so gar nicht existiert. Die Impulse, die von den Gehirnen ausgehen (und beispielsweise die Motorik steuern sollen), fließen in den Computer ein, der daraufhin ein feedback simuliert (das z.B. unserem Gefühl einer Körperbewegung entspricht). So würden wir über unsere tatsächliche Situation, Gehirne im Tank zu sein, hinweggetäuscht und erlägen der „kollektiven Halluzination"[15] uns in einer Welt voller Menschen, Gegenständen etc. zu bewegen.

Die Konstruktion ähnelt aus der Position eines ‚außenstehenden' Beobachters betrachtet sehr dem „Chinesisch-Zimmer" von Searle: Hier wie dort handelt es sich um ein System, das klar abgegrenzt ist. In beiden Fällen ist wesentlich, daß nichts in das Zimmer bzw. den Tank hineingelangt oder sie verläßt außer Symbolen bzw. Impulsen, die wir üblicherweise als Träger von Information interpretieren würden. Da das, was in diesen Bereich hineingelangt, von dem verschieden sein kann, was wieder herauskommt, schließen wir auf eine ‚Informationsverarbeitung'[16], insbesondere deshalb, weil der Austausch Regeln zu folgen scheint[17]. Solange wir

---

[13] Vgl. *Hilary Putnam,* Vernunft, Wahrheit und Geschichte. Übersetzt von *Joachim Schulte,* Frankfurt/M. 1982, 21ff.

[14] Vgl. ebd. 33. Putnam versteht hierunter, „daß es eine *Beschreibung* eines derartigen Sachverhalts gibt, die sich mit den Gesetzen der Physik vereinbaren läßt."

[15] Ebd. 22.

[16] Vgl. *Searle,* Geist 47ff.

[17] In Searles Beispiel den Regeln der chinesischen Syntax, bei Putnam denen, die wir dem menschlichen Verhalten auch dann unterstellen können, wenn es frei ist.

also eine Außenperspektive beibehalten, scheinen beide Konstruktionen, abgesehen von Komplexitätsunterschieden, im Groben dieselbe Struktur zu besitzen.

Verändert sich jedoch die Perspektive – und beide Autoren fordern uns direkt auf, im Gedankenexperiment die Position im Innern des Zimmers bzw. Tanks einzunehmen[18] –, scheinen die beiden Beispiele zu gegensätzlichen Ergebnissen zu führen: Im „Chinesisch-Zimmer"-Beispiel fällt es uns schwer, davon zu sprechen, die Person im Innern des Zimmers habe einen Eindruck des Verstehens. Dem „Gehirn im Tank" dagegen könnten wir anscheinend durchaus ein Gefühl des Verstehens zusprechen, mehr noch: Auf den ersten Blick scheint es keine Möglichkeit zu geben, mit der sich ausschließen ließe, daß wir selbst uns in einer solchen Situation befinden.

Die Gleichsetzung zwischen beiden Beispielen ist gewiß problematisch, vor allem da wir in Searles Beispiel per definitionem davon ausgehen können, daß die Person im „Chinesisch-Zimmer" nur syntaktische Operationen ausführt, während es zunächst eine willkürliche Festsetzung darstellen würde, dies vom „Gehirn im Tank" zu behaupten. Zumindest soviel können wir jedoch sagen: Da Putnams Argumentation darauf hinausläuft zu zeigen, daß die Annahme, wir seien Gehirne in einem Tank, gar nicht zutreffen kann, läßt dies – sofern es ihm gelingt – wohl auch Rückschlüsse auf Searles „Chinesisch-Zimmer"-Beispiel zu.

*Das Argument:* Zentraler Punkt von Putnams Argumentation ist das Problem der sprachlichen Bezugnahme: Mit unserer Sprache können wir auf die Realität Bezug nehmen. Das ist uns aber erst dort möglich, wo die Sprache eingebunden ist in ein Netz von kausalen Wechselbeziehungen zwischen uns und dem, worauf wir uns beziehen wollen[19]. Putnam betrachtet nun folgende Frage: „Könnten wir, falls wir in dieser Weise Gehirne in einem Tank wären, *sagen* oder *denken,* daß wir es sind?"[20]

Zur Vorstellung, wir seien „Gehirne im Tank" gehört auch, daß sämtliche Inputs, die wir erhalten, nur Simulationen sind, die durch einen Computer hervorgerufen werden. Die Repräsentationen, die wir beim Sprechen und Denken benutzen, können sich deshalb nur auf diese Simulationen beziehen, auch die, die wir in dem Satz „Wir sind Gehirne in einem Tank" verwenden. Mithin würde sich der Satz „Wir sind Gehirne in einem Tank" nicht darauf beziehen, daß wir Gehirne in einem Tank seien, sondern nur auf eine dementsprechende Simulation. Wären wir also tatsächlich „Gehirne im Tank", könnten wir dies nicht durch den Satz „Wir sind Gehirne in einem Tank" ausdrücken, da wir keine Mög-

[18] Vgl. *Searle,* Geist 31: „... stellen Sie sich vor, ..."; vgl. *Putnam,* Vernunft 21: „... (du kannst dir auch ausmalen, daß du selbst es bist) ..."

[19] Vgl. ebd. 34f.

[20] Ebd. 23.

lichkeit hätten, damit auf etwas anderes als die Computersimulation zu referieren. Deshalb meint Putnam:

> Falls wir also Gehirne in einem Tank sind, besagt der Satz „Wir sind Gehirne in einem Tank" etwas Falsches (falls er überhaupt etwas besagt)[21].

Nach Putnam ist deshalb die Annahme, wir seien Gehirne in einem Tank, „selbstwiderlegend" in dem Sinne, daß „ihre Wahrheit ihre eigene Falschheit impliziert."[22]

Putnams Argumentation verknüpft zwei Aussagen miteinander: Sie zeigt, daß wir nicht leugnen können, in unseren Aussagen auf die Realität Bezug zu nehmen, ohne uns gleichzeitig selbst zu widerlegen; zudem weist sie aber auch darauf hin, daß Bezugnahme nur vor dem Hintergrund einer kausalen Interaktion zwischen Psychischem und Physischem verstanden werden kann. (Dies soll im Folgenden noch deutlich gemacht werden.) Insbesondere der erste Punkt ist auch für Searles „Chinesisch-Zimmer" relevant: Wir können damit zeigen, daß ein Unterschied besteht zwischen unserer Art zu sprechen und zu denken und dem, was die Person im „Chinesisch-Zimmer" tut. Kurz gesagt: Wir haben nicht nur eine Syntax, sondern auch eine Semantik, mit der wir auf die Realität Bezug nehmen können. Analog zu Putnams Beispiel läßt sich zeigen, daß auch die Annahme, wir besäßen nur syntaktische Fähigkeiten, selbstwiderlegend ist. Besäße unsere Sprache wirklich nur eine Syntax, so könnte zumindest diese Annahme darin nicht formuliert werden, da sie selbst eine Bezugnahme darstellt. Bezugnahme kann nicht geleugnet werden, ohne daß die Leugnung selbst Bezug nimmt.

## 2. *Semantik und Welt*

Wir besitzen also eine nicht auf Syntax zurückführbare Semantik, die es uns erlaubt, mit sprachlichen Zeichen Bezug zu nehmen auf eine nichtsprachliche Realität. Das Gedankenexperiment mit den „Gehirnen im Tank" hat jedoch außerdem gezeigt, daß eine Bezugnahme dort nicht vorstellbar ist, wo keine tatsächlichen kausalen Beziehungen zu dem vorhanden sind, was wir mit den Zeichen repräsentieren wollen.

> Unser Sprechen von Äpfeln und Äckern steht in engem Zusammenhang mit unserem nichtsprachlichen Umgang mit Äpfeln und Äckern. Es gibt ‚Spracheingangsregeln', die uns von Apfel-Erlebnissen zu solchen Äußerungen führen wie „Ich sehe einen Apfel", sowie ‚Sprachausgangsregeln', die uns von sprachlich artikulierten Entscheidungen („Ich werde ein paar Äpfel kaufen") zu nichtsprachlichen Handlungen führen.[23]

‚Spracheingangsregeln' und ‚Sprachausgangsregeln' sollen im Folgenden näher betrachtet werden, um Anhaltspunkte zu liefern, wie die Kau-

[21] Ebd. 32.
[22] Ebd. 23.
[23] Ebd. 27.

salität zu denken ist, die zwischen Psychischem und Physischem herrschen muß, um eine Semantik zu ermöglichen.

### A) Spracheingangsregeln

Wenn Putnam von ‚Spracheingangsregeln' redet, die uns beispielsweise von einem Erlebnis zu einem Wahrnehmungsurteil führen, dann lassen sich darin zumindest zwei Arten erkennen, wie Psychisches mit Physischem kausal verbunden ist: die Wahrnehmung und die Äußerung. Nur flüchtig können die Problemkreise, die sich mit diesen beiden Begriffen verbinden, hier angerissen werden. Wichtig erscheinen im Zusammenhang dieser Arbeit vor allem drei Thesen, die durch eine kurze Untersuchung von Wahrnehmung und Äußerung untermauert werden sollen:

Daß Semantik (d.h. sprachliche Bezugnahme) zustandekommen kann, setzt folgendes voraus: 1) Es gibt eine Welt im Sinne einer physischen Realität, auf die sich unsere Repräsentationen beziehen; 2) Es gibt kausale Beziehungen zwischen Psychischem und Physischem, die uns mit dieser Welt in Verbindung setzen; 3) Diese kausalen Beziehungen sind beschreibbar, ohne daß auf deterministische Gesetze im Sinne physikalischer Nomologizität zurückgegriffen werden muß.

Semantik würde demnach auf einer Beziehung zwischen Psychischem und Physischem beruhen, die dadurch charakterisiert ist, daß in ihr kausale Abhängigkeit und nomologische Unabhängigkeit gleichermaßen herrschen[24].

a) *Wahrnehmung:* Paradigmatisch für Interaktionen zwischen Psychischem und Physischem, die sich unter dem Stichwort ‚Wahrnehmung' zusammenfassen lassen, soll hier das visuelle Erleben herausgegriffen werden. Searle[25] entwickelt anhand der visuellen Wahrnehmung einige Grundbegriffe, die sich auch für die Beschreibung anderer Beziehungen zwischen Psychischem und Physischem anwenden lassen.

Zentral ist dabei insbesondere der Begriff der „Erfüllungsbedingung"[26]. Searle weist darauf hin, daß dieser Begriff zwei Bedeutungen trägt, die voneinander verschieden sein müssen, damit er überhaupt sinnvoll ist: Einerseits ist damit die Forderung gemeint, die festlegt, was zur Erfüllung vorhanden sein muß, andererseits ist damit aber auch dieses Geforderte gemeint, das die Forderung erfüllen kann[27]. Fiele beides in eins, wäre es nicht angebracht, von einer ‚Erfüllung' zu reden. Im Falle des visuellen Erlebens heißt dies,

> daß es zu den Erfüllungsbedingungen (im Sinne der Forderung) des visuellen Erlebnisses gehört, daß das visuelle Erlebnis selbst von den übrigen Erfüllungsbedingun-

[24] Vgl. *Davidson* 316.
[25] Vgl. *John R. Searle,* Intentionalität. Eine Abhandlung zur Philosophie des Geistes. Übersetzt von *Harvey P. Gavagai,* Frankfurt/M. 1987, Kap. 2.
[26] Vgl. ebd. 71ff.
[27] Vgl. ebd. 29f.

gen (im Sinne der geforderten Sachen) dieses visuellen Erlebnisses verursacht sein muß[28].

Daraus lassen sich nach Searle zwei Schlußfolgerungen ziehen: *Erstens* muß die Welt „so sein, wie sie mir visuell vorkommt[29]." Unabhängig davon, ob dies in jedem einzelnen Fall erfüllt ist oder nicht[30], kann man sagen, daß der Begriff der Wahrnehmung es erfordert, daß die Welt so ist, wie ich sie erlebe. Dies schließt auch mit ein, daß diese Welt nicht selbst wiederum allein Produkt meines Geistes sein kann. *Zweitens* muß „der Umstand, daß die Welt so ist, die Ursache dafür sein, daß ich das visuelle Erlebnis habe, das dafür konstitutiv ist, daß mir die Welt so vorkommt." [31] Das visuelle Erlebnis ist nach Searles Terminologie „kausal selbstbezüglich" [32], da der Begriff der Wahrnehmung impliziert, daß das visuelle Erlebnis vom Wahrgenommenen hervorgerufen wurde. Demnach ist ein Wahrnehmungserlebnis bei Searle auch immer ein Verursachungserlebnis[33], weshalb er weitergehend sogar behaupten kann, der Begriff der Realität sei ein kausaler Begriff, weil Repräsentationen nur dort möglich sind, wo eine kausale Beziehung zwischen Psychischem und Physischem[34] Wahrnehmung ermöglicht:

> Gemäß meiner Theorie ist der Begriff der Realität ein kausaler Begriff. Zu unserem Begriff davon, wie die Welt wirklich ist, gehört: daß sie so ist, wie sie ist, bewirkt, daß wir sie als so seiend wahrnehmen. Das Kausale gehört zur Realität, und dennoch ist der Begriff der Realität selbst ein kausaler Begriff[35].

Die beiden ersten Thesen werden also durch Searles Analyse der Wahrnehmung gestützt. Der Begriff der Wahrnehmung impliziert die Existenz einer ‚Außenwelt', die mit unseren geistigen Ereignissen kausal verbunden ist. Noch aber ist nicht deutlich, warum es notwendig sein soll, diese Kausalitätsbeziehung ohne Rückgriff auf ein allgemeines Gesetz konstatieren zu können.

Der entscheidende Punkt in der Argumentation Searles liegt darin, daß das visuelle Erlebnis die Kausalitätsbeziehung nicht als etwas repräsentiert, „das unabhängig vom Erlebnis existiert, sondern vielmehr gehört das Erlebnis des Verursachtseins zum Erlebnis." [36] Daß dies der Fall ist, besagt nicht, „daß das Erlebnis sich in irgend einer Weise selbst bestätigt" [37] – ein Irrtum ist trotzdem möglich –, jedoch zeigt es, daß der Wahrnehmung, wo immer sie gelingt, eine Kausalität zugrundeliegt, die

---

[28] Ebd. 71.
[29] Ebd. 72.
[30] Vgl. ebd. 60. Searle trifft deshalb die Unterscheidung zwischen Erlebnis und Wahrnehmung.
[31] Ebd. 72.
[32] Ebd. 73.
[33] Vgl. ebd. 160.
[34] Vgl. ebd. 128 u. 73.
[35] Ebd. 169.
[36] Ebd. 103.
[37] Ebd.

nicht Gegenstand der Wahrnehmung ist, sondern selbst zum Gehalt des Wahrnehmungserlebnisses gehört[38]. Daraus ergibt sich jedoch, daß der Humesche Kausalitätsbegriff, der Verursachung „als Gegenstand des Wahrnehmungserlebnisses“[39] erfaßt, auf diese Art von Kausalität nicht angewandt werden kann, da sie selbst jedem Wahrnehmungserlebnis zugrundeliegt. Die Kausalbeziehung, die wir in der Wahrnehmung erleben, ist primär zum Humeschen „Begriff der regelmäßigen Abfolge von zwei Ereignissen“[40], der ja schon die Wahrnehmung dieser Ereignisse voraussetzt. Deshalb kann Searle auch davon sprechen, man wisse häufig, „daß eine singuläre Kausalaussage wahr ist, ohne zu wissen, daß es ein dementsprechendes Gesetz gibt.“[41]

b) *Äußerung:* Auch die Äußerung, die wir als zweite der ‚Spracheingangsregeln‘ näher beleuchten wollen, setzt eine physische Realität voraus:

> Bedeutung gibt es nur da, wo es auch eine Unterscheidung zwischen intentionalem Gehalt und der Form seiner Verkörperlichung gibt, und wer nach der Bedeutung fragt, fragt nach dem intentionalen Gehalt, der zu der Form der Verkörperlichung paßt[42].

Die Repräsentationsfunktion von Sprache ist angewiesen auf materielle Träger, denen erst durch die Äußerung (und die damit verbundene Absicht) Bedeutung verliehen wird. Das Gedankenexperiment Putnams hat gezeigt, daß es ein Fehler wäre, anzunehmen, Zeichen könnten ‚intrinsisch‘[43] auf ihre Bezugsgegenstände referieren. „Kein physischer Gegenstand kann sich als solcher auf ein Ding im Gegensatz zu einem anderen beziehen.“[44] Das bedeutet jedoch, daß es unsere Absicht sein muß, die es uns erlaubt, physischen Gegenständen Bedeutung zu geben, wodurch wiederum eine kausale Beziehung zwischen Psychischem und Physischem markiert wäre. Nach Searle verleiht der Geist mittels der Bedeutungsabsicht

> ... der Hervorbringung von Klängen, Klecksen usw. dadurch Intentionalität, daß er der Hervorbringung der materiellen Phänomene die Erfüllungsbedingungen des Geisteszustandes verleiht[45].

Dies zeigt erstens, daß auch schon die Äußerung auf die Fähigkeit zur Handlung im Sinne der Hervorbringung von materiellen Bedeutungsträgern angewiesen ist. (Dies wird uns u. a. in den folgenden Abschnitten interessieren.) Zweitens wird aber auch deutlich, daß diese Hervorbringung nicht gesetzmäßig auf einen mentalen Zustand zurückgeführt

---

[38] Vgl. ebd. 116.
[39] Ebd. 160.
[40] *Friedo Ricken,* Das Leib-Seele-Problem in der analytischen Philosophie, in: *G. Pöltner, H. Vetter* (Hrsg.): Leben zur Gänze. Das Leib-Seele-Problem, Wien–München 1986, 110.
[41] *Searle,* Intentionalität 162; vgl. *Davidson* 315.
[42] *Searle,* Intentionalität 48.
[43] Vgl. *Putnam,* Vernunft 20; vgl. *Searle,* Intentionalität 47.
[44] *Putnam,* Vernunft 17.
[45] *Searle,* Intentionalität 208.

werden kann. Wieder spielt das Merkmal der kausalen Selbstbezüglichkeit eine entscheidende Rolle: Die Äußerung ist nicht einfach nur eine Externalisierung mentaler Zustände (wie z. B. ein Schrei), sondern sie wird mit einer Absicht gemacht, die besagt, daß das Geäußerte den mentalen Zustand, der ihm zugrundeliegt, auch repräsentieren soll[46]. Auch die Bedeutungsabsicht enthält somit einen kausalen Selbstbezug, insofern Teil der Bedeutungsabsicht immer sein muß, daß die Absicht Ursache der Hervorbringung ist[47]. Dies schließt jedoch mit ein, daß die Bedeutungsabsicht irreduzibel gegenüber gesetzmäßigen Zusammenhängen sein muß. Denn

> (j)ede Theorie der Sprache muß die Möglichkeit des Lügens und die Möglichkeit der lügnerischen Feststellung zulassen. Und jede Theorie der Sprache muß die Möglichkeit zulassen, daß es jemandem vollständig gelingt, eine Feststellung zu machen, auch wenn es ihm mißlingt, eine wahre Feststellung zu machen[48].

Wären Absicht und Äußerung streng gesetzmäßig verbunden, könnte man Äußerungen nicht daraufhin voneinander unterscheiden, ob sie mit der Absicht hervorgebracht wurden, etwas damit zu meinen oder nicht[49]. Auch die Möglichkeiten zu lügen, also die Absicht der Äußerung zu verschleiern, oder Fehler in der Äußerung zu begehen, also mit dem Geäußerten die Absicht nicht adäquat zu erfüllen, wären dann ausgeschlossen, wenn mit der Absicht die Äußerung determiniert wäre[50]. Der Begriff der Erfüllungsbedingung ist überhaupt nur dort sinnvoll, wo auch die Möglichkeit der Nicht-Erfüllung vorhanden ist. Da dieses Argument uns in der Analyse der Handlungsabsicht nochmals begegnen wird, soll es hier zunächst nur angedeutet bleiben. Mit der Analyse der Äußerung bewegen wir uns bereits in einem Zwischenbereich zwischen ‚Spracheingangsregeln' und ‚Sprachausgangsregeln', insofern eine Äußerung als Sprechakt auch immer eine Handlung darstellt. Eine Untersuchung der Charakteristika von Handlungen wird deshalb anschließend nochmals detaillierter die hier auftretenden Fragen aufgreifen.

### B) Sprachausgangsregeln

Die Einteilung in ‚Spracheingangsregeln' und ‚Sprachausgangsregeln' trifft Putnam nur recht grob, was jedoch darin seinen Sinn hat, daß sich beide im konkreten Gebrauch von Sprache nicht klar voneinander trennen lassen. Zumindest die Einordnung der Äußerung wirft – wie wir schon gesehen haben – Probleme auf. Zwei Aspekte der Äußerung zählen jedenfalls schon eher zu den ‚Sprachausgangsregeln': Zum einen baut die Äußerung auf unsere Fähigkeit auf, absichtlich materielle Bedeutungsträ-

[46] Vgl. ebd. 224 ff.
[47] Vgl. ebd. 212.
[48] Ebd. 213.
[49] Vgl. ebd. 48 f.
[50] Vgl. ebd. 213 f.

ger hervorbringen zu können, und ist somit eingebunden in den Zusammenhang unserer Handlungen überhaupt. Zum anderen repräsentieren wir mit unseren sprachlichen Äußerungen nicht nur etwas; die Äußerung stellt über ihre Repräsentationsfunktion hinaus auch einen Sprechakt dar, sie ist also selbst in einem Sinne eine Handlung[51]. Die Untersuchung der Äußerung zeigt also, daß bereits die Möglichkeit sprachlicher Bezugnahme eine Fähigkeit zur Handlung – also zu unmittelbarer kausaler Interaktion mit der physischen Realität – mit einschließen muß. Doch dies beschränkt sich nicht auf die Hervorbringung von Bedeutungsträgern, sondern erfaßt verschiedenste andere Formen der Handlungskausalität.

Die Kausalitätsbeziehung zwischen Psychischem und Physischem, auf der unsere Fähigkeit beruht, mit der Sprache auf die Welt Bezug zu nehmen, ist eine Wechselbeziehung[52], von der wir bis jetzt hauptsächlich eine Verursachungsrichtung – von der Welt auf den Geist[53] – erfaßt haben. Nach Putnam aber „ist ein von seinem Gebrauch losgelöstes Zeichen kein Begriff"[54]. Die genannte Wechselbeziehung muß also auch eine Geist-auf-Welt-Verursachungsrichtung umfassen. Auch deshalb kann man sagen, daß es nicht allein die Syntax und der Sinnesinput sein können, die es uns ermöglichen, auf außersprachliche Gegenstände zu referieren[55]. Zu einer sprachlichen Bezugnahme auf die Welt gehört auch, die semantischen Gehalte anwenden zu können. Wenn wir deshalb nach den Grundlagen von Semantik fragen, „gelangen wir in der Reihe der Repräsentationen zu einer Grundschicht von Fähigkeiten."[56] Zum einen setzt unser Verständnis von Sprache voraus, daß wir „die richtigen Phänomene unter den richtigen Bedingungen"[57] hervorbringen können. Dazu gehört aber vor allem die Fähigkeit, unsere Begriffe auf unsere Umwelt anwenden zu können[58]. Zum anderen müssen wir auch die Fähigkeit besitzen, semantischen Gehalten entsprechend zu handeln. Semantik ist eingebunden in ein Netz von Handlungsmöglichkeiten, die es uns erlauben, auf die physische Realität gemäß unseren Vorstellungsbildern einzuwirken.

> Selbst wenn (...) semantische Gehalte als gegeben angenommen werden, müssen wir immer noch wissen, was wir mit ihnen tun sollen, wie sie anzuwenden sind; und dieses Wissen kann nicht in weiteren semantischen Gehalten bestehen, ohne daß ein unendlicher Regreß entsteht[59].

---

[51] Vgl. ebd. 209f.

[52] Vgl. *Putnam,* Vernunft 34: „... daß man sich auf bestimmte Arten von Gegenständen nicht beziehen kann, wenn man in gar keiner kausalen Beziehung zu ihnen, oder zu Dingen, mit deren Hilfe sie sich beschreiben lassen, steht."

[53] Vgl. *Searle,* Intentionalität 73.

[54] *Putnam,* Vernunft 36.

[55] Vgl. *Ricken* 107; vgl. *Putnam,* Vernunft 15f.

[56] *Searle,* Intentionalität 194; vgl. *Putnam,* Vernunft 40: „Begriffe sind (zumindest teilweise) *Fähigkeiten* und nicht Vorkommnisse."

[57] Ebd. 39.

[58] Vgl. ebd. 37f.

[59] *Searle,* Intentionalität 193.

## C) Regelfolgen

Bedeutung erhalten sprachliche Zeichen nur dort, wo auch eine Reihe von Fähigkeiten vorhanden sind, die den Sprecher kausal mit dem in Verbindung setzen, auf was er sich bezieht. Sie sind hier unter den Begriffen ‚Spracheingangsregeln' und ‚Sprachausgangsregeln' zusammengefaßt, um deutlich zu machen, daß ‚Verstehen' von Sätzen auch voraussetzt, sie „in situationsgemäßer Weise zu verwenden"[60], sie also adäquat hervorbringen und ihnen entsprechend handeln zu können.

Hierbei von „Regeln" zu sprechen, wie Putnam dies tut, deutet an, daß die kausale Verbindung zwischen Psychischem und Physischem, die zum Zustandekommen von Semantik erforderlich ist, nicht ihrerseits mit dem physikalischen Kausalitätsbegriff, der auf strenge Gesetzmäßigkeiten zurückgreift, geklärt werden kann[61]. Searle thematisiert das Problem des Regelfolgens wiederum am Unterschied zwischen Mensch und Computer:

> In dem Sinne, in dem Menschen Regeln folgen (...), in diesem Sinne folgen Computer überhaupt keinen Regeln. Sie funktionieren lediglich in Übereinstimmung mit gewissen formalen Verfahren[62].

Die Regel ist selbst nämlich auf eine Semantik angewiesen, da in ihr Bedeutungen Verhalten verursachen sollen. Erst die verstandene Bedeutung der Regel ist es, die uns beim Regelfolgen leitet[63]. Das physikalische Verursachungsmodell jedoch vermag Bedeutung nicht zu erfassen. Die Kausalität zwischen Psychischem und Physischem, wie sie beim Regelfolgen vorhanden ist, fordert deshalb einen anderen Kausalitätsbegriff. Deshalb ist für Ricken „(d)as Leib-Seele-Problem (...) auch, wenn nicht sogar ausschließlich, das Problem des Kausalitätsbegriffs".[64]

Einen adäquaten Kausalitätsbegriff zu finden soll uns im vierten Kapitel beschäftigen. Zunächst aber sollen die Merkmale von Handlungen näher betrachtet werden, da Semantik – wie wir gesehen haben – eng mit Handlungen verknüpft ist. Das Vorhandensein einer Handlungskausalität ist für Semantik konstitutiv, und beide – Semantik wie Handlungskausalität – beruhen auf kausalen Beziehungen zwischen Psychischem und Physischem. Deshalb ist es wahrscheinlich, daß es einen Kausalitätsbegriff gibt, der Bedeutung und Handlung gleichermaßen zugrundeliegt.

---

[60] *Putnam,* Vernunft 38.

[61] Vgl. *Ricken* 109: „In der Perspektive des Handelnden erfahre ich mich als jemand, der *gemäß* diesen Gesetzen, aber nicht von diesen Gesetzen *bestimmt* in diese Abfolge eingreift."

[62] *Searle,* Geist 46.

[63] Vgl. ebd. 45: „Wann immer wir einer Regel folgen, werden wir vom jeweiligen Inhalt oder der Bedeutung der Regel geleitet."

[64] *Ricken* 98.

### 3. *Handlungskausalität*[65]

Das bisher Gesagte liefert schon zahlreiche Hinweise auf einen Zusammenhang zwischen Semantik und Handlungskausalität, insbesondere darauf, daß beide, Bedeutung sprachlicher Zeichen und – wie wir sehen werden – auch Handlungen, als Interaktionen zwischen Psychischem und Physischem einen Kausalitätsbegriff erfordern, der nicht mit dem Humeschen Begriff der Gesetzmäßigkeit übereinstimmen kann. Deshalb sollen nun auch die charakteristischen Merkmale von Handlungen näher betrachtet werden, die uns möglicherweise weitere Verbindungen zwischen Semantik und Handlungen aufzeigen können.

Davidson charakterisiert Handlungen im Gegensatz zu Ereignissen anhand von zwei Merkmalen: erstens nennt er den sogenannten „Akkordeoneffekt", der nur bei Handlungen vorkommt, und zweitens die Tatsache, daß es für jede Handlung eine Beschreibung geben muß, unter der sie absichtlich genannt werden kann.

#### A) Der „Akkordeoneffekt"[66]

Unter dem „Akkordeoneffekt" versteht man das für die Beschreibung von Handlungen spezifische Merkmal, daß wir zu einer Handlung auch die Konsequenzen zählen, die sie – beabsichtigt oder unbeabsichtigt[67] – auslöst. Deshalb sprechen wir von *einer* Handlung, auch wenn damit eine komplexe kausale Abfolge gemeint sein kann.

Für Davidson beruht der Akkordeoneffekt darauf, daß bei einer Handlung die Kausalkette nicht beliebig zurückverfolgt werden kann, sondern bei einer Person[68] als ihrer Verursacherin einen Anfang findet, der selbst nicht wieder auf anderes zurückgeführt werden kann. Positiv ausgedrückt bedeutet dies, daß im Falle der Handlungskausalität ein Regreßabbruch möglich ist, der bei einer reinen Kausalkette nur willkürlich wäre. Legitimiert ist dieser Abbruch durch den unterschiedlichen ontologischen Status der Person (als ‚Ding' und somit Nicht-Ereignis) gegenüber den übrigen Gliedern der Kausalkette, die von ihr ausgeht.

> Danach, ob ein Ereignis ein Fall von Handeln ist, kann man sich erkundigen, indem man fragt, ob sich seine Wirkungen einer Person zuschreiben lassen[69].

Kurz gesagt könnte man also bei Handlungen davon sprechen, daß sich eine Kette von Ereignissen auf ein Nicht-Ereignis zurückführen läßt.

Sprachlich wird dies – wie auch das Zitat Davidsons zeigt – dadurch deutlich, daß wir *eine* Handlung mit verschiedenen Sätzen beschreiben

---

[65] Zum Begriff der Handlungskausalität vgl. *Davidson* 85 ff. (Laut Davidson stammt dieser Begriff ursprünglich von Thalberg).

[66] Vgl. ebd. 87 ff. Davidson verweist auf den Ursprung des Begriffs bei Feinberg. Vgl. *Searle,* Intentionalität 129 ff.

[67] Vgl. *Davidson* 88.

[68] Vgl. ebd.: „Der Akkordeoneffekt ist auf handelnde Personen beschränkt."

[69] Ebd. 89.

können, in denen wir einer Person die durch ihre Handlung hervorgerufenen Wirkungen zuschreiben, die Handlung also als eine Einheit auffassen, die mehrere Ereignisse umfassen kann. In einer Kausalkette, die Ereignisse miteinander verknüpft, herrscht dagegen numerische Vielheit. Die Kausalkette kann mit verschiedenen Sätzen beschrieben werden, die jeweils numerisch *verschiedene* Kausalitätsbeziehungen ausdrücken[70].

Der Begriff des Akkordeoneffekts steht in engem Zusammenhang mit dem der Absicht. „Der Akkordeoneffekt läßt sich (...) nicht einsetzen, wenn keine Absicht vorhanden ist"[71], denn erst durch die Tatsache, daß jeder Handlung eine Absicht zugrundeliegt, läßt sich die numerische Einheit der Handlung erklären. Da die Absicht über die Körperbewegung hinaus auch ganze Ereignisketten umfassen kann, kann auch der Begriff der Handlung über die Körperbewegung als Basishandlung hinaus ausgeweitet werden, selbst wenn nicht alle Wirkungen der Handlung beabsichtigt sind[72]. Dies soll im nächsten Abschnitt näher beleuchtet werden.

Zunächst aber fällt schon beim Akkordeoneffekt, wie wir ihn bisher beschrieben haben, eine Parallelität zur Sprache auf: Auch der Unterschied zwischen Syntax und Semantik beruht darauf, daß in der Syntax Zeichen verknüpft werden, also Elemente von gleichem kategorialem Status, während Semantik nur aufgrund des kategorialen Unterschieds zwischen Zeichen und Bezeichnetem möglich ist. Die Bedeutung läßt ein Zeichen auf ein Nicht-Zeichen verweisen[73]. Putnams Argument der „Gehirne im Tank" ist in diesem Sinne rein negativ zu verstehen. Es vermag nichts über das Zustandekommen oder Funktionieren von Bedeutung auszusagen, sondern nur, daß Sprache nicht unabhängig von sprachlicher Bezugnahme auf Außersprachliches gedacht werden kann. Gerade aber die Tatsache, daß das Argument keine positive Aussagekraft hat, daß mithin Semantik nicht positiv aufgewiesen werden kann, deutet darauf hin, daß es sich hierbei um eine grundlegende Dimension der Sprache handelt, die nicht selbst wieder durch Sprache darzustellen ist.

Der Unterschied zwischen Zeichen und Bezeichnetem ist für die Bedeutung ebenso konstitutiv wie der zwischen Person und Ereignis für die Handlung. Somit erweisen sich sowohl Handlung als auch Bedeutung als Grundkategorien, die nicht auf Gesetzmäßigkeit bzw. Syntax reduzierbar sind, sondern vielmehr unserem Verständnis von Kausalität und Sprache zugrundeliegen.

---

[70] Vgl. ebd. 92ff: „Ich möchte mich gegen jede Ansicht aussprechen, die impliziert, daß, wenn ich A durch die Ausführung von B tue, mein Tun von A und mein Tun von B numerisch verschieden sein müssen." (Ebd. 92, Anm. 16).

[71] Ebd. 88.

[72] Vgl. *Searle*, Intentionalität 132.

[73] De facto kann ein Zeichen zwar durchaus Bezug nehmen auf ein anderes Zeichen, aber auch in diesem Fall bleibt der kategoriale Unterschied zwischen Zeichen (hier „Meta"-Zeichen) und Bezeichnetem (hier „Zeichen") erhalten, der konstitutiv für Bezugnahme ist.

## B) Die Absicht

Aufgrund des ‚Akkordeoneffekts' einer Person eine Handlung zuzuschreiben, ist nach Davidson nur dort möglich, wo es eine Beschreibung gibt, unter der die Handlung von der Person beabsichtigt ist.

> Jemand ist der Urheber einer Handlung, sofern sich, was er tut, unter einem Aspekt beschreiben läßt, durch den sein Tun zu einem absichtlichen wird[74].

Das Kriterium der Absichtlichkeit erlaubt es, nicht alle Kausalketten, an denen ein Mensch beteiligt ist, als Handlungen einstufen zu müssen[75]; gleichzeitig können dadurch aber auch Fehler unter den Begriff der Handlung gefaßt werden, „denn einen Fehler machen muß heißen, daß man etwas in der Absicht tut, ein Ergebnis zu erzielen, das dann ausbleibt."[76]

Von der Absicht können zumindest zwei Aussagen gemacht werden[77]: Sie ist eine propositionale Einstellung und sie ist kausal selbstbezüglich. Das Element der Absicht zeigt einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen Handlung und Semantik auf. Die Absicht muß Bezug nehmen auf das, was beabsichtigt wird. Daraus ergibt sich, daß ein Wesen nur dann eine Absicht haben kann, wenn es über eine Semantik verfügt, die es ihm erlaubt, den Termen der Proposition eine Bedeutung zu verleihen[78]. Searle faßt unsere Fähigkeit, auf die Welt Bezug zu nehmen, im Begriff der Intentionalität zusammen. Er versteht darunter

> ... diejenige Eigenschaft vieler geistiger Zustände und Ereignisse, durch die sie auf Gegenstände oder Sachverhalte in der Welt gerichtet sind oder von ihnen handeln[79].

Die Absicht aber ist für Searle auch „eine Form der Intentionalität"[80], weshalb für ihn die Handlungskausalität einen Fall von „intentionaler Verursachung"[81] darstellt. Die Absichtlichkeit als Kriterium für Handlungen einzusetzen, hat nur Sinn, wenn Absicht und Handlung nicht völlig unabhängig voneinander sind; gleichzeitig kann uns der Begriff der Absichtlichkeit bei Handlungen nur dann weiterhelfen, wenn Absicht und Handlung nicht streng nomologisch miteinander verknüpft sind. Zwischen ihnen muß eine Kausalitätsbeziehung herrschen, die sich unabhängig von einem Gesetz beschreiben läßt. Insofern beschreibt diese Konzeption einen Weg zwischen einer okkasionalistischen Kausalitätsauffassung und dem nomologischen Kausalitätsbegriff der Physik, was

---

[74] *Davidson* 77; vgl. ebd. 321.
[75] Vgl. ebd. 88.
[76] Ebd. 78; vgl. *Searle,* Intentionalität 111: „... selbst die unbeabsichtigten Handlungen gibt es nur deshalb, weil es dann auch immer ein identisches Ereignis gibt, das eine absichtlich vollzogene Handlung ist."
[77] Vgl. *Ricken* 108f.
[78] Vgl. ebd. 108.
[79] *Searle,* Intentionalität 15.
[80] Ebd. 17.
[81] Ebd. 155.

sich am besten durch eine Konfrontation mit diesen beiden Extrempositionen veranschaulichen läßt.

a) gegen Okkasionalismus[82]

Die kausale Selbstbezüglichkeit, die nach Searle im Begriff der Absicht mit eingeschlossen ist, schließt aus, daß Absicht und Handlung voneinander unabhängig sind. Das Kriterium der Absichtlichkeit läßt schon allein deshalb keinen Okkasionalismus zu[83]. Ein Ereignis ist erst dann eine Handlung, wenn es kausal von der Absicht hervorgerufen wurde, denn eine Absicht auszuführen muß ja heißen, daß die Absicht eine kausale Rolle in der Handlung spielt[84]. Zwischen Handlung und Absicht muß demnach ein kausaler Zusammenhang herrschen, damit der Begriff der Absicht überhaupt Sinn bekommt.

Falls wir die Kausalverbindung zwischen Absicht und Handlung zerstören, dann handelt es sich einfach nicht mehr um das Ausführen einer Absicht[85].

b) gegen Nomologizität

Die Beschreibung Searles zeigt jedoch auch, daß dieser kausale Zusammenhang nicht im Sinne strenger Nomologizität gedacht werden kann. Der Begriff der Absicht umfaßt im damit korrelierten Begriff der Erfüllungsbedingung auch die Möglichkeit der Nicht-Erfüllung. Bei einem streng determinierten Zusammenhang wären der Begriff der Erfüllungsbedingung und damit verbundene Begriffe wie ‚versuchen', ‚gelingen' oder ‚scheitern'[86] unangebracht. Der nomologische Charakter würde es erlauben, mit der Absicht auch schon die Handlung zu determinieren. Ein Handelnder aber hat jederzeit die Möglichkeit, eine Voraussage zu falsifizieren[87].

Analog zur Wahrnehmung liegt nach Searle bei der Handlung ein „Erlebnis des Handelns"[88] vor, das sich nicht durch einen Kausalitätsbegriff erklären läßt, der auf Gesetzmäßigkeit rekurriert. Vielmehr ermöglicht erst das Erlebnis von Kausalität in der Handlung, daß wir in unserer Umgebung zwischen kausalen und bloß regelmäßigen Abfolgen unterscheiden können[89]. Das Handlungserlebnis[90], das Searle als Unterscheidungsmerkmal zwischen Handlung und Ereignis einführt, muß in Korrelation zum Kriterium der kausalen Selbstbezüglichkeit von Absichten gesehen

[82] Vgl. ebd. 167f.
[83] Vgl. ebd. 144; vgl. *Putnam*, Vernunft 108.
[84] Vgl. *Searle*, Intentionalität 115f; vgl. *Davidson* 325f.
[85] *Searle*, Intentionalität 116.
[86] Vgl. ebd. 120f.
[87] Vgl. *Ricken* 109.
[88] *Searle*, Intentionalität 119.
[89] Vgl. ebd. 163ff.
[90] Die folgenden Überlegungen zum Begriff des Handlungserlebnisses stammen von Herrn *Berthold Gillitzer*. Ich danke ihm herzlich dafür, mich darauf aufmerksam gemacht zu haben.

werden: Es beschreibt den „intentionalen Gehalt unserer absichtlichen Handlungen“[91]. Insofern die Absicht als Ursache einer Handlung deren Wirkung als Beabsichtigtes repräsentiert, kann man mit Searle davon sprechen, daß im Falle der Handlungskausalität Ursache und Wirkung logisch zusammenhängen.

> Sie sind nicht durch Folgerungsbeziehungen logisch verbunden, sondern vielmehr durch intentionalen Gehalt und Erfüllungsbedingungen[92].

Searle geht es also nicht darum, im Begriff des Handlungserlebnisses einen psychologisch relevanten Sachverhalt auszusagen; vielmehr dient der Begriff ihm dazu, das zu illustrieren, was für ihn den eigentlichen Grund darstellt, die Handlungskausalität als primär gegenüber der Ereigniskausalität einzustufen: Der Begriff des Handlungserlebnisses ist in erster Linie ein Hilfsbegriff, der die Auffassung von der intentionalen Verursachung stützt: Insofern in der Handlungskausalität Ursache und Wirkung logisch miteinander verknüpft sind und die Kausalität nicht erst aus der Beobachtung einer Regularität erschlossen werden muß, kann man sagen, das absichtliche Handeln als kausale Verbindung vom Psychischen zum Physischen stelle eine „Grundform der Verursachung“[93] dar, die unser Verständnis von Verursachung überhaupt bestimmt.

## III. Kausalität

Zum Schluß dieser Untersuchung soll nun nochmals die Frage nach einem adäquaten Kausalitätsbegriff gestellt werden, der auch die Beziehungen zwischen Physischem und Psychischem, auf denen unsere Fähigkeiten zur sprachlichen Bezugnahme und zur Handlung beruhen, zu erfassen vermag.

Um dem Dilemma zwischen einem Monismus, der nur einen nomologischen Kausalitätsbegriff zuläßt, und einem Dualismus zu entgehen[94], die sich scheinbar als einzige Theorien über Beziehungen zwischen Psychischem und Physischem anbieten, stellt Davidson das Konzept eines ‚anomalen Monismus‘ auf.

> Monismus deshalb, weil psychische Ereignisse als physische aufgefaßt werden; anomal deshalb, weil darauf bestanden wird, daß Ereignisse nicht unter strikte Gesetze fallen, wenn sie mit Hilfe einer psychologischen Terminologie beschrieben werden[95].

Ziel der Konzeption ist es, drei auf den ersten Blick unvereinbare Kausalitätsprinzipien miteinander vereinbar zu machen, die im Folgenden dargestellt werden sollen[96].

---

[91] *Searle*, Intentionalität 119.
[92] Ebd. 157.
[93] Ebd. 174.
[94] Vgl. *Davidson* 300.
[95] Ebd. 324.
[96] Vgl. ebd. 291 ff.

### 1. Der „common sense"-Kausalitätsbegriff: P1

Die Tatsache, daß in unseren Handlungen die Erfahrung von Verursachung einen Teil unseres Handlungserlebnisses ausmacht, bringt es mit sich, daß wir Kausalbeziehungen erleben können, ohne ein Gesetz zu kennen, unter das sie fallen, mehr noch: ohne sagen zu können, ob überhaupt solch ein Gesetz existiert. Wie wir gesehen haben, läßt sich auch von der Wahrnehmung sagen, daß das Wahrnehmungserlebnis eine Kausalitätserfahrung enthält, die uns unabhängig von unserem Wissen über Gesetzmäßigkeiten Kausalität konstatieren läßt[97]. Diese direkte Erfahrung von Verursachung als Teil unserer Wahrnehmungs- und Handlungserlebnisse ist grundlegend für unser Verständnis von Kausalität überhaupt. Handlung und Wahrnehmung vermitteln uns ein „Grunderlebnis der Verursachung"[98], das jeder Formulierung eines allgemeinen Gesetzes vorausliegt.

> Das heißt jedoch nicht, daß es Ereignisse gibt, die an sich nicht determiniert oder nicht vorhersagbar sind, sondern es sind nur die mit dem Vokabular des Denkens und Handelns beschriebenen Ereignisse, die der Einbeziehung in ein abgeschlossenes deterministisches System Widerstand leisten[99].

Daß wir also Kausalität auch unabhängig von deterministischen Gesetzen behaupten können, ist selbst kein Beweis für einen Indeterminismus. Unter Gesetze können laut Davidson Ereignisse nur insofern fallen, als sie in einer bestimmten Weise gekennzeichnet sind[100]. Um der lebensweltlichen Kausalitätserfahrung Rechnung zu tragen, führt Davidson mit seinem ersten Prinzip dagegen einen Kausalitätsbegriff ein, der es erlaubt, Kausalität auch unabhängig von einer bestimmten Beschreibungsweise (beispielsweise der Physikalischen) zu konstatieren. In diesem Sinne ist für Davidson der erste Kausalitätsbegriff rein extensional[101], da er Kausalität als Beziehung zwischen individuellen Ereignissen auffaßt, ohne daß sich daraus eine Aussage über ein zugrundeliegendes Kausalitätsgesetz ableiten läßt, weshalb dieser Kausalitätsbegriff auch keine Induktion benötigt.

Ziel dieses ersten Prinzips ist es vor allem, einen Begriff der Kausalität zu finden, unter dem sich Handlungen und Ereignisse gleichermaßen einordnen lassen, da es ja darauf ankommt zu zeigen, daß Handlungen tatsächliche Kausalbeziehungen darstellen, ohne sich gleichzeitig auf Ereigniskausalität reduzieren zu lassen. Der Kausalitätsbegriff des ersten Prinzips ist daher ein „common sense"-Begriff, der besagt, „daß wenig-

---

[97] Vgl. *Searle*, Intentionalität 160ff.
[98] Ebd. 170.
[99] *Davidson* 323.
[100] Vgl. ebd. 302.
[101] D. h. er gibt an, *ob* man in einem bestimmten Fall von Kausalität zwischen zwei Ereignissen sprechen kann, macht jedoch keine Aussage darüber, *wie* die beiden Ereignisse miteinander verknüpft sind. Vgl. *Davidson* 302 u. 339f.

stens einige geistige Ereignisse in kausaler Wechselwirkung mit physischen Ereignissen stehen."[102]

### 2. *Der nomologische Kausalitätsbegriff: P2*

Davidsons zweites Prinzip besagt, daß es strikt deterministische Gesetze geben muß, durch die zwei Ereignisse miteinander verknüpft sind, wenn zwischen ihnen Kausalität herrschen soll[103]. Auf dem Gebiet der Physik postuliert er damit weiterhin einen streng nomologischen Kausalitätsbegriff.

Der „Akkordeoneffekt" hat deutlich gemacht, daß der Begriff der Handlung nicht auf Basishandlungen beschränkt zu bleiben braucht, sondern komplexe kausale Abfolgen umfassen kann.

> Das Grunderlebnis der Verursachung können wir über die Grenzen unseres Körpers hinausreichen lassen, indem wir manipulierbare Regularitäten in der Welt entdekken. Was wir entdecken, wenn wir solch eine manipulierbare Regularität entdecken, ist das, was wir in dem Grunderlebnis der Verursachung erleben: daß ein Ereignis ein anderes geschehen macht[104].

Letztlich ist also unsere Handlungskausalität, soll sie nicht auf Körperbewegungen beschränkt bleiben, auf erkannte Gesetzmäßigkeiten in der Welt angewiesen, die wir uns zunutze machen können. Der Zusammenhang, der zwischen Ereignissen herrscht, die durch solche Gesetzmäßigkeiten verknüpft sind, ist uns als kausaler überhaupt erst vor dem Hintergrund der Erfahrung unserer eigenen Handlungskausalität erkennbar[105]. Schon die Absicht, die über die Körperbewegung hinaus einen weitergehenden Eingriff in die Welt umfaßt[106], ist auf ein Wissen angewiesen, wie das zu tun sei[107]. Dieses Wissen selbst muß nicht bei jedem Handeln explizit bewußt sein, es ist dem Können immer schon inbegriffen[108]. Dies schließt aber mit ein, daß wir gerade aufgrund der Handlungskausalität eine Gesetzmäßigkeit zwischen kausal verbundenen Ereignissen annehmen müssen. Zum einen könnte einen Indeterminismus anzunehmen bedeuten, dem Menschen Handlungsmöglichkeiten abzusprechen, da er über nicht gesetzmäßige Abläufe keine Absicht fassen kann. Zum anderen ermöglicht uns erst die Annahme einer Regularität, die in unseren Handlungen erfahrene Kausalität auch auf Fälle zu übertragen, denen keine Handlungen zugrundeliegen[109].

---

[102] Ebd. 292.

[103] Vgl. ebd. 293.

[104] *Searle*, Intentionalität 170.

[105] Vgl. ebd. 166: „... dieselbe Verursachung, die bei der Manipulation zum Erlebnis*gehalt* gehört, kann in Fällen *beobachtet* werden, in denen es keine Manipulation gibt."

[106] Vgl. ebd. 130f. Es würde zumindest unserem common-sense-Begriff von Absichten widersprechen, ihn auf Körperbewegungen einzuschränken.

[107] Vgl. ebd. 182ff u. 190ff.

[108] Vgl. *Davidson* 84f.

[109] Auch für den Hinweis auf diesen Zusammenhang bin ich Herrn *Berthold Gillitzer* sehr dankbar.

Wie Smart zeigt, beweist jedoch die Tatsache, daß wir selbst in unseren Handlungsabsichten auf Kenntnisse der kausalen Zusammenhänge angewiesen sind, noch nicht deren strenge Nomologizität. Selbst dem technologischen Bereich muß, so Smart, letztlich eine gewisse Anomalie[110] zugestanden werden, insofern die Anzahl der Randbedingungen nicht begrenzbar ist und deshalb auch die Physik mit statistischen Verallgemeinerungen arbeiten muß. Daß diese Verallgemeinerungen nicht nomologisch sind, bedeutet jedoch nicht, daß sie nutzlos sind[111].

Übertragen auf die Verallgemeinerungen, die wir zur Erklärung unserer Handlungen verwenden, heißt das: Wenn wir in den Rationalisierungen unserer Handlungen eine Regularität voraussetzen, kann dies auch dann sinnvoll sein, wenn dem keine ‚versteckte' Nomologizität zugrundeliegt. Auch Davidson gesteht zu, daß es trügerisch sei, die Verallgemeinerungen, mit denen wir Absichten und Handlungen kausal verknüpfen, als Formulierungen einer psychophysischen Gesetzmäßigkeit zu lesen, da das Vokabular, das sie benutzen, völlig andere Zwecke erfüllt. Rationalisierungen beschreiben Kausalitätsbeziehungen unter Aspekten, die sich der Einordnung in ein Gesetz widersetzen. Eine Rationalisierung liefert also höchstens „Belege"[112] dafür, daß ein Kausalgesetz existiert, das auf den vorliegenden Fall zutrifft.

Dementsprechend stellt der Versuch Davidsons, vom extensionalen Kausalitätsbegriff in P1 zu einem intensionalen Kausalitätsbegriff[113] zu gelangen, indem er das Kriterium der Nomologizität einführt, letztlich eine Setzung dar. Davidson argumentiert wie folgt: Da es – nach P1 – kausale Beziehungen zwischen Psychischem und Physischem gibt, und da – nach P2 – für jede Kausalbeziehung eine Beschreibung existiert, durch die sie unter ein striktes Gesetz fällt, dieses Gesetz aber nur in der homonomen physikalischen Sprache formuliert werden kann, da – nach P1 – das Geistige keinen abgeschlossenen Bereich bildet, muß jedes psychische Ereignis, das in kausaler Beziehung zu einem Physischen steht, physikalisch und damit auch als physisches Ereignis beschrieben werden können[114]. Demnach entspricht auch jeder Kausalitätsbeziehung zwischen Geistigem und Physischem eine Kausalitätsbeziehung zwischen zwei physischen Ereignissen, die im Sinne eines physikalischen Kausalitätsgesetzes nomologisch beschreibbar ist.

Die Anomalie des Mentalen, die besagt, daß es keine streng deterministischen Gesetze gibt, die das Geistige und das Physische miteinander in Beziehung setzen, stützt in Davidsons Sicht seine materialistische Auffas-

[110] Vgl. *J. J. C. Smart*, Davidson's Minimal Materialism, in: *B. Vermazen, M. Hintikka* (Hrsg.): Essays on Davidson. Action and Events, Oxford 1985, 177.

[111] Ebd. 178.

[112] *Davidson* 38

[113] Also zu einem Kausalitätsbegriff, der, indem er eine Kausalitätsbeziehung konstatiert, zugleich angibt, welchen Gesetzen sie folgt.

[114] Vgl. *Davidson* 314ff.

sung. Sie gewährleistet nämlich, daß jede Kausalitätsbeziehung zwischen Mentalem und Physischem eine physikalische Beschreibung hat und damit unter physikalische Gesetze fallen kann, selbst wenn von einer psychophysischen Gesetzmäßigkeit nichts zu erkennen ist. Deshalb läßt sich mit Smart sagen:

> Davidson turns the tables neatly on those philosophers who have tried to use the anomalousness of the mental as an argument against materialism[115].

Grundlegend für den Beweisgang Davidsons bleibt jedoch seine Vorstellung von Kausalität, die er sich nur im Sinne strenger Nomologizität denken kann. Das Prinzip der Nomologizität stellt einen zentralen Punkt in Davidsons Argumentation dar, dennoch bleibt es letztlich nur Postulat.

### *3. Der Kausalitätsbegriff im Sinne des anomalen Monismus: P3*

Davidson betont,

> daß sich aus der vollständigen Kenntnis der Physik des Menschen – selbst wenn diese in ihrer Beschreibungsweise alles erfaßt, was überhaupt geschieht – nicht notwendig eine Kenntnis der Psychologie ergibt[116].

Vor dem Hintergrund des bisher Gesagten wird auch deutlich, warum Davidson zur Illustration dieser Behauptung eine Analogie mit der Sprache heranzieht: genausowenig, wie vollständige syntaktische Beschreibung Semantik zu erfassen vermag, genausowenig kann eine vollständige physikalische Beschreibung die Psychologie überflüssig machen. Angewandt auf die Kausalität, die zwischen Geistigem und Physischem herrscht, heißt das, daß Rationalisierungen als allgemeine Aussagen über die Beziehungen zwischen Geistigem und Physischem zwar wahr sein können, aber nicht als streng deterministische Gesetze verstanden werden dürfen[117].

Ein Unterschied zwischen diesem Kausalitätsbegriff und dem des zweiten Prinzips besteht vor allem aufgrund der Terminologie, in der die Kausalitätsbeziehung dargestellt werden soll. Der nomologische Kausalitätsbegriff hatte kausal miteinander verbundene Ereignisse nur insofern erfaßt, als sie Beschreibungen haben, die unter ein Gesetz fallen[118]. Die strenge Nomologizität des zweiten Prinzips widerspricht also nicht der im dritten Prinzip vertretenen Anomalie des Geistigen, denn diese betrifft Ereignisse, „sofern sie als geistige gekennzeichnet sind, denn nur kraft einer Beschreibung sind Ereignisse etwas Geistiges".[119]

---

[115] *Smart* 173.
[116] *Davidson* 349.
[117] Vgl. ebd. 303: „Es mag zwar wahre allgemeine Aussagen geben, die das Geistige und das Physische miteinander in Beziehung setzen, also Aussagen, die die logische Form von Gesetzen haben, doch sie sind nicht gesetzesartig."
[118] Vgl. ebd. 302.
[119] Ebd.

Der Monismus, den Davidson mit seiner Argumentation untermauern will, ergibt sich für diesen „ohne weiteres“[120], wenn man die drei Prinzipien miteinander in Einklang zu bringen versucht. Ihm zufolge ist „jedes geistige Ereignis, das in kausaler Beziehung zu einem physischen Ereignis steht, ein physisches Ereignis.“[121] Putnam charakterisiert die Identitätsvorstellung, die diesem Gedankengang zugrundeliegt, indem er sagt, daß zwischen physischen und psychischen Ereignissen zwar „token-token“-Identität herrsche, aber keine „type-type“-Identität[122]. Das Problem verschiebt sich somit, weil nun zwar die Handlungskausalität nicht mehr im Widerspruch zur physikalischen Kausalität steht, aber die Übersetzung zwischen geistigen und physischen Ereignissen nicht eindeutig ist. Deshalb kann Davidson auch aus dem bisher Dargelegten folgern,

> ... daß es möglich ist, zu wissen, daß ein geistiges Ereignis mit einem physischen identisch ist, ohne zu wissen mit welchem (d. h. man ist nicht imstande, ihm eine eindeutige physikalische Kennzeichnung zu geben, durch die es unter ein relevantes Gesetz gebracht wird.)[123]

## IV. Fazit

„Gedachte Wörter und geistige Bilder sind intrinsisch keine Darstellungen dessen, wovon sie handeln.“[124] Nicht nur sprachliche Zeichen als materielle Repräsentationen, die wir in sprachlichen Äußerungen verwenden, haben „kein intrinsisches Repräsentationsvermögen“[125], und sind deshalb auf unser Vermögen angewiesen, sie adäquat interpretieren und anwenden zu können. Wie die Zeichen unserer Sprache sind auch unsere eigenen mentalen Repräsentationen auf Interpretation angewiesen[126] und vermögen nur vor einem Hintergrund von Fähigkeiten zur kausalen Interaktion zwischen Psychischem und Physischem, die nicht selbst auf mentale Repräsentationen reduzierbar sind[127], ihre Bedeutung zu erlangen.

Die vorliegende Untersuchung ging aus von der Frage, ob der Computer prinzipiell in der Lage sei, menschliches Denken und Verhalten zu duplizieren[128]. Auch wenn letztlich eine Klärung dieser Frage sicher nur

---

[120] Ebd. 315.

[121] Ebd.

[122] *Hilary Putnam,* Computional psychology and interpretation theory, in: *ders.,* Realism and Reason. Philosophical Papers III. Cambridge/Mass. 1983, 153; vgl. *Smart* 174.

[123] *Davidson* 316.

[124] *Putnam,* Vernunft 20.

[125] *Searle,* Intentionalität 9; vgl. *Putnam,* Vernunft 15ff.

[126] Vgl. *Putnam,* Computional psychology 154: „ ‚Mental representations‘ require interpretation just as any other signs do.“

[127] Vgl. *Searle,* Intentionalität 193.

[128] Zum Unterschied zwischen ‚Simulation‘ und ‚Duplikation‘, der hier zentral ist, vgl. *Searle,* Geist 36f.: *Simulieren* kann ein Computer nach Searle jeden Vorgang, insofern dieser formal beschreibbar ist: Seine syntaktischen Operationen folgen dann den Gesetzen, die durch diese Beschreibung gegeben sind, und die aus solchen Operationen resultierenden Outputs können wiederum interpretiert werden, als ob sie Aussagen über Resultate des

ungenügend gelungen ist, hat zumindest eine andere Frage eine Klärung erfahren: Es ist deutlich geworden, wie es zu der Annahme kommen kann, der Computer habe ‚mentale' Fähigkeiten, die mit unseren vergleichbar seien, und auf welchem Fehler diese Annahme hauptsächlich beruht[129]:

Aus der Beobachtung, daß der Computer im Umgang mit sprachlichen Zeichen den menschlichen Fähigkeiten gleichkommt (bzw. sie übertrifft, was Geschwindigkeit und Speicherkapazität anlangt), läßt sich keineswegs auf eine vergleichbare Grundlage der ‚Informationsverarbeitung'[130] schließen, da die Sprache, die ein Computer benutzt, mit der Sprache des Menschen nicht vergleichbar ist, insofern ihr die semantische Dimension fehlt. Es wird also die Fähigkeit, materiellen Zeichen Bedeutung zu verleihen oder zuzusprechen, die unserem Verständnis von Sprache zugrundeliegt, verwechselt mit der Fähigkeit, solche Zeichen zu kombinieren und zu speichern. Bedeutung konstituiert Sprache – von der Sprache qua Zeichen- und Regelrepertoire jedoch auf Bedeutung zu schließen ist falsch.

Die Annahme, ein Computer könne dann eine Semantik entwickeln, wenn er als Roboter konzipiert, also durch Input und Output mit seiner Umgebung kausal verbunden sei[131], beruht auf einem ähnlichen Fehler: Zwar ist eine kausale Interaktion zwischen Psychischem und Physischem tatsächlich für die Fähigkeit zu sprachlicher Bezugnahme notwendig, aber eine echte Interaktion des Geistes mit seiner Umwelt kann überhaupt erst vor dem Hintergrund der Grunderfahrung der eigenen Handlungskausalität verstanden werden. Von einer beobachtbaren Kausalbeziehung zwischen einem Roboter und seiner Umgebung auf das Vorhandensein einer solchen Handlungskausalität und einer damit verbundenen Erfahrung zu schließen, ist falsch.

Beide Annahmen beruhen letztlich auf einem Perspektivenfehler: „Die physische Wirklichkeit ist mir in zwei Perspektiven gegeben: in der Perspektive des Handelnden und in der Perspektive des Betrachters."[132] Wenn wir einen Beweis der Fähigkeiten eines Computers aus dessen ‚Äußerungen' – den Outputs – gewinnen wollen (bzw. aus anderen Interaktionen mit der Umwelt), dürfen wir an diese nicht mit Kategorien herangehen, die zwar unserem eigenen Sprachgebrauch und unseren eigenen Handlungen zugrundeliegen, aber aus deren beobachtbaren Formen – den syntaktischen Gesetzen unserer Sprache bzw. der physischen Kausalbeziehung zwischen uns und unserer Umgebung – nicht erklärbar

Vorgangs selbst wären. Das heißt aber nicht, daß der Computer in der Lage wäre, den betreffenden Vorgang auch zu *duplizieren*, was bedeuten würde, daß ein solcher Vorgang tatsächlich im Computer stattfände.

[129] Vgl. ebd.

[130] Vgl. ebd. 42ff.

[131] Vgl. *Ricken* 109.

[132] Ebd.

sind. Die Perspektive des Handelnden ist nie allein auf die des Betrachters rückführbar[133].

Bedeutung und Handlung markieren somit Grundkategorien, die unser Verständnis von Sprache und Kausalität mitkonstituieren, ohne auf Syntax und Gesetzmäßigkeit als deren äußere Erscheinungsform reduzierbar zu sein. Beide wiederum beruhen auf der Erfahrung einer kausalen Interaktion zwischen Geistigem und Physischen, die sich als solche nicht aus der Perspektive eines Betrachters wiedergeben läßt.

[133] Vgl. ebd.

ThPh 66 (1991) 216–225

# Die Wahrheit und das Gute

## Sokrates und die Geburt der Metaphysik

Von Jörg Splett

Das Vorhaben dieses Beitrags ist bescheidener, als es klingt. Er soll nämlich im wesentlichen nicht mehr sein als ein dankwissendes Nach- und Neulesen von Helmut Kuhns ‚Versuch über den Ursprung der Metaphysik', der unter dem Titel „Sokrates" erstmals 1934 in Berlin erschienen ist, dann 1959 im Münchener Köselverlag[1]. – Die Durchführung selbst muß zeigen, ob sich dies angesichts der „Sokratischen Frage" („Sokrates als Problem")[2] und des Fortwirkens seines Fragens in Geschichte und Gegenwart bis buchstäblich heute vor dem Leser rechtfertigen kann.

Des Sokrates Frage geht auf das Schöne, Gerechte und Gute (12), in einer Zeit, da sich die Antworten darauf nicht mehr fraglos wie von selbst verstehen. Er bemüht sich um den Wiedergewinn eines lebenswerten Lebens durch den Logos. Und die Darstellung, der Nachvollzug dieses Bemühens durchläuft bei Kuhn drei Stufen: Zunächst zeigt sich, bedrängend negativ, die Leere eines solchen Entwurfs rationaler Kritik (I.); dann aber füllt sich die Leere durch den Ernst eines Lebens aus gewissenhaftem Dialog sowie der darin erworbenen Einsicht (II.); und schließlich läßt die Frömmigkeit des Sokrates ein Lebensfundament erkennen, das seine Kritik nicht angreift (III.).

### I. Sokratisches Fragen – die Aporie des reinen Verstandes

1. Sokrates also fragt. Doch nicht so umstandslos, wie eben gesagt und in der Überschrift angezeigt, nach der Wahrheit oder dem Guten „an sich", sondern – etwa im Gespräch mit Kallias bezüglich seiner Söhne, das er vor Gericht heranzieht – nach einem Sachverständigen in menschlicher und bürgerlicher Tüchtigkeit (Apol 20 a). Er ist, nichtwissend, auf der Suche nach einer bestimmten „Kunst und Kunde (téchne kai epistéme)" (19). Oder vielmehr gerade nicht nach einer bestimmten; solche Fertigkeiten nämlich scheinen fraglos: bei Schustern und Ärzten, Landleuten und Bereitern. Hier ist es statt dessen um allgemeine, darum eher unbestimmte Künste zu tun: um Erziehungs- und Staatskunst. Dabei gibt es keine besonderen Mängel, die sie beheben, kein konkret bestimmtes Ziel, das sie erreichen sollen. Darum lassen sich diese Künste auch nicht durch theoretische Programme bestimmen, sondern nur durch die in der Gemeinschaft immer schon gelebte Daseinsform und die Selbstverständlichkeiten der Tradition. Eben deren Ab- und Zusammenbruch aber charakterisiert die eingetretene Situation.

Und nun dienen sich für die versagenden Traditionen Sachverständige des Allgemeinen an: die Sophisten. Universallehrer neben und über den Spezialisten, und so bezeichnenderweise besonders auf das allgemeine Werkzeug menschlichen wie bürgerlichen Umgangs konzentriert: die Sprache. Sokrates aber möchte wissen, ob und inwiefern sie die beanspruchte Menschenkunde wirklich besitzen.

Bestimmt jede Kunde sich vom zu erreichenden Ziel = ihrem besonderen Guten (z. B. der Heilung) her, so die Menschenkunde durch das anthrópinon agathón (31). Und mit diesem „menschlichen Guten" sind nicht irgendwelche „Angelegenheiten" gemeint, um die man sich zu kümmern hätte, ob solche seiner oder der Polis (tôn heautoû, tôn tes póleos), sondern die „Sache selbst": heautoû, autés tes póleos (Apol 36 c–d; gleichsam der „Sitz im Leben" für die Unterscheidung von ‚Wesen' und ‚Akzidenz' [33]).

---

[1] Zusatzlose Seitenangaben im Text weisen auf diese Zweitauflage hin – sofern es sich nicht (durch den Kontext deutlich) um Folgezitate aus anderen jeweils angesprochenen Werken handelt.

[2] Siehe *A. Patzer* (Hrsg.), Der historische Sokrates, Darmstadt 1987. Zu *G. Böhmes* „Typ Sokrates" (Frankfurt/M. 1988): *H.-L. Ollig* in: ThPh 64 (1989) 409–411.

Damit jedoch wird die Aporie offenbar. Jede téchne will etwas Bestimmtes, aus angebbaren und umschreibbaren Bedürfnissen heraus. „Das Wozu des Tuns ist unfraglich und zum voraus ergriffen ... Das Leben als solches ist aber nicht ein durch ein vorhandenes Bedürfnis bestimmtes Vorhaben" (34). Sein Ziel ist unbekannt, und nennt man es eudaimonía = Glückseligkeit, so wird eben, was diese sei, nicht gewußt.

2. Besäßen wir diese Kenntnis, dann führte sie uns auch zum Glück; denn – so die bekannte und schon für die Zeitgenossen anstößige These des Sokrates – niemand würde sich wissentlich vergehen. Wüßten wir also das Gute, täten wir es auch. Das ergibt den zweiten bekannten Sokrates-Satz: Tugend ist lehrbar.

Kuhn zeichnet die Begründung dafür im „Hippias minor" nach (373 c ff). „Es ist klar, daß wenn zwei Läufer schlecht, d. h. langsam laufen, der vorsätzlich schlecht Laufende der bessere Läufer ist" (44). Wendet man nun das Beispiel auf das menschlich Gute und Schlechte an, dann ergibt sich, daß der Gute vorsätzlich, der Schlechte unvorsätzlich Unrecht tut. Oder, wie Sokrates es präzisierend wiederholt (376 b): „Wer also absichtlich fehlt und Schlechtes und Unrechtes tut, mein Hippias, wenn es so einen gibt, wäre kein anderer als der Gute?"

Dieser Zusatz – „wenn ..." – gibt den Schlüssel zum Verständnis des ärgerlichen Paradoxes. Der bessere Läufer nämlich läuft gerade nicht als Läufer schlechter, sondern aus anderen Gründen (etwa, um weniger seriöse beiseite zu lassen, aus medizinischen). Der Läufer ist eben nie bloß Läufer. Der Mensch aber ist immer nur Mensch; so kann hier eine Minderleistung allein einem Nichtwissen = Nichtkönnen (Nichtverstehen = Sich-nicht-darauf-Verstehen) entspringen.

Haben nicht die Aufklärung und das Bildungsbemühen der Neuzeit eben hier eingesetzt? Und sagen nicht heute Soziologen wie Psychologen dasselbe, gegen eine Anthropologie und Ethik, welche – so ihr Vorwurf – den Menschen beschuldigen statt die „Verhältnisse" (Brecht) oder den göttlichen „Konstrukteur" (Drewermann)?[3]

3. Das Nichtwissen aufzulösen aber fordert gerade der delphische Gott mit seinem Gebot der Selbsterkenntnis. Um dieses Thema, näherhin die sophrosýne = Besonnenheit, kreist der Dialog „Charmides". Sie bedeute, schlägt dort Kritias zunächst vor, „Tun von ‚jeweils' Gutem".[4] Das aber reicht nicht zu; denn auch wer seine Sache gut macht, der muß 1. nicht ihr inneres Wie und Warum durchschauen und weiß 2. nicht, ob das Geleistete in jedem Fall, auch auf das Lebens-Ganze der Beteiligten geblickt, noch gut sei. (Erst der gute Gebrauch macht ja ein Gut wirklich gut – Euthyd 280 b bis 282 a).

So verteidigt Kritias eine zweite Definition: Selbsterkenntnis als „Kenntnis aller anderen Kenntnisse wie auch ihrer selbst" (55: 166 c). Doch was ist mit einem derart „reflexiv potenzierten Wissen" gewonnen (56)? Als Wissen eines bloßen Daß ohne Was bewegt es sich „im Zirkel leerer Reflexivität". Bleibt das konkret-gehaltliche Gutes-Tun lebensweltlich beschränkt, so ist das unbeschränkte Wissens-Wissen ohne Gehalt.

Kuhn schlägt uns die Verbindung beider Bestimmungen vor. Das Tun von Gutem (agathá) wäre dazu in das ‚Tun des Guten' (agathón) zu verbessern und der Zirkel reiner Selbst-Erkenntnis mit der Erkenntnis des für mich selbst Guten zu füllen. Damit rückt ein Reflexionsdenken über die vita acta aus seiner nachträglichen Allgemeinheit in die projektiv bedeutsame „Perspektive der vita agenda" (57). Anders gesagt, a-theo-

---

[3] *B. Brecht:* als ein Beispiel für viele, von der hl. Johanna in den Schlachthöfen bis zum guten Menschen von Sezuan, das erste Dreigroschen-Finale (Ges. Werke in 20 Bdn, Frankfurt/M. 1967, II 430–432); *E. Drewermann* (Dt. Allg. Sonntagsbl. 3. XI. 1989): „Wer das notwendige Scheitern der menschlichen Freiheit aufgrund der Angst, die zu ihr gehört, im Sinne eines ethischen Optimismus verleugnet, wie Jörg Splett und Walter Kasper, um den ‚Konstrukteur' des menschlichen Daseins freizusprechen ..." Vgl. *A. Finkielkraut,* Die Weisheit der Liebe, Rowohlt-Tb 1989, 145 ff: Schwierige Freiheit, über den „Begriff des objektiven Verbrechens – diese juristische Neuerung des 20. Jahrhunderts", den man nur aufgeben könne, „wenn man gleichzeitig die noble Vorstellung einer objektiven Unschuld in Frage stellt" (146).

[4] 163 d–e; im Griechischen hier der Plural: ta agathá.

retische Praxis und untätige Theorie werden in die Praxis einer Theorie in praktischer Absicht hinein aufgehoben.

Zunächst im Gespräch selbst, darin Sokrates nämlich dem Logos als oberstem Richter Gehorsam leistet und darum ruhig und gelassen bleiben kann, während der sophistische Gesprächspartner Ausflüchte macht und unwillig wird. Bei ihm führt falsche Selbsteinschätzung zur Unsachlichkeit, während bei Sokrates sich die Einheit von Selbsterkenntnis und Sachlichkeit zeigt.

Bestätigt sich damit nicht doch das téchne-Modell? Am Ende des Charmides-Gesprächs kann Sokrates erklären: „Wenn, wie wir anfänglich annahmen, der Besonnene wüßte, was er weiß und was er nicht weiß ..., und er wüßte auch einen anderen, wie es eben hierin mit ihm steht, zu beurteilen: dann wäre es uns ... höchst nützlich, besonnen zu sein. Denn fehlerfrei würden wir selbst unser Leben durchführen im Besitz der Besonnenheit, und alle übrigen ... Und so würde ein durch Besonnenheit verwaltetes Hauswesen wohl verwaltet werden und eine so regierte Stadt und alles andere, worüber Besonnenheit herrschte" (60: 171 a–172 a).

4. Noch augenfälliger bestätigt sich das Modell des „Fachwissens" in der téchne (wissen = umzugehen wissen mit) durch Sokrates eigenen Umgang mit dem Werkzeug und -stoff Wort. So fremd die Gewagtheit seines insistierenden Fragens handwerklicher Selbstbescheidung bleibt (wo man in der „Lehre" nachtuend das Wie übernahm, anstatt immerfort Was? und Warum? zu fragen): mit der Sprache geht Sokrates so verantwortlich um wie nur irgendein Meister mit dem Material und seinen Geräten. „Durch ihn kommt eine Gewissenhaftigkeit der Rede in die Welt, die Höheres fordert als wissenschaftliche Exaktheit und die die leere Gläubigkeit des Nachtuns und Nachsprechens in Unruhe hält" (64).

Zu welchem Ziel und Ergebnis nun, zu welchem Werk wird hier das Werkzeug Sprache sorgsam eingesetzt? – Es gilt zu sehen, daß mit dem aporetischen Ausgang der Dialoge nicht etwa der Anfangszustand wiederhergestellt wird. Zwar ist vor dem Gott die menschliche Weisheit nichts wert (Apol 23 a); aber Sokrates wäre der Weiseste, weil er eben dies weiß. (Und das ist nicht nichts, siehe später. Wie überhaupt der Weisheit eigentümlich ist, daß nur nach ihr zu verlangen bereits ein Weise-*sein* bzw. Weisheit-haben erweist.) In den Gesprächen geht es darum, dieses Wissen auch anderen zu vermitteln – nicht abstrakt-grundsätzlich, sondern als leben- und selbstverändernde Erfahrung. Es sind „pädagogische" Dialoge.

Kierkegaard sieht das Ziel dieser Pädagogik in der zerstörerischen Etablierung des „Nichts der Unwissenheit". Sokrates sei „bloß" und „reinweg", „ganz und gar negativ" gewesen[5]. Er fragt, um – wie ein Vampyr (144) – „durch die Frage den scheinbaren Inhalt auszusaugen und alsdann eine Leere zurückzulassen" (131). „Er brachte die Individuen unter seine dialektische Luftpumpe, beraubte sie der atmosphärischen Luft, die sie gewohnt waren einzuatmen, und ließ sie stehen ..." (260).

Wo aber bleibt in solchem „Enthusiasmus der Vernichtung" (336), der nicht bloß die Schale abzieht, sondern „den Kern aushöhlt" (140), der Ernst, wenn der nur ein „Ernst mit ‚Nichts'" (343) sein kann – und auch dies nicht eigentlich (wäre er dann doch Verzweiflung), sondern nur insofern, als es nicht der Ernst mit ‚etwas' ist? – Stehen am Schluß nicht Sokrates wie sein sophistischer Gegner „vis-à-vis au rien" (149)?

Kierkegaard kann nur für Sokrates selbst auf die ihm eigene „göttliche Fülle", seine „harmonische Naturbestimmtheit" (145) verweisen, so „wie ein hohes Maß von Gesundheit dazu gehört, um krank zu sein" (146). Er übersteht das Fieber der Krankheit dieser Gesundheit (170), weil ihm eine „Art göttlicher Gesundheit" zukommt (120, 291).

---

[5] Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates, Düsseldorf 1961 (zitiert mit der Original-Zählung: SV XIII), 136, 111, 289, 297; hieraus auch die weiteren Seitenangaben im Text, bis zum Ende des Abschnitts.

## II. Wissen des Nichtwissens – Seel-Sorge in Gelassenheit

1. Über eine so unbefriedigend psychologische Lösung kommen wir hinaus, wenn wir nach dem Verhältnis fragen, in dem die von Sokrates gesuchte „königliche Kunst" (Euthydem 291 f) zu den übrigen Künsten steht. Sie kann nämlich nicht so etwas wie deren Pyramidenspitze bilden – nach dem Muster der Zuordnung der (herstellenden) Sattlerkunst zur (gebrauchenden) Reitkunst (und weiter eventuell der Kriegskunst). Ebensowenig läßt sie sich bloß als Ergänzung eigener Art zu den Kunstfertigkeiten addieren – als „gesunder Menschenverstand", welchen Hermes zu Prometheus' Gaben hinzufügt (Prot 322 b–323 a).

Sie steht über allem; doch ohne daß ihr Ziel-Gut die Summe der übrigen Güter wäre. Es geht hier nämlich um das „an sich Gute", das „Gute an sich". Zwar gilt, daß alles Handeln um eines Guten willen geschieht, ja – auch das unrechte – sogar in Absicht auf das Gute; denn jeder Handelnde hat ein Letztziel. Andererseits aber ist eben doch nicht bereits ausgemacht, was dieses Gute wirklich und als solches sei.

Die Menschen können sich irren. Sei es aus der Unerfahrenheit der Jugend – darum zieht Sokrates die jungen Leute in sein mahnend-erweckendes („protreptisches") Gespräch –, sei es aus Verkehrung und Verhärtung, was ihn zum Kampf-Gespräch provoziert. Dabei werden auch die Kampf-Dialoge im Beisein der Jünglinge geführt, also in erweckender Absicht. Läßt sich die aber mit Sokratischen Mitteln realisieren? Ihn trifft ein doppelter Vorwurf: einmal der einer entleerenden Formalisierung, sodann der eines kraftlosen Rationalismus.

Zum ersten sagt er in der Tat „immer dasselbe über dasselbe"[6]. Statt um die Übereinstimmung mit festgelegten Traditionen ist es um Selbstübereinstimmung als Übereinkunft mit dem Logos zu tun. Aber solche Formalisierung muß nicht leere Formalisistik bedeuten. Sie besagt Formal-Materialität. (Farbe ist formal gegenüber Blau und Rot, doch material gegenüber Geschmack, Geruch ...; so ist erst recht Liebe formal gegenüber Erbarmen, Strenge ..., doch entscheidend material gegenüber Gleichgültigkeit oder Haß.)

Diese materiale Formalität ist nun – zweitens – eine des Verstandes. Wie steht es mit dem Sokratischen „Rationalismus"? Weiß man nur das, was man auch zu definieren vermag, und hängt die Identität einer Person an der logischen Einstimmigkeit ihrer Feststellungen? – Reinhard Lauth ist so weit gegangen, in Sokrates den Ahnherrn der neuzeitlichen Ideologien zu identifizieren, weil er die Theorie absolut setzt[7].

Kuhn hält dem Rationalismus-Vorwurf entgegen, man könne die menschliche Ratio nur überschätzen, wenn man überhaupt die Vermögen des Menschen abschätzen wolle. Eben dies aber liege gar nicht in Sokrates' Absicht. Ihn treibt der pädagogische Eros, kein Wissenschaftsinteresse. Wenn zwei Nachtwanderer sich verirren und der eine versucht, sich an spärlichen Himmelszeichen zu orientieren, während der andere über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit solcher Orts- und Wegbestimmung diskutieren wolle, dann sei doch wohl zu sagen, dieser mache – warum immer – Ausflüchte.

Gewiß; trotzdem muß die Frage erlaubt sein, ob die Sokratische Vernünftigkeit nicht wenigstens in Gefahr sei, zwei Vernünftigkeiten zu vernachlässigen: die der Tradition wie die der Affekte[8]. Bleibt doch, wie man sagen könnte, Vernunft nur so lange vernünftig, als sie nicht bloß sich allein für vernünftig erklärt. Und die weitere Frage, ob dem zuvor nicht Sokrates die Grund-Entscheidung zum „Vernünftig-sein" als sol-

---

[6] Gorg 490 e; Xenophon, Mem IV 4, 6.

[7] Ideologien und Wissenschaft, in: *ders.*, Zur Idee der Transzendentalphilosophie, München–Salzburg 1965, 149–181 (Einführungsvortrag zu den Salzburger Hochschulwochen 1963), hier 154–157.

[8] *J. Pieper*, Tradition in der sich wandelnden Welt, in: *ders.*, Tradition als Herausforderung, München 1963, 11–35; C. F. v. Weizsäcker zur Vernunft der Affekte, in: *ders.*, Der Garten des Menschlichen, München 1977, 225–252. Bezeichnenderweise meldet sich der gleiche Doppelhinweis heute gegenüber der Diskursethik (*J. Splett*, Zur Antwort berufen, Frankfurt/M. 1984, 22–25).

chem unbedacht läßt (dazu später). Allerdings ist auch und eben dieser Grundentschluß zum Guten vernünftig, statt daß man ihn mit K. R. Popper irrational nennen müßte[9].

2. Das Besondere dieses Vernünftig-Guten an sich wird vielleicht am deutlichsten dann, wenn es konkreten Lebensgütern sogar widerspricht. Das Beispiel des Sokrates dafür ist der tüchtige Kapitän, der nicht weiß, ob es allen seinen Passagieren zum Heil dient, wohlbehalten ans Fahrtziel zu gelangen (Gorg 511 d–512 a). Geht es in Kunst und Kunde sonst um Erhaltung (sózein), so ist das „Edle und Gute" als solches „etwas anderes als Retten und Gerettetwerden" (Gorg 512 d).

In der Tat stellt Lebenserhaltung das Gesetz des Bios dar. Demgegenüber lassen Menschsein und Sittlichkeit sich in einem ersten Schritt formal dadurch bestimmen, daß hier der Grundsatz gilt: „Das Leben ist der Güter höchstes nicht".[10] Es wird nämlich aus einem Sinn gelebt – weil auf ihn hin und für ihn; was nur dort wirklich geschieht, wo das Leben im Ernstfall auch für ihn dahingegeben würde. (Dies markiert die oft übersehene Schwäche des Programms „Biophilie".)

Es kennzeichnet indessen Sokrates, daß diese Unterscheidung weder in pathetischer Konfrontation noch in erbaulicher Abwertung des natürlichen Lebens getroffen wird, sondern daß er sie in ironischer „Schwebe" (91) vorlebt. Nein: lebt (bei aller Pädagogik – im „vor" ginge just diese Schwebe verloren, so vorbildlich sie ihrerseits ist). Der Unterschied selbst allerdings und die Entscheidung für ihn sind eben das, worum es in den Dialogen geht.

Das, wozu wir uns entschließen (sollen), ist nun jedoch nicht „das Gute" oder „die Wahrheit" als solche. Die bilden vielmehr das Prinzip der Entscheide. In ihrem Licht haben wir uns für eine Daseinsform zu entscheiden, „in der das Gute konkret wird. Die Entscheidung ist Wahl eines Lebens" (93). Darum bleibt der Schluß in vielen Dialogen offen – und eben darum bleibt ihr Ziel nicht leer. Denn unbedingt soll sich der Einzelne in einem bedingten Lebensentwurf engagieren.

Leitende Idee ist dabei das „glückselige Leben – bíos eudaímon". Womit angezielt wird, was soeben „Sinn" im Unterschied zu „Rettung" und Erhaltung hieß. Wiederholt steht zur Erörterung, daß diese Zielseligkeit nicht im Angenehmen, in der Lust besteht; bleibt diese doch auf ihr Gegenteil Schmerz angewiesen und daran gebunden (so daß besonders glücklich wäre, wer die Krätze hat, um sich nach Herzenslust zu kratzen – Gorg 494 c). Dabei leistet das Erörtern selbst als solches schon den grundlegenden Dienst: nämlich von der überwältigenden Verführung des Lustangebots zu distanzieren.

Das ist nötig; denn hatten Güter- und Techne-Modell zur Findung des an sich Guten wichtige Dienste geleistet, so fehlt der Lust sogar diese heuristische Kraft. „Sie ist zunächst eher ein Hindernis auf dem Weg als eine Brücke zum Ziel" (101). Hat man dies freilich erreicht, dann kann selbst die Lust – ihr Höhepunkt rein und ewig gedacht – zum Bild der Seligkeit werden. Nicht als würde das Gute um der Beglückung willen gewählt. Dennoch liegt der – Kuhn sagt: ungeheuere – Gedanke einer „Wahl zwischen dem Guten und der Glückseligkeit" (103) Sokrates noch ganz fern. Kuhn beruft hierfür „die gesamte nachsokratische Entwicklung der Philosophie. ‚Cum enim te, Deum meum, quaero, vitam beatam quaero'" (Conf. X 20, 29).

Eines wäre indes jenes neue Mißtrauen und dessen Vereinsamungsmacht, wofür Kuhn (104) auf Descartes' Überlegungen zum genius malignus hinweist; ihm folgen dann die „drei Meister" des Argwohns (soupçon) Marx, Nietzsche und Freud[11]. Ein anderes wäre die Vertiefung der Liebe zu einem „amour pur", der nicht mehr als Eros, „appetitus naturalis" interpretiert werden kann (und Schuld als Nein hiergegen)[12]. Doch liegt beides außerhalb des Horizonts, in dem Sokrates lebt und fragt. Er ist nicht

[9] Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. II. Falsche Propheten, Bern 1958, 284.

[10] *F. Schiller:* "... Der Übel größtes aber ist die Schuld". Schlußworte der „Braut von Messina".

[11] *P. Ricœur,* De l'Interpretation, Paris 1965, 45 (Die Interpretation, Frankfurt/M. 1969, 45 f bietet unzutreffend: „Zweifel").

[12] *J. Splett,* Leben als Mit-sein, Frankfurt/M. 1990, Kap. 6: Freigebigkeit.

Platon, und erst recht kein Gnostiker. Er braucht nicht eine Jenseitswelt, um von ihr her das Hiesige und seine Aporien zu entlasten. Bei Sokrates wird die Welt „leicht für den weltlich-unweltlich in ihr Lebenden" (107).

3. Um solches Leichtsein und Leichtnehmen festzuhalten, bedarf es jener Tugend, nach der im *Laches* gefragt wird und die den Mann Sokrates offenbar besonders geprägt hat: der Tapferkeit. Damit ist jetzt nicht der „schöne" Wagemut gemeint, mit welchem Platon über die Grenzen sicheren Wissens hinausruft[13], erst recht nicht jener Heroismus „entlarvender" Selbstabwertung des Menschen, wie ihn Nietzsche und die Antimetaphysiker nach ihm vom Wissenschaftler fordern. Die Festigkeit des Sokrates „besteht, gleichsam eine unscheinbare Hoplitentapferkeit, im schlichten Festhalten des Ergriffenen" (111). Die Unterredung mit Kriton zeigt das, und vor allem natürlich die fast kränkende Leichtigkeit, mit welcher Sokrates schließlich im „Phaidon" Abschied nimmt. Hier übrigens, vor dem Zweifel an den diskutierten Argumenten und der Gefahr, daraus könnten Mißtrauen und Ressentiment gegenüber dem Logos als solchen erwachsen, ruft sogar er selbst zur Mannhaftigkeit auf[14].

Zu dieser Gelassenheit würde es durchaus passen, daß Sokrates selber nicht schon die Seelen- und Jenseitslehre vertreten hätte, welche Platon ihn den Freunden vorlegen läßt. Und wie es sich mit seiner Einschätzung des Erdenlebens überhaupt verhalten haben mag? An das Glück einer traumlos durchschlafenen Nacht reiche kaum etwas heran (Apol 40 d–e). In dem Traum, der ihm sein Ende anzeigt (Krit 44 b), wird ihm – durch einen Homer-Vers – das Totenreich als Heimat bezeichnet; als die wahre Heimat des Philosophen? Meint schließlich und vor allem nicht das Hahnenopfer an Asklepios die Heilung von der Krankheit Leben (Phaidon 118)?

Dagegen wendet sich emphatisch Georges Dumézil[15]. Die Krankheit, für deren Überwindung Sokrates und Kriton („wir") jenes Opfer schulden, sei nicht das Leben des Sokrates, sondern Kritons früherer Irrtum gewesen, das Leben als solches (und die Meinung der Leute) zu hoch einzuschätzen. Träume schickt als Heilmittel der Gott Asklepios. Und vielleicht war nicht bloß Kriton zu heilen (und mit ihm die Schar der Freunde), sondern auch Sokrates selbst? Zumindest bestand die „Gefahr" einer Ansteckung (a. a. O. 147).

Die Botschaft des Traums – „Am dritten Tage in Phtia" – wäre dann (so Dumézils Sprachrohr Kossyfidios) nicht eigentlich das Datum, der dritte Tag, worauf die Exegeten sich konzentrieren, sondern daß wir – morgen oder übermorgen – jedenfalls sterben (144). Darum sollte uns nicht Panikangst die Ruhe zu gewissenhafter Überlegung rauben. Entsprechend schließt das Kriton-Gespräch auch nicht mit einem Diskussionsresultat, sondern mit dem Hinweis auf den führenden Gott.

Nochmals also (Sokrates spricht – scherzhaft – sogar von Verzückung): Leichtigkeit. „Wer geht leichter und sorgloser über den Erdboden als Sokrates, dessen Sorge nur dem wahrhaft Besorgenswerten gilt?" Und dies, meint Kuhn, in einer Tapferkeit, die „ganz vom Leben her bestimmt" ist (114), anders als bei den modernen Denkern des Todes. Und kann man sonst als Antrieb zur Tapferkeit oft genug die Angst ausmachen (vor dem Tod oder vor der Meinung der anderen)[16], so ist dies bei Sokrates das Stehen vor dem Logos – und das Stehen zu ihm: zum Logos wie seinen Logoi, auch wenn diese sich zu ändern scheinen. (Gaben sie nicht vorher dem einzelnen Sachverständigen recht statt der unverständigen Menge – um nunmehr zu fordern, deren Entscheid sei zu respektieren?) Sokrates blickt durch diesen Anschein hindurch, weil er seine frühere Einsicht (be)wahrt[17]. Allerdings zeigt sich hier, läßt uns Helmut Kuhn bedenken, zugleich

---

[13] Phaidon 114 d. Vgl. Pol VI 497 d: „Denn alles Große birgt seine Gefahren in sich, und das Sprichwort hat in der Tat recht: das Schöne ist schwer."

[14] 90 e: andristéon, was nicht bloß „sich anstrengen" (Apel) heißt, sondern: sich ermannen, Guardini (Der Tod des Sokrates, 1947 u. ö.): mutig sein, Schleiermacher: tapfer.

[15] Der schwarze Mönch in Varennes. Nostradamische Posse mit Divertissement über die letzten Worte des Sokrates, Frankfurt/M. 1989, 113–149.

[16] Siehe auch und nochmals in der Dimension des Glaubens: „... sondern fürchtet euch vor dem, der Leib und Seele ins Verderben stürzen kann" (Mt 10, 28).

[17] Vgl. Pol IV 429 c–430 c, über die Tapferkeit als Bewahrung (soteria).

eine neue Möglichkeit von intellektueller Feigheit. Er meint nicht den Mangel an Bekennermut; dazu schweige man besser, sondern „die unverschämte Nachträglichkeit der sich stets anpassenden Verkünder" (117), die sich auf die Situationsabhängigkeit aller Erkenntnis berufen und sich mit der wesentlichen Unwahrhaftigkeit der menschlichen Natur entschuldigen.

Dieser Einwand gegen Sokrates sei ernsthafter als der zuvor behandelte des Rationalismus. Und in der Tat, wenn man als Resultat der Selbsterkenntnis angibt, jeder Mensch sei käuflich[18], und erklärt, die Kernthese des Sokrates besage, daß wir keine Wahrheit erkennten, sondern einzig subjektive Gewißheiten hätten[19], dann erlaubt dies die Rechtfertigung jedweder Schurkerei – so weit dem Wort „Rechtfertigung" danach noch ein Gehalt zukäme: von Pilatus, der einen Unschuldigen hinrichten läßt (ist doch, wenn alle Wahrheit fraglich bleibt, auch die Behauptung fraglich, Unschuldige dürfe man nicht kreuzigen[20]), bis zu den elaborierten Methoden heutiger Selbstentschuldigung und dem Einsatz von Wortbruch, Ehrabschneidung und Verleumdung, privat wie politisch, so es nur nützt.

4. Dies Risiko des Mißbrauchs ist mit der Sokratischen Vernünftigkeit gegeben – und in Kauf zu nehmen. Doch es bleibt ein Mißbrauch. Worum es Sokrates nämlich eigentlich geht, ist eines jeden Sorge um die Seele. Wir müssen freilich deutlich machen, was hier unter ‚Seele' gemeint ist.

Im Gespräch mit Sokrates kommt es zu einer Prüfung des Sprechenden, der er sich ebenso hüllenlos aussetzen muß wie die jungen Leute bei der sportlichen Bewährung in der Palaistra (wo nicht von ungefähr so mancher der Dialoge sich abspielt). – Väter, die pädagogische Hilfe bei Sokrates suchen, erleben am eigenen Leibe: „Ich wußte sehr wohl schon längst, daß nicht von den Knaben die Rede sein würde, wenn Sokrates zugegen wäre, sondern von uns selbst" (Laches 187 c–188 b).

Das erträgt natürlich nicht jeder. Mitten in seiner Lobrede bricht es beim berauschten Alkibiades durch (Symp 216 c): „Und oftmals sähe ich gern, er wäre nicht." Aber welch ein Gewinn für den, der sich dieser Beschämung aussetzt – wie etwa (in einer Morgenszene, die Kuhn rechtens unvergeßlich nennt) der junge Hippokrates (Prot 312 a). Und zwar ein Gewinn für die ‚Seele'. „Kein Grieche hatte je zuvor dieses Wort so gebraucht" (124).

Es geht weder um die Unterwelt-Schatten Homers noch um das Weltprinzip Platons, auch nicht um orphische Weltlosigkeit. Die Seele, das ist für Sokrates „Mensch"[21] – der Mensch, insofern er von seinen Fertigkeiten den rechten (oder falschen) Gebrauch macht und dieser Gebrauch thematisch wird (der ja die Güter erst wirklich gut macht). Seele ist das, was sich kümmert und worum wir uns kümmern in der „Sorge um uns selbst" (epiméleia hemôn – Alkib. I 129 a). „Seele ist das, was im Tun des Guten gut, im Tun des Schlechten schlecht wird" (127). Darin finden sich das „Logische" und das „Ethische" als die tradierten Arbeitsleistungen des Sokrates, wie ebenfalls schon anklang[22]. Statt um das Seinige soll jeder für sich selber sorgen. „Weißt du, welcher Gefahr du deine Seele preisgeben willst?" fragt Sokrates den bildungseifrigen Hippokrates (Prot 313 a).

Man spürt, hier begegnet nicht eigentlich ein „platonischer Dualismus", keine Zweiteilung in Leib und Seele, weil überhaupt nicht eine philosophische Anthropologie. Praxis steht an. Was sollte ein Leben mit verdorbenem Leibe, was aber erst eins mit zerstörter Seele! Das gibt dem eristischen Spiel seinen tieferen erzieherischen Ernst. Dieser Ernst der Seelsorge „macht es dem Menschen schwer zu leben ... er zeigt sich für sich selbst als um ihr Gutsein besorgte Seele. Zugleich entdeckt er aber in der Seele eine neue Kunst des Lebens – eine neue Leichtigkeit" (136 f – Platons Bild dafür: Beflügelt-

---

[18] *R. Lay*, Manipulation durch Sprache, München 1977, 9.

[19] *Ders.*, Philosophie für Manager, Düsseldorf 1988, 17–20.

[20] Zu Nietzsches Lob der „Urbanität" des Pilatus: Anm. 12 (Kap. 1: Agnostizismus), 19.

[21] Alkib I 130 c (wobei hier von der Echtheitsfrage abgesehen werden kann).

[22] Siehe oben I.1 (Kuhn 31–33). Der Schuhmacher sorgt für das, was „des Fußes ist"; für den Fuß selbst sorgen Gymnastik und Arztkunst. Entsprechend die Sorge des Arztes der Seele.

werden der Seele). Und eigens Sokratisch leicht wird dieser Ernst, weil er zugleich „in dem bescheidenen Bewußtsein der Nichtigkeit alles menschlichen Wissens" (137) lebt. Hier waltet grenzbewußte Vernunft – nicht Offenbarung. Darum ist Sokrates kein Prophet[23].

## III. Sokratisches Existieren – in Konsequenz und Frömmigkeit

1. Nichtwissen und Wissen dessen. Es hat sich gezeigt, daß im „Ich weiß, daß ich nichts weiß" weder ein Widerspruch noch ein (gar moderner) Agnostizismus vorliegt. Sokrates weiß einiges, und keineswegs Dinge am Rande. Nicht weiß er, ob der Tod ein Übel oder ein Gut ist; „Unrecht tun aber und einem Besseren, als wir sind, Mensch oder Gott, widerstehen – daß dies schlecht und häßlich ist, weiß er" (143, Apol 29 0b). Er kennt den Unterschied von Gütern und dem an sich Guten und den unvergleichlichen Rang der Seele ... Aber all das darf uns nicht sein Unwissen (das seine wie das unsere) vergessen lassen.

Die Fraglosigkeit einer brauch- und traditionsgeleiteten Welt ist – ihm wie uns – zerbrochen. Der Mensch weiß in der Tat nicht mehr, was tun. (Zwar nicht das Prinzip, doch die Normen stehen zur Diskussion – was Wunder, daß die Meinung Beifall findet, sie stünden zur Disposition.) In diese nicht ungefährliche Lage bringt Sokrates einen neuen Entwurf: Gewinn der Lebenseinheit im Privaten wie Gesellschaftlichen durch Konsequenz = logische (logos-gemäße) Folgerichtigkeit.

Daß damit nichts bloß Formales gemeint ist, haben wir aufzeigen können; denn es lebt aus dem keineswegs bloß formalistischen Grundsatz: Nie darf man Unrecht tun (auch in Erwiderung von Unrecht nicht) – aus der (theoretischen) Einsicht: Besser ist Unrecht zu leiden als es selbst zu verüben[24].

An die Stelle des nomos als Maßstab ist damit der logos getreten. Das führt zu einer eigentümlichen Polis-Distanziertheit schon des Sokrates – vor der „offen zweideutigen Bürgerlichkeit" Platons und der offenen Apolitie „unter den sogenannten Sokratikern" (150). Es zeigt die „Wunderlichkeit" (atopía = Ortlosigkeit), mit einem Nachkriegswort: die „Unbehaustheit" des Sokrates in einer Welt, in welcher die Gerechtigkeit nicht mehr – wie es (bei allen Ungerechtigkeiten) bis anhin war – ohne Frage gilt, also eigentlich nicht mehr besteht. In welcher er aber ebensowenig einfach das Natur-Gesetz des „struggle for life" hinzunehmen bereit ist.

Die Situation ruft nach Frage und Prüfung. Und sie verlangt dafür wie für das hieraus neu zu gewinnende Handeln Folgerichtigkeit. Sokrates ist sowenig wie ein Prophet ein Moralist, der etwa altruistisches Wohltun predigt. Es geht um das Besserwerden der Seele – bei sich wie beim andern. So daß beispielsweise der Übeltäter seiner Strafe zugeführt werden soll, ob Freund oder Feind (Gorg 480b–c).

Und dies bei jedem Einzelnen. Der Reichtum der Lebensbezüge konkreter Gemeinschaft, die Fülle gelebten Lebens entfällt hier. Die Gerechtigkeit des Sokrates ist arm. Doch hätten wir das ihm anzulasten? „Die Gerechtigkeit im Sinne des Sokrates ist vielleicht arm, aber sie ist nicht leer" (162). Vor allem aber: nicht sie allein trägt sein Leben. Kuhn benennt die letzte Basis dieser Existenz mit drei Worten: Schicksal – Daimonion – Frömmigkeit.

2. Schicksal wird ihm das, was Platon seine Wunderlichkeit, sein Nicht-am-Platze-Sein genannt hat. Sokrates hatte, so sah er es selber, einer Aufgabe zu dienen. So zweideutig sich zugleich die göttliche Beauftragung darstellt. Denn selbst, wenn man die Orakelbefragung nicht als Erdichtung betrachtet, „von der Platon erwartet, daß seine Leser sie leicht verstünden" (138, E. Wolff), fordert der Delphische Gott damit doch nicht das Sokratische Fragen.

Sein Daimonion andererseits „mag schon seinen Zeitgenossen als charakteristisch

---

[23] Und auch nicht bloß auf seine Stadt bezogen, bei allem staatsethischen Engagement. „Vielleicht müssen wir uns davor hüten, das Bewußtsein des Sokrates von seiner Aufgabe zu einseitig nach der *Apologie* zu deuten" (141).

[24] Kuhn sieht dies (147) als zweiten praktischen Grundsatz.

für seine Person gegolten und zu dem Ärgernis über sein Auftreten beigetragen haben" (171). Überbrückt diese Stimme die Kluft zwischen dem suchenden Freundesgespräch und dem entwerteten Stadtbürger-Dasein? Gleichwohl bestimmt sie Sokrates nicht so wie später ihr Gewissen einen Martin Luther oder Thomas More. Denn gerade in der letzten Entscheidungs-Situation findet er sich wiederum im Gespräch: mit Kriton bzw. mit den Gesetzen der Stadt. Sie diskutieren mit ihm, als seine „Eltern", denen man nie Gewalt antun darf, und als Gläubiger, die sich auf ein (implizites) Versprechen berufen, insofern er als Erwachsener nicht ausgewandert ist.

Dem Logos zu gehorchen enthebt ihn nicht seiner Verpflichtung gegenüber der Stadt. Daß sich hier keine Möglichkeit eines letzten Widerspruchs zeigt (trotz dem Wort – Apol 29 d –, er werde mehr dem Gotte gehorchen), markiert die „Begrenztheit des Sokrates" (175). Diese Grenze fällt erst – durch seinen Tod – für seine Freunde und Schüler.

Gültig bleibt aber – so Helmut Kuhn – auch dann die früher angesprochene „Beschränkung des Menschen auf das sich in der Eudaimonie vollendende Sein ..., solange die abendländische Metaphysik griechischen Ursprungs lebt" (177). Eben hierzu wären schließlich – nicht „nach-" oder antimetaphysisch, sondern im Sinn einer biblisch-christlichen Schöpfungs-Metaphysik – wohl doch Fragen zu stellen; weniger abschließend als eröffnend, so sehr ihre Beantwortung den Rahmen dieses Beitrags sprengen würde.

3. Daß letztlich Sein und Gut-Sein eins sind, demgemäß ein Gut-Sein, das endgültig Unglück brächte, einen Widersinn und darum eine Unmöglichkeit darstellt, sei hier – gegen östliche Weisheit und westlichen Argwohn – ohne weitere Begründung festgehalten[25]. Doch auf das nicht bloß exklusiv Sokratische Verständnis von Ja und Nein des Menschen hierzu müssen wir nochmals zu sprechen kommen, und zwar eben wegen der damit zusammenhängenden mehr oder minder adäquaten Sicht des Guten selbst.

Sokrates, hieß es – und die unter seiner Hilfe geborene Metaphysik –, kennt nicht jenes „pure", selbstverschließende Nein, wie es etwa Dostojewski in der „Stimme aus dem Kellerloch" artikuliert hat oder Georges Bernanos in seinen Romanen[26]. Dieses Nein aber wendet sich nicht schlicht gegen das Glück, sondern im Grunde gegen die Liebe, die es gewährt.

Dafür muß freilich das Sein als Gegebensein, also als Schöpfung (aus dem Nichts), d.h. als Gabe „freiester Freigebigkeit"[27] gedacht werden können. Denken wir aber Welt und Dasein so, dann kann es nicht bei der irritierend-faszinierenden Leichtigkeit bleiben, die uns Sokrates vorlebt. Und zwar nicht nur insofern, als das Denken in Platons Metaphysik vor den Ernst des Guten und der Wahrheit schlechthin an sich kommt. Will sagen: weil nun nicht mehr bloß „die Seele, von deren Wohlgestalt unsere Glückseligkeit abhängt", „Gewicht hat und Ernst und Sorge verdient" (177), sondern das Gute und die unbedingte Wahrheit selber.

Dies klang natürlich schon bei Sokrates an, wenn er den Freunden zusprach: „Sorgt euch nicht um Sokrates!"[28] Doch ging es hier noch nicht so sehr um das Wahre und Gute an sich als vielmehr um die Seelen der sich Sorgenden. Anders schon färbt sich der Gedanke, wenn er (nach Pol X 595 c) dann bei Aristoteles auftaucht[29]. Was aber eigentlich gemeint ist, sagt in den Platonischen „Gesetzen", auf dem Weg von Knossos

---

[25] Diese findet sich bei *M. Blondel*, L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique, Paris (1893) ²1950 / Die Aktion (1893). Versuch einer Kritik des Lebens und einer Wissenschaft der Praktik, Freiburg i. Br. 1965; *J. Splett*, Gotteserfahrung im Denken, Freiburg–München ³1985, bes. Kap. 3 u. 9.

[26] Siehe oben Anm. 12. *Dostojewski* in der Rahsin-Ausgabe: Aufzeichnungen aus dem Untergrund, in: Der Spieler. Späte Romane und Novellen, Darmstadt 1974; *Bernanos:* Die Sonne Satans; Der Betrug.

[27] *J. Duns Scotus*, De primo principio IV 10.

[28] Phaidon 91 b–c; vgl. *J. Pieper*, Kümmert euch nicht um Sokrates. Drei Fernsehspiele, München 1966.

[29] Nik. Eth I 4 (1096 a 14–17): „heilige Pflicht, der Wahrheit den Vorzug zu geben".

zur Höhle des Zeus, der athenische Gastfreund: „In Tat und Wahrheit ist es Gott, der allen seligen Ernstes wert ist ...“ (VII 803 d).

Am Menschen das beste sei, daß er ein Spielzeug in des Gottes Hand sei (eine Drahtpuppe – I 644 d). Und von einem solchen Spielzeug wäre wiederum vor allem Leichtigkeit gefordert (man denkt an die Kleistsche Marionette)? Doch sagt auch dies noch einmal nicht die ganze Wahrheit; ist Gott, der Heilige, doch nicht das Spielkind Heraklits[30].

Will man der Wahrheit aufrichtig die Ehre geben, dann muß man bekennen, nicht schicksalhaft an Drähten gezogen, sondern angerufen zu sein und antworten zu sollen. Dem Ruf zu antworten aber bedeutet erst in zweiter Linie, ihm Folge leisten. Zunächst und zuerst heißt dieser Stimme zu entsprechen: sie als solche (in ihrem Schweigen) selber zu hören und ihr selbst zu erwidern.

Das ist selbstverständlich nicht mehr Sokrates' Frage. Haben wir bisher schon mehrfach seine Grenzen überschritten, so befinden wir uns jetzt ganz offen jenseits ihrer. Andererseits aber nicht etwa schon auf dogmatisch- = offenbarungs-theologischem Boden, sondern durchaus – in Jünger- und Nachkommenschaft zu Sokrates, Platon und weiter – auf philosophischem Grund. Wir müssen uns hier nicht einmal auf das Recht und die Rechtmäßigkeit einer ausdrücklich christlichen Philosophie berufen[31]. Rein metaphysisch nämlich, oder anders: unverkürzt menschlich, wäre zu fragen, ob wir Heilung nur von jener Krankheit brauchen, unser Leben für den höchsten Wert zu halten. Müßte uns des weiteren nicht auch noch deutlich werden, daß selbst Menschlichkeit und Mit-Sein nicht das Höchste sind?

Es mag Fromme geben, die, weil sie niemanden lieben, sagen und glauben, sie liebten Gott[32]. Aber das rechtfertigt keinen antitheistischen Humanismus, sei er politisch, sei er therapeutisch orientiert. Man muß wahrlich kein Christ sein, sondern könnte schon in einem wohlwollend geführten, sich vertiefenden Gespräch mit Sokrates dazu gelangen, daß die erste große Weisung für uns Geist-Geschöpfe lautet: „ER unser Gott, ER Einer! So liebe denn IHN deinen Gott mit all deinem Herzen, mit all deiner Seele, mit all deiner Macht.“[33]

Dies allein trüge dann auch, über Fremdheit und Feindschaft, über Angst und Schuld hinweg, das Wahr- und Gutsein von Mensch zu Mensch, zum „Nächsten, dir gleich“ (Lev 19, 18).

Käme nicht damit erst des Sokrates eigener Hinweis ans Ziel, das Edle und Gute an sich sei etwas anderes als Rettung (Gorg 512 – sosehr zuletzt nur dieses uns heil macht)? Das Wahre und Gute als Herrlichkeit, als – über allem Heil – das Heilige, dem Anbetung gebührt? Wem das in Tat und Wahrheit – und nicht bloß gedanklich – aufgegangen wäre, der gäbe hierfür sicher nicht nur einen Hahn.

---

[30] fr 52; vgl. *K. Held*, Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft, Berlin–New York 1980, 438–440.

[31] *J. Splett*, Freiheits-Erfahrung, Frankfurt/M. 1986, Kap. 2. – So deutlich man christlicherseits etwa Widerspruch zu E. Levinas anmelden muß, wenn er den Menschen von jener Stimme bloß an andere Menschen verwiesen sieht, nur in der „Spur des Anderen“, ohne Zugang zum Symbol. Vgl. *Finkielkraut* (Anm. 3) 122–129 u. Freiheits-Erfahrung, Kap. 15, bes. 334 ff.

[32] So *Ch. Péguy*, Nota coniuncta, Wien 1965, 167.

[33] Dtn 6, 4 f *(M. Buber)*; Mt 22, 36 ff.

ThPh 66 (1991) 226–238

# Pseudoisidor auf dem Konzil von Florenz (1438/9)

Von Hermann Josef Sieben S.J.

Es ist seit einiger Zeit um Pseudoisidor eher still geworden. Was man als die „kühnste und großartigste Fälschung kirchlicher Rechtsquellen, die jemals unternommen worden ist und durch die sich die Welt Jahrhunderte hindurch hat täuschen lassen" bezeichnet hat[1], erregt heute kaum noch die Gemüter. Zwar arbeitet noch der eine oder andere Historiker an dem mit diesem Namen bezeichneten Komplex, und wie man hört, ist eine Neuedition der Pseudoisidorischen Dekretalen in Vorbereitung, aber das Interesse der Theologen ist zur Zeit von wichtigeren, fundamentaleren als solchen anscheinend bloß historischen Fragen ganz in Anspruch genommen. Wenn wir recht sehen, muß man bis auf die Kontroverse um Küngs Buch über die Unfehlbarkeit des Papstes zurückgehen, um überhaupt dem Stichwort „Pseudoisidor" in der theologischen Literatur zu begegnen[2]. Inzwischen ist die große Summe von Hans Fuhrmann erschienen[3], die in ihrer Gesamtbilanz wohl auch eher dazu beiträgt, die theologischen Gemüter in der Frage des Einflusses der Falschen Dekretalen auf die Ausbildung des päpstlichen Primates zu beruhigen. Die Zeiten, in denen ein Döllinger erklären konnte, diese Dekretalen gäben „den ganzen historischen Boden des Papalsystems" ab, scheinen endgültig vorüber. Bei einem Kenner der Materie wie Fuhrmann heißt es statt dessen: „Zur Abstützung direkter primatialer Rechte haben die Papstbriefe Isidor Mercators wenig beigetragen ... Sie mögen mit diesem oder jenem Satz bestätigend gewirkt haben, aber die Ausrichtung der Rechtswelt auf eine heilsmäßig notwendige Übereinstimmung mit Rom – ein Vorgang, der in der Kirchenreform des 11. und beginnenden 12. Jahrhunderts seine dramatische Zuspitzung erfuhr – hatte ekklesiologische Gründe und außerhalb der Fälschung liegende Argumente."[4]

Wenn wir uns nicht täuschen, hat man bei der Frage, wie hoch der Einfluß Pseudoisidors für die Ausbildung des Papalsystems zu veranschlagen sei, im wesentlichen dessen Einwirkung über die mittelalterlichen Kirchenrechtssammlungen im Blick. Der Herausarbeitung dieser Einwirkung ist denn auch ein langer Abschnitt in Fuhrmanns großer Untersuchung gewidmet[5]. Mittels der mittelalterlichen Kirchenrechtssammlungen hat Pseudoisidor ohne Zweifel die nachhaltigste Wirkung auf die Verfassung der Kirche ausgeübt, aber es stellt sich die Frage, ob es daneben nicht noch andere Kanäle gibt, über die der Fälscher gewirkt hat. Fragen kann man z. B., welche Rolle die Pseudoisidorischen Dekretalen auf den Konzilien, die ja ihrerseits immer wieder neues Recht setzten, gespielt haben. Daß Pseudoisidor hier mittelbar zur Wirkung kam, eben über die sehr stark von ihm durchsetzten Kirchenrechtssammlungen, vor allem über das Decretum Gratiani[6], liegt auf der Hand.

---

[1] *E. Seckel,* Pseudoisidor, in: RE 16 (1905) 265–307, hier 265. – Vgl. neuerdings *H. Fuhrmann,* Art. Pseudoisidorische Fälschungen, in: Handbuch der deutschen Rechtsgeschichte 4 (1985) 80–85.

[2] Vgl. den Schlagabtausch zwischen W. Brandmüller, Hans Küng und die Kirchengeschichte. Kritische Anmerkungen zu seinem Buch „Unfehlbar?", in: Zum Problem Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng, hrg. von K. Rahner, QD 54, 2. Auflage, Freiburg 1972, 117–133, hier 124–126, und *H. Küng,* Exkurse. Historica, in: Fehlbar? Eine Bilanz, Zürich 1973, 463–482, hier 477–478.

[3] Einfluß und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen. Von ihrem Auftauchen bis in die neueste Zeit, 3 Bde, Stuttgart 1972–1974.

[4] *Fuhrmann,* Einfluß II, 622.

[5] Kap. V: Die pseudoisidorischen Dekretalen in den kirchenrechtlichen Sammlungen bis zum Dekret Gratians; in: *Fuhrmann,* Einfluß II, 408–585.

[6] Vgl. zum Einfluß Isidors auf die für das Verhältnis Papst/Konzil entscheidende dist. 17 des Decretum Gratiani *H. J. Sieben,* Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters (847–1378), Paderborn 1984, 224–231.

Wir möchten im folgenden den unmittelbaren Einfluß der Pseudoisidorischen Dekretalen auf den Ablauf und das Ergebnis eines Konzils untersuchen. Florenz bietet sich für eine solche Fallstudie besonders an, weil Pseudoisidor hier, wie ein Blick in die Akten zeigt, in der für die Verfassung der Kirche wichtigen Primatsfrage[7] nicht ohne Wirkung geblieben ist. Außer in der Primatsfrage rekurrierte man auch in der Debatte über den Ausgang des Heiligen Geistes aus dem Vater und dem Sohn auf die Pseudoisidorischen Dekretalen[8].

Bei den Verhandlungen[9] über die Filioque-Frage klammerte man den inhaltlichen Aspekt zunächst ganz aus und diskutierte ausschließlich darüber, ob die lateinische Kirche mit dem Symbolzusatz des Filioque nicht gegen das ausdrückliche Verbot des Ephesinums, einen „anderen Glauben" aufzustellen[10], verstoßen habe[11]. In den Sitzungen vom 20. Oktober bis zum 13. Dezember 1438[12] ging es hauptsächlich um diese Frage: Was verstand das Konzil von Ephesus unter einem „anderen Glauben"? Verstand es darunter eine bloß im Wortlaut vom der fides Nicaena abweichende Formulierung oder eine davon inhaltlich sich unterscheidende Lehre? Die Griechen optierten für die erstere Auslegung des Verbots, die Lateiner für die zweite. Der Hauptredner auf lateinischer Seite, Kardinal Cesarini[13], hatte zu dieser Frage eine Denkschrift erarbeitet, in der 20 Gründe zugunsten der lateinischen Position vorgelegt wurden[14] und dieselbe zwischen dem 11. und 18. November den Griechen überreicht[15]. Unter den hier vorgetragenen Argumenten befindet sich nun eines, das unser besonderes Interesse verdient. Cesarini zitiert hier drei (echte!) Texte, aus denen sich für ihn eindeutig ergibt, daß das Verbot eines „anderen Glaubens" nicht erst vom Ephesinum aufgestellt wurde, sondern schon vor dem Nicaenum bestand[16]. Die Konsequenz aus diesem Argument ist für die griechische Seite vernichtend: Würde, wie sie behauptet, mit diesem Verbot jede Neuformulierung untersagt, dann hätten schon Nicaea und Konstantinopel I mit ihren eigenen Glaubensbekenntnissen gegen dieses Verbot verstoßen, eine Annahme, die natürlich absurd ist. In der Sitzung vom 18. 11. 1438 zitiert der Kardinal als Belege für die vorephesinische Existenz eines Ver-

---

[7] Zur Primatslehre des Konzils von Florenz vgl. *G. Hofmann,* Quomodo formula definitionis concilii Florentini de potestate plena papae praeparata fuerit, in: AAV 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. – Zur historischen Nachwirkung der Primatslehre des Konzils von Florenz vgl. unseren Beitrag „Vom Florentinum zum Ersten Vatikanum. Zur Ökumenizität des Konzils von Florenz und zur Rezeption seiner Primatslehre, in: ThPh 65 (1990) 513–548.

[8] Die Untersuchung von *U. Proch,* Tenere primatum – to proteion katechein. Il senso del primato del vescovo di Roma nelle discussioni fra Latini e Greci al Concilio di Ferrara – Firenze, 1438–1439, Trient 1986 enthält einen Abschnitt über die Benutzung von Fälschungen auf dem genannten Konzil (La questione dei falsi e il loro uso relativo in Concilio), der aber im Exzerpt der These nicht veröffentlicht ist.

[9] Über den modus procedendi der Verhandlungen vgl. *H. J. Sieben,* Ferrara/Florenz (1438/9) und vier weitere konziliare Reunionsversuche, in: ThPh 64 (1989) 518–556, hier 535–545.

[10] COD (1972) 65: His igitur recitatis decrevit sancta synodus aliam fidem nulli licere proferre vel conscribere vel componere praeter illam quae definita est a sanctis patribus qui Nicaeam per spiritum sanctum convenerunt.

[11] Vgl. hierzu *H. J. Marx,* Filioque und Verbot eines anderen Glaubens auf dem Florentinum. Zum Pluralismus in dogmatischen Formeln, Steyl 1977.

[12] Vgl. außer den Acta Latina, CFl 6, 46–132, *G. Hofmann,* Die Konzilsarbeit in Ferrara, in: OrChrP 3 (1937) 110–140; 403–455; hier 431–454.

[13] Vgl. *A. A. Strnad / K. Walsh,* Cesarini, Giuliano, in: DBI 24 (1980) 188–195; *G. Christianson,* Cesarini: The conciliar cardinal. The Basel years, 1431–1438, St. Ottilien 1979.

[14] Memoria de additione ad symbolum, CFl 10,1; 95–119.

[15] Vgl. CFl 10,1; XIII.

[16] Memoria 16, CFl 10,1; 110–113.

botes eines „anderen Glaubens" die auch in der Denkschrift genannten Texte, erstens einen Brief des hl. Cyrillus an Johannes von Antiochien, zweitens einen Brief von Papst Caelestin an Nestorius, drittens einen Passus aus der siebten allgemeinen Synode[17]. Aber damit hat der Kardinal noch längst nicht sein Pulver verschossen. Die eigentliche Trumpfkarte behält er sich für die nächste Sitzung am 8.12.1438 vor: ein vom Konzil von Nicaea erlassenes Verbot, einen „anderen Glauben" aufzustellen, das wörtlich mit demjenigen des Ephesinums übereinstimmt[18]! Der es bezeugt, ist kein geringerer als Papst Liberius. Festgehalten ist dies alles in einem Briefwechsel zwischen Athanasius von Alexandrien und den Päpsten Markus und Liberius. Man entdeckte ihn, so berichtet der Kardinal, mehr oder weniger zufällig in einem sehr vertrauenswürdig aussehenden Exemplar des *Decretum Romanorum pontificum*, das man eigens aus Verona hat kommen lassen[19]. Mit dem genannten *Decretum* sind natürlich die Pseudoisidorischen Dekretalen gemeint. Es fällt auf, daß Cesarini diesen entscheidenden zusätzlichen Beleg seines Argumentes in der den Griechen überreichten Denkschrift nicht erwähnt hatte. Vielleicht stimmt es wirklich, daß er ihn gerade erst in dem genannten Codex aus Verona gefunden hatte. Ausschließen kann man andererseits auch nicht, daß der Kardinal mit diesem schriftlich nicht vorgelegten Text seinen Gegner überraschen und überrumpeln wollte[20]. Eines jedenfalls glaubt Cesarini mit diesen Briefen klar belegen zu können: Zur Zeit des Papstes Liberius gab es in den römischen Archiven noch Exemplare mit der fraglichen Bestimmung des Konzils von Nicaea. Das berühmte Verbot von Ephesus, einen „anderen Glauben" aufzustellen, stellt nichts anderes dar als eine nahezu gleichlautende Wiederholung der Nicaenischen prohibito[21]. Damit ist die griechische Auslegung des Ephesinischen Verbots als unsinnig widerlegt.

Wie reagiert die griechische Seite auf diesen Überraschungscoup Cesarinis? Wir kennen die Reaktion zweier ihrer führenden Theologen, die ihres Starredners Markos von Ephesus[22], der in der fraglichen Sitzung mit dem Kardinal debattierte, und diejenige Bessarions[23], der in seinem Brief an Alexios Laskaris über den Eindruck

---

[17] Acta Latina, CFl 6; 85,10 – 86,2.

[18] Acta Latina, CFl 6; 113,4: Igitur, ut legimus, praedictum sacrum concilium definivit aliam fidem nulli licere proferre aut scribere vel proponere aut sapere vel docere aliter nec quidquam in fide sentire aut proferre, quod possit obviare regulis patrum = Decretales Pseudo-Isidorianae et Capitula Angilramni, Ausg. P. Hinschius, Leipzig 1868, 477,1.

[19] Acta Latina, CFl 6; 112,29: Ego misi Veronam et venit decretum Romanorum pontificum valde authenticum et vere quaerens aliud improviso hoc inveni. Hic sunt epistulae, quas scribit Athanasius ad papam Marcum et Liberium et ...

[20] In einer Art Appendix zu seiner Denkschrift (Alia argumenta ab ipso Cesarini adiuncta) erwähnt Cesarini eine Reihe weiterer bloß mündlich vorgetragener Argumente. Darunter befindet sich unser Pseudoisidortext, vgl. CFl 10,1; 21,65: Quod autem fuerit facta prohibitio similis et maior quam in concilio Ephesino testis est Liberius in epistola ad Athanasium. Vide in libro Summorum Pontificum; habemus tres codices.

[21] Ebd. 113,10: Ex quibus concludo, quod Liberius viderat illa capitula in archivis ecclesiae Romanae ... Per ista apparet, quod prohibitio ne fieret haec immutatio, fuit facta in concilio primo, licet demum fuerit in tertio repetita. Vos saepenumero dixistis, quod symbolum Constantinopolitanum ideo potuit fieri, quia ante prohibitionem. Unde dicitis, quod ecclesia universalis post prohibitionem tertii concilii non posset quid addere etiam vera. Si hoc verum esset, episcopi Constantinopolitani essent deponendi et laici excommunicati, quia stante prohibitione facta tempore primi concilii et vos fatemini et clarissimum est patres Constantinopolitanos addidisse, vera tamen; ergo sequitur, si addere etiam vera poenas inferret, quod patres Constantinopolitani fuerint excommunicati; sed hoc est nephas dicere, ergo necesse est intelligere aliam fidem id est contrariam ...

[22] Vgl. *Gill*, Personalities of the council of Florence and other essays, Oxford 1964, 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.

[23] Vgl. *Gill*, Personalities 45–54; *ders.*, The sincerity of Bessarion the unionist, in:

der Rede Cesarinis auf die Griechen allgemein berichtet. Markos jedenfalls ließ sich nicht aus der Fassung bringen. Als Cesarini einen Brief des Athanasius an Papst Markus erwähnte, warf er trocken dazwischen, daß er von einem Papst dieses Namens noch nie etwas gehört habe[24], was ihm eine Belehrung über die amtliche römische Papstliste aus dem Munde Cesarinis einbrachte[25]. Markos, von Cesarini zur Stellungnahme gedrängt[26], antwortete eigentlich sehr geschickt: eine endgültige Antwort zur Sache sei erst möglich, wenn der fragliche Brief auch griechischerseits aufgefunden würde. Soviel könne er aber jetzt schon sagen, daß das Zeugnis des Liberius-Briefes allein als Beleg nicht ausreiche. Hier wären die Kanones oder die Akten des Konzils von Nicaea zu zitieren. In Wirklichkeit sei ein solches Verbot von seiten des Konzils von Nicaea aber sehr unwahrscheinlich, und zwar deswegen, weil ja nach Nicaea tatsächlich mehrere Konzilien Glaubensformeln aufgestellt hätten, unter anderem das Konzil von Antiochien, das von allen als rechtgläubig angesehen werde. Die Annahme, daß alle diese Konzilien ein Nicaenisches Verbot übertreten hätten, sei doch wenig vernünftig[27]. Sinnvoller sei es davon auszugehen, daß es ein solches Verbot überhaupt nicht gegeben habe. Damit gab Markos freilich indirekt zu verstehen, daß er Zweifel an der Echtheit des Liberius-Briefes hatte, der ja den entscheidenden Beleg für ein vom Nicaenum aufgestelltes Verbot darstellte. Demgegenüber verteidigte Cesarini die Zuverlässigkeit des von ihm zitierten Zeugen: Der Veroneser Codex sei alt und das Zeugnis eines Papstes sei gewiß nicht weniger glaubwürdig als das Zeugnis eines einzelnen Theologen, das man sonst gelten lasse[28]. Nur unter Zugrundelegung des vom Liberius-Brief bezeugten Verbots werde übrigens eine Reihe weiterer einschlägiger Zeugnisse verständlich, fügte Cesarini hinzu[29].

Aber Markos gab sich noch nicht geschlagen; er suchte innere Widersprüche zwischen den von Cesarini angeführten Dokumenten aufzuweisen[30]. Doch der Kardinal mahnte ihn, endlich zur Sache Stellung zu nehmen und nicht Scheingefechte zu liefern[31]. Aber Markos ging weder in dieser noch in der Sitzung vom 13.12.1438 noch einmal auf den „Liberius"-Brief ein. Nachdem er auf acht Argumente Cesarinis geantwortet hatte, ohne das in den Augen des Kardinals entscheidende Argument zur Sprache gebracht zu haben, ging diesem die Geduld aus. Er mahnte in scharfer Form an, endlich auf diesen Text zu sprechen zu kommen[32] und ließ ihn jetzt auch, zunächst auf griechisch, dann auf lateinisch vorlesen[33]. Cesarini stützte das Zeugnis des gerade verlesenen „Liberius"-Briefes durch zusätzliche in die gleiche Richtung wei-

---

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.

[24] Acta Latina, CFl 6, 112,32: Numquam audivimus Marcum.

[25] Ebd. 112,35.

[26] Ebd. 113,25: Exuite conscientias vestras et videatis, si huic potestis respondere; dicatis breviter responsum ad hoc.

[27] Ebd. 113,27–37.

[28] Ebd. 114,1: Et quod huic libro credendum sit, inspicite. Liber iste est antiquus et videatur, et si credimus uni magno doctori magis debemus credere uni summo pontifici maxime illo tempore, quo non erat disceptatio, quia Liberius fuit ante concilium Constantinopolitanum. – Über die Handhabung des patristischen Argumentes auf dem Florentinum allgemein vgl. *Marx* 304–305 und 312ff. (mit Quellenbelegen!).

[29] Ebd. 114,4–9.

[30] Ebd. 114,13–20.

[31] Ebd. 114,21–23.

[32] Ebd. 127,20: Ego dico, quod et ante tertium concilium fuit facta haec prohibitio. Probavi per Caelestinum, deinde per Cyrillum, tertio per primam synodum, et paternitas tua nihil respondit. Deinde audiatis epistolam Liberii papae.

[33] Ebd. 127,24: fuit lecta in Greco, demum in Latinum hiis verbis ... ebd. 127,25–39 = Hinschius 476,29 – 477,8.

sende Belege ab. In diesem Zusammenhang kamen auch noch weitere aus Pseudoisidor stammende Argumente vor, so ein Passus aus einem Brief des Papstes „Julius“[34]. Außerdem berief sich der Kardinal für die Entstehung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses auf den in den Pseudoisidorischen Dekretalen enthaltenen „Klemens“-Brief[35]. Auch in der sehr wirkungsvoll gestalteten peroratio seiner Rede zitierte Cesarini noch einmal einen Passus aus einem Brief von Papst „Julius“, nachdem er zuvor schon auf ein wichtiges Zeugnis zugunsten des römischen Primates in einem Brief von Papst „Liberius“ hingewiesen hatte[36]. Das Zitat belegt näherhin die Art und Weise, wie die Einheit in der Kirche gewahrt werden kann, eben dadurch daß die übrigen Sitze sich in ihrer Lehre nach dem Papst ausrichten[37]. Das Zitat verbindet wirkungsvoll die beiden, bisher getrennt von einander behandelten, ihrer Natur nach aber aufs engste zusammenhängenden Probleme, die Filioque-Frage und den päpstlichen Primat[38].

Von Markos wird in den Akten keine weitere Stellungnahme mehr verzeichnet. Welchen Eindruck die Rede Cesarinis auf die Griechen insgesamt machte, berichtet uns Bessarion, bei dem wir freilich berücksichtigen müssen, daß er als entschiedener Anhänger der Union die Tendenz hat, die Überlegenheit der Lateiner stark herauszustellen. Der berühmte Humanist informiert zunächst über die Gründe, warum die Griechen das Ephesus-Verbot eines „anderen Glaubens“, so sehr in den Mittelpunkt ihrer Argumentation gestellt haben[39]. Es geschah weitgehend aus taktischen Gründen, und man hielt die bezogene Position praktisch für unwiderlegbar, weil die Akten des Konzils von Nicaea als verloren galten. Andererseits trug die Position der Tatsache Rechnung, daß Konstantinopel I tatsächlich Veränderungen an der fides Nicaena vorgenommen hatte. Bis zum Auftreten Cesarinis waren sich denn auch die Griechen ihres Sieges sicher[40]. Seine Intervention brachte dann die Wende[41]. In der Einschätzung Bessarions war nun unter den von Cesarini vorgetragenen Argumenten das *potissimum argumentum* der oben zitierte „Liberius“-Brief[42]. Aus ihm gehe klar hervor, daß nicht erst das Ephesinum, sondern schon das Nicaenum „mit den gleichen Worten“ das fragliche

---

[34] Ebd. 126,9; vgl. Hinschius 458,27ff.

[35] Ebd. 129,10: Et si quaeris, quando fuit traditum symbolum apostolorum, dico, quod beatus Clemens post obitum Petri scripsit Jacobo epistolam, et in illa epistula multas traditiones Petri apostoli commemorat. Inter quas dicit haec verba ... (Zitat von Hinschius 37,6–10.

[36] Ebd. 131,7: Et quod summus pontifex habeat potestatem universalis ecclesiae, clare probatur et per evangelia et concilia et ex sanctis doctoribus Graecis et Latinis. Et audistis in epistula beati Liberii, qui dicit a domino habere auctoritatem pro universali ecclesia decernendi veritatem. Et quia est alius articulus, nolo illud intrare, sed cum erimus in illo, clare ostendemus hoc. – Anspielung auf die Pseudoisidorischen Dekretalen, Hinschius 476,31.

[37] Ebd. 131,34: Indignum est quemque pontificum vel alium illam regulam refutare, quam videt sedem beati Petri et docere et tenere; multum convenit, ut totum ecclesiae corpus in eadem observatione concordet cum sede apostolica, ubi Christus totius ecclesiae posuit principatum = Hinschius 461,13.

[38] Ebd. 131,32: Ecclesia nostra dogma illud declarans, fidem declaravit Nicaenae synodi et evangelicam et apostolicam; si pax optatur, membra suo conveniant capiti, et Julii papae verbis inhaerentes, qui his verbis utitur: „indignum est ...“

[39] De spiritus sancti processione ad Alexium Lascarin, CFI 7,2; 21,4–23.

[40] Ebd. 23,1.

[41] Ebd. 23,13: Cum autem successerit in sermone optimus ille vir et mirabilis, Latinorumque generis ornamentum decusque naturae, Iulianus, sacrosanctae Romanae ecclesiae cardinalis dignissimus, multa et quidem potissima, in medium adduxit, quibus propositam quaestionem ita clare et sufficienter probavit – demonstrando licere veritatem semper addere fidei symbolo, praesertim cum necessitas cogat et auctoritas summi pontificis accedat – ut nihil nos, quamquam diu multumque cogitaverimus, contradicere potuerimus.

[42] Ebd. 31,20: Est autem hoc etiam potissimum, et quod solum sufficiat ad arguendum errorem nostrorum.

Verbot einer Hinzufügung zum Kredo aufgestellt habe[43]. Daß die römische Kirche noch ein Exemplar des „Liberius"-Briefes besaß, während er in der griechischen Kirche offensichtlich verlorengegangen war, wundert den großen Humanisten nicht. Im Westen ist das Archivwesen, meint er, viel weiter entwickelt als im Osten. Dies gilt gleicherweise für den weltlichen wie für den kirchlichen Bereich. Die Kirchenarchive sind voll von Briefen von Päpsten und Konzilien und von Konzilskanones aus früherer Zeit. Und so ist es gar nicht verwunderlich, daß man in Rom noch einen Brief des Papstes Liberius an Athanasius verwahrte, der im Osten verlorengegangen ist. Dieser Brief befindet sich in einem „sehr alten Pergamentband", den man den Griechen gezeigt hat[44]. Der Brief ist für die richtige Interpretation des Ephesus-Verbotes eines Zusatzes zum Kredo jedenfalls ausschlaggebend. Das mußte man auf griechischer Seite zugeben. Man hatte diesem Argument nichts entgegenzusetzen. Nach dieser Niederlage hatte man für die inhaltliche Diskussion des Ausgangs des Heiligen Geistes vom Vater und vom Sohn nun das Schlimmste zu befürchten. Auch hier würden wohl die Lateiner sich als überlegen erweisen[45].

Im Zusammenhang einer weiteren auf dem Konzil von Florenz[46] diskutierten Fragen argumentierte die westliche Seite mit Texten aus den Pseudoisidorischen Dekretalen. Die Unionsformel sollte auch einen Passus über den päpstlichen Primat enthalten. In zwei großen Reden erläuterte der Dominikaner Johannes von Montenegro[47] Satz für Satz diesen vorgesehenen Passus. Damit kein falsches Bild über das Ausmaß des pseudoisidorischen Einflusses auf den Florentiner Primatspassus entsteht, ist darauf hinzuweisen, daß die überwiegende Mehrzahl der in diesem Zusammenhang zitierten Texte echt sind. Aber Montenegro zitiert an entscheidenden Stellen auch aus den Pseudoisidorischen Dekretalen. In seiner Rede vom 16.6.1439 belegte er die Inzise *Lehrer des gesamten christlichen Glaubens*[48] mit einem Passus aus einem Brief des „Athanasius" an Papst Felix[49]. Für die Aussage, daß der Papst als Nachfolger Petri den Primat über die „ganze Welt" innehabe, beruft sich der Dominikaner außer auf einen echten Text auf Briefe von Papst „Anaklet" und „Julius"[50]. Die *Inzise potestas regendi* des geplanten

---

[43] Ebd. 32,14: Probatum est enim ab eis primam Nicaenam synodum hanc inhibitionem fecisse eisdem ipsis verbis, quibus et tertium et alia concilia scripserunt.

[44] Ebd. 32,17: Ita studiosi et diligentes, in omnibus actis suis sunt Latini, ... ut non solum in divinis, verum etiam in humanis et civilibus rebus, nihil eos de priscis gestis vel scriptis lateat; quare, in unaquaque etiam civitate reperies in eorum archivis multa de antiquissimis gestis eorum conscripta. Hoc etiam quam maxime in catholica ecclesia aliisque piis locis, servatur. Multa enim acta pontificum multaeque conciliorum epistolae et canones exstant ... Produxerunt igitur nobis in antiquissimo libro membrano epistulam Liberii papae ad beatum Athanasium, Alexandrinum patriarcham, quae incipit ... Haec, nunc quidem, actis primi concilii deperditis, ignota nobis sunt; tunc vero, cum adhuc exstarent, sciebant et papa Liberius et sanctus Athanasius.

[45] Ebd. 34,24: His igitur aliisque similibus per Latinos dictis in hac quaestione, clarissime vir, nos, cum nihil ad haec respondere haberemus – quid namque poterit aliquis contra talem veritatem impudenter dicere? – tacebamus. Latini vero, probato quod liceret addere symbolo veritatem, consequenter pollicebantur se probaturos etiam dogma, symbolo additum, verum esse – videlicet quod spiritus sanctus ex patre filioque procedit – et nos ad certamen provocabant.

[46] Zum folgenden vgl. u.a. *G. Hofmann*, Die Konzilsarbeit in Florenz, in: OrChrP 4 (1938) 157–188; 372–422.

[47] Vgl. *G. Meersemann*, Giovanni di Montenero, O.P., difensore dei Mendicanti, Rom 1938.

[48] Acta latina, CFl 6; 233,23.

[49] Ebd. 233,23: Quod ipse sit *doctor totius fidei christianae* ostenditur ex epistula beatissimi Athanasii synodica, quam scripsit beatissimo Felici papae, dicens sic inter cetera: *tu profanarum haereseum atque omnium impetitorum depositor, ut princeps et doctor et caput omnis orthodoxae doctrinae et immaculatae fidei existis* = Hinschius 480,26ff.

[50] Ebd. 233,34: Item sanctus Anacletus papa ordinatus presbyter a sancto Petro in tertia sua decretali epistula, quam omnibus episcopis scripsit, inter cetera sic dicit: *Sacrosancta Ro-*

Primatspassus belegt Montenegro wiederum aus dem schon zitierten Brief von Papst „Anaklet“ [51].

In seiner zweiten Rede am 20.6.1439 geht Montenegro auf Wunsch der Griechen zunächst näher auf die Natur der von ihm vorgelegten Argumente zugunsten des römischen Primats ein. Die Griechen haben augenscheinlich keine Probleme mit der Authentizität dieser Texte, messen den päpstlichen Dekretalen aber nicht das gleiche Gewicht zu wie Konzilskanones. Sie müssen sich von Montenegro belehren lassen, daß den genannten Dekretalen die gleiche, wenn nicht sogar eine größere Beweiskraft zukomme [52].

Inhaltlich haben die Griechen insbesondere Fragen zum päpstlichen Konzilseinberufungsrecht [53]. Als altkirchlichen Beleg zitiert unser Dominikaner hier wiederum Papst „Julius“ aus dem oben schon genannten Brief [54]. Auch zum Aufweis der prinzipiell monarchischen Struktur der Kirche greift der Dominikaner auf die Pseudoisidorischen Dekretalen zurück [55]. Die Lehre, daß der Papst die Quelle aller Kirchengewalt darstellt, belegt er aus einem Brief des Papstes „Klemens“ [56]. Für die Existenz des römi-

---

*mana ecclesia non ab apostolis, sed ab ipso domino salvatore nostro primatum obtinuit, sicut ipse Petro dixit: ‚Tu es Petrus et super hanc petram etc‘* (= Hinschius 83,4 ff.). Ex quo patet quod sedes Petri et Romana ecclesia dicitur habere primatum ratione Petri, quia per hoc, quod dixit ‚Tu es Petrus etc‘ omnis potestas in sede apostolica per successionem sedentis in ea. Hoc idem sanctus Julius papa scribens omnibus orientalibus episcopis ita inter cetera dicit: *Dudum a sanctis apostolis successoribusque eorum in antiquis decretis statutum est,* et sancta apostolica ecclesia tenet et loquitur de synodo Nicaena, cum ipse fuerit secundus a Silvestro papa, *non debere concilia celebrari absque sententia Romani pontificis neque episcopos damnari, quoniam sanctam Romanam ecclesiam omnium ecclesiarum primatum habere voluerunt* (= Hinschius 459,18–22) ut dominus ait, unde omnibus ecclesiis praelata est. Multae auctoritates aliae sunt, sed causa brevitatis haec sufficiant.

[51] Ebd. 235,12: Sequitur verbum *regendi.* Ista particula satis constat ex dictis, quia si est princeps, si est caput, si est rector, ergo habet regere, quia ad pastorem spectat regere oves, et brevitatis causa unum testimonium deduco. Anacletus papa in epistula, quam supra allegavi, sic dicit: *apostolica sedes caput ecclesiae,* ut praefatum est, *a domino et non ab alio instituta est, et sicut cardine ostium regitur, sic huius sanctae sedis apostolicae auctoritate omnes ecclesiae domino disponente reguntur* (= Hinschius 84,12).

[52] Ebd. 241,19 – 242,12.

[53] Vgl. hierzu näherhin *H. J. Sieben,* Griechische Konzilsidee zur Zeit des Florentinums, in: ThPh 65 (1990) 184–215, hier: 192–193.

[54] Acta Latina, CFl 6, 245,1: Ille beatus Julius papa, cuius auctoritas allegatur in tertia synodo ycomenica, scribens omnibus orientalibus ita dicit ipse: *primae sedi ecclesiae, convocandarum ecclesiarum synodi iura et iudicia episcoporum, singulari privilegio, evangelicis, apostolicis et canonicis concessa sunt institutis* (= Hinschius 459,9–12). Etiam apparet Julium dicere, quod potestas convocandi evangelicis apostolicis auctoritatibus haec fundata est, et subdit: *ipsa praelata est omnibus ecclesiis, quae non solum canonum et sanctorum patrum decretis, sed domini nostri salvatoris voce singularem obtinuit principatum, ‚tu es, inquit, Petrus et super hanc petram etc‘* (= Hinschius 459,13–16). Introducit has auctoritates evangelicas, et cum hic tantus princeps et synodus exposuit has auctoritates, nullo modo potest refutari suum testimonium. Si enim sedes apostolica et Romanus pontifex est pastor, numquid, si debet pascere universalem ecclesiam, nonne oportet, quod habeat potestatem convocandi, si expediat?

[55] Ebd. 246,9: Et adduco testimonium beatissimi Anacleti papae, qui fuit ordinatus sacerdos a Petro; qui fuit Graecus natione, et successor Clementis, scripsit multas decretales, et scribit sic de ordinatione Christi, postquam dixit, ut pridie dixi, quod haec ecclesia Romana non ab apostolis, sed a Christo habuit primatum, ostendi, quod et apostoli hoc voluerunt, dicit: *inter beatissimos apostolos quaedam fuit potestatis discretio, licet omnes essent apostoli, Petro fuit a domino concessum, ut omnibus praeesset apostolis et cephas et caput, et eandem formam suis successoribus tenendam tradiderunt,* et sic dicit: quod ratione potestatis concessae Petro *Romana ecclesia est cardo et caput* (= Hinschius 84,13) omnium ecclesiarum ... (= Hinschius 83,30–35).

[56] Ebd. 247,11: Anacletus et Clemens ita dicunt, quod per Petrum sedes patriarchales et metropolitae et episcopales fuerunt institutae, ut constat in illo, in illis civitatibus, ubi di-

schen Primates überhaupt beruft er sich schließlich auf einen von Papst „Julius" zitierten Kanon VI des Konzils von Nicaea[57].

Nach dem Zeugnis der lateinischen Konzilsakten schloß die Sitzung vom 20.6.1439 mit einer Diskussion zwischen Cesarini und einem griechischen Bischof, in deren Verlauf es auch zu einer Zitation der Konstantinischen Schenkung, also einem wichtigen Teilstück der Pseudoisidorischen Dekretalen[58], kam[59]. Cesarini fragt den Griechen, ob man auf griechischer Seite die genannte Schenkung kenne, was der Grieche bejaht[60]. Es besteht große Wahrscheinlichkeit, daß der Grieche dabei an den in der Ostkirche weitverbreiteten *Nomokanon XIV titulorum*[61] dachte. Theodor Balsamon hatte in seinem großen Kommentar der genannten Kirchen- und Kaiserrechtssammlung die Schenkung nicht nur wiederholt erwähnt[62], sondern sie sogar im Rahmen seines Scholions zu titulus VIII, c. 1 in einer bestimmten Version mit folgender Einleitung zitiert: „Alle Städte müssen der römischen Tradition folgen. Worin aber die Privilegien der heiligen Kirche im alten Rom bestehen, sagt uns das Orakel, das der apostelgleiche heilige

---

cunt, quod ubi erant primi flamines, voluit esse patriarchales, ut ubi non erant archiflamines, voluit Petrus, ut ibi essent metropolitae, postea in singulis civitatibus voluit esse episcopos. Cum ergo Petrus ordinaverit has dignitates, bene merito spectat ad solum papam, non ad alios patriarchas (Vgl. Hinschius 39,17 und 82–83).

[57] Ebd. 247,20: Et ideo sextus canon Nicaeni concilii dicit, quod semper ecclesia Romana tenuit principatum. Im Hintergrund steht hier Hinschius 459,12: Ipsa namque omnibus maior et praelata est ecclesiis, quae non solummodo canonum et sanctorum patrum decretis, sed domini salvatoris nostri voce singularem obtinuit principatum.

[58] Hinschius 249–254; *A. Erler*, Konstantinische Schenkung, in: Handw. z. deutsch. Rechtsgeschichte (1978) 110–115. Vgl. ebd. weitere Literatur.

[59] Nach *H. Boese*, Die Konstantinische Schenkung in den Verhandlungen des Florentiner Konzils, in: DA 21 (1965) 566–592, hier 584–585 ist diese Datierung nicht sicher, vgl. die Gründe ebd.

[60] Acta Latina, CFl 6, 247,34: Non habetis privilegium Constantini, quod fecit Silvestro? Arathensis: Ita.

[61] Die Kirchen- und Kaiserrecht gleichzeitig enthaltende Sammlung stammt aus der Zeit zwischen 629 und 640. Sie erfuhr verschiedene Bearbeitungen, die erste, das sog. Syntagma, wurde fälschlicherweise Photios zugeschrieben. Die Bearbeitung des Theodorus Bestes aus dem Jahre 1090 wurde zur Grundlage der großen Kommentare des Nomokanon im 12. Jahrhundert.

[62] Stellen bei *G. P. Stevens*, De Theodoro Balsamone, analysis operum ac mentis iuridicae, Rom 1969, 13, Anm. 22, und bei *V. Tiftixoglu*, Gruppenbildungen innerhalb des Konstantinopolitanischen Klerus während der Komnenenzeit, in: ByZ 62 (1969) 25–72, hier 61, Anm. 231. Nach dem letztgenannten Forscher ist Balsamon „der erste byzantinische Autor, der expressis verbis" die Konstantinische Schenkung zitiert (ebd. 61). Balsamon bezieht sich immer wieder auf die Konstantinische Schenkung, um aus ihr gewisse Privilegien seines eigenen Amtes, des Chartophylax, abzuleiten. Im übrigen leitet die griechische Kirche aus der Schenkung für den Stuhl von Konstantinopel in etwa die gleichen Primatialrechte wie die lateinische für den römischen Sitz ab. Konstantinopel ist auf der Grundlage von Kanon 2 des zweiten allgemeinen und Kanon 28 des vierten allgemeinen Konzils und in Anbetracht der Tatsache, daß Rom in Häresie gefallen ist, gleichsam Rechtsnachfolgerin des „alten" Rom, mithin Inhaberin des ersten unter den Patriarchalsitzen. Vgl. in diesem Zusammenhang auch *J. Alexander*, The donation of Constantine at Byzantium and its earliest use against the Western Empire, in: Sbornik Radova 8,1 (Mélanges G. Ostrogorsky), Beograd 1963, I, 11–26. – Über die uns hier speziell interessierende Frage, wie man im Osten über die Echtheit der Schenkung dachte, scheint kein Konsens unter den Forschern zu bestehen. Während *F. Dölger*, Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner, in: ZKG 56 (1937) 1–42, hier 36, Anm. 65, die Meinung vertritt, daß die Byzantiner „die Echtheit niemals angezweifelt (dafür aber um so entschlossener für ihre eigenen Zwecke benützt)" haben, möchte *Tiftixoglu* 71 von dieser allgemeinen Einschätzung gerade Balsamon, wie uns scheint, auf einer zu schmalen Basis, ausnehmen. Balsamon habe, so der genannte Forscher, „zweieinhalb Jahrhunderte vor der entsprechenden Entlarvung im Westen, die Konstantinische Schenkung als Fälschung begriffen.

lige große Konstantin dem damaligen römischen Papst, dem heiligen Silvester, schriftlich gegeben hat"[63].

Wie dem auch sei, ob der Grieche das Constitutum Constantini nun aus dem Kommentar des Balsamon zum *Nomokanon XIV titulorum* oder aus einer anderen Rechtssammlung kannte, Cesarini ordnete die Verlesung dieses wichtigen Textes an. Dies geschieht bezeichnenderweise zunächst auf griechisch, dann erst auf lateinisch. Es handelte sich dabei um „einen Akt politischer Klugheit. Denn wenn man mit diesem Dokument etwas erreichen wollte, so war das nur zu erwarten, wenn an seiner Authentizität keinerlei Zweifel aufkommen konnte. Als die originale, auf Konstantin zurückführbare Form schien sich aber wohl in erster Linie die griechische zu empfehlen. Und wenn man diese zugrunde legte, so vermied man damit alles, was das leicht erregbare Mißtrauen der Griechen gegenüber Verfälschungen durch die Lateiner wecken konnte, und nahm ihnen gleich von Anfang an jeden Anlaß zu Einwänden von dieser Seite her"[64]. Weder der griechische noch der lateinische Text werden in den uns vorliegenden Akten zitiert. Leider erst nach der Erstellung der kritischen Edition der Akten hat man die lateinische Version des Constitutum Constantini gefunden[65], die in der genannten Sitzung des Konzils von Florenz verlesen worden war. Sie gehört zur „Leo-Humbert-Gruppe"[66], d. h. zu einer Version der Konstantinischen Schenkung, die 1053 von Leo IX. in einem wohl von Humbert von Silva Candida verfaßten Brief nach Konstantinopel geschickt worden war. Charakteristisch für diese Fassung sind einige romfreundliche und byzanzfeindliche Abänderungen des ursprünglichen Textes der Schenkung[67]. Der in der genannten Sitzung

---

[63] Monocanon cum commentariis Theodori Balsamonis, titulus VIII, c. 1, PG 104, 1077 C–1081 D. – Balsamon bietet eine griechische Übersetzung, die nur hinsichtlich des Umfangs, nicht aber als Übersetzung mit der von *H. Fuhrmann*, Das Constitutum Constantini (Konstantinische Schenkung) Text, MGH.F 10, 15 sogenannten „Leo-Humbert-Gruppe" übereinstimmt. Von der Balsamon-Version hat man im 17. Jahrhundert eine eigene Edition veranstaltet: Constantini imperatoris Donatio Sylvestro papae Romano scripta, non ut a Gratiano truncatim, sed integre edita, cum versione Graeca duplici, Theodori Balsamonis ... et Matthei Blastaris I. C. Graeci ... Typis Gotthardi Voegelini (1610), zitiert bei *Stevens* 13, Anm. 22. – Zu den verschiedenen Versionen des Constitutum Constantini vgl. *Fuhrmann*, MGH.F 10, 8–20. – Zum Verhältnis der Konstantinischen Schenkung zu den Pseudoisidorischen Dekretalen vgl. *Fuhrmann*, Einfluß II, 354–407. Obwohl der älteste überlieferte Text des Constitutum Constantini derjenige der Pseudoisidorischen Dekretalen darstellt (= Hinschius 249–254), sprechen „genügend innere Gründe dafür, im Constitutum Constantini ein von Pseudoisidor unversehrt gelassenes Fremdstück zu sehen. Döllingers Urteil ... scheint sich abermals zu bewähren: ‚Inhalt und Absicht dieser Fiktion (des Constitutum Constantini) lagen dem westfränkischen Urheber der falschen Dekretalen ganz ferne, auch die Sprache ist verschieden" (*Fuhrmann*, Einfluß II 368).

[64] *Boese* 582.

[65] Die in der Berliner Staatsbibliothek aufbewahrte Handschrift (Ms. Ham. 254) ist mit folgender Schlußschrift versehen: Dum in praesentia Sanctissimi domini nostri Eugenii papae IIII et imperatoris Graecorum et ecclesiae orientalis Florentiae existentium probaretur primatus sanctae Romanae ecclesiae ex multis sacrae scripturae testibus, nec non ex decretis antiquarum synodorum et ex auctoritatibus multorum sanctorum, inter cetera per Reverendum patrem et sacrae theologiae professorem magistrum Andream de Pera, archiepiscopum Colocensem, recitatum fuit in Graeco supradictum privilegium Constantini ad probandum dictum primatum, quem Graeci negabant. Quod privilegium postea per dictum archiepiscopum traductum fuit de verbo ad verbum de Graeco in Latinum.

[66] Einzelheiten hierzu bei *Boese* 567–584, ebd. 586–592 Edition sowohl der lateinischen Version als auch der griechischen.

[67] Zu den Eigenarten der sog. Leo-Humbert Gruppe gehört die Reihenfolge der Patriarchensitze, vgl. hierzu *Fuhrmann*, MGH.F 10, 15: „Das hervorhebende praecipuas (sedes) ist weggelassen, wahrscheinlich um den Rang der mit Rom konkurrierenden ‚vorzüglichen' Patriarchensitze nicht zu hoch erscheinen zu lassen; Antiochien und Alexandrien sind im Sinne der Petrinischen Trias vertauscht, für die Rom der erste, Alexandrien der zweite und

zunächst zur Verlesung gekommene griechische Text ist nicht zusammen mit dem lateinischen überliefert. Aber aus der Übersetzung des lateinischen Textes ins Griechische ergibt sich, daß es sich um die Übersetzung handelt, die unter Leo IX. nach Konstantinopel geschickt worden war. Es handelte sich dabei wohl um die älteste griechische Übersetzung der Schenkung, über die die lateinische Seite verfügte. Sie stimmt übrigens nur im Umfang, nicht in der Wortwahl mit der griechischen Übersetzung des Balsamonscholions überein.

Worauf es Cesarini bei der Verlesung des langen Dokumentes ankam, war wohl der Passus des Constitutum, der in aller Ausdrücklichkeit die Unterordnung der übrigen vier Patriarchen unter den Papst bestimmte[68]. In der Tat, das Zitat der Konstantinischen Schenkung stellte einen wirkungsvollen Abschluß der zugunsten des römischen Primats vorgelegten altkirchlichen Zeugnisse dar.

Gewiß, ein wirkungsvoller Abschluß, aber für uns stellt sich die Frage, ob die Lateiner diesen und andere aus den Pseudoisidorischen Dekretalen stammenden Texte mit gutem Gewissen zitieren konnten[69]. Hat zumal Cesarini wider besseres Wissen aus dem Veroneser Codex zitiert? Es ist wahr, „das gesamte pseudoisidorische Dekretalenwerk als verfälscht und damit als unbrauchbar zu erweisen, kam erst mit der Abwendung vom alten Glauben, kam erst mit der Reformation"[70]. Den entscheidenden Schlag gegen den Fälscher brachten mehr als 100 Jahre später nicht einmal die Magdeburger Zenturiatoren zustande, hierauf mußte man noch ein weiteres Jahrhundert warten[71]. Aber es waren doch schon ernste Fragen gestellt worden. 1434 hatte Nikolaus von Kues auf dem Konzil von Basel sein geniales ‚Jugendwerk', De concordantia catholica[72], vorgestellt und darin deutlich zur Frage der Echtheit der in den Pseudoisidorischen Dekretalen enthaltenen frühen Papstbriefe und zur Konstantinischen Schenkung Stellung genommen: Sunt meo iudicio illa de Constantino apocrypha, sicut fortassis etiam quaedam alia longa et magna scripta sanctis Clementi et Anacleto papae attributa, in quibus volentes Romanam sedem omni laude dignam plus, quam ecclesiae sanctae expedit et decet, exaltare se penitus aut quasi fundant[73].

---

Antiochien der dritte Sitz war; vor allem aber: Konstantinopel ist ans Ende nach dem Kleinpatriarchat von Jerusalem gesetzt".

[68] *Boese* 586–587: Unde et iudicantes decernimus hoc, ut potestatem habeat super quatuor cathedras, Alexandrinam scilicet, Antiochenam, Ierosolimitanam et Constantinopolitanam, id ipsum et super omnem dei ecclesiam in toto orbe constitutam. Et pontifex sacrosanctae dei Romanae ecclesiae qui pro tempore fuerit, sublimior et princeps pontificum totius mundi erit; curae quoque eius atque iudicio omnia fore subiecta, quae ad cultum dei et christianorum fidem et stabilitatem attinent, dignum est per ipsum disponi.

[69] *Marx* 228 ist hier doch vielleicht etwas zu zuversichtlich, wenn er im Hinblick auf den apokryphen Briefwechsel zwischen Athanasius und Liberius schreibt: „In den Quellen findet sich nicht der geringste Hinweis darauf, daß diese Texte nicht bona fide verwandt wurden". Im Blick auf den Gesamtverlauf der Verhandlungen zwischen Griechen und Lateinern auf dem Konzil ist festzustellen, daß der Verdacht, die Gegenseite argumentiere mit gefälschten Texten, immer wieder erhoben wurde. Praktisch alle von der lateinischen Seite zugunsten des Filioque vorgelegten Texte wurden von Markos Eugenikos als Fälschungen bezeichnet. Das Mißtrauen der Griechen gegenüber den Lateinern war dabei nicht unbegründet. In der 3. und 5. Sitzung hatten Cesarini und Andreas Chrysoberges einen lateinischen Codex des zweiten Konzils von Nicaea vorgelegt, in dem der Symbolzusatz des Filioque gefälscht war. Einzelheiten mit Quellenverweisen bei *Marx* 223–224 und 317–318.

[70] *H. Fuhrmann*, Kritischer Sinn und unkritische Haltung. Vorgratianische Einwände zu Pseudo-Clemens-Briefen, in: Aus Kirche und Reich. Studien zu Theologie, Politik und Recht im Mittelalter, FS. Friedrich Kempf, hrg. von H. Mordek, Sigmaringen 1983, 81–95, hier 83.

[71] *David Blondel*, Pseudo-Isidorus et Turrianus vapulantes, Genf 1628.

[72] Vgl. hierzu *H. J. Sieben*, Traktate und Theorien zum Konzil. Vom Beginn des Großen Schismas bis zum Vorabend der Reformation (1378–1521), Frankfurt 1983, 59–109.

[73] De concordantia catholica III, 2; Ausg. Kallen 335. Vgl. auch II, 24; 296: . . . illas Ana-

Ist es denkbar, daß Cesarini davon nichts mitbekommen hat? Der Kusaner war immerhin während der Bologneser Lehrtätigkeit sein eigener Schüler gewesen! Daran, daß insbesondere die Konstantinische Schenkung eine Fälschung ist, hatte Nikolaus keinen Zweifel gelassen und hierfür in seiner Schrift den Beweis geführt[74]. „Indem er (d. h. Cusa) zum ersten Mal in den Kirchenvätern und den Konzilsakten des 3. und 4. Jahrhunderts sowie im liber pontificalis ... eine gleichzeitige und glaubwürdige Überlieferung erkannte und sie für das Problem, das ihn beschäftigte, systematisch durchsah, gewann er ein Fundament historischer Kritik, dessen prinzipielle Richtigkeit von keinem Einsichtigen bestritten werden konnte“[75].

Mit seiner eher bedächtigen Feststellung, daß die Konstantinische Schenkung mit den authentischen Quellen nicht vereinbar sei, erreichte der Kusaner zwar noch nicht den großen Durchbruch in dieser Frage – ihn sollte 6 Jahre später nicht einmal Lorenzo Vallas berühmte Declamatio bringen[76] – seine Kritik zeigte aber schon Wirkung. Als Ambrosius Traversari in seiner Eigenschaft als päpstlicher Gesandter im August 1435 auf dem Konzil von Basel die Ansprüche des Papstes auf weltlichen Besitz verteidigte, unterließ er es ausdrücklich, sich hierfür auf die Konstantinische Schenkung zu berufen und zitierte statt ihrer andere historische Quellen[77]. Ein noch eindeutigeres Indiz

---

cleti epistulas apocryphas credo ut infra in tertia parte dico. – Diese Einsicht ergibt sich für Cusa zwingend aus der Durchmusterung der übrigen altkirchlichen Quellen: Si quis illas omnes scripturas illis sanctis diligenter perlegeret et eorum tempora ad illa scripta applicaret ac deinde in opusculis omnium sanctorum patrum, qui usque ad Augustinum, Hieronymum et Ambrosium fuere, ac etiam de gestis conciliorum, ubi authentica scripta allegantur, usum et memoriam haberet, hoc inveniret verum, quia nec in illis omnibus scripturis de illis praefatis epistulis mentio habetur et etiam ipsae epistulae applicatae ad tempus eorum sanctorum se ipsas produnt. – Ebd. 335–336 detaillierte Begründung. – Zur Quellenkritik Cusas vgl. *N. Grass,* Cusanus als Rechtshistoriker, Quellenkritiker und Jurist. Skizzen und Fragmente, in: Cusanus-Gedächtnisschrift, hrg. von N. Grass, Innsbruck 1967, 101–210; *E. Meuthen,* Nikolaus von Kues und die Geschichte, in: MFCG 13 (1978) 234–252, hier bes. 239–243. – Nach Cusa genügen die zweifelsfrei echten Quellen völlig, um die Rechtsansprüche der römischen Kirche zu belegen. Ebd. 336: Non opus foret divinam ipsam omni laude superexcellentissimam Romanam primam sedem se hiis ambiguis iuvare argumentis, quae ex illis epistulis extracta Decreto Gratiani inserta inveniuntur – sufficienter quidem et multo elegantius veritas ipsa ex usitatis certis et approbatis sacris scripturis et doctorum scriptis absque haesitatione haberetur – sicut nec de Constantini donatione se maiorem arguere deberet, quae, si etiam indubia foret, quid in spirituali cathedra potestatis ecclesiasticae augere posset, quisque intelligit.

[74] De concordantia catholica III, 2; 328–335.

[75] *G. Laehr,* Die Konstantinische Schenkung in der abendländischen Literatur des ausgehenden Mittelalters, in: QFIAB 23 (1931) 120–181, hier 155.

[76] De falso credita et ementita Constantini donatione, hrg. von W. Setz, MGH.QG 10; vgl. auch *W. Setz,* Lorenzo Vallas Schrift gegen die Konstantinische Schenkung *De falso credita et ementita Constantini donatione.* Zur Interpretation und Wirkungsgeschichte, Tübingen 1975, ebd. 90–194 über die noch bis tief ins 16. Jahrhundert andauernde Diskussion der Echtheit der Schenkung. Nach *H. M. Klinkenberg,* Art. Konstantinische Schenkung, in: LThK 6 (1961) 483–484, hier 484, gab Baronius zwar „die Unechtheit der Form, nicht aber die Unwahrheit des von der K. Sch. behaupteten Sachverhalts zu. Seit der Mitte des 19. Jh. gilt auch der Inhalt der K. Sch. auf kath. Seite als gefälscht.“ – Zur Zielsetzung von Vallas Schrift vgl. neuerdings *S. I. Camporeale,* Per una rilettura del ‚De falso credita donatione‘ di L. Valla, in: Ambrogio Traversari nel VI centenario della Nascita,, Convegno internazionale di Studi, Camaldoli – Firenze, 15–18 sett. 1986, hrg. von G. C. Garfagnini, Florenz 1988, hier 95–103. *I. Boba,* La ‚donatio Constantini‘ e l’oratio‘ del Valla a confronto, in: Ang. 67 (1990) 215–239 sucht einige Argumente Vallas gegen die Echtheit zu widerlegen.

[77] Mansi 1255 DE: Ut enim Constantini donationem illam vulgatissimam omittam, hunc ipsum principem in gravi historia legimus, et alios subinde reges, praeter auri et argenti ingentem in vasis sacris summa fundosque egregios et innumeros Romanae ecclesiae dono dedisse. – Zu Traversaris Beitrag zum Konzil von Florenz hinsichtlich der Beschaffung von Vätertexten vgl. jetzt *A. Manfredi,* Traversari, Parentucelli e Pomposa. Ricerche di codici al

für die Wirkung von Cusas Echtheitskritik des Constitutum Constantini enthalten zwei Denkschriften aus der Feder des mit humanistischen Kreisen in engem Kontakt stehenden Leonardo Teronda. Der gebürtige Veronese hatte schon am Konzil von Konstanz teilgenommen, war Mitglied des Konzils von Basel und sollte sich von dort anschließend nach Florenz begeben. Die eine Denkschrift vom 6. 11. 1435 ist über Kardinal Albergati an Papst Eugen IV. gerichtet und fordert den Papst zum Verzicht auf die weltliche Herrschaft auf. Die Konstantinische Schenkung wird hier als *adversus historiae veritatem ... mendacium* bezeichnet[78]. Die andere memoria aus dem Jahre 1436 hat zum Adressaten das Konzil von Basel und zum Gegenstand die Reform des Papsttums. Auch in ihr wird in aller Ausdrücklichkeit die Echtheit der Konstantinischen Schenkung geleugnet[79].

All das kann in Florenz, zumal bei humanistisch so gebildeten und interessierten Männern wie Traversari und Cesarini, nicht unbekannt gewesen oder schon wieder völlig in Vergessenheit geraten sein. Wir haben also wohl davon auszugehen, daß es Bedenken und Zweifel hinsichtlich dieser Texte gab. Daß die genannten Theologen sie dennoch in ihrer Diskussion mit den anscheinend nichtsahnenden Griechen verwendeten, stellt ihrem wissenschaftlichen Ethos, so will uns scheinen, kein gutes Zeugnis aus. Aber wir sollten sie andererseits nicht vorschnell als unredlich verurteilen. Um Leuten wie Cesarini oder Traversari gerecht zu werden, müssen wir uns in ihre Situation hineindenken. Es ist zwar wahr, Zweifel und Bedenken waren gewiß da, aber in Anbetracht der langen Zeit, die die Diskussion noch weiterging[80], ist doch zuzugeben, daß die Echtheitsfrage alles andere als schon entschieden war. Die Frage war offen und sollte es noch ein gutes Jahrhundert bleiben. Überfordert man nicht das wissenschaftliche und sittliche Ethos der genannten Theologen, wenn man von ihnen erwartet, daß sie auf einen für das Selbstverständnis der lateinischen Kirche so grundlegenden Text wie das gerade auch bei den Griechen selber in hohem Ansehen stehende Constitutum Constantini freiwillig verzichten, weil da von dem einen oder anderen Gelehrten oder Polemiker Einwände gegen seine Echtheit erhoben worden waren?

Und dennoch gab es Leute, die sich aus der Verwendung dieser Texte auf dem Konzil von Florenz ein Gewissen machten und daran Ärgernis nahmen. Die Vermutung[81], daß die Zitation des Constitutum Constantini für Lorenzo Valla der Anlaß zur Abfassung seines *De falso credita et ementita Constantini donatione* gewesen sein könnte, hat

---

servizio del Concilio di Firenze, in: Ambrogio Traversari nel VI centenario della Nascita (vgl. Anm. 76), 165–187.

[78] Die beiden Denkschriften sind abgedruckt bei *F. Gaeta*, Lorenzo Valla. Filologia e storia nell'umanesimo italiano, Neapel 1955, 199–252, hier 220.

[79] Et eo usque illorum improvida processit audacia ut notissimam historiae veritatem apertissimo mendacio insultare sine pudore potuerunt. Audite, patres, quam et vos forsan non ignoratis, operosi mendacii seriem. Constantinus, cum per Silvestrum sanctum a lepra sanatus esset a Domino, Deum et non se dominum recognoscens, Romam, Italiam totam, denique Occidens imperium ecclesiae Romanae donum dedit, et, cedens illis, se in Byzantio, extremo Trachiae angulo, condidit. Nescio profecto, cum, quicquam Constantinus ecclesiae, usque ad unum calicem, dederit, Damasi papae testimonio irrefragabili constet, nulloque ipsi fide digno auctore nitantur, qua fronte audaces ea consurgere suisque inserere, mox deprehendenda, codicibus potuerunt, nisi quam ipsi ecclesiae corruptae exprobravit dominus in prophetia: Frons meretricis tibi facta est, et noluisti erubescere! Zitiert bei *N. Valois*, Le pape et le concile (1418–1450), II, Paris 1909, 102, Anm. 2.

[80] Speziell zum Constitutum Constantini vgl. die sehr instruktiven Belege bei *Setz*, Lorenzo Vallas Schrift 90–188.

[81] *Setz*, Lorenzo Vallas Schrift 77: „Die Tatsache, daß trotz des Nachweises, daß es sich beim Constitutum Constantini um eine Fälschung handelt, diese auf einem Konzil als Argument verwertet wurde, konnte für Valla sehr wohl Anlaß sein, sich mit diesem Thema zu befassen. Wenn die Schenkung auch nur am Rande eine Rolle spielte, Valla war über die Diskussion auf dem Konzil aus erster Hand unterrichtet, denn zu den Teilnehmern zählte auch sein Freund Giovanni Tortelli. Ein Brief belegt, daß sie Themen des Konzils in ihrer Korrespondenz behandelt haben."

in der Tat einiges für sich[82]: ein an theologischen Fragen so interessierter Humanist wie Valla griff zur Feder nicht nur um der historischen Wahrheit, sondern auch um des Gewissens der lateinischen Theologie willen.

[82] Leider hat *Setz* die entscheidende Stütze für seine Annahme eines Zusammenhangs zwischen Vallas Declamatio und dem Florentinum übersehen. Es handelt sich um folgenden Passus, mit dem Valla kritisch zu Schenkung, Ausg. Fuhrmann 82, 171–183, 177, (hier zitiert in Anm. 68) Stellung nimmt: Quis hoc christianus pati queat et non papam, qui hoc patitur ac libens audit et recitat, censorie severeque castiget? quod, cum a Christo primatum acceperit Romana sedes et id Gratiano testante multisque Graecorum octava synodus declararit, accepisse dicatur a Constantino vixdum christiano tamquam a Christo (Ausg. Setz 108, 9–14). Der Skandal dieser Passage der Konstantinischen Schenkung besteht also nach Valla darin, daß sich Silvester hier von Konstantin, dem vixdum christianus, den Primat hat übertragen lassen, den die römische Kirche tatsächlich doch längst von Christus selber erhalten hat! Daß der Primat der Römischen Kirche von Christus selber übertragen wurde, steht erstens bei Gratian, dist. 22, c. 2, also in der berühmten Dekretale *Sacrosancta* (Sacrosancta Romana et apostolica ecclesia non ab apostolis, sed *ab ipso Domino Salvatore* nostro primatum obtinuit usw.) und wurde zweitens feierlich in der Unionsbulle *Laetentur caeli* in Anwesenheit „vieler Griechen" verkündet, vgl. COD (1973) 528: ... pascendi, regendi ac gubernandi universalem ecclesiam *a domino nostro Jesu Christo* plenam potestatem traditam esse ... Mit der octava synodus ist nämlich nicht, wie Setz irrtümlicherweise in seiner Anmerkung zur Stelle annimmt, das Konstantinopler Konzil von 869/70, sondern das Florentinum gemeint, das zur Zeit Vallas offiziell so genannt wurde, vgl. *Sieben*, Vom Florentinum zum Ersten Vatikanum 524–525. Statt auf Gratian, dist. 22, c. 7 ist natürlich auf dist. 22, c. 2 zu verweisen, denn in dem c. 7 zitierten Kanon 21 ist ja vom Primat, geschweige von einer Übertragung desselben unmittelbar durch Christus überhaupt nicht die Rede! Mag der von Valla apostrophierte papa, qui hoc patitur ac libens audit et recitat auch zunächst Silvester sein, zwischen den Zeilen steht, wer die eigentliche Zielscheibe dieser Kritik ist, nämlich Eugen IV., der sich auf dem Florentinum den oben zitierten Passus der Schenkung, ohne entschieden zu widersprechen, hat ‚gefallen' lassen.

# Buchbesprechungen

## 1. Biblische Theologie

Bock, Sebastian, *Kleine Geschichte des Volkes Israel.* Von den Anfängen bis in die Zeit des Neuen Testamentes. Mit einer Einleitung von *Norbert Lohfink SJ* (Herder Taschenbuch 1642). Freiburg im Breisgau: Herder 1989. 192 S.

In seiner Einleitung (9–12), die selbst schon eine anerkennende Rezension des Büchleins ist, hebt *Norbert Lohfink* (dessen Schüler der Verfasser entgegen der Verlagsankündigung nie war; wohl hat er grundlegende Gedanken und Anliegen von N. Lohfink durchgehend stark herangezogen) besonders hervor, daß hier in Taschenbuchkürze neuere archäologische und historische Forschungen und exegetische Hypothesen in die Darstellung aufgenommen sind. Gesellschafts- und religionsgeschichtliche Aspekte stehen im Vordergrund des Interesses, abschnittweise wird auf die entsprechenden Bücher der Heiligen Schrift verwiesen. Daß als Grenze der Darstellung die Zeit der Gabelung der Geschichte Israels und des frühen Judentums (in Christentum und in immer durchgreifender rabbinisch geprägtes Judentum) gewählt wird, ist sachgemäß.

Die Ausführungen beginnen mit einer recht plakativen Übersicht über das Ganze: „Die Gesellschaft Gottes sucht ihre Gestalt" (13–16). Diesem theologischen Systematisierungsversuch eines von außen betrachtet sehr divergenten Ereignisverlaufs wird man Aufmerksamkeit und Achtung nicht versagen, auch wenn einzelne Formulierungen Bedenken erregen. Den drei Kapiteln über die Geschichte Israels (und Judas) stellt der Verf. einen Abschnitt „Der Ausgangspunkt" (17–31) voran, in dem er in großen Zügen das Verhältnis von „Religion und Gesellschaft im Alten Orient" und wichtige Vorgänge in „Syrien–Palästina in der 2. Hälfte des 2. Jahrtausends v. C." nachzeichnet und die „Quellen für eine Geschichte Israels" knapp vorstellt. Das 1. Kap. überschreibt er „Israel als Stämmegesellschaft" (32–66), das 2. Kap. „Die staatliche Zeit Israels (1000–586 v. C.)" (67–119), das 3. Kap. „Israel als Tempelstaat und Diaspora (586 v.–135 n. C.)" (120–173). In den flüssig geschriebenen Text sind zahlreiche Übersichten und geographisch-politische Kartenskizzen eingefügt. Eine kurze abschließende Betrachtung „Der neue Himmel und die neue Erde – Gottes alternative Gesellschaft" (174–175) verdeutlicht noch einmal die theologisch-gesellschaftliche Perspektive des Verfassers. Ausgewählte deutschsprachige Literatur zur Geschichte Israels stellt er auf S. 176–178 zusammen. Es folgt eine Zeittafel zur Geschichte Israels mit Angaben der wichtigsten Personen und Ereignisse (179–183), ein Bibelstellenverzeichnis (184–187) und ein Namen- und Sachregister (188–192).

Lesern, die nach einem leicht lesbaren und interessanten Überblick über die Geschichte Israels (mit besonderer Aufmerksamkeit für seine gesellschaftliche und religiöse Ideen- und Institutionengeschichte) suchen, kann man dieses Büchlein wohl empfehlen. Sie finden dort auch neue Forschungen und Fragestellungen aufgreifende Erstinformationen, die sie zur Lektüre der Heiligen Schrift verlocken und zur Vertiefung ihres Glaubens einladen können. – Wer sich jedoch mit den Problemen eines Entwurfs der Geschichte Israels und Judas schon einmal beschäftigt hat und andere Darstellungsversuche kennt, behält bei der – immer spannenden – Lektüre dieses Werkes gemischte Gefühle. Einige Partien (vor allem die religionsgeschichtlichen Skizzen) sind vorzüglich gelungen, andererseits wird man durch eine Reihe von größeren und kleineren Ungenauigkeiten und mißverständlichen Behauptungen beim Weiterlesen öfters gestört. Die Synthese neuerer Veröffentlichungen besonders zur nichtstaatlichen Zeit und zur Problematik der Einführung des Königtums in so knapper Form ist bewundernswert, gleich daneben gleitet der Verf. aber immer wieder in schlicht historisierende Nacherzählungen ab, als ob es sich bei dem in einigen theologisch-narrativen Texten des AT jeweils Dargestellten um Fakten und Abläufe neben anderen handelte.

Die Bedenken seien an einigen Beispielen illustriert: Was bedeutet in einer Stammesgesellschaft „bis zur Leidenschaft egalitär"? Weckt ein solches Wort, das in der Neu-

zeit mit ganz bestimmten Inhalten gefüllt wurde, nicht irreführende Assoziationen? (Vgl. auch die Formulierung „egalitäre Gesellschaft von freien Menschen" als Ziel der Stämmegesellschaft, S. 36; ähnlich 81.174). – Die Eisenverarbeitung scheint erst in der Eisen-II-Zeit ein relevanter technischer Faktor geworden zu sein, wasserdichte Zisternen gab es schon in der Bronzezeit; beide können demnach nicht mehr zur Erklärung des Umbruchs in Syrien–Palästina während der Eisen-I-Zeit dienen (37). – Harran wird nicht nur im 20.–18. Jh. v. C. als bedeutend erwähnt, es ist auch noch Herkunftsstadt des letzten neubabylonischen Königs Nabonid (47). – Die Nichterneuerung der Union mit Juda und die Nichtmehranerkennung der Daviddynastie als Königshaus auch für Israel nach der Mißherrschaft Salomos hatte mit „Widerstand gegen das Königtum und den Staat" allenfalls indirekt zu tun. Nicht „der Staat" wurde geschwächt, sondern Juda und sein König, der von da an Israel nicht mehr wie ein unterworfenes Land ausbeuten konnte. Die Alternativen waren damals, entweder mit einem Judäer (Rehabeam) wieder wie mit David zu einem Königsvertrag zu kommen oder einen aus den eigenen Reihen (Jeroboam I) zum König zu erheben; daß es in Israel überhaupt einen König geben sollte, ist in 1 Kön 12 von den Ältesten Israels in Sichem nicht in Frage gestellt worden. Der Verf. folgt hier m. E. zu stark den Auffassungen von F. Crüsemann (14; richtig 79). – Welche Chronologie-Systeme für den Alten Orient und Ägypten benutzt der Verfasser? Eine Angabe darüber würde ihn von der Beweislast befreien und dem uneingeweihten Leser die Hypothesenhaftigkeit vieler Zahlenangaben bewußt halten. – Ist es wirklich die Absicht der Nabal-Episode, „den Lesern vor Augen (zu) führen, daß zur Finanzierung des Staates nun auch Abgaben notwendig sind"? Fragen erheben sich auch gegenüber der wohl u. a. von F. Crüsemann übernommenen Meinung, daß die Josefserzählung „vermutlich zur Legitimierung der neuen Herrschaftsform (= des Königtums Davids) diente" und daß Ri 17–21 „aus der Zeit der beginnenden Monarchie datierte" (83 f.). – Auch die Atalja-Darstellung entspricht nicht historischer Analyse, sondern erzählt nur den Selbstrechtfertigungsversuch der Sieger beim Kampf um die Vormundschaft für den kleinen Joasch nach (97 f.). – Solche Lesestörungen setzen sich bis zum Schluß fort: Was bezweckt die Erwähnung der Jona- und Rut-Erzählungen im Abschnitt über die jüdische Diaspora in der römischen Zeit (161)? Auch Sus Tob Jdt Est Dan gehören nicht dorthin. Soll man im Sinne der Apg wirklich sagen, „die Sammlung Israels (sei) durch die Heidenmission abgelöst" worden (167)? Bei der Darstellung der neutestamentlichen Abläufe kann man der theologischen Systematisierung der Apg folgen oder aber (z. B. mit G. Lüdemann) eine historische Rekonstruktion der Ereignisse aufgrund der Paulusbriefe versuchen, aber nicht beides zugleich tun, ohne in Widersprüche zu geraten (166–168). Formulierungen wie „allmähliche(r) Ablösungsprozeß der ursprünglich jüdischen Sekte von Israel" (166) oder „Trennung der Kirche von Israel und damit vom Judentum" (168) dürften sich zu mehrfach ausgedrückten Anliegen des Verf. kontraproduktiv verhalten. – Werden in einer Neuauflage die beispielartig angedeuteten Schönheitsfehler beseitigt, läßt sich dem in Stil und Anlage eine Marktlücke füllenden Büchlein eine weite Verbreitung prophezeien und mit gutem Gewissen wünschen. H. Engel S. J.

Gunneweg, Antonius H. J., *Geschichte Israels.* Von den Anfängen bis Bar Kochba und von Theodor Herzl bis zur Gegenwart, 6. durchgesehene und erweiterte Auflage (Theologische Wissenschaft 2). Stuttgart – Berlin – Köln: Kohlhammer 1989. 255 S.

Wie die seit dem ersten Erscheinen 1972 ungewöhnlich häufigen Auflagen zeigen, ist diese Darstellung der Geschichte Israels, nicht zuletzt wegen ihres für Studenten erschwinglichen Preises, im deutschsprachigen Raum zum verbreitetsten Lehrbuch für den akademischen Unterricht in diesem Fach geworden. Eine Würdigung ihrer ersten wirklichen Neubearbeitung ($^{3}$1979) zugleich mit Hinweisen auf das Problem, daß der Verf. an inzwischen überholten und z. T. unrichtigen Konzeptionen der Vor- und Frühgeschichte Israels unbeirrt festhielt, hat Norbert Lohfink in dieser Zeitschrift bereits veröffentlicht (ThPh 55 [1980] 274–275). In den wiederabgedruckten Vorworten zu $^{4}$1982 und zu $^{5}$1984 und zur neuesten Auflage $^{6}$1989 gesteht der am 17. Juni 1990 verstorbene Verf. zwar zögernd zu, daß „in diesem Bereich Weiterarbeit nicht unnötig

oder unmöglich" sei – er selber hat sich aber nicht mehr an der neueren archäologischen und exegetischen Diskussion beteiligt. Die ausgewählten Literaturhinweise bieten jetzt zwar noch Veröffentlichungen bis ins Jahr 1988 (einige wichtige Arbeiten, z. B. von Israel Finkelstein und Helga Weippert, sind allerdings noch nicht erfaßt), sie werden aber nicht mehr ausgewertet und in der Argumentation nicht berücksichtigt. Ob das für ein Lehrbuch genügt?

Wirklich neu in dieser Auflage ist das XIV. Kap. „Von Theodor Herzl bis zur Gegenwart" (193–233). Wenn Georg Fohrer seine Geschichte Israels (1977) programmatisch im Untertitel mit „Von den Anfängen bis zur Gegenwart" kennzeichnete und an die Darstellung der persischen und hellenistisch-römischen Zeit ein Kapitel über „Die weitere Geschichte des Judentums" anschloß, hat er damit seine persönlich-religiös folgenreiche Option deutlich gemacht. Immerhin ist er weiter die Zeitlinie entlanggegangen und hat keine Epochen übersprungen. Wenn A. H. J. Gunneweg in sein Lehrbuch einen Exkurs eingefügt hätte über die Probleme der Wiederaufnahme des seit 722 v. C. nicht mehr für einen Territorialstaat benutzten Namens „Israel" bei dem im Jahre 1948 errichteten modernen Staat „Israel", wäre dies noch im Rahmen geblieben. Was aber mag seine Intention gewesen sein, ein Lehrbuch „gegenwärtiger evangelischer Theologie" (so der Einbandtext), fast 2000 Jahre überspringend, um ein den vorhergehenden Abschnitten gleichgeordnetes und sie alle an Länge weit überragendes Kapitel über die Stadien des modernen Zionismus (in einer „selbst ganz untheologischen ... historischen Darstellung" [1961]) zu erweitern? Dazu ist es natürlich seltsam, daß über Jesus von Nazareth und die unglaublich schnell wachsende Kirche (vor allem innerhalb des Diasporajudentums und in seinem Umkreis) nicht einmal in den einleitenden Abschnitten auch nur ein Wort verloren wird. Der nach der Katastrophe des Jahres 70 n. C. sich zur rabbinisch geprägten Synagoge hin entwickelnde Teil der Judenheit war damals nicht *das* Judentum. Die schmerzliche und folgenschwere Auseinanderentwicklung innerhalb des Judentums (des christlichen und des sich davon abgrenzenden rabbinischen Zweiges; die Bezeichnung „Sekte" für einen dieser Zweige [194] weckt im heutigen Sprachgebrauch völlig falsche Assoziationen) wäre in jedem Falle in einer unvoreingenommenen Perspektive zu beschreiben, wenn nicht eine das Christentum bewußt ignorierende Dogmatik die historische Darstellung ersetzen soll. Falls man aber nicht die ganze Kirchengeschichte und die Geschichte dessen, was seitdem Judentum heißt, mit der jeweiligen inneren Vielfalt und den gegensätzlichen Bewegungen in die „Geschichte Israels" einbeziehen will, die gerade für den Historiker durchaus nicht einfachhin „zur Geschichte des (rabbinischen) Judentums" geworden ist [195], wäre die alte Begrenzung der Darstellung auf die Zeit bis 66–70 n. C. weiterhin voll gerechtfertigt gewesen. Die Begründung für die Hinzufügung einer Geschichte nur des Zionismus und die Weise der Darlegung im Kap. XIV. reizen also mehrfach zum Widerspruch. Was hat der Zionismus, eine aus verschiedenen Quellen gespeiste vor allem politische Bewegung, in der das Religiöse ausdrücklich als verzichtbares Element gilt, und der Staat Israel mit seinen Organen und seiner Politik außer dem Namen mit dem zu tun, was Inhalt der „Geschichte Israels" ist? Das Prädikat „nicht ohne theologische Relevanz" [196] hätte dringend der Erläuterung bedurft. Wenn aber die Geschichte des Territoriums (des Landes Kanaan) ungeachtet der Religion seiner Bewohner Darstellungsziel wäre, wie ließe sich dann die Lücke von ca. 1800 Jahren rechtfertigen? Zählen die Christen, rabbinischen Juden, Muslime und religiös Gleichgültigen, die durch die vielen Jahrhunderte dort wohnten, nicht? Der durch dieses Kapitel erhoffte „Beitrag zu einem tieferen Verständnis des Alten Testaments" wird kaum erkennbar. Die auch heute noch nicht nur zahlenmäßige, sondern vor allem theologische und spirituelle Bedeutung der Diaspora (als [großenteils rabbinisch geprägtes] Judentum und als Kirche), die die Kontinuität zur Geschichte Israels durch die Jahrtausende bis in die Gegenwart aufrechterhalten hat, kommt nicht zur Geltung. Das Niveau der theologischen Reflexion in mehreren Büchern des AT über die Ambivalenz und Problematik von Königtum und Staat und den Einsatz von Gewalt angesichts des Alleinverehrungsanspruchs JHWHs und seiner Weisungen für sein Volk scheint nicht erreicht.

Eine Zeittafel (234–239; dort spiegelt sich die Problematik des letzten Kapitels),

Stellen- (240–243) und Namenregister (244–253), eine in der Zuordnung unklare Karte „Israel in alttestamentlicher Zeit" (254; mit der Begrenzung Sidon und Damaskus im Norden und der Südspitze des Toten Meeres im Süden) und eine Skizze des „Heutigen Israel" (255; dabei sind die annektierten Gebiete außer Jerusalem schraffiert, das auf dem Golan besetzte Gebiet nicht gekennzeichnet) beschließen das Werk.

H. Engel S. J.

Girard, René, *Hiob – ein Weg aus der Gewalt.* Zürich: Benziger 1990. 216 S.

Abgesehen von seinen Grundbedürfnissen, ist der Mensch in seinem Begehren nicht durch Instinkte festgelegt, sondern ahmt das Begehren anderer Menschen nach. Weil sich ihr Begehren auf denselben Gegenstand richtet, entsteht Rivalität zwischen den Menschen und Kampf aller gegen alle. Aber wiederum durch Nachahmung schlägt der Kampf aller gegen alle um in den Kampf aller gegen einen; durch die Ausgrenzung dieses einen „Sündenbocks" haben alle anderen untereinander einen geradezu als göttliches Eingreifen erfahrenen Frieden. G. wendet diese bereits in früheren Werken entwickelte Grundthese auf die Deutung des Buches Ijob an. Er geht von dem in die Augen fallenden und doch bisher kaum erkannten Befund aus, daß das Thema Ijobs in den Dialogen mit seinen Freunden nicht etwa die im Prolog erwähnten Katastrophen sind, sondern die Frage, welche Rolle die Gemeinschaft bei seinem Unglück spielt; „aber seltsamerweise kann er sich weder bei den Kommentatoren außerhalb des Buches noch bei den Gesprächspartnern im Buch selbst Gehör verschaffen" (16). Es geht nicht um den Gegensatz zwischen Reichtum und Armut oder Gesundheit und Krankheit, sondern um den plötzlichen Umschlag von einmütiger Gunst aller in einmütige Ungunst. Das beherrschende Ordnungsprinzip des ganzen Buches ist das „alle gegen einen". Auch die angeblichen „Freunde" wollen Ijob keineswegs trösten, wie der Prolog behauptet; sie wollen vielmehr, daß Ijob seine Verurteilung noch einmütiger macht, indem auch er selbst ihr zustimmt. Denn damit „eine Gruppe von Menschen die eigene Gewalt als heilig wahrnehmen kann, muß diese einmütig gegen ein Opfer gerichtet sein, dessen Unschuld gerade wegen dieser Einmütigkeit nicht mehr sichtbar ist" (43). Es geht darum, die Gemeinschaft reinzuwaschen, indem der Sündenbock angeschwärzt wird (144). So wird von Ijob das Geständnis verlangt, nicht fehlbare Menschen, sondern ein unfehlbarer Gott habe ihn geschlagen (150). Aber kennzeichnend für die biblische Offenbarung ist, daß sie die Wirklichkeit nicht aus der Sicht der Verfolger, sondern vom Standpunkt der Opfer aus betrachtet. Während in der griechischen Literatur z. B. Ödipus durch seine Selbstbeschuldigung ein „gelungener", weil nicht als solcher erkannter Sündenbock ist, erweist sich Ijob als ein „mißlungener Sündenbock" (52), weil er an seiner Unschuld festhält und darin den Glauben an den Rachegott, der die Gewalt legitimiert, nicht mitmacht. Von seiner Seite finden sich „bissige Anspielungen auf eine Opferküche ..., deren Hauptgericht er darstellt" (103). Da, wo der Sündenbockmechanismus erkannt wird, verliert er genau deshalb seine Wirksamkeit, weil es nicht mehr möglich ist, dem Sündenbock die Verantwortung für alle vorangehenden Spaltungen in der Gesellschaft zuzuschreiben. – Angesichts der Menge der Belege für seine Auffassung im Text fragt sich G. wohl nicht zu Unrecht, „wie es der Textkritik immer wieder gelingt, nichts zu sehen – einmütig nichts zu sehen. ... Die Einmütigkeit kann nur mimetisch sein, die seit jeher bestehende Einmütigkeit setzt sich dann in allen aufeinanderfolgenden religiösen und nichtreligiösen Lesarten fort." (167) Die volle Enthüllung des von Ijob gelebten Dramas geschieht nach G. in den Passionsgeschichten der Evangelien (204). G. will nicht behaupten, daß diese Sicht bereits das Ganze der christlichen Offenbarung umfaßt (205); aber er meint, daß ohne diese Sicht die christliche Offenbarung nicht wirklich verstehbar sei. Denn die Weise, wie der wahre Gott in die Welt eingreift, besteht nicht darin, der Gewalt wiederum gewaltsam ein Ende zu machen, sondern selbst ihr Opfer zu werden und ihr gerade dadurch das letzte Wort zu nehmen.

P. Knauer S. J.

Feltes, Heinz, *Die Gattung des Habakukkommentars von Qumran (1QpHab).* Eine Studie zum frühen jüdischen Midrasch (Forschung zur Bibel 58), Würzburg: Echter 1986. 355 S.

Die vorliegende Arbeit wurde 1984 an der Ruhr-Universität Bochum als Dissertation angenommen. Mit großem Fleiß hat der Verf. die umfangreiche Literatur zu 1 QpHab (bis ca. 1980) herangezogen und versucht, eine Orientierung zu gewinnen über den vielfältig deutenden jüdischen Umgang mit der Heiligen Schrift. Seine Darstellung der bisherigen Forschung und Diskussion spart nicht mit Zitaten, das Ergebnis führt über Bekanntes selten hinaus: 1 QpHab sei ein vorrabinischer Midrasch (ob es sinnvoll ist, statt „rabbinisch" ständig die Werturteile assoziierende Bezeichnung „klassisch" zu verwenden, mag dahingestellt sein) und habe mit dem späteren rabbinischen Midrasch „Ausgang von der Schrift, die Schrifterklärung als Inhalt, die Schriftaktualisierung, Haggada als Ertrag, exegetische Textbearbeitung und Atomisierung, die Vers-für-Vers-Kommentierung als Struktur" (329) gemeinsam, er unterscheide sich davon durch „Anwendung (vorrabinischer) exegetischer Regeln wie durch eine noch eschatologisch-apokalyptisch ausgerichtete Aktualisierung ... das Spezifikum des 1 QpHab (sei) die Kombination (vorrabinischer) Midraschtechniken mit apokalyptisch aktualisierender Prophetenauslegung. 1 QpHab (gehöre) somit zum *Qumran-Midrasch* [früher: „Pescharim"], der eine Untergattung der allgemeinen Midrasch-Gattung" darstelle (330).

Wer eine neue Bearbeitung von 1 QpHab oder Klärung von Problemen am Text erwartet hatte, wird enttäuscht. Die Arbeit beschränkt sich auf eine vergleichende Auswertung der wissenschaftlichen Literatur und ein kritisches Referat von Meinungen. Dabei geht der Verf. sorgfältig vor, er scheut auch nicht Wiederholungen; seinen Einschätzungen, welche Beiträge die Forschung jeweils nennenswert vorangebracht haben, kann man sich in der Regel anschließen. Beim Durcharbeiten der Dissertation irritiert, daß längst nicht alle in den Anmerkungen erwähnten Veröffentlichungen im Literaturverzeichnis aufgeführt werden. Dieses ist auf sechs nicht sehr glücklich voneinander unterschiedene, in sich alphabetisch sortierte Gruppen aufgeteilt (331–355); weshalb die Einheitsübersetzung und die Herderausgabe der Jerusalemer Bibel als „Außerqumranische Quellentexte" unter dem Stichwort „Biblia Sacra" angeführt werden oder warum J. A. Fitzmyers Kommentar zu 1 QapGen seinen Platz bei „6. Monographien" anstatt bei „4. Werke allgemein-umfassender Art, Kommentare, Aufsatzsammlungen" erhalten hat, ist nicht erkennbar. Da weder ein Autoren- noch ein Sachregister beigegeben sind, läßt sich manches nur mühsam wiederfinden; ähnlich benutzerunfreundlich ist die Verweistechnik, z. B. „Vgl. oben Kapitel 6.2.3.4.3.2". H. Engel S.J.

Robinson, John Arthur Thomas, *Wann entstand das Neue Testament?* Paderborn: Bonifatiusdruckerei / Wuppertal: R. Brockhaus 1986. 383 S.

Im Zusammenhang mit einem Symposion vom 20. bis 23. Mai 1982 in Paderborn, bei dem die Auffassungen des dazu eingeladenen, Ende 1983 bereits verstorbenen anglikanischen Bischofs J. A. T. Robinson im Mittelpunkt der Diskussion gestanden hatten, wurde die vorliegende deutsche Übersetzung seines in England mehrfach aufgelegten Buches „Redating the New Testament" (SCM-Press: London [1]1976, [4]1981) angeregt. Der Verf. stellt darin die Überlegungen zusammen, die ihn zu der Überzeugung gebracht hätten, *alle* Schriften des Neuen Testaments seien *vor dem Jahre 70 n. C.* fertiggestellt worden, da in keiner von ihnen unzweifelhaft auf die Zerstörung Jerusalems und des Tempels *zurück*geschaut werde. Dabei ordnet er den vier Evangelien (wie der Apg und der Did) einen längeren Entstehungsprozeß seit Ende der dreißiger Jahre bis ca. 60 (Mk–Mt–Lk) bzw. 62 (Apg) und 65 n. C. (Joh) zu; Jak gerät an den Anfang (47–48) vor *beide* Thess, 2 Petr (61–62) *vor* 1 Petr (65) und Hebr (67) mit Apk (68–70) an den Schluß. Auch 1 Clem verlegt er in das Jahr 70. Er zieht für seine Überlegungen ausgiebig Beobachtungen und Argumentationen in der exegetischen Literatur des 19. Jh. und auch noch in unterschiedlichen Veröffentlichungen bis ca. 1975 heran, neu ist nur seine Gesamtfolgerung. Erst gegen Ende des Buches kommt zum Vorschein, weshalb dem Verf. seine These so wichtig ist: „- die ‚Tunnelperiode' zwischen

den Ereignissen des Lebens, des Todes und der Auferstehung Jesu und dem Augenblick, da ... der Zug, beladen mit kirchlichem Gepäck, in unseren kanonischen Büchern ans Tageslicht hervortritt, wurde als derart ausgedehnt angesehen, daß unterwegs fast alles hätte geschehen können ... offensichtlich gibt es um so weniger Wahrscheinlichkeit für eine Verzerrung, je kürzer die Zwischenzeit ist ...“ Außer der Überzeugung des Verf., jede nach dem Jahre 70 n. C. abgefaßte Schrift des NT hätte auf die Zerstörung Jerusalems und des Tempels zurückverweisen müssen, ist für sein Datierungskonzept konstitutiv, daß alle mit Petrus und Paulus zusammenhängenden Briefe in den inhaltlichen und chronologischen Rahmen der von ihm als historischer Bericht verstandenen Apg, die vor dem Märtyrertod beider in der neronischen Verfolgung abgeschlossen worden sei, eingepaßt werden. Diese Prämissen dürften ihn jedoch daran gehindert haben, die Texte des NT unvoreingenommen zu lesen und ihre unterschiedlichen Situationen und Anliegen wahrzunehmen. Ein Hypothesensystem, das nötigt, 1 Kor – *1 Tim* – 2 Kor (in dieser Reihenfolge) mit je einem halben Jahr Abstand auf 55–56 n. C. und Gal – Röm – Tit – Phil– Phlm – Kol – Eph – 2 Tim auf Ende 56 bis Herbst 58 zu datieren und sämtlich *einem* Verfasser zuzuordnen, hat nicht gerade viel Wahrscheinlichkeit für sich. Jeder Ausleger wird die Fragen des Verf. sorgfältig prüfen, seine Antworten werden aber häufig anders lauten, als sie in diesem Buch vorgetragen werden. H. Engel S. J.

Kuhn, Hans-Jürgen, *Christologie und Wunder.* Untersuchungen zu Joh 1,35–51 (Biblische Untersuchungen 18). Regensburg: Pustet 1988. XV/679 S.

Der Schwerpunkt dieser Trierer Dissertation aus dem Wintersemester 1985/86 liegt auf der Gegenüberstellung von zwei unterschiedlichen Christologien in Joh 1,35–42.44–50. Sie bestimmt von S. 270 an den Gang dieser ausführlichen Abhandlung. Beide gehen auf zwei einflußreiche Schulen heutiger literarkritischer und religionsgeschichtlicher Arbeit am Johannesevangelium zurück. Die eine Sicht sieht in unserem Text die Christologie einer judenchristlichen „Grundschrift“ des Vierten Evangeliums verwirklicht, nach der Jesus vor allem als Prophet entsprechend Dtn 18,18 erscheint. Sie wird von G. Richter und seiner Schule vertreten. Ihr steht eine andere Auffassung gegenüber, nach der hinter unserem Text eine hellenistisch inspirierte Semeia-Quelle steht. Sie schildert Jesus, der sich hier mit übernatürlichem Wissen ausgestattet zeigt, als „göttlichen Menschen“ im Sinne hellenistischer Aretalogien. Es gelingt K. zu zeigen, daß „der Prophet“ wie Mose im Sinne von Dtn keine ausreichende christologische Kategorie im Johannesevangelium und speziell an unserer Stelle ist. Mehr Gewicht trägt der Vorschlag Jürgen Beckers, die Verbindung von wunderbarer Herzenskenntnis Jesu und seiner Prädikation als „Sohn Gottes und König von Israel“ im Lichte der hellenistischen Vorstellung vom „göttlichen Menschen“ zu deuten. Dabei wird freilich die letztlich auf Bultmann zurückgehende Sicht von J. Becker dahingehend modifiziert, daß die hellenistische Perspektive dem Verf. der Semeia-Quelle wohl nicht unmittelbar aus der griechischen Literatur bekannt wurde, sondern daß er sie griechisch inspirierten Texten des Alten Testaments und des frühen Judentums entnahm. Das Weisheitsbuch, Sirach und Artapanus sind hier wichtige Belege. Hier ist gutes Material zusammengetragen und sorgsam gesichtet und gewichtet, auf das die Forschung in Zukunft zurückgreifen kann.

Umstrittener werden die vorbereitenden Schritte der Arbeit bleiben. Nach der anerkennenswerten Übersicht über die Forschungsgeschichte seit 1700 legt K. einen Vorschlag zur Literarkritik sowie zur Form- und Gattungsbestimmung in unserem Abschnitt vor. Bei der letzteren werden in V. 35–39 eine „Präsentationslegende“ und in V. 40–42 und 44–50 zwei „Erweislegenden“ angenommen. Aus der Namensverleihung an Kephas wird – wie auch sonst in der Arbeit – auf Jesu vorausschauende Herzenskenntnis geschlossen, die dann als „Wunder“ gedeutet wird. Dieser Schluß muß nicht zwingend sein. Nur im Falle des Wortes an Natanael ist er unausweichlich. Insgesamt wird der „Wunder“-Begriff nicht weiter problematisiert, trotz der Heidelberger Diskussion zwischen G. Theissen und K. Berger, ob die verschiedenen „Wundergeschichten“ im Neuen Testament überhaupt eine gemeinsame Gattung ergeben. Die

Diskussion um eine Semeia-Quelle hinter dem Vierten Evangelium wird auch nach K.s Beitrag nicht zur Ruhe kommen. Auf jeden Fall kann es nicht Ziel der Exegese sein, bei der Auslegung von rekonstruierten Quellentexten stehenzubleiben. In diesem Sinne ist die Ausrichtung von Joh 1,35–51 auf V. 51 hin zu beachten und die Weiterführung dieses Textes in Joh 2: „Du wirst noch Größeres sehen" (1,50). J. Beutler S.J.

## 2. Historische Theologie

Pseudo-Iustinus, *Cohortatio ad Graecos, de Monarchia, Oratio ad Graecos,* edited by *Myroslav Marcovich* (Patristische Texte und Studien 32). Berlin-New York: de Gruyter 1990. 161 S.

Eusebius schreibt in seiner Notiz über das schriftstellerische Werk des Justinus nach der Erwähnung der beiden Apologien und vor weiteren Schriften des Genannten: „Eine andere Schrift, an die Hellenen gerichtet, in welcher er sich ausführlich über sehr viele von uns und den griechischen Philosophen behandelte Fragen verbreitet, erörtert die Natur der Dämonen ... Ferner ist noch auf uns gekommen eine andere Schrift gegen die Hellenen, die er auch „Widerlegung" betitelte, außerdem eine Arbeit über die Einheit Gottes, in welcher er nicht nur aus unseren Schriften schöpfte, sondern auch aus griechischen Werken ..." (HE IV,18). Von den drei hier genannten Schriften sind die erste und dritte sicher identisch mit dem ersten und zweiten der hier zum ersten Mal kritisch edierten Texte. Der dritte hier edierte Text, die Oratio ad Graecos, wird von einer Handschrift des 13./14. Jahrhunderts zwar auch Justinus zugeschrieben, scheint zur Zeit des Eusebius aber noch nicht zum Corpus Justini gehört zu haben, also auch nicht identisch zu sein mit dem zweiten von Eusebius erwähnten Text. Erst im Laufe des 17. Jahrhunderts wurde die Pseudonymität der hier veröffentlichten Texte aufgedeckt. Auch wenn sie also nicht von dem großen Märtyrerphilosophen stammen, entbehren sie nicht historischen Interesses, gehören sie doch alle drei noch dem dritten Jahrhundert an, die beiden ersten dürften zwischen 260 und 302 entstanden sein, der dritte sogar eher der ersten als der zweiten Hälfte des genannten Jahrhunderts entstammen. Über den oder die möglichen Autoren gibt es noch nicht einmal Vermutungen. Abhängig ist die Cohortatio u. a. von Julius Africanus und Justinus, die Oratio ad Graecos von Klemens von Alexandrien. Die drei Texte hier in einem gemeinsamen Band vorzulegen, ist nicht nur durch die gemeinsame Attribution an Justinus nahegelegt, sondern auch durch die ähnliche Natur der Texte. Bei allen dreien handelt es sich nämlich um Apologien des Christentums, alle drei zitieren fleißig griechische Prosa- und Dichtertexte im Sinne ihres näheren Anliegens. – Worin besteht dieses? Dem Autor der Cohortatio (23–78) geht es um den Nachweis, daß religiöse Wahrheit nicht durch die menschliche Vernunft, sondern nur durch Gottes Offenbarung den Menschen zuteil werden kann. Solche Offenbarung wurde tatsächlich Mose und den anderen Propheten geschenkt. Soweit es sich um eigene Vernunfterkenntnis handelt, verbreiten die Philosophen und Dichter nur die Unwahrheit, soweit sie indessen ihre Erkenntnisse von Mose und den Propheten, die sie in Ägypten kennengelernt haben, übernehmen, sind auch sie Zeugen der Wahrheit. Wir haben es also hier mit dem auch sonst bei frühchristlichen (und vorher schon jüdischen!) Autoren verbreiteten und sehr beliebten Altersbeweis für die Wahrheit des Christentums zu tun. Im einzelnen zitiert die Cohortatio u. a. Homer, Orphische Dichtung, die Oracula Sibyllina, die Historiker Diadorus und Julius Africanus, den Philosophen Pseudo-Aristoteles, De mundo, das Corpus Hermeticum und vor allem Plato. – Der zweite Text, De monarchia (85–100), besteht im wesentlichen aus 30 Zitaten; es handelt sich mit Ausnahme einiger Passagen aus dem Timäus des Plato um griechische poetische Texte (Tragödie, Komödie, Orphik und pythagoräische Dichtung). Die in der knappen Einleitung und noch kürzeren Conclusio des Autors enthaltene Botschaft lautet: Gott hat dem Menschen die zum Heil führende Wahrheit am Anfang geschenkt, aber der Mensch hat sie unter dem Einfluß Satans vergessen und sich der Vielgötterei zugewandt. An diese ursprüngliche

Wahrheit sucht der Autor durch Zitate der heidnischen Dichter und Denker zu erinnern. – Der dritte Text schließlich, die Oratio ad Graecos (109–119), stellt die kürzeste uns bekannte frühchristliche Apologie dar. Ihr geht es um den Nachweis der Amoralität der griechischen Götter. Im engsten Zusammenhang mit der Oratio ad Graecos steht ein unter dem Titel ‚Hypomnemata' bekannter, einem Ambrosius zugeschriebener Text, der jedoch nur auf syrisch überliefert ist. Dessen englische Übersetzung ist im vorliegenden Band dankenswerterweise mitabgedruckt (123–130). Verschiedene Indices (Heilige Schrift und sonstige Texte, Namen und griechische Begriffe) schließen den Band ab. Die edierten Texte selber sind mit reichen Quellenverweisen ausgestattet und jeweils treffend eingeleitet. Zur Einleitung des ersten Textes, der Cohortatio, gehört auch eine Verteidigung gegen frühere apodiktische Verurteilungen: „I am in strong disagreement with such verdicts. In my view, scholars have simply missed the whole point of the Cohortatio. Certainly, our author looks like an epigone when compared to the Pleiad of the great apologists of the second century. But he does not lack originality. It is reflected in a well-conceived and successful developed design, providing the necessary unity for the entire treatise" (5). H. J. Sieben S. J.

Ladaria, Luis F., *La Christología de Hilario de Poitiers* (Analecta Gregoriana 255). Rom: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1989. XVI/322 S.

Hilarius von Poitiers hat seit einiger Zeit Konjunktur. Der Grund dürfte u. a. darin liegen, daß bei diesem altchristlichen Autor tatsächlich noch relativ viel Neuland zu beackern ist. Ganze Bereiche seines Schrifttums blieben offensichtlich unbearbeitet, weil er nun doch nicht von der Wichtigkeit der ganz frühen Zeugen war, sagen wir der eines Irenäus von Lyon oder Tertullian. Andererseits eignete sich, was er schrieb, wiederum auch nicht für eine apologetisch interessierte Dogmengeschichtsschreibung, weil bei ihm vieles, was später durch die verschiedenen Konzilien oder den Giganten Augustinus verdeutlicht und festgemacht wurde, noch undeutlich und in der Schwebe ist. Gerade dieser offene Charakter mancher seiner Anschauungen lenkt heute jedoch augenscheinlich die Aufmerksamkeit auf sich, wo man sich darum bemüht die ganze Breite der christlichen Überlieferung in den Blick zu bekommen. – Mit dem Gesagten ist auch schon angedeutet, daß es im Grunde zwei Perspektiven gibt, sich mit Hilarius zu beschäftigen. Man kann ihn lesen mit Blick auf die späteren Festlegungen und „Lösungen" hin und z. B. für den Bereich der Christologie feststellen, daß er dieses schon und jenes noch nicht gesehen hat, hier eine „Lösung" gefunden hat, dort aber noch nicht. Die andere Perspektive besteht darin, daß meist im Zusammenhang der ihn eigentlich interessierenden Fragen beiläufig Gesagte vorsichtig in einen systematischen Zusammenhang zu bringen. Verf. der hier anzuzeigenden Arbeit hat sich resolut zur zweiten Perspektive entschlossen. Was dabei herauskam, ist die erste, alle Schriften des Hilarius berücksichtigende Darstellung seiner Christologie. – Verf. bringt für diese Arbeit die besten Voraussetzungen mit. Wir besitzen aus seiner Feder, neben einer Reihe von Artikeln über den Bischof von Poitiers, schon zwei größere Werke, eine ausgezeichnete Arbeit über die Pneumatologie des genannten Kirchenvaters und eine Übersetzung seines Hauptwerkes, nämlich De trinitate (vgl. unsere Besprechung in dieser Zeitschrift 53, 1978, 427–429 und 63, 1988, 266–267). – Die Einleitung nennt deutlich die Grenzen der Arbeit: nicht behandelt wird der ganze Teil der Christologie, dem das eigentliche Interesse des Hilarius selber gilt, nämlich der trinitarische Aspekt, die Gottessohnschaft Jesu Christi, die von den Arianern geleugnet und von Hilarius longe lateque verteidigt wird. Denn hierüber liegen schon gute Untersuchungen vor. Was bisher fehlte, war jedoch eine zusammenhängende Darstellung der heilsgeschichtlichen Aspekte der Christologie, dessen was Hilarius selber mit den älteren Autoren die *dispensatio* nennt. Selbst innerhalb dieser heilsgeschichtlichen Aspekte der Christologie war noch einmal eine Abgrenzung vorzunehmen: Christologie und Soteriologie hängen bei einem Autor wie Hilarius noch eng zusammen, damit natürlich auch Christologie und Ekklesiologie. Ausdrückliche Fragen der Ekklesiologie blieben ausgespart, weil auch hierüber in jüngster Zeit sehr gut gearbeitet wurde. – Aus dem Gegenstand selber, der vom Sohn Gottes ‚veranstalteten' Heilsgeschichte, ergibt sich der Aufbau

der Untersuchung. Sie beginnt mit einem Kap. über den „Sohn in der Heilsökonomie des Alten Testaments" und schließt mit einem solchen über die „Parusie des Herrn und die Vollendung am Ende". Dazwischen liegen die einzelnen ‚Etappen' der Heilsgeschichte: „die Fleischwerdung des Wortes", „die Annahme der ganzen Menschheit", „die Geheimnisse des öffentlichen Lebens Jesu", „das in Jesus gegenwärtige Reich Gottes", „das Leiden Jesu", und „die Auferstehung des Herrn". Der Autor zitiert einen Text, in dem diese ganze über acht Kapitel entfaltete Heilsgeschichte treffend zusammengefaßt ist: Unus enim hic in Deum et ex Deo natus, per quem creata sunt omnia in caelo et in terra, per quem tempora et saecula facta sunt. Totum enim quidquid est ex eius operatione subsistit. Hic ergo unus est disponens ad Abraham, loquens ad Moysen, testans ad Israel, manens in prophetis, per virginem natus ex Spiritu, adversantes nobis inimicasque virtutes ligno passionis adfigens, mortem in inferno perimens, spei nostrae fidem resurrectione confirmans, corruptionem carnis humanae gloria corporis sui perimens (IV, 42, 22–34). – Von kapitaler Bedeutung ist in solcher heilsgeschichtlichen Perspektive, daß Altes und Neues Testament in der richtigen Weise aufeinander bezogen werden, jedenfalls nicht irgendwie im Sinne eines Fortschreitens von einem Anfang aus, der sich allmählich entfaltet, sondern vielmehr umgekehrt: „Sie (d. h. Altes und Neues Testament) sind aufeinander bezogen wie der Schatten auf den Körper, das Bild auf die Wirklichkeit, die äußere Erscheinung auf die Substanz. Es ist nicht nur so, daß der Schatten weniger wirklich ist als der Körper oder das Bild als das Abgebildete, nein, alle Wirklichkeit, die sie besitzen, haben sie von letzteren, sie existieren nur als auf sie bezogene. Deswegen kann man die Ereignisse des Alten Testaments ‚Nachahmungen' Jesu nennen, auch wenn sie ihm in der Zeit vorausgehen" (33). Das 2. Kap. über die Fleischwerdung des Wortes bringt u. a. treffende Ausführungen über die verschiedenen Sinne, die das Wort ‚forma' bei Hilarius haben kann. In einigen Büchern von De trinitate ist es identisch mit natura divina, in anderen davon durchaus zu unterscheiden! – Das 3. Kap. über die Annahme der ganzen Menschheit entfaltet das im vorausgehenden über die Menschwerdung Gesagte: Indem das Wort Mensch wird, nimmt es tatsächlich die ganze Menschheit an. Es geht hier um den Leib Christi, die Kirche. Auch in diesem Kap. wie in allen anderen hält sich Verf. strikt an die in der Einleitung genannte Methode und Zielsetzung (XX); er beschränkt sich streng auf die Analyse der einschlägigen Texte und geht nicht auf Fragen der Abhängigkeit und des Einflusses benutzter Quellen auf das Denken des Hilarius ein. Unberücksichtigt bleibt auch das Vorhandensein oder Nicht-Vorhandensein philosophischer Kategorien und Vorstellungen und ihre Einwirkung auf das theologische Denken des Bischofs von Poitiers. Das bedeutet im vorliegenden Zusammenhang: Verf. nimmt zu der seit einigen Jahren wieder neu diskutierten Frage der sog. physischen Erlösungslehre nicht Stellung, d. h. zu der Frage, wie wörtlich die von Hilarius affirmierte Annahme der ganzen Menschheit letztlich gemeint und zu verstehen ist. – Im Kap. über die Mysterien des Lebens Jesu kommen drei derselben zur Sprache: die Taufe und Salbung Jesu, die Versuchung in der Wüste und die Verklärung. – Hinsichtlich des 5. Kap.s ist man überrascht, daß der Gedanke der Gegenwart des Reiches Gottes in Jesus bei Hilarius eine so zentrale Rolle spielt, daß ihm ein ganzes Kapitel gewidmet werden konnte. Eine glückliche Idee des Verf.s war es jedenfalls, die Wunder Jesu im Rahmen dieses Kap.s zu behandeln. Das Kap. über das Leiden Jesu geht ausführlich auf die Problematik ein, mit der Hilarius seit eh und jeh die Aufmerksamkeit der Dogmengeschichtler auf sich zog, seine merkwürdigen nach Doketismus riechenden Ausführungen über Jesu Unfähigkeit, Trauer und Schmerz zu empfinden. Nicht im unmittelbaren Zusammenhang des genannten Kap.s, aber im Schlußwort nimmt Verf. kritisch zu dem Stellung, was Hilarius über Kreuz und Tod Jesu zu sagen hat. Ohne Zweifel bezeugt der Heilige dieses Glaubensgeheimnis, aber seine theologische Reflexion erreicht hier nicht die gleiche Tiefe wie bei den anderen Mysterien. Gelegentlich sieht er im Tod des Herrn „die letzte Konsequenz der Inkarnation, den Ausdruck der totalen Solidarität mit den Menschen. Aber seine Sorge, von Christus Schmerz und Angst fernzuhalten, geht so weit, daß er den Sinn dieser Solidarität Jesu bis zum äußersten wieder in Frage stellt. Es ist wahr, man kann in dieser Frage im Traktat über die Psalmen eine gewisse Entwicklung feststellen, aber sie reicht nicht aus, alle Zweifel zu beseitigen. Und so ist es denn wohl

auch dieses Vorurteil, das den Kirchenlehrer aus Poitiers daran hindert, eine befriedigende Erklärung des theologischen Sinns des Leidens und Todes zu geben ..." (294/5). – Auch die beiden letzten Kapitel über die Auferstehung und die Parusie Christi analysieren die einschlägigen Stellen, wie das schon in den vorausgehenden der Fall war, in chronologischer Reihenfolge, zunächst die Belege aus dem Matthäuskommentar, dann die Zeugnisse aus De trinitate, schließlich die Stellen aus dem Traktat über die Psalmen. Die Methode hat den Vorteil, daß sie eventuelle Entwicklungen im Denken des Kirchenlehrers in den Blick bekommt. Dieselben sind nach dem Urteil des Verf.s nicht sehr bedeutend. „... Hilarius bleibt sich im wesentlichen entlang seines gesamten theologischen Werkes treu" (296). Dankbar ist man dem Autor für die beigegebenen Indices, ein biblisches Stellenverzeichnis und eines mit den vom Autor analysierten Stellen aus dem Werk des Hilarius. Besonders das Hilarius-Stellenverzeichnis macht die vorliegende Arbeit mit ihren so überaus reichen Analysen zu einem prächtigen Hilfsmittel für jeden, der den oft nicht leicht zu verstehenden magister ecclesiarum (Joh. Cassianus) selber lesen und sich mit ihm auseinandersetzen will.

H. J. Sieben S. J.

Johannes Chrysostomus, *Kommentar zu Hiob*, herausgegeben und übersetzt von *Ursula* und *Dieter Hagedorn* (Patristische Texte und Studien 35). Berlin: de Gruyter 1990. XLII/323 S.

Kurz nachdem Edition und französische Übersetzung des Hiobkommentars des Chrysostomus in der Reihe der „Sources Chrétiennes" unter den Nummern 346 und 348 erschienen sind, liegt nun auch eine Ausgabe und Übersetzung in deutscher Sprache vor. Die Herausgeber berichten in ihrer Einleitung, daß sie die beiden Bde. der Sources Chrétiennes zwar nicht mehr berücksichtigen konnten, weil der eigene Druck schon zu weit fortgeschritten war, daß sie aber eine vom französischen Herausgeber Henri Sorlin 1975 bei der Universität Lyon II vorgelegte bis dato unveröffentlichte Dissertation mit dem Titel „Un commentaire grec inédit sur le livre de Job attribué à Saint Jean Chrysostome, Introduction, texte, traduction" zur Vorbereitung ihrer eigenen Edition zur Verfügung hatten. – Mit dem jetzt vorliegenden Band steht ein großes Editionsvorhaben, nämlich die Herausgabe der altkirchlichen Kommentare zum Buch Hiob, nahezu vor der Vollendung. Schon erschienen sind die Hiobkommentare des Didymus von Alexandrien (1968), des Julianus Africanus (1973, vgl. unsere Rez. in dieser Zeitschrift 50, 1975, 626) und des Olympiodor (1984, vgl. unsere Rez. ebd. 60, 1985, 595/6). Was noch aussteht, aber nach Versicherung der Herausgeber, „nunmehr in greifbare Nähe gerückt scheint", ist die Ausgabe der älteren Hiobkatene. – Vergleicht man die jetzt vorliegende Edition des Chrysostomus-Kommentars mit den eben genannten Vorgängerinnen, so ist eine ständige Vervollkommnung zu konstatieren. Nicht nur das Druckbild und die graphische Gestaltung haben sich immer weiter verbessert (die kommentierten Schriftverse sind jetzt durch Fettdruck deutlich sichtbar vom Kommentar abgehoben, zusätzlich zitierte Schriftstellen sind kursiv gesetzt), es werden dem Benutzer jetzt auch inhaltliche Hilfen gegeben. An erster Stelle ist hier natürlich die deutsche Übersetzung zu nennen, die in den vorausgegangenen Bänden noch fehlte. Sehr zu begrüßen sind, zweitens, die beiden Reihen von Anmerkungen, die den Text begleiten, kürzere auf den entsprechenden Textseiten selber, längere in einer Art Anhang (201–228). Natürlich fehlt auch diesmal nicht, nach einem Register der Schriftstellen und einem solchen, das „Personen, Geographie und Buchtitel" erfaßt, ein ausführliches Wörterverzeichnis (239–323). – Die relativ kurze Einleitung geht auf die Geschichte der Beschäftigung mit dem hier zum ersten Mal edierten Text ein, auf die für die Ausgabe benutzten Handschriften (eine Moskauer aus dem 10. Jh. und eine Mailänder aus dem 10./11.) und Katenen ein, von denen eine Vatikanische eine „Zwischenstellung zwischen Primär- und Sekundärüberlieferung" einnimmt, insofern als es sich einerseits tatsächlich um eine Katene handelt, andererseits der Kommentar des Chrysostomus nahezu vollständig geboten wird. Weiter enthält die Einleitung einen Anhang mit einer Übersicht über die Katenenfragmente und Ausführungen zur Anlage der Edition. Wem die hier gebotenen kurzen Bemerkungen zur

Echtheitsfrage, zum Stil des Kommentars, zur Methode der Bibelauslegung und zu den Lieblingsthemen des Chrysostomus zu knapp erscheinen, der findet mehr zu diesen Fragen in der von Sorlin verfaßten Einleitung in Bd. 346 der Sources Chrétiennes (33–71, ebd. 72–74 eine Bibliographie zu verschiedenen Aspekten des Textes). – Man kann nicht einfach davon ausgehen, daß der Text in der uns vorliegenden Gestalt von Chrysostomus selber veröffentlicht wurde. Er ist oft weit von der Perfektion entfernt, die man sonst bei diesem großen Stilisten antrifft. Es handelt sich möglicherweise um Kurzschriftnotizen, die er hinterlassen, und die vielleicht ein Schüler zu dem vorliegenden Kommentar zusammengetragen hat. Die Herausgeber haben nicht den Versuch gemacht, einen Text herzustellen, „den Chrysostomus gewählt hätte, wenn er den Kommentar vollendet hätte", sie haben sich vielmehr mit dem Versuch beschieden, „die Fassung zu rekonstruieren, in der das Werk das Licht der Öffentlichkeit erblickt hat". So haben sie nur im „Ausnahmefall, wo die Überlieferung unhaltbar erscheint", Konjekturen am überlieferten Text vorgenommen. – Stichproben nun zeigen, daß es sich bei der näheren Beschäftigung mit dem Text vor allem wegen solcher Konjekturen lohnt, beide Ausgaben, die französische und die deutsche, nebeneinander zu verwenden. Man vergleiche in dieser Hinsicht z. B. die von beiden Herausgebern gebotenen Textformen zu Hiob 5,17a. Während der Franzose hier eine Korrektur vornimmt (statt ‚anemixan': ‚anemaxan'), nehmen die deutschen Herausgeber eine lacuna an. Die französische Übersetzung der Stelle lautet entsprechend: „S'ils ont obtenu le pardon de leur gardien (skopos), c'est parcequ'ils ont essuyé de telles épreuves" (SC 246, 253). Ein Sinn ist in diesem Satz schwer zu finden. Die deutsche Übersetzung dagegen lautet: „Deswegen fanden ‹die Freunde› Vergebung, ‹obwohl sie mit den meisten Reden› ihr Ziel (skopos) verfehlten, weil sie auch derartige Sentenzen einflochten" (72), was im Zusammenhang eher einen Sinn ergibt. An anderen Stellen bringen die deutschen Editoren Korrekturen (77,6 u. 7), wo der Franzose das Zeugnis der Handschrift beläßt (vgl. SC 346, 262, 12), obwohl der Kontext doch eindeutig zu einer Korrektur einlädt.

H. J. Sieben S.J.

Augustinus-Lexikon. Herausgegeben von *Cornelius Mayer*, Vol. I, fasc. 4: Asinus – Bellum. Basel: Schwabe u. Co. 1990. 159 S.

Der vierte Faszikel des neuen Augustinus-Lexikons enthält wie die vorausgegangenen (vgl. unsere Besprechung in dieser Zeitschrift 63, 1988, 267–268 und 64, 1989, 265–266) wiederum Artikel aus allen vier Sparten, die von den Herausgebern vorgesehen sind. 1. Begriffe: unter ihnen kann man solche unterscheiden, die für Augustinus von ganz besonderer Bedeutung sind, andere bei denen das mehr oder weniger der Fall ist. Zu den ersteren gehören ohne Zweifel die Begriffe auctoritas *(K.-H. Lütcke)* und beatitudo *(H. de Noronha Galvao)*. Besonders gelungen erscheint uns der Artikel auctoritas. Der Verf. stellt hier zunächst zur Stellung Augustins im Rahmen der Geschichte des Begriffs fest, daß „erst mit Augustinus in einer für die folgenden Jahrhunderte prägenden Weise die Spannung von auctoritas und ratio bedacht worden ist" (499), im Rahmen einer näheren Verhältnisbestimmung von auctoritas und ratio findet er dann die treffende Formulierung: „Die auctoritas stößt die Tür zur Erkenntnis auf" (500), sie ist notwendig für die Ungebildeten und ist überhaupt Bedingung der Erkenntnis, „sie öffnet das Tor zum Wissen" (501). Verf. unterläßt es nicht auf den biographischen Hintergrund der Augustinischen Verhältnisbestimmung von auctoritas und ratio hinzuweisen. Der dritte Abschnitt ist den verschiedenen Aspekten der menschlichen und göttlichen Autorität gewidmet. In diesem Zusammenhang kommt Verf. u. a. auch auf die Autorität der Konzilien zu sprechen. Im übrigen gilt: „Augustinus, Bischof in einer Zeit schwerer Auseinandersetzung, liegt an einer ‚concors', an einer einheitlichen Lehre, in welcher Bibel und Kirche, Bischöfe und Konzilien, lokale und regionale Instanzen, aber auch – und hier ist die Brücke zu seinem Umgang mit auctoritas und ratio – die rational erkannte und die biblische bezeugte Wahrheit zusammenklingen" (509). Auch noch spezifisch augustinische Färbung haben natürlich die Begriffe avaritia *(A. Schindler)*, auditus *(U. Wienbruch)*, baptismus *(C. Grossi)*, baptismus parvulorum *(G. Bonner)* – bemerkenswert emotionslos über ein heikles Thema –, bellum (nur der

Anfang!). Astrologia und astronomia werden sachlich getrennt behandelt, aber richtig unter der doppelten Überschrift, da das Altertum terminologisch hier nicht unterschied. Verf. *(D. Pingree)* attestiert Augustinus hinsichtlich der mathematischen Astronomie auffallend begrenzte Kenntnisse, weist freilich auch auf die allgemeine Ignoranz des Westens in dieser Materie hin (489). – 2. In der Kategorie der Personen gewidmeten Artikel verdienen zwei einen besonderen Hinweis, zunächst der Artikel über Augustinus selber, dann derjenige über Aurelius. In dem ersten gelingt es *G. Bonner* auf runden 30 Spalten aus der Unmasse von Informationen, die wir über das Leben des Augustinus besitzen, eine überzeugende Auswahl zu treffen, im zweiten fügt *A.-M. La Bonnardière* die viel spärlicheren Informationen über Bischof Aurelius von Karthago zu einem ebenfalls überzeugenden Portrait zusammen. Ein merkwürdiger Zufall will es, daß der Artikel über den Freund und Vorgesetzten, deren enger und harmonischer Zusammenarbeit die Kirche Afrikas so viel verdankt, und die übrigens im Abstand von nicht einmal einem Monat (28.8. und 20.7. 430) aus dem Leben geschieden sind, unmittelbar aufeinander folgen! Weitere Personenartikel sind Basilius von Caesarea *(G. J. M. Bartelink)* und Bauto *(G. Madec)* gewidmet. – 3. Von Augustins Werken werden treffend besprochen ‚De baptismo' *(A. Schindler)* und ‚De beata vita' *(J. Doignon)*. – 4. In die Kategorie der Realien fallen bzw. schwer einzuordnen sind die Artikel asinus, asylum, audientia episcopalis, Babylon, balneum (hier erfahren wir u. a., daß sich Augustinus täglich das Gesicht wusch!), baptisterium, barbarus, basilica. – Auch der vorliegende Faszikel ist so ausgefallen, daß man den nächsten mit Ungeduld erwartet.

H. J. Sieben S. J.

Solzbacher, Rudolf, *Mönche, Pilger und Sarazenen.* Studien zum Frühchristentum auf der südlichen Sinaihalbinsel. Von den Anfängen bis zum Beginn islamischer Herrschaft (Münsteraner theologische Abhandlungen 3). Altenberge: Telos 1989. 444 S.

Die Durchquerung der Sinaihalbinsel, etwa mit dem Ziel des Katharinenklosters am Fuße des Gebel Musa, stellt für jeden, der die Gelegenheit dazu hat, ein unvergeßliches Naturschauspiel dar. Daß diese faszinierende Wüstengegend auch eine Geschichte, eine christliche Geschichte hat, verdankt sie dem Umstand, daß die frühen Christen den genannten Berg mit dem Sinai identifizierten, auf dem Moses aus der Hand Gottes die Tafeln des Gesetzes entgegennahm. Ziel vorliegender Studie ist es, diese Geschichte „von den Anfängen bis zum Beginn islamischer Herrschaft" zu schreiben. Geschichte freilich verstanden in einem sehr weiten Sinn: Verf. trägt in seiner außerordentlich materialreichen Studie praktisch alles zusammen, was man in Quellen und Sekundärliteratur an Information über die verschiedensten Aspekte des Christentums dieser Wüstengegend aufspüren und finden kann. – S. hat seinen Untersuchungen eine überzeugende Einteilung gegeben: Das erste Kap. behandelt die Sinaihalbinsel in vor- und frühchristlicher Zeit. Wir werden hier über die Sinaikenntnisse der antiken Geographen (u. a. Ptolomäus und Plinius) informiert, ferner über das Volk der Nabatäer, das in den Tausenden von aufgefundenen Graffiti deutliche Spuren seiner Präsenz auf der Halbinsel hinterlassen hat. – Das zweite Kap. beschäftigt sich unter der Überschrift „Die Ankunft des Christentums" mit den drei Kategorien von Christen, die in der genannten Gegend „koexistierten", und die ja auch im Titel der Arbeit genannt sind: die nichtseßhaften Beduinen, die Verf. als „Objekt der Christianisierung" bezeichnet, und die in den Quellen „Sarazenen" genannt werden, die Mönche und schließlich die Pilger. Ausführlich werden im Rahmen des zweiten Kap.s behandelt die Entstehung des Begriffs „Sarazenen" und seine Implikationen bei der römisch-byzantinischen Bevölkerung, die Verwendung des Begriffs, Erklärungen des geänderten Wortgebrauchs, die Anfänge der Sarazenenmission. Interessant ist hier der Hinweis auf den durch den nicht-seßhaften Charakter der „Sarazenen" bedingten Sonderstatus ihrer Bischöfe. Informationen über das frühsinaitische Mönchtum enthalten vor allem die Apophthegmata Patrum. So geht denn Verf. in extenso auch auf die Textüberlieferung und Traditions- und Formgeschichte dieser Literaturgattung ein. Über den Zusammenhang zwischen Pilgerwesen und Mönchtum erfahren wir, daß für die Mönche

die Sinaiwallfahrt, „verbunden mit entsprechender Fastenpraxis und Meditation, ein geeignetes asketisches Mittel zum Aufstieg in die Nachfolge der ersten großen Asketen Mose und Elija war. Von dort aus war es bis zum längeren oder dauernden Verweilen an jenen Orten nur ein kleiner Schritt" (119). – Das dritte Kap. ist der „Ausgestaltung des sinaitischen Pilgerwesens vom vierten bis ins sechste Jahrhundert" gewidmet und befaßt sich, nach ausführlichen Informationen über die beiden Hauptquellen, den Pilgerbericht der Egeria und des Anonymus von Piacenza, mit einigen Einzelaspekten der altchristlichen Pilgerwallfahrt, wie den verschiedenen Pilgerwegen zum Sinaiberg und den Gründen für die Wahl des einen oder anderen. – Zur Geschichte des Christentums der fraglichen Region gehört ein Blick auf die nähere kirchliche Organisation vom vierten Jahrhundert bis zum Bau des Katharinenklosters im sechsten (4. Kap.). Aufschlußreich sind hier neben den exakten Informationen über die kirchlichen Strukturen die Ausführungen des Verf.s über die Folgen des Konzils von Chalcedon für die genannte Region. Die wichtigsten Quellen für den Zeitabschnitt von 390 bis 540 stellen Mönchsmartyrien dar, vor allem die einem Nilus zugeschriebenen, aber sicher nicht von Nilus von Ankyra stammenden Narrationes. Bevor Verf. deren historischen Kern und „brauchbare Lokalinformationen" herausfiltert, befaßt er sich ausführlich mit der Quelle als solcher (Textüberlieferung, Inhalt, Aufbau, verwandte Quellen usw.). Das abschließende 6. Kap. trägt die Überschrift „Vom justinianischen Klosterbau bis zum Eindringen des Islam". Hier ist der Stoff unter folgenden Stichworten gegliedert: die literarischen Quellen, die inschriftlichen Zeugnisse, die Bedeutung des Klosterbaus für das Mönchtum, weitere Nachrichten vom späten 6. und beginnenden 7. Jh., der Islam im Sinai. Wichtige Namen im Zusammenhang dieser Jahre sind natürlich Johannes Moschus, Theodor von Pharan, Johannes Klimakus. – Als Anhang ist dem außerordentlich informativen Band ein bebilderter „Überblick über die im Südsinai existierenden Ruinen aus frühchristlicher Zeit" beigegeben, der auf seine Weise belegt, daß Verf. sich nicht nur in den bearbeiteten literarischen Quellen hervorragend auskennt, sondern auch den Ort, auf die sich dieselben beziehen, „auf vielen Sinaireisen" (5) gründlichst in Augenschein genommen hat. Leider ist der reiche Inhalt des Bandes für eilige Benutzer nicht nutzbar gemacht. Es fehlen sowohl Personen- als auch Sachregister! Auch in einem anderen Punkt ist der Band nicht sehr benutzerfreundlich angelegt: auch längere griechische Passagen sind nicht ins Deutsche übertragen.

H. J. Sieben S.J.

Modesto, Johannes, *Gregor der Große.* Nachfolger Petri und Universalprimat (Studien zur Theologie und Geschichte 1). St. Ottilien: EOS 1989. IV/412 S.

Der Petrusdienst in der katholischen Interpretation eines primatial verstandenen Papsttums bewegt und behindert den ökumenischen Dialog. Bis in die Gegenwart ist das sehr unterschiedliche Verständnis des Petrusamtes ein Angelpunkt der Kirchenspaltung. Für die katholische Kirche bleibt die Papsttumskritik der Orthodoxie und Reformation beständige Herausforderung, eine schriftgemäßere Verwirklichung des Petrusdienstes anzustreben, während das Papstamt für die nichtkatholischen Kirchen eine sichtbare Anregung darstellt, die Einheit zu suchen, die den Kirchen von ihrem Stifter aufgetragen bleibt.

Im ökumenischen Spannungsfeld der Primatsfrage will der Verf. mit seiner Arbeit einen Beitrag zum Gespräch zwischen den Kirchen leisten, indem er auf das „sehr differenzierte Primatsverständnis" Gregors des Großen (540–604) aufmerksam macht. Das Pontifikat Gregors des Großen könnte nach Meinung des Verf. „ein Zeichen setzen für die Möglichkeit, die nach ihm verlorene Einheit der Kirche für alle Seiten theologisch zufriedenstellend wiederherzustellen" (362). Ein hochgestecktes Ziel, zu dem eine historische Untersuchung nur ein erster, wenn auch notwendiger Schritt sein kann. – Mit Gregor dem Großen wird der ‚letzte Römer', aber auch der erste ‚mittelalterliche Papst' Bischof von Rom. Gregors Pontifikat steht unter dem Zeichen innerkirchlicher Reformen, wirtschaftlicher Reorganisation und konkreter Notmaßnahmen zur Behebung sozialer Mißstände. Wie kaum ein anderer Papst hat Gregor das Bild eines ‚Musterpapstes' (Caspar) geprägt, das weit über das anbrechende Mittelalter und

die katholische Kirche hinaus gewirkt hat. – Die Darstellung der Primatsauffassung Gregors in den literarischen Zeugnissen seiner Amtszeit bildet den Schwerpunkt der im WS 1988/89 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München als Dissertation angenommenen Arbeit, die von dem verstorbenen Kirchenhistoriker und Patrologen Peter Stockmeier betreut wurde. Der Verf. setzt sich das Ziel, die „Aussagen im Umfeld der Primatspolitik im Werk Gregors des Großen ausfindig zu machen und zu analysieren, um daraus die Auffassung über die Stellung des römischen Bischofs herauszuarbeiten und in die Diskussion zu stellen" (1). – Soweit möglich, hält sich der Verf. bei der Untersuchung der für die Primatsfragen relevanten Stellen im Corpus Gregorianum an die chronologische Ordnung der einzelnen Werke. Zur Analyse jeder Schrift wählt er einen methodischen Dreischritt: 1. Entstehung, Aufbau und Stil des behandelten Opus, 2. Einzelanalyse der petrinischen Stellen im Textzusammenhang und 3. eine zusammenfassende Auswertung. Im Hinblick auf die Primatsfrage werden mit Hilfe der Computerkonkordanz zu den Werken Gregors und anhand der Schriftstellenregister zentrale Begriffe und Bibelstellen untersucht. Mit dem römischen Primatsverständnis zusammenhängende Begriffe und Wortfelder werden ebenso einbezogen, so daß ein repräsentatives Spektrum abgedeckt wird. Ein eigener Teil „Begriffsgeschichtliche Reflexionen" (272–296) behandelt Termini, die sich im Rahmen der Einzeluntersuchung aus den bearbeiteten Stellen ergeben haben. So analysiert die Arbeit insgesamt folgende Begriffe im Kontext ihrer Fragestellung und kann diesbezüglich als hervorragende Informationsquelle dienen: Petrus und die Auslegung der petrinischen Schriftstellen, die Wortfelder ecclesia, apostolus, cathedra, auctoritas/potestas, princeps, papa, sedes apostolica und apostolatus. Einen besonderen Schwerpunkt bildet der Begriff ‚universalis' (272–279). Der Patriarch von Konstantinopel beansprucht für sich den Titel eines universalen Patriarchen. Das kann Gregor nicht hinnehmen, nicht weil dadurch sein römischer Primat angegriffen würde, sondern weil diese singuläre Titulatur gegen den Geist der brüderlichen Verbundenheit aller Bischöfe verstößt.

Ein eigener Abschnitt untersucht einen Zentralbegriff, der alle Schriften Gregors durchzieht: die Tugend der Demut. ‚Humilitas' ist für Gregor die unabdingbare Voraussetzung für ein leitendes Kirchenamt. In seinem Streben nach der ‚Demut Christi' ist der Papst ganz von der monastischen Theologie beeinflußt; denn der Antike ist die Demut als Tugend fremd. Zwei umfangreiche, abschließende Kapitel befassen sich mit der Rezeption Gregors und seiner Primatsauffassung in der ostkirchlich liturgischen und hagiographischen Tradition (297–311) und der Nachwirkung des Papstes im Westen (312–359). Mit dieser verdienstvollen Studie der Rezeptionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Verwertung seiner Primatsaussagen in den Schriften der Reformation begibt sich der Verf. auf Neuland und zeigt die außerordentliche Wertschätzung Gregors in den nicht-katholischen Kirchen. Daß im Rahmen der Themenstellung die Rezeptionsgeschichte nur in groben Linien aufgezeigt werden kann, ist einzusehen; doch scheint die getroffene Auswahl zuweilen beliebig. So wird z. B. ausführlich über die handschriftliche Überlieferung der Moralia in Job, der Briefe und der Ezechielhomilien berichtet (312–314), während die übrigen behandelten Schriften ganz unberücksichtigt bleiben. Ein Kapitel „Ergebnisse und Ausblicke" (360–362) beendet die Studie.

Den Hauptteil der Arbeit bildet die Einzelanalyse der gregorianischen Aussagen zum Primat (15–271). Da das Untersuchungsergebnis für alle bibeltheologischen Werke fast deckungsgleich ist, wird es an dieser Stelle zusammen referiert. Am pointiertesten läßt sich die Primatsidee Gregors in seinen exegetischen Schriften im Umgang mit der Person des Apostels Petrus ablesen, da sich auf ihn der Primatsanspruch des Bischofs von Rom als Nachfolger auf der ‚cathedra Petri' bezieht. Unhinterfragt ist Petrus für Gregor der erste der Apostel, der vom Herrn mit der Leitung der Kirche beauftragt wurde. Doch wird die Figur des Petrus nicht als Beleg für die Vorrangstellung des römischen Bischofs als Petrusnachfolger angesehen, sondern die Auslegung Gregors arbeitet v. a. seine menschlichen Züge, seine Stärken und Schwächen heraus. Obwohl Führer der Apostel und der Kirche, läßt sich Petrus nach Aufweis der Ezechielhomilien im antiochenischen Apostelstreit mit Paulus die berechtigte Kritik

eines „geringeren Bruders" gefallen, „auf daß der, der der erste an der Spitze der Apostel war, auch der erste in der Demut sei" (Ezechielhomilien 2,6). Ebenso werden die loci classici einer Primatsbegründung in den Kommentaren nicht einseitig petrinisch ausgelegt, sondern in ihrem ekklesiologischen Kontext gedeutet. Den quantitativen Schwerpunkt der Arbeit bildet die Untersuchung des umfangreichen Briefmaterials Gregors (88–243). Das Registrum Epistularum unterscheidet sich von den exegetischen Werken vor allem darin, daß Gregor in seinen Briefen offiziell wie auch privat zu konkreten jurisdiktionellen, administrativen und theologischen Anfragen Stellung beziehen muß. Im amtlichen Briefwechsel mit Bischöfen nimmt der Papst eher eine kollegiale als autoritative Haltung ein. Eindeutige Aussagen im Sinne eines Jursidiktionsprimates beziehen sich bis auf eine Ausnahme auf den Westteil des Römerreiches, wo Gregor als Patriarch respektiert war. Für den Osten beansprucht der Papst keine jurisdiktionelle Einflußnahme. Auch der Titelstreit über das Wort ‚universalis' mit den Patriarchen von Konstantinopel ist trotz der Meinungsverschiedenheit in der Sache vom Prinzip der kollegialen Mitverantwortung getragen.

Das stark wortstatistische Vorgehen der Arbeit und die nur im Hinblick auf die Primatsfrage durchgeführte Analyse der einschlägigen Petrusstellen lassen neben allem Verdienst auch die Grenzen der Untersuchung sichtbar werden. Die Werke der Kirchenväter und auch Gregors kennen weder eine Systematik des Primates, noch läßt sich aus ihnen ein logischer Traktat über die Kirche herauslösen. Wenn nur einzelne petrinische Stellen analysiert werden, liegt die Gefahr nahe, daß eine künstliche Systematik über den Text gestülpt wird. Der Verf. umgeht diese Gefahr, indem er versucht, möglichst den Kontext der besprochenen Stelle miteinzubeziehen. Doch läßt die auf Petrusnachfolge und Jurisdiktionsprimat eingegrenzte Themenstellung zuweilen vergessen, daß die Ekklesiologie der Primatsproblematik vorausgeht. Gregor geht in seinen Werken von dem ekklesiologischen Grundgedanken aus, daß Christus selbst Oberhaupt des Leibes der Kirche ist und die Fragen nach Jurisdiktion und Primat dieser Prämisse unterzuordnen sind. Daß dieser Grundgedanke der Lehre von der Kirche bei der vorgelegten Einzelanalyse in den Hintergrund gerät, bemerkt auch der Verf.: „Die betreffenden Stellen werden zwar häufig zitiert, aber zu selten unter diesem nicht primatialen Aspekt gedeutet" (276). Die Frage nach dem Petrusprimat läßt sich theologisch zufriedenstellend nur beantworten, wenn sie in die geistliche und praktische Dimension der Ekklesiologie eingefügt bleibt. „Im Textzusammenhang liegt der Bedeutungsakzent mehr auf ‚ecclesia' als ‚Petro commissa'" (28).

Die thematische Engführung auf Primatsfragen wirkt sich besonders bei der zu knapp ausgefallenen Untersuchung der Dialogi Gregors aus (nur 3 Seiten! 262–264). Der Verf. begründet sein Übergehen dieses wirkungsgeschichtlich bedeutsamsten Werkes damit, daß sich in dieser Schrift „nur sehr wenige Stellen zur Thematik dieser Arbeit" (262) befänden und verweist ferner auf die durch F. Clark wieder aufgegriffene Verfasserfrage der Dialogi, die aber nach der fast einhelligen Meinung der Forscher doch als ein authentisches Werk Gregors anzusehen sind (vgl. ThPh 65 [1990] 566–578). Bei der Untersuchung der Dialogi wird am deutlichsten, wo wortstatistisches Vorgehen zu kurz greift. Zwar spielt der administrative Petrusprimat in den Dialogi verbal keine Rolle, doch weist A. de Vogüé im Vorwort seiner Edition (SC 251, 62–64) nach, daß Petrus und die Stadt Rom so etwas wie ein implizites Strukturprinzip der Wundergeschichten darstellen. Die Schauplätze der Wunder nähern sich topographisch in den Erzählungen immer mehr der Petrusstadt, und die einzelnen Mirakel werden durch ihre Verbindung mit Petrus in ihrer Bedeutung gesteigert. Implizit und indirekt versuchen die Dialogi die Minderwertigkeitsgefühle des Westens gegenüber dem theologisch und monastisch überlegenen Osten auszugleichen, indem sich die Wunder geographisch Rom nähern und in Verbindung mit dem Petrusgrab an Bedeutung gewinnen. In Gregors Perspektive – nicht nur in den Dialogi – verschmelzen Petrus und Rom zu einer Bedeutungseinheit (139; 141), was auch als indirekter Hinweis auf die gregorianische Autorschaft gewertet werden kann. Diese implizite Petrusidee der Dialogi, die sich wortstatistisch nicht nachweisen läßt, wurde übersehen. Im Literaturverzeichnis ist die deutsche Übersetzung des Hoheliedkommentars von Gregor

nachzutragen: Origenes und Gregor der Große, *Das Hohelied*, übers. u. eingel. v. K. S. Frank (Christliche Meister 29), Einsiedeln 1987.

Insgesamt bietet die Arbeit auf historischem Gebiet einen gelungenen Beitrag zu einer konstruktiven Diskussion von Petrusdienst und Papstamt über den Rahmen der katholischen Kirche hinaus. Besonders ihre ökumenische Dimension kann die zuweilen fixierte Primatsdiskussion durch das klar dargestellte „sehr differenzierte Primatsverständnis" Gregors des Großen bereichern. St. Ch. Kessler S.J.

Christologie I. *Von den Anfängen bis zur Spätantike;* Christologie II. *Vom Mittelalter bis zur Gegenwart.* Bearbeitet von *Karl-Heinz Ohlig* (Texte zur Theologie; Dogmatik 4,1 u. 2). Graz-Wien-Köln: Styria 1989. 227/239 S.

Die beiden Bände sind die ersten erschienenen Exemplare aus der Reihe „Texte zur Theologie", die das sehr verdienstvolle Ziel hat, oft schwerer zugängliche, fremdsprachliche Quellentexte der Theologie (in deutscher Sprache) thematisch zusammenzustellen. Die vorliegende Auswahl von Texten zur Christologie folgt der allgemein für die Reihe vorgesehenen Unterteilung in: Biblische Leittexte (I, 30–41), lehramtliche Texte zur Christologie (I, 44–64) und Texte der theologischen Tradition (I, 65–224; II, 24–225), wobei letztere naturgemäß bei weitem am umfangreichsten ausgefallen ist. Die Bände sind erschlossen durch ein ausführliches Inhaltsverzeichnis, sowie ein Autorenverzeichnis am Ende jeden Bandes und ein (vom Verlag erstelltes) Sachregister am Ende des zweiten Bandes. Ein Literaturverzeichnis (II, 230–239) unterteilt in „grundlegende" und „weitere Literatur", gibt eine gute Orientierung (nachzutragen wäre etwa der Art. Jesus Christus, in: TRE 16 [1987] 670–772; 17 [1988] 1–84). Die Quellenangabe bei den einzelnen Texten enthält den Fundort in der Originalsprache, sowie der deutschen Übersetzung; bei den patristischen Texten hätte man noch die jeweilige Nr. in der Clavis Patrum Graecorum bzw. Latinorum angeben können, um dieses Instrument mehr in das Bewußtsein zu bringen. Die Texte sind durch eine Überschrift besonders charakterisiert und mit einer Einführung (in Kleindruck) versehen. Angesichts der eindrucksvollen Fülle von Texten, auch von modernen Autoren – das Inhaltsverzeichnis weist insgesamt 265 Nummern auf – ist es uns hier unmöglich, auf alle Texte einzugehen. – Grundsätzlich wird man an ein solches Unternehmen wohl 3 Fragen stellen müssen: 1. Ist die Auswahl gut? 2. Wie ist die Übersetzung gelungen? 3. Wie ist die Einführung (allgemein bzw. zu den einzelnen Texten) zu bewerten? Wir begnügen uns im folgenden mit kurzen Anfragen.

Bei den biblischen Leittexten geht Ohlig nach einem klaren Gliederungsprinzip vor. Für das AT sind es die beiden Punkte: Die geschichtliche Vermittlung des Geschichtsheils (4 Texte); Die messianischen Erwartungen (6 Texte). Im NT wird dreifach gegliedert nach: Anspruch Jesu, Auferstehungsbotschaft, Christusbekenntnisse der nachösterlichen Gemeinde. Der Anspruch, damit strukturell wesentliche Texte zu bieten, wird erfüllt. Natürlich wird man im einzelnen viele Texte vermissen, etwa wenn man an die in der Patristik beliebten Stellen denkt (wie das „Protoevangelium" Gen 3 und die sog. messianischen Pss; oder 1 Kor 1,24; 2,8 oder Kol 1,12–20, die Liste kann beliebig verlängert werden). – Die lehramtlichen Texte werden mit einem langen Zitat aus dem Rechtfertigungsdekret des Tridentinum abgeschlossen. Man könnte fragen, warum nicht Stellen aus dem II. Vaticanum, etwa Lumen gentium (Christus als das Licht der Welt, der Völker, der soteriologische Ansatz) angeführt worden sind (z.B. aus LG 1–3.5.7–8). Auch wenn es sich hier nicht um einen ausdrücklich christologischen Traktat handelt, so dürfte die implizite Christologie, wie sie sich in der christologischen Begründung der Ekklesiologie findet, es wohl wert sein, beachtet zu werden. – Die altkirchliche Tradition ist durchaus breit belegt (O. selbst hält sie für „einigermaßen zureichend ... dokumentiert", I, p. 13); der Bearbeiter bemüht sich auch, etwa die umstrittenen Theodor v. Mopsuestia und Pelagius ausführlich zu Wort kommen und ihnen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Das 6. Jahrhundert aber scheint uns mit den zwei Zitaten aus Boethius und dem II. Konzil von Konstantinopel etwas dünn vertreten, dies entspricht jedoch weitgehend den bisherigen dogmengeschichtlichen Darstellungen (es fehlen etwa Leontius v. Byzanz, Leontius v. Jerusalem oder Pamphilus,

sowie Vertreter des sog. Monophysitismus). – Zeitgenössische Theologen (evang., kath., aus der Dritten Welt, auch ökumenische Konsenstexte fehlen nicht) kommen ausführlich zu Wort: Sie füllen gut ein Drittel des II. Bandes, der die Entwicklung der Christologie vom Mittelalter an belegt. Es ist gewiß verdienstvoll, zahlreiche Beispiele zu bringen, die Auswahl aber ist notwendig „von den subjektiven Einsichten des Redaktors bestimmt" (I, p. 13); „die Theologen, die weiterhin frühneuzeitliche Christologie mit leichten Anpassungen betreiben, sind hier nicht dokumentiert" (II, p. 20)!

Was die allgemeine Einführung angeht: Es wäre gut, nicht vom „monophysitische(n) Severus von Antiochien" (I, p. 28) zu sprechen, statt dessen „miaphysitisch" oder „antichalcedonisch" zu verwenden. Die Assoziation von „Einzige-Natur-Lehre" wird diesem Theologen gerade nicht gerecht, der, wie auch sonst die Vertreter der sog. Monophysiten, durchaus die menschliche Wirklichkeit Christi sah und betonte (so etwas gegen Julian von Halikarnaß), aber ihr nicht den Namen „Physis" zuerkennen wollte. Man wird dies um so mehr wünschen, als unter der Überschrift „Der Monophysitismus" nur die Position des Eutyches wiedergegeben wird (I, p. 191–193). – Einführung zum Tomus Leonis (I, p. 49): Daß Papst Leo „die tradierten Formeln juridisch prägnant (faßt): was Natur heißt und ihre Sache ist", dürfte wohl überzogen sein. Sein Begriff von „Natur" etwa liegt keineswegs offen zutage und muß erst in sorgfältiger Analyse erschlossen werden (vgl. H. Arens, FThSt 122, p. 226.334–337.454). Ein polemischer Tonfall zeigt sich bereits im ersten Satz der Einführung, die u. E. weit am Text vorbeigeht. Für Papst Leo sei die Zwei-Naturen-Lehre „juridische Bedingung der Möglichkeit eines lateinisch verstandenen Heils"! O. bringt die Übersetzung aus der deutschen Fassung von Camelot, Ephesus und Chalcedon. Hier möchte man wünschen, daß eine neue Übersetzung, etwa aufgrund der Untersuchung von Arens, eingesetzt worden wäre. Es ist verkürzt und pauschal, hier von „östlichen Streitereien" zu sprechen, wenn es konkret um die Kontroverse um Eutyches geht. Die „östlichen Streitereien" sind umfassender als die Position des Eutyches, die später sowohl von Chalcedoniern wie Antichalcedoniern gleicherweise abgelehnt wurde. Der Gegensatz von östlicher und westlicher Christologie dürfte in diesen Formulierungen von O. überspitzt ausgedrückt sein. Hier zeigt sich sein spezifischer Ansatz, wie er auch noch besonders in der Einführung zum Tridentinum zum Vorschein kommt. Das besondere Interesse des Bearbeiters kommt auch in der Hervorhebung der entsprechenden Passagen im Tomus zum Ausdruck, mit denen er seine Deutung belegen will (diese Hilfestellung ist natürlich andererseits zu loben). – Der Begriff der „christologischen Persona" (I, p. 60) befremdet uns etwas, gemeint ist damit wohl die Person des inkarnierten Sohnes Gottes. – Bei der Übersetzung des Zitats aus Toledo IV (I, p. 59–60) müßte es u. E. heißen: „besaß in einer Person" (statt: in seiner Person), sowie: „sondern derselbe ist eine und dieselbe Person in beiden Naturen" (statt: sondern die eine und selbe Person in beiden Naturen). Eine kleine Korrektur würden wir auch bei den Auszügen aus Toledo XI anbringen, bei Nr. 42: „in die ewige Person ... angenommen" (statt: zur ewigen Person ... angenommen) (I, p. 60–61); in Nr. 41 sollte man die im Symbol ausgesagte, betonte Einheit in Christus in der Übersetzung deutlich werden lassen. Beide Male ist man dankbar für den unmittelbar folgenden lateinischen Text, so daß man beim Vergleichen die Ungenauigkeit erkennt. Den Symbola von Nicaea und Konstantinopel sind die griechischen Texte beigefügt, und das Chalcedonense wird dreisprachig interlinear geboten – eine gute Hilfe und übersichtlich.

Insgesamt liegt hier eine gewiß anregende, in ihrer Fülle eindrucksvolle Sammlung vor, dargeboten in einer dezidierten Sicht, die vornehmlich in den Einführungen zum Ausdruck kommt und zu der man viele Fragen haben kann – anregend also auch zum Widerspruch und damit zu einer intensiven Auseinandersetzung. In jedem Einzelfall wird man genau zusehen müssen, inwieweit man den Auffassungen des Bearbeiters folgen will oder nicht –, wozu er aber selbst durchaus Hilfestellungen (Literaturhinweise) gibt.

T. Hainthaler

Oecumenica et Patristica. Festschrift für Wilhelm Schneemelcher zum 75. Geburtstag, hrsg. von *Damaskinos Papandreou, Wolfgang A. Bienert, Knut Schäferdiek*. Chambésy-Genf: Metropolie der Schweiz 1989. 405 S.

Vergleicht man die der Festschrift dankenswerterweise beigegebene, v. *A. Schäferdiek* und *W. A. Bienert* zusammengestellte Bibliographie von W. Schneemelcher (397–404) mit den Artikeln der vorliegenden Festschrift, so kann man den Herausgebern nur gratulieren: Es ist ihnen eine Festschrift gelungen, deren Beiträge auf glückliche Weise das wissenschaftliche Werk des Geehrten widerspiegeln. Da ist einerseits die Breite der theologischen Themen, die vom byzantinischen Roman einer „Vie de Xanthippe" bis zu aktuellen Fragen der Ökologie reicht, da sind andererseits die sehr deutlichen Akzente: Ökumene und Dogmengeschichte; innerhalb der Dogmengeschichte nochmals als eindeutiger Schwerpunkt die Kirchenväter. Bei mehreren der vorzustellenden patristischen Beiträge hat man überdies den Eindruck, daß hier eine Methode und Zielsetzung herrscht, die für Schneemelchers eigene Arbeiten kennzeichnend sind. Dazu gehört u. a., wenn wir recht sehen, die Bereitschaft überkommene Meinungen immer wieder neu am Zeugnis der überlieferten Texte kritisch zu überprüfen und gegebenenfalls in Frage zu stellen. Musterbeispiele der angedeuteten Art dogmengeschichtlicher Arbeit scheinen uns vor allem die Beiträge von *Kl. M. Girardet, R. M. Hübner, A. M. Ritter, M. Tetz* und *H. C. Brennecke* zu sein. – *Girardet* vermag auf methodisch überzeugende Weise gegen Barnes und andere zu zeigen, daß es für die Behauptung einer Teilnahme Kaiser Konstantins am Konzil von Arles (314) keinerlei Beweis gibt. Auch die weitere Behauptung von Barnes, Konstantin habe am Konzil Nicaea nicht als Vorsitzender, sondern als bloßer Angehöriger des Volkes Gottes teilgenommen, widerlegt der genannte Forscher aufgrund sauberer Textanalysen. Das erzielte Ergebnis ist von größter Bedeutung nicht nur für die richtige Einschätzung des Konzils von Arles – bei einer Teilnahme des Kaisers wäre dieses Konzil und nicht Nicaea der große für die gesamte folgende Geschichte maßgebende Präzedenzfall gewesen! – sondern auch für das zwischen Kaiser und Kirche herrschende Verhältnis in der Folgezeit. Denn die von Barnes vorgelegte „Interpretation rührt an die Grundlagen des Bildes der neueren Forschung vom Verhältnis von Kaiser und Kirche in konstantinischer Zeit. Trifft sie zu, dann erschüttert sie diese Grundlagen nicht nur, sondern sie macht eine vollständige Revision und Neuorientierung mit weitreichenden Folgen unausweichlich" (163). Ein entgegengesetztes Ziel verfolgt *Hübner* mit seinem Beitrag „Melito von Sardes und Noet von Smyrna". Er plädiert mit bedenkenswerten Gründen nicht gegen, sondern für die Revision einer traditionellen Auffassung, nämlich „der trinitarische Glaube sei eigentlich, wenn auch unausgefaltet, der von Anfang an allgemeine, überall verbreitete Glaube gewesen, und der Monarchianismus nur eine selten begegnende Abirrung einiger weniger, vielleicht im Judaismus stecken gebliebener, jedenfalls geistig unbedeutender ‚Häretiker' ..." (231). Sein Plädoyer setzt ein mit einer Zusammenstellung von Gründen gegen die Verfasserschaft von Contra Noetum durch Hippolyt von Rom und für eine Datierung dieses für die Trinitätslehre wichtigen Textes nicht im dritten, sondern im vierten Jahrhundert. Daß Melito von Sardes „dem Kreis der noetianischen Monarchianer zuzurechnen" (230) ist, ergibt sich dann aus einem Vergleich der von Hippolyt überlieferten sicher echten Antithesen Noets mit einem Fragment des Melito von Sardes. Im Licht des eindeutigen Monarchianismus des genannten Fragments ist dann auch die umstrittene Stelle seines De pascha 9 f zu interpretieren. „Die antithetischen Sätze Melitos ‚Insofern er zeugt, ist er Vater; insofern er gezeugt wird, ist er Sohn' können in diesem Zusammenhang nur auf die Inkarnation bezogen werden und zeigen von ihr dieselbe Auffassung wie die entsprechenden des zuvor zitierten Noet ..." (227). Was Hübner hier vorlegt, ist zunächst nur ein Teilergebnis, deswegen bezeichnet er auch die Auffassung, daß zunächst nicht der trinitarische Glaube, sondern der Monarchianismus der „allgemeine Glaubensausdruck der Christen" war, ausdrücklich als Arbeitshypothese, von der er freilich meint, daß sie „zu einem zwangloseren und angemesseneren Verständnis der Theologiegeschichte" führen kann (232). Dem muß man nicht widersprechen, darf aber vielleicht hinzufügen: die angedeutete Revision der traditionellen Auffassung

stellt auch ein Problem dar, auf das eine am Trinitätsglauben interessierte Dogmengeschichte eine überzeugende Antwort finden muß. – In Frage gestellt wird eine traditionelle Auffassung auch in dem freilich stark auf Quellenanalysen anderer Forscher basierenden Beitrag von *Ritter*: „Alles scheint also dafür zu sprechen, daß man sich bei der Formulierung der christologischen Formel von Chalkedon in ihrer endgültigen Gestalt so viel wie möglich Kyrill und so wenig wie – zur Vermeidung des offenen Bruches – unbedingt nötig Leo anschloß" (72/3). Wenn dieser Satz stimmt, das Chalcedonense also „weder ein römisches, noch gar ein antiochenisches, sondern ganz überwiegend ein kyrillisches Bekenntnis" (273) ist, wird freilich die Ablehnung des genannten Konzils durch die sog. Monophysiten um so unverständlicher. Der Autor geht auf diese Frage leider nicht näher ein. – Einen sehr aufschlußreichen Beitrag zur sog. Kirchweihsynode von Antiochien (341) liefert *Tetz*, indem er zunächst durch eine einleuchtende Textkorrektur die Glaubenserklärung des Theophronius von Tyana in einem völlig neuen Licht erscheinen läßt. Es handelt sich um ein persönliches Glaubensbekenntnis, dem des Eusebius auf dem Konzil von Nicaea vergleichbar, in dem die Verurteilung des Marcellus nicht vorgenommen, sondern vorausgesetzt wird. Durch eine Umstellung der zeitlichen Reihenfolge der antiochenischen Glaubensbekenntnisse erreicht Tetz, zweitens, eine „Neueinschätzung der orientalischen Verlautbarungen und Tendenzen. Die Theophronius-Formel, in der zur Abwehr des Marcellianismus-Verdachts Marcellus von Ancyra als bereits Verurteilter benannt wird, steht am Anfang der Synodalverhandlungen. Demgegenüber erscheint dann die ‚offizielle' Erklärung, die Marcellus auch weiterhin auf dem Visier hat, in ihren betont biblisch-bestimmten Formulierungen merkwürdig zurückgenommen. Und gleiches gilt für die viel kürzer gefaßte Formel im Schreiben an Julius" (208). – Einen wichtigen Beitrag zur Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts liefert auch *Brennecke* mit seinen „Erwägungen zu den Anfängen des Neunizänismus", dieser verstanden freilich nicht im Sinne Harnacks als eines kirchenpolitischen und dogmatischen Sieges der Homöusianer über die Homousianer, sondern als Übernahme der Formel ‚mia ousia – treis hypostaseis' ganz im Sinne des Konzils von Nicaea. Brennecke zeigt zunächst, daß die genannte theologische Auffassung nicht das Ergebnis eines kirchenpolitischen Kompromisses zwischen zwei bis dato verfeindeten Richtungen, nämlich den Homousianern und den Homöusianern darstellt, sondern im Schoße der einen Partei, nämlich der der Homöusianer entstanden ist. Der genannte Forscher bringt zweitens Licht in die Frage nach dem Motiv dieser Wende: „Der Neunizänismus verdankt seine Entstehung der Notwendigkeit einer entschiedenen theologischen Bekämpfung des Anhomöismus oder Neuarianismus eines Aetios und noch mehr eines Eunomios ... Der Neunizänismus entstand im reichskirchlichen homöischen Lager aller Wahrscheinlichkeit nach aus der Erkenntnis heraus, daß auf der Basis der theologischen Beschlüsse der Konstantinopolitaner Synode von 360 es unmöglich war, die anhomöische Theologie von Aetios und Eunomios zu überwinden ..." (253). – Mit Texten aus der Zeit der Patristik befassen sich mehrere weitere Beiträge. *W. A. Löhr*, Der Brief der Gemeinde von Lyon und Vienne (Eusebius h. e. V, 1–2(4) warnt davor, den genannten Brief „als einen naiven, ‚hautnahen', dicht am Geschehen klebenden Bericht der Verfolgung zu lesen"). Er ist „nur mit Vorbehalt zu einer Geschichte der Christenverfolgung im römischen Reich brauchbar" (144) – *K. Schäferdiek*, Der Sermo de passione sanctorum Donati et Advocati als donatistisches Selbstzeugnis, bietet nach einer gründlichen Analyse eine deutsche Übersetzung dieses zusammen mit zwei anderen Texten „ältesten auf uns gekommenen donatistischen Selbstzeugnisses" (175). Es handelt sich um eine Predigt, die anläßlich eines Märtyrergedächtnisses gehalten wurde. – *E. Dassmann*, „Tam Ambrosius, quam Cyprianus" (c. Iul. imp. 3,112). Augustins Helfer im pelagianischen Streit untersucht näherhin die besondere Rolle, die die beiden genannten Väter in Augustins theologischem Ringen um Erbsünde, Gnade, Prädestination und Willensfreiheit spielen. – Nach dem Grußwort von Bischof Dr. *M. Kruse* und Bischof D. Dr. *H. Kunst* folgen zunächst folgende weitere Beiträge: Metropolit *Damaskinos Papandreou*, Die Frage nach den Grenzen der Kirche im heutigen ökumenischen Dialog; *Th. Nikolaou*, Stand und Perspektiven des Orthodox-Lutherischen Dialogs; *Viorel Ionita*, Die Heilige Schrift in der Rumänischen Orthodoxen Kirche;

*W. Rordorf,* Was wissen wir über Plan und Absicht der Paulusakten?; *E. Junod,* Vie et conduite des saintes femmes Xanthippe, Polyxène et Rébecca (BHG 1877); *A. de Santos Otero,* Alttestamentliche Pseudepigrapha und die sogenannte „Tolkovaja Paleja" (TP); *G. Strecker,* Der Kölner Mani Kodex, Elkesai und das Neue Testament. Auf die oben erwähnten patristischen Arbeiten folgen dann noch: *W. A. Bienert,* „Im Zweifel näher bei Augustinus"? – Zum patristischen Hintergrund der Theologie Luthers; *H. F. Geisser,* Martin Luther: Zwischen Sündenelend und Glaubensfestigkeit. Die geistlichen Erfahrungen eines abendländischen Christen am Ende des Mittelalters und ihre theologische Bedeutung in einem ökumenischen Zeitalter; *M. Honecker,* Askese – Renaissance eines theologischen und antiken Begriffs?; *Th. Zisis,* ‚Oi epidraseis epi ton eikonomachon kata tous pateras tes z oikoumenikes synodou'; *A. Kallis,* Konziliarer Prozeß gegenseitiger Verpflichtung (Bund) für Gerechtigkeit, Frieden und die Integrität der Schöpfung. Eine ekklesiologisch-ökumenische Würdigung aus orthodoxer Sicht; *B. J. Phidias,* ‚Domes tes ellenochristianes paradoseos'; *B. Bouvier / F. Bovon,* Actes de Philippe, I, d'après un manuscrit inédit. – Eingeleitet wird der gerade auch für die patristische Forschung ergiebige Band durch Gruß- und Dankesworte des ökumenischen Patriarchen *Demetrios I.* an den orthodoxen Metropoliten der Schweiz und Exarchen von Europa, Damaskinos Papandreou, einen der drei Herausgeber. Der Rez. schließt sich gerne diesen Dankesworten an! H. J. Sieben S. J.

Angenendt, Arnold, *Das Frühmittelalter.* Die abendländische Christenheit von 400 bis 900. Stuttgart-Berlin-Köln: Kohlhammer 1990. 499 S.

Dieses Buch wird sich als kirchenhistorisches Standardwerk und Handbuch für diese Epoche wohl für die nächste Zeit halten. Es ist ungemein sorgfältig und gründlich gearbeitet, vernachlässigt keinen relevanten Aspekt des geschichtlichen Lebens, zeichnet auch den allgemein-historischen und nicht zuletzt den sozialgeschichtlichen Hintergrund mit aller notwendigen Ausführlichkeit; es ist in den Überschriften reich gegliedert, so daß es trotz des Fehlens eines Sachregisters leicht ist, schon im Inhaltsverzeichnis das jeweils gesuchte Thema wiederzufinden; im übrigen enthält das Personenregister (488–96) auch Volksbezeichnungen. Sehr hilfreich ist es auch, daß immer wieder durch Rückverweise auf andere Kapitel Zusammenhänge hergestellt werden. Inhaltlich stützt es sich auf die Ergebnisse der ganzen neueren, vor allem auch der französischen sozialgeschichtlichen und mentalitätsgeschichtlichen Forschung. Dazu weicht es nicht den theologischen Problemen aus, die heute nicht mehr das Verhältnis von Christentum und „Germanentum", sondern die Identität des Christentums in der Geschichte betreffen (35 f.). Schließlich ist es überreich illustriert durch eine Fülle von Karten, Bildern, dynastischen Stammtafeln, Plänen und Gebäudezeichnungen. Von den Karten sei u. a. auf die neu angelegte und nicht anderswo zu findende der Kirchenprovinzen und Bistümer des ostfränkischen Raumes von der Karolingerzeit an (323) verwiesen. Das Fehlen eines Apparates von Anmerkungen schafft leichtere Lesbarkeit und wird durch eine sehr ausführliche Bibliographie (461–87) ausgeglichen. Einzig die Frage mag gestellt werden, warum nicht wenigstens Quellen- und Literaturzitate mit Belegstellen versehen sind. – Die Gliederung geschieht im wesentlichen in einer dreifachen Schichtung: zunächst nach Zeiträumen, dann nach Regionen, dann thematisch. Nach einer Einleitung „Das Problem des Mittelalters" (23–52), welche einen interessanten Durchblick durch die Diskussion über die grundlegenden Fragen dieser Epoche bietet, befaßt sich der erste Teil („Von der Antike zum Mittelalter", 53–232) grob mit der Zeit von 400 bis 700. Über 50 Seiten (53–111) sind der Kirche der Spätantike als Ausgangspunkt gewidmet, was äußerst wichtig ist, weil nur so die Fragen von Kontinuität und Diskontinuität des Christentums sinnvoll angegangen werden können. Es folgt der zweite Abschnitt über die Völkerwanderung (112–46) und dann der dritte über die gentilen Reiche (147–232), d. h. über die Dekomposition der antiken Welt und die Bildung neuer, zunächst kaum über ihren Raum hinausblickender Einheiten (Westgoten, Franken, Iren, Angelsachsen). Der zweite Hauptteil („Die westliche Christenheit und das karolingische Großreich", 233–460) behandelt dann Beginn, Blüte und Ausklang der Karolingerzeit. Die einzelnen Bereiche, von Liturgie und Klosterleben bis hin zu

Sozialfürsorge (gerade diese Sektoren erfahren übrigens eine sehr gute und ausführliche Darstellung), sind innerhalb dieser zeitlichen und räumlichen Einheiten behandelt. Freilich bringt dieses Fehlen von epochenübergreifenden thematischen Einheiten den wohl unvermeidlichen Nachteil mit sich, daß manches, was innerhalb einer Epoche seinen Platz hat, in Wirklichkeit für die ganze behandelte Zeit gilt. Dies fällt besonders auf bei dem ausgezeichneten Abschnitt über die Eigenart der früh-mittelalterlichen Mission (420–31), der innerhalb des Kapitels „Die Kirche in der karolingischen Spätphase" steht, obwohl er, auch in den angeführten Beispielen, über diesen Zeitraum weit hinausreicht und für das ganze Frühmittelalter gilt.

Wichtig erscheinen mir die grundlegenden Perspektiven, unter denen sich diese Epoche darstellt. Im Einklang mit der ganzen neueren Forschung wird mit einem Mythos Schluß gemacht, der immer noch, obgleich wissenschaftlich überholt, in vielen Köpfen herumspukt: mit dem Mythos nämlich einer wie auch immer gearteten „germanischen" Identität oder einer „Germanisierung" des Christentums (34, 36–42, 52, 348). Es geht nicht um eine „Germanisierung", sondern um den Übergang des bisher städtischen Christentums zu einer von archaischen Denk- und Lebensformen bestimmten Agrarkultur (35, 46). Der „Übergang zu den Germanen" ist hier keineswegs der entscheidende Faktor. Sehr oft muß hier die Kontinuität mit Entwicklungen unterstrichen werden, die bereits in der Spätantike eingesetzt hatten (34f.), so etwa für den Verfall organisierter Staatlichkeit (260) oder für die Adelskirche (262). – Von diesem „Übergang zur Agrarkultur" aus stellten sich die grundlegenden Fragen nach Tradierung des überlieferten Christentums und nach der Bewahrung seiner Identität: Was bedeutete es für eine Buchreligion, die auf Schriftlichkeit angewiesen war, wenn die bildungsmäßigen (Schulen) und materiellen (Schreibmaterial in Form von Papyrus, später Pergament, wobei etwa für eine Bibel eine ganze Schafherde geschlachtet werden mußte!) Voraussetzungen der Schriftkultur immer mehr schwanden? Was bedeutete es für christliche Sozialisation, wenn auf Gemeindeebene eine Bevölkerungsdichte von 2,5 Einwohner pro $km^2$, bzw. ein Leben auf Einzelhöfen (und meist noch nicht in Dörfern) konkrete Gemeinde unmöglich machte, wenn auf überörtlicher Ebene Communio und bischöfliche Kollegialität, etwa auf Synoden, verkehrsmäßiger Voraussetzungen bedurfte, die immer weniger bestanden? Was bedeutete dieser Wandel schließlich für die dem Christentum eigene theologische Rationalität? (35f., 46, 49, 148, 155f.). – In der Tat präsentiert sich die Entwicklung frühmittelalterlicher Religiosität auf weiten Strekken oft in erschreckender Weise als „Re-Archaisierung" und als Einbruch des Allgemein-Religiösen in das Christentum (49f., vgl. 212, 425). Hand in Hand damit geht das Verschwinden der Theologie (155f.) und der Durchbruch einer „prä-logischen" und „elementaren" Religiosität (156–58; vgl. 182–90, 205, 210–12 zur irischen Buße), welche sich in dem Zurücktreten des Ethischen und Personalen ebenso zeigt wie in der plötzlich anzutreffenden unmittelbaren Normativität alttestamentlicher Gesetze oder Vorbilder (346f.). Es kommt fast durchweg gerade das zum Durchbruch, was z. B. protestantischem und überhaupt neuzeitlichem, auch modern-katholischem Empfinden am meisten entgegengesetzt ist, so z. B. die Umwandlung der Taufe von einem dialogischen Geschehen zu einem passiven „Sakramentenempfang" (330), die Entstehung der Privatmesse, die liturgischen Umformungen der Karolingerzeit (347). Handelt es sich also im Frühmittelalter um einen Rückschritt zum „Archaischen", welcher teilweise die „Achsenzeit" rückgängig macht, also jene „Aufklärung" als Durchbruch zum Geist und zum Absoluten, der (nach Jaspers) in der Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends parallel in den verschiedenen Hochkulturen vom Mittelmeer bis zum Hoangho erfolgte (44f.)? Der Autor bemüht sich um eine differenzierte Beantwortung der Frage. Er möchte nicht von einem „archaischen", wohl aber von einem „archaisierenden" Zeitalter sprechen. Denn das unterscheidend und bleibend Christliche sei nach wie vor der Rückgriff auf Historisches und nicht auf Mythisches gewesen. Gerade dies aber ermöglichte immer wieder „Renaissancen", welche Deformierungen korrigierten und die ursprünglichen Dimensionen wiedergewannen (45).

Von da aus ist die karolingische „Renaissance", wie der Verf. zusammenfassend feststellt, der erste Versuch, im Rückgriff auf die Väter Korrekturen an der „archaischen" frühmittelalterlichen Religiosität vorzunehmen (456). Auffallend ist diese Gegensteue-

rung u. a. in der Betonung einer personalen Ethik bei Jonas v. Orléans und noch mehr bei Agobard v. Lyon, der sogar die Gottesurteile ablehnt (449–52). Andererseits bestand die Antinomie dieser Reformbewegung darin, daß sie doch wieder aus den archaischen Motivkräften lebte, insbesondere aus dem Tun-Ergehens-Zusammenhang, aus dem die Leidenschaft für das „Richtige" in Liturgie, in kirchlicher und auch weltlicher Ordnung erwächst (456 f.). Dies wird bereits bei Karl dem Großen deutlich. Wurzel seiner Kirchenreform ist seine Herrschaftskonzeption (340 f., vgl. 318); und die lautete: „Correctio" als allumfassende Sorge um das Rechte, was sowohl Textverbesserung wie Liturgiereform nach römischem Vorbild wie Sorge um das Glaubenswissen des einfachen Volkes bedeutete. Die „rechte" Gottesverehrung mußte aber unmittelbare Konsequenzen für Segen und Wohlergehen des Reiches wie Frieden und reiche Ernteerträge haben. In die Antinomie aber führte dieser Zusammenhang unter Karls Nachfolger Ludwig dem Frommen. Bei ihm ist zunächst einmal eine weitere Verchristlichung der Herrschaftsidee festzustellen (363 f., 384). Die Person des Herrschers tritt zurück; das Königtum wird ein objektives Dienstamt, das sich auch in einem weniger autoritären, mehr konsultativen und für Kritik offenen Leitungsstil ausdrückt. Aber gerade dies machte seine Schwäche aus und wurde von oppositionellen Machtinteressen mißbraucht. Es war die „Irrealität des Tun-Ergehen-Zusammenhangs", an dem Ludwigs Herrschaft letzten Endes gescheitert ist (457). – Einige interessante Einzelaspekte seien genannt, die auch Historikern nicht immer genügend bekannt sind. Eine Linie, die sich bruchlos im normativen kirchlichen Bewußtsein von der alten Kirche bis zum Mittelalter durchhält, ist die Zuwendung zu den Armen als wichtige kirchliche und vor allem bischöfliche Aufgabe (46, 136 f. 196–201, 240 f., 357, 423 f.). Verchristlichende Einflüsse auf die sozialen und politischen Strukturen machen sich meist erst in der Karolingerzeit bemerkbar, so in den Bemühungen um Überwindung der Selbsthilfe (193 f.). Eine wesentliche und meist übersehene Leistung ist hier in der Karolingerzeit die Überwindung der Rechtlosigkeit der Sklaven und die Verwandlung der Sklaverei in Hörigkeit (358, 413, 416 f., vgl. 164 im Westgotenreich). Interessant ist auch die erst allmähliche Durchsetzung der Unauflöslichkeit der Ehe: Wurde in merowingischer Zeit die Ehescheidung kirchlich wohl noch toleriert (196), so wirkten in karolingischer Zeit kirchliche und staatliche Normen mehr und mehr auf eine schrittweise Verschärfung hin (281 f., 290, 371 f., 445 f.). Deutlich werden auch gerade als Gegensteuerung gegen ein magisch-archaisches Religionsverständnis, die intensiven Bemühungen um Glaubensunterweisung und volkssprachliche Katechese von Bonifatius an (281, 344 f., 426 f., 438–40).

Eine Frage sei zum Schluß an den Autor gestellt. Er schließt sein Buch über das „Frühmittelalter" mit dem Ende der Karolingerzeit und beruft sich für diese Zäsur auf die übliche deutsche (und französische) Einteilung von Frühmittelalter, Hochmittelalter und Spätmittelalter (23 f.). Müßte man aber nicht kirchengeschichtlich viel sinnvoller die Mitte des 11. Jh.s als Zäsur zwischen „Frühmittelalter" und „Hochmittelalter" ansetzen? Setzt in kirchenhistorischer Perspektive nicht die ottonisch-frühsalische Periode die wesentlichen Paradigmen, Vorstellungen und Strukturen fort, die dem „Frühmittelalter" angehören, bzw. müßte man hier nicht eher die Zeit von 700 bis um 1050 als eine gewisse Einheit sehen? Die (jedenfalls früher) in deutschen Geschichtsbüchern gebräuchliche Einteilung ist doch vor allem an nationalen Kriterien orientiert: das „Frühmittelalter" ist dann die „prä-deutsche" Periode (ähnliches gilt für Frankreich, wenn dort 987 als Grenzscheide üblich ist), während das „Hochmittelalter" (meist von 919 bis 1250 gerechnet) mit der klassischen Zeit des mittelalterlichen Kaisertums zusammenfällt. Müßte eine kirchenhistorische Darstellung des „Frühmittelalters" also nicht bis zum Vorabend der gregorianischen Reform reichen? – Fragen dieser Art werden bei jedem Standardwerk offen bleiben. Auf jeden Fall ist dieses Buch sowohl für Studenten wie für alle, die nach kirchenhistorischer Information über verschiedenste Bereiche suchen, eine Fundgrube und dazu eine reichhaltige Anregung für weiteres Fragen. Leicht zu lesen, gut illustriert und ungeheuer informativ, dazu von hohem Reflexionsniveau, findet es als Gesamtdarstellung einer Epoche kaum eine andere gleichwertige Publikation.

Kl. Schatz S. J.

Melloni, Alberto, *Innocenzo IV.* La concezione e l'esperienza della cristianità come *regimen unius personae* (Istituto per le Scienze religiose di Bologna, Testi e ricerche di scienze religiose NS 4). Genova: Marietti 1990. x/311 S.

Daß Innocenz IV. (1243–54) sowohl für die politische Theorie des Papsttums wie für das Primatsverständnis eine Schlüsselfigur bildet, war schon vorher bekannt. Doch ist bisher sein Denken nie im Gesamtzusammenhang untersucht worden. Dieses Ziel setzt sich die vorliegende Doktordissertation des Verf., eines Schülers von Alberigo. Die Untersuchung geschieht jeweils im Zusammenhang des persönlichen Werdegangs von Sinibaldo Fieschi sowie der Stationen seines Pontifikats, insbesondere des wechselvollen Kampfes mit dem Staufer, der „mora Lugdunensis" und schließlich der „nachfriderizianischen" Zeit ab 1251. Sie geschieht dann weiter im systematischen Kontext der Definition der Christenheit im Verhältnis zu Heiden, Juden Häretikern (177–212) sowie des Verhältnisses zu den regna, den Bischöfen und den Kanonisationen (215–44), woran sich in thematisch wenig überzeugender Weise die Darstellung der Ereignisse des letzten Pontifikatsjahres anschließt (241–44). Im Anhang abgedruckt ist die bereits von Pagnotti 1898 veröffentlichte Vita Innocenz IV. von Nikolaus de Carbio (259–83).

Bei der manchmal sprunghaften und unsystematischen, in den aufgezeigten Zusammenhängen nicht immer einsichtigen, oft auch überinterpretierenden Darlegung scheinen dem Rez. gleichwohl folgende Ergebnisse wichtig und festzuhalten: Der Kernpunkt bei I. ist das Festhalten an der Fiktion der „Christianitas", die aber jetzt nicht mehr in Regnum und Sacerdotium, in Kaiser und Papst gipfelt, sondern ihren Referenzpunkt alleine im Papst findet (165) und zum „regimen unius personae" (so in „Ad apostolicae" zur Begründung der Absetzung Friedrichs II.) wird. Der Autor unterstreicht auch den engen Zusammenhang der in die kirchliche Rechtsgeschichte eingegangenen Institutionentheorie I.s – in welcher die Auctoritas die Universitas konstituiert – mit der Papstmonarchie, bzw. mit einem pyramidalen Kirchenbild, in dem alles von oben nach unten geht (125). Entsprechend hängt auch die weltliche Gewalt ganz von der kirchlichen ab: außerhalb der Kirche gibt es keine legitime Gewalt, was u. a. auch die Konsequenz mit sich führt, daß es eigentlich keine Konstantinische „Schenkung" gegeben hat, sondern nur einen Verzicht auf Angemaßtes und dadurch eine Legitimitätsverleihung an Konstantin. Innerkirchlich zeigt sich die Emanzipation der persönlichen Gewalt des Papstes von vorgegebenen Bindungen einmal in dem Wegfall der Kategorie der „Reform" als maßgeblichem Begriff des Kirchendenkens, dann darin, daß – im Unterschied noch zu Innocenz III. – die Dispensgewalt des Papstes sich sowohl von der Autorität der ersten vier Konzilien (229f.) wie vom Buchstaben des Evangeliums (nicht der mens!) loslöst. Gerade mit letzterem wird – was zeitgeschichtlich im Kampf sowohl gegen den Staufer wie gegen joachitische Ideen wichtig ist – die Heilige Schrift als mögliches kritisches Instrument gegen den Papst ausgeschaltet (231). – So ist die vom Fieschi-Papst propagierte Papstmonarchie „kein ideologisches Delirium; es ist eine reale Antwort auf die Herausforderungen einer Christenheit, in welcher die Form als Regimen das Übergewicht über die vielfachen Inhalte des petrinischen Dienstes selbst bekommen hat; dies bringt ... Veränderungen des Gleichgewichts und der Ordnung mit sich, die langfristig die lateinische Kirche zeichnen werden" (254). Kl. Schatz S. J.

Thomas von Aquin: *Über den Lehrer – De magistro.* Quaestiones disputatae de veritate, quaestio XI; Summa theologiae, ps. I, quaestio 117, art. 1; lateinisch deutsch/hrsg., übersetzt und kommentiert von *G. Jüssen* u. a. (Philosophische Bibliothek Meiner). Hamburg: Meiner 1988. 189 S.

Schmidl, Wolfgang, *Homo discens.* Studien zur Pädagogischen Anthropologie bei Thomas von Aquin (Veröffentlichungen der Kommission für Philosophie und Pädagogik 22). Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften 1987. 210 S.

Mit der zweisprachigen Ausgabe von Texten des Thomas von Aquin über den Lehrer hat die Philosophische Bibliothek Meiner einen kleinen, aber bedeutsamen Baustein zu ihrer Sammlung von Texten des Mittelalters hinzugefügt. Zentraler Bestand des Bandes ist die elfte Quaestio der Quaestiones disputatae de veritate. Sie behandelt in ihren

vier Artikeln den Lehrer. Daneben enthält der Textteil einen inhaltlich parallelen Artikel aus der Summa theologiae. Alle fünf Artikel wurden auf der Grundlage der Editio Leonina neu übersetzt und ausführlich kommentiert. Die Übersetzung besorgten *Gabriel Jüssen, Gerhard Krieger* und *Jakob Hans Josef Schneider.* Ihnen ist eine Übertragung in ein modernes Deutsch, eine nüchterne, philosophisch-wissenschaftliche Prosa gelungen. Sieht man von einzelnen Ausnahmen wie „univoke und äquivoke Wirkkräfte" oder „möglicher Verstand" (für „intellectus possibilis") ab, so vermeidet die Übersetzung Kunsttermini und benutzt die seit Christian Wolff in der deutschen Sprache entstandene philosophische Terminologie. Natürlich birgt dies gerade für den Anfänger in der Philosophie die Gefahr, daß er zu falschen Assoziationen gelangt. Daß auch die Übersetzer sich dessen bewußt waren, drückt der „Editorische Bericht" aus. Schneider geht dort auf Schwierigkeiten ein, die sich bei der Übersetzung philosophischer Texte ergeben. Der Sinn einer Übersetzung bestehe darin, „das Original dem der fremden Sprache Unkundigen zugänglich zu machen". Gleichwohl vermerkt er wenige Zeilen später, man wolle es dem Leser nicht ersparen, „zuweilen einen Blick in das Original zu werfen". Bleibt es also trotz alles guten Willens dabei, daß der des Lateinischen unkundige Leser den Übersetzern hilflos ausgeliefert ist? Ich meine nein, denn die angebotenen Hilfen sind vielfältig und sie beziehen sich auf tatsächlich problematische Stellen des Textes und der Übersetzung. Allerdings weisen diese Hilfen einige bedauerliche Lücken auf und verlangen vom Leser eine sorgfältige und zumindest sehr umfangreiche Lektüre.

Doch zunächst einige Worte zu Gegenstand und Aussage der edierten Artikel. In den vier Artikeln der Quaestio de magistro wird gefragt, ob ein Mensch lehren und Lehrer genannt werden könne oder allein Gott, sodann ob jemand Lehrer seiner selbst genannt werden könne, als drittes ob ein Engel einen Menschen unterrichten könne und schließlich, ob das Lehren eine Tätigkeit des praktischen oder des kontemplativen Lebens sei. Thomas will dem Menschen die Möglichkeit des Lehrens zusprechen. Er hat sich dabei zunächst mit dem Schriftwort (Mt XXIII, 8) zu befassen: „Einer ist euer Meister (magister), Christus" und „Laßt euch nicht Lehrer (Rabbi) nennen". Die Interpretation dieser Stelle leitet eine Auseinandersetzung mit Augustinus ein, der die Kontamination der beiden Zitate zum Fazit seines frühen Dialogs „De magistro" gemacht hatte. Die Lösung, die Thomas vorschlägt, will zwar das Lehrersein im vorrangigen und grundlegenden Sinne nur Gott zusprechen: er ist es, der durch die obersten Prinzipien des Verstandes das Wissen keimhaft in uns anlegt. Diese Wissenskeime in wirkliches Wissen zu überführen, muß der Mensch selber leisten. Hierbei bedarf er zumeist einer äußeren Hilfe: eines Lehrers. Im zweiten Artikel wird dieser Wissenserwerb, der mit äußerer Hilfe geschieht (doctrina), dem nicht von außen angeleiteten Wissenserwerb (inventio) gegenübergestellt. Thomas erklärt, daß bei der inventio der Mensch mit den Verstandesprinzipien allein operiert. Doch will er diese Art des Wissenserwerbs nicht Lehre nennen, da der Lehrer das zu Vermittelnde immer schon wisse, der Autodidakt aber nur die Keime des Wissens besitze. Es folgt die Frage, ob ein Mensch von einem Engel unterrichtet werden könne. Nicht ein mögliches sinnliches Erscheinen von Engeln interessiert hier; zur Debatte steht nur ein Lehrersein des Engels als reinem Geistwesen. Für diese Möglichkeit sprechen vor allem Argumente aus dem Denken des Dionysius Areopagita. Thomas stellt in seiner Lösung klar, daß der Engel zwar Lehrer des Menschen sein könne, daß wir es aber dabei mit einem Sonderfall zu tun haben. Im abschließenden vierten Artikel deutet er das Lehren als eine Tätigkeit, die der kontemplativen Lebensform ebenso zugehört wie der aktiven: es hat nicht nur einen Sachbezug, sondern steht immer auch in einem sozialen Zusammenhang. Der Parallelartikel aus der Summa theologiae (I, 117, 1) überschneidet sich weitgehend mit dem oben skizzierten ersten Artikel, nimmt aber auch Aspekte der anderen Artikel auf. Nun zum Kommentar. Ist es den Herausgebern bei der Übersetzung gelungen, einen Text aus einem Guß zu erarbeiten, so springen bei der Kommentierung stilistische Differenzen sofort ins Auge. *Schneider,* der außer dem editorischen Bericht auch die Kommentierung des ersten Artikels von De magistro und des Artikels aus der Summa übernommen hat, liefert die umfangreichsten Erläuterungen. Zur thomistischen Behandlung der Frage, ob der Mensch lehren könne, gibt er Auskunft über das Verhältnis von Theolo-

gie und Philosophie bei Thomas, über die von Thomas kritisierte platonische Anamnesislehre und über die Erkenntnis- und Seelenlehre des Avicenna. Er folgt hierbei inhaltlich W. Kluxen („Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin") und É. Gilson („Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin"). Zudem gibt er einige Hinweise zur aristotelischen Konzeption der Erkenntnis und zu Augustins Diskussion über die Bedeutung von Zeichen für den Erwerb von Wissen. Kurz fallen dagegen die Erläuterungen zu einzelnen Textstellen und Übersetzungsproblemen aus. Hier ein Beispiel für eine bedauerliche Lücke: Während der „Editorische Bericht" erklärt hatte, man wolle „intentio" mit „Aufmerksamkeit" übersetzen, findet sich im ersten Artikel – freilich völlig zu Recht – die Übertragung „Bedeutung". Ein kurzer Hinweis auf die äquivoke Verwendungsweise von „intentio" hätte hier verhindern können, daß der „Blick ins Original" zu Ratlosigkeit führt. Schwer vorstellbar ist ein Leser, der derartige Hilfen nicht nötig hat, aber auf eine Skizze der Anamnesislehre angewiesen ist.

In scharfem Kontrast zu den Schneiderschen Kommentaren stehen die Kommentare von *Jüssen*, die gut überschaubar, äußerst knapp und leicht verständlich gehalten sind. Freilich würde man sich wünschen, daß der Rekurs auf die sprachliche Analyse, insbesondere die von J. betonte Problemlösung durch Hinweis auf syntaktische Zeichen, mit der zeichenkritischen Position des ersten Artikels konfrontiert würde. Im ersten Artikel nämlich hatte Thomas Augustin zugestanden, daß man durch Zeichen nicht zur Erkenntnis der Dinge gelange. Wenn nun Thomas zur Lösung des Problems auf Sprachstrukturen rekurriert (4. Artikel: „lehren" als zweistelliges Prädikat hat sowohl einen sachlichen wie auch einen personalen Bezug) oder um der Sache willen an einer Sprachregelung interessiert ist (2. Artikel: der Ausdruck „Lehrer seiner selbst" wird abgelehnt), so scheint hier ein Widerspruch vorzuliegen. Auflösen läßt sich dieser, wenn man klarstellt, daß die Analyse des Sprachgebrauchs keine Beweiskraft, sondern nur eine hinweisende Funktion hat. Anders als Augustin legt Thomas den Akzent nicht auf die Wort-, sondern auf die Satzebene.

Ausführlicher wiederum ist der Kommentar *Kriegers*. Er analysiert den dritten Artikel, mithin die Frage, ob der Mensch von einem Engel unterrichtet werden könne. Es gelingt K., den systematischen Sinn dieser uns befremdlichen Fragestellung herauszuarbeiten. Thomas sehe die Gefahr, daß eine „nicht gemäß der menschlichen Seinsweise erfolgende Einwirkung rein geistiger Wesen auf den menschlichen Verstand die substantielle Einheit des ganzen Menschen" bedrohe (135f.). Ebenso wie die Bedenken des Thomas sind auch die Argumente für eine solche Einwirkung theologischer und philosophischer Art, denn es treffen die Autorität der Bibel (Rede von den Gottesboten), neuplatonische Spekulation und die aristotelischen Lehre von den Bewegern der Himmelssphären zusammen. K. behandelt die Einwände und Erwiderungen sowie die Sed contra-Argumente mit dem gleichen Interesse wie das corpus articuli. Hilfreich scheint mir v. a. der letzte Teil seines Kommentars, wo er der Reihe nach auf erläuterungsbedürftige Begriffe und Wendungen zu sprechen kommt. Allerdings wäre gerade hier dem eiligen Leser geholfen, wenn der Text Hinweise auf die Kommentierung böte.

Der Kommentar kommt zu dem Ergebnis, daß die Quaestio mit dem dritten Artikel zu ihrem eigentlichen Abschluß gelangt. Schon hier steht die praktische Perspektive im Hintergrund: Thomas ist an der Möglichkeit eines eigenständigen menschlichen Wissenserwerbs interessiert, weil er den Menschen als Geistwesen sieht, das ohne Vermittlung eines Engels seine Vernunft betätigen kann. Nur so ist Freiheit, Wahl der Lebensform, Streben nach Glück möglich. Die Sicherung der menschlichen Selbständigkeit und Freiheit ist damit die Grundlage für die Pluralität der Daseinsstile (vita activa/vita contemplativa), die Thomas im vierten und letzten Artikel dann eigens thematisiert. – Da es aus praktischen Gründen geboten scheint, dem Menschen einen eigenständigen Wissenserwerb zuzugestehen, muß Thomas sich gegen die Position des Averroes stellen, der nicht nur wie Avicenna den intellectus agens (den „tätigen Verstand"), sondern auch den intellectus possibilis (den „möglichen Verstand") als getrennte Substanz und damit als Geistwesen angesehen hatte. Indem Krieger diese Gegnerschaft betont, weicht er von der Auffassung Schneiders ab, in der Quaestio de magistro figuriere nur Avicenna als Gegner, während die Parallelstelle aus der Summa sich gegen Averroes wende.

Der hier angedeutete Eindruck methodischer und inhaltlicher Heterogenität relativiert sich allerdings, wenn man die Kommentare zu „De magistro" mit dem umfangreichen Forschungsbeitrag von *Wolfgang Schmidl* „Homo discens. Studien zur Pädagogischen Anthropologie bei Thomas von Aquin" konfrontiert. Ein solcher Vergleich ist nicht nur durch die thematischen Überschneidungen und die in etwa gleiche Entstehungszeit nahegelegt; er drängt sich vielmehr geradezu auf, da sich beide Arbeiten, was ihr hermeneutisches Selbstverständnis angeht, auf Wolfgang Kluxen berufen. Dies liegt nahe bei dem Textband der Philosophischen Bibliothek, der ausschließlich von Schülern und Mitarbeitern Kluxens erarbeitet wurde und dem Lehrer zum 65. Geburtstag gewidmet ist. Auch Schmidl nennt Kluxen als Gewährsmann, wenn es darum geht, eine Ablösung von der schulthomistischen Interpretation und die Rekonstruktion des im historisch gegebenen Text Ausgesagten zum Ziel der Beschäftigung mit Thomas zu erklären. Zudem – und dies gibt mir Anlaß zu einigen kritischen Erörterungen – sieht Sch. in Kluxens Werken das Vorbild für die Herauslösung der philosophischen Perspektive aus der theologisch-philosophischen Synthese.

Sch.s Absicht ist es, „dominierende Kontroverspunkte" der heutigen Diskussion zur Pädagogischen Anthropologie als zentrale Themata des Thomas von Aquin auszuweisen. Dies sind „die durch ihre Angewiesenheit auf sinnenhafte Wahrnehmung charakterisierte endliche ‚Natur' menschlichen Erkennens", die auf solches Erkennen angewiesene Bestimmung des Guten und „die in der ‚Politik' ihre Vollendung besitzende ‚Ethik' als Handlungswissenschaft" (11). Hier soll nicht diskutiert werden, ob die sinnenhafte Vermittlung und die Endlichkeit menschlicher Erkenntnis tatsächlich einen Kontroverspunkt der aktuellen pädagogischen Diskussion darstellen. Vielmehr soll behauptet werden, daß die Herauslösung der pädagogisch-anthropologischen Perspektive aus dem Fragekontext des Thomas zu fragwürdigen Ergebnissen führt. – Sch. wählt als Textgrundlage den ersten Artikel der oben besprochenen Quaestio de magistro, die dem habitus-Begriff gewidmeten Quästionen 49 und 50 der Summa theologiae I–II sowie das von ihm bereits in seiner Dissertation (Wien 1971) übersetzte Opusculum „Von der Einheit des Intellekts gegen die Averroisten". Er geht mit den ausgewählten Textpassagen recht behutsam um, behandelt alle von Thomas zusammengetragenen Argumente pro und contra und stellt deren Grundansätze vor; dann erst liefert er seine Interpretation der thomistischen Lösung. Schon bei seiner Besprechung der Frage, ob der Mensch lehren könne, betont Sch. die individuelle Leistung des Lernenden, das Angewiesensein auf Sinneswahrnehmung sowie die Notwendigkeit, daß das Lernverhalten allererst disponiert wird: mit anderen Worten, daß beim Lernenden ein bestimmter habitus entsteht. Genau aus diesem Grund bezieht er den habitus-Traktat aus der Summa mit in die Betrachtung ein. Hier zeigt sich, daß nicht nur das menschliche Erkennen, sondern auch das menschliche Handeln Habitualisierungen voraussetzt, Habitualisierungen, die allesamt lernend erworben werden und gleichzeitig Bedingungen für selbständiges Lernen sind. – Im letzten Teil seiner Monographie widmet sich Sch. der Streitschrift „Von der Einheit des Intellekts gegen die Averroisten": Der Intellekt ist Teil einer Seele, d. h. Teil des Aktes eines natürlichen Körpers. Sch. betont, daß so die Einheit des Menschen gewährleistet werde. Gleichzeitig aber erweise sich dieser aus Leib und Seele bestehende Mensch als „homo discens": „ Der Mensch ist wesentlich Lernender, weil er zur Aktualisierung seiner Erkenntnis- und Handelnsmöglichkeiten auf den Leib angewiesen ist." (172) Abschließend leitet Sch. hieraus einige Hinweise „für gegenwärtige Problemstellungen der Pädagogik" her. Permanente Bildung sei für den homo discens eine unabweisbare Aufgabe, die „Lernprozesse im Umgang mit Sinnlichkeit, Sozialität und erworbenen Gewissensbeständen" impliziere.

Formal ist zunächst interessant, daß Sch. wie der Schneider-, Jüssen-, Kriegersche Kommentar bei der Interpretation der Quaestio de magistro für eine starke Beachtung der Einwände (obiectiones) eintritt. Tatsächlich zeigt Thomas durch die systematische Auswahl der Traditionsargumente nicht nur den Diskussionszusammenhang an, sondern liefert bereits Eckpunkte für seine eigene Argumentation. – Inhaltlich vollzieht Sch. bei der Besprechung dieser Quaestio (bzw. ihres ersten Artikels) eine Akzentverlagerung vom Lehrer auf den Schüler. Dies geschieht durch eine Aufwertung der „inven-

tio" gegenüber der „doctrina". Während „doctrina" den normalen Weg der Wissensvermittlung durch einen Lehrer an einen Schüler bezeichnet, ist die Bedeutung von „inventio" bei Thomas schwer zu ermitteln. Es handelt sich um das Anwenden allgemeiner Begriffe und Urteile des Verstandes auf bestimmte Inhalte. Thomas gibt aber keine Hinweise, daß hier an ein innovatorisches Verfahren im Sinne unseres Forschungsbegriffs zu denken wäre. Genau diese Vorstellung versucht aber Sch. zu vermitteln, indem er doctrina und inventio als zeitlich aufeinander folgend darstellt: „Die Belehrung über bereits erreichte wissenschaftliche Standards erreicht ihren Sinn erst dann, wenn sie den Lernenden auf dem Weg der ‚doctrina' die Fähigkeit zur Selbstbelehrung, zum Entdeckenkönnen von Neuem, von bislang noch nicht dagewesener Daseinsorientierung oder -erklärung vermittelt." (206) Hier wird praktisches und theoretisches Wissen auf m. E. unzulässige Weise vermengt. Inventio und doctrina werden als Phasen in einem entwicklungsgeschichtlichen Schema präsentiert. Daß die Befähigung zur Selbstbelehrung das Ziel des Lehrens sei, widerspricht den Ausführungen im zweiten Artikel der Quaestio. Während Sch. im zweiten Teil seiner Studie die behandelten Quästionen sorgsam nach ihrer Stellung in der Summa beurteilt, beschränkt er sich im ersten Teil auf die Interpretation eines einzelnen Artikels. Im Fall der Quaestio de magistro gilt zwar, daß der von Sch. gewählte erste Artikel das Fundament für die Argumentation legt; die für Thomas interessanteren Probleme entstehen aber bei den Aufbauten, ja vielleicht sogar an deren Rändern. – Thomas sieht in der Belehrung durch einen anderen Menschen den Normalfall von Wissenserwerb – das selbständige Anwenden von allgemeinen Sätzen auf spezielle Inhalte steht in der Gefahr des Irrtums. Solcher Irrtum ist freilich im Bereich der Praxis, wo es immer um Einzelfälle geht, niemals auszuschließen. Interessanterweise schlägt Thomas aber die Brücke zur Praxis nicht wie Sch. vom Begriff der inventio, sondern von der Tätigkeit des Lehrens aus: Die Quastio de magistro stellt uns mit ihrem letzten Artikel die Tätigkeit des Lehrers als Synthese aus vita activa und vita contemplativa vor. Geht es Thomas also darum, gegen das Bild des einsamen Forschers dasjenige des Lehrers, des Universitätsprofessors also, zu stellen? Tatsächlich müßte man, wenn man Sch.s Isolierung der pädagogisch-anthropologischen Perspektive übernähme, Thomas eine solche professorale Selbstherrlichkeit vorhalten. – Will man ihn vor einer solchen Vorhaltung in Schutz nehmen, so muß man zunächst darauf hinweisen, daß er auf einige für Sch. zentrale Fragen gar keine Antwort gibt. Es fällt auf, daß Sch. den Begriff der „doctrina" als „ars", als „vernunftgerechte Weise des Herstellens und Vorbringens ‚äußerer Hilfsmittel' oder ‚Zeichen'" (59) interpretiert und mit „Didaktik" übersetzen will. Thomas aber grenzt alle Fragen, die die Methode des Lehrens betreffen, konsequent aus. Weiter weist Sch. darauf hin, daß nach Thomas das vom Schüler erworbene Wissen dem Wissen des Lehrers nur ähnlich ist. Sch. macht hier ein kreatives Element auf seiten des Schülers fest und leitet von daher auf seine Interpretation der „inventio" über. Bei Thomas dagegen vermissen wir eine Beantwortung der Frage, wodurch die Nichtidentität des Wissens begründet ist, und die Bedeutung von „inventio" wird auf geradezu erstaunliche Weise im unklaren gelassen. Noch problematischer erscheinen mir die Passagen, in denen Sch. den Wissenserwerb als Vermenschlichung des Menschen darstellt: „Habitus im Sinn des Wissens kam dabei aber auch bereits als Indikator jeweils erreichter Individualisierung oder Einheit mit sich selbst in Sicht." (89) Auch wenn Sch. nicht von scientia allein spricht, sondern seinen Bildungsbegriff v. a. auf die sittliche Autonomie des „mündigen Bürgers" ausrichtet, so bleibt doch in diesem Konzept der Wissenserwerb im strengen Sinne (scientia) Voraussetzung für alle selbständigen Bildungsprozesse. – Ebensowenig aber, wie es oben akzeptabel schien, daß der Professor zum idealen Menschentypus stilisiert würde, kann es angehen, daß Thomas Wissenschaft zur Bedingung der Menschlichkeit des Menschen macht. Problematisch ist dies nicht nur, weil man bei Thomas die notwendigen bildungspolitischen Konsequenzen vermißt, vielmehr wäre eine solche, für das Individuum fundamentale Rolle von Wissenschaft mit dem Christentum schwer vereinbar. (Die Bedeutung des Wissens als Bedingung der Menschlichkeit des Menschen relativiert sich, wenn der Glaube als unmittelbares Verhältnis zur Wahrheit Gottes in den Blick genommen wird.) – Wenn also Thomas zu pädagogisch-anthropologischen und zu didaktischen Fragen keine Ant-

worten gibt und wenn die Antworten, die er zu geben scheint, seinen theologischen Interessen offenbar widerstreiten, so liegt das daran, daß die Fragerichtung des Thomas eine andere ist. Ich meine deshalb gegen Sch. einwenden zu müssen, daß die Argumente aus den Glaubensdokumenten nicht als bloße Einsprenksel aus Rücksichtsnahme auf die „so gut wie ausschließlich theologisch orientierten und gebildeten zeitgenössischen Adressaten" (20) aufgefaßt werden dürfen. Auch jene Auffassungen aus der theologischen Tradition, die Thomas für modifizierungsbedürftig erklärt, führen ins Zentrum des Problems: Muß das Vorhandensein eines natürlichen Wissens und eines rein menschlichen Prozesses seiner Vermittlung die Ursächlichkeit Gottes für alles Wissen und damit Gottes Lehrersein in Frage stellen? Für das Verständnis der Quaestio de magistro ist wichtig, daß dieses natürliche Wissen, die Existenz und relative Selbständigkeit philosophischer Disziplinen also, vorausgesetzt und seine Genese nicht en detail thematisiert wird. Wichtig für Thomas aber ist, daß man auch unter dieser Voraussetzung seine Hoffnung nicht auf die Weisheit der Menschen setzen solle (vgl. Ver 11, 1, ad 1). Er begründet dies zunächst nur mit dem Geschaffensein der menschlichen Vernunft. Im Fortgang der Quaestio sucht er dann einen Weg, wie der Mensch ein Wissen von der Offenbarung haben könne. Bei der Antwort auf die Frage, ob ein Engel Lehrer eines Menschen sein könne, geht es deshalb um einen Ort in der menschlichen Seele, wo eine die natürliche Erkenntnis übersteigende Erfahrung ansetzen kann, ohne den menschlichen Erkenntnisapparat zu destruieren oder gänzlich außer Kraft zu setzen. Für Thomas ist dieser Ort die Einbildungskraft. Sie ist ein Seelenvermögen, das im natürlichen Erkenntnisprozeß eine notwendige Rolle spielt, das aber auch in Situationen auftritt, die diesem natürlichen Erkenntnisgang gegenüber indifferent sind: Thomas selbst nennt als Beispiel den Traum. Gerade im Traum kann der Engel auf die Einbildungskraft einwirken und übernatürliches Wissen vermitteln. So kann die Möglichkeit von Offenbarung ebenso wie die Eigenständigkeit des menschlichen Wissens gesichert werden.

All das soll nicht bestreiten, daß es möglich ist, die philosophische Reflexion aus der theologischen Synthese herauszulösen: Die Seelen- und Erkenntnislehre, die Raum lassen soll für ein Wissen von der Offenbarung, kann nicht schon durch das theologische Interesse gerechtfertigt werden. Es müssen aber die theologischen Motive genannt und die philosophischen Voraussetzungen dargelegt werden. Daß diese Forderungen nicht notwendig zu einer bloß historischen Versenkung in mittelalterliches Denken führen, zeigt die Einleitung zur Edition der Philosophischen Bibliothek eindrucksvoll. Wenn ich abschließend kurz auf diese zu sprechen komme, so nicht um einer scheinbaren Vollständigkeit der Besprechung willen, sondern weil es *Heinrich Pauli* in dieser Einleitung gelingt, die Voraussetzungen mittelalterlichen Denkens in sehr einfacher und anschaulicher Weise vorzuführen. Da er auch Fragen unserer Zeit zum Thema des Lehrens und Lernens stellt, kann er gleichwohl von einem „Philosophieren mit dem Mittelalter" (XII) sprechen. P. warnt davor, bei Thomas unter dem Thema des Lehrens und Lernens eine didaktische Theorie zu erwarten und leitet geschickt von der didaktischen Fragestellung in eine erkenntnistheoretische Perspektive über. Schließlich zeigt er, erneut die Perspektive wechselnd, das theologische Interesse auf, das auch hinter der Frage nach dem menschlichen Erkennen steht: „Thomas ist Theologe, und es geht ihm wie jedem mittelalterlichen Theologen um die Erkenntnis, sofern sie Grund und Aufweis der Beziehung des Menschen zu Gott ist." (XLIII) – Voraussetzungen und Intentionen des Textes zu klären bleibt eine unvermeidliche Mühe, wenn der Dialog zwischen Text und Leser sinnvoll geführt werden soll. Die neue Meiner-Edition kann in diesem Sinn, auch wenn der Kommentar manche Frage unbeantwortet läßt, gute Dienste leisten. Der Eintrittspreis in den Text des Thomas wurde durch sie gesenkt.

M. Fuchs

Schockenhoff, Eberhard, *Bonum hominis.* Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin (Tübinger Theologische Studien 28). Mainz: Grünewald 1987. 616 S.

Den aktuellen Anlaß zur Thematik dieser Tübinger Dissertation liefern jene Veröf-

fentlichungen jüngeren Datums, die gegenüber einer Konzentration des ethischen Diskurses auf Fragen normativer Ethik für dessen Erweiterung bzw. Korrektur durch einen tugendethischen Ansatz plädieren. Die erneute Beschäftigung mit der Tugendethik des Aquinaten rechtfertigt Sch. u. a. mit dem Hinweis, daß die neueren Ansätze einer Tugendethik der historischen Vergewisserung bedürfen, wollen sie nicht „Strohfeuer" im Wandel aktueller Bedürfnisse bleiben. Insofern die Ethik Thomas von Aquins in ihrem Ansatz wie in ihrer Durchführung Tugendlehre ist, bietet sie sich als ein geeigneter Referenzpunkt für das Interesse an, sich der Leistungsfähigkeit des Tugendbegriffs für eine theologische Ethik zu vergewissern.

Die Arbeit gliedert sich in 3 Teile. Im I. Teil rekonstruiert Sch. die Wurzeln des thomanischen Tugenddenkens in den Werken vor der Summa Theologiae (17–83). Thomas nimmt in seinen Kommentarschriften zum Matthäus-Evangelium, zur Nikomachischen Ethik (NE) und zum Sentenzenwerk des Petrus Lombardus sowie in seiner ersten großen Summa contra Gentiles (ScG) biblische (Seligpreisungen der Bergpredigt), wie philosophische (NE) und theologische Anstöße auf und sucht im experimentierenden Umgang mit ihnen „das eine Thema zu finden, das in der anthropologisch aufgebauten Tugendethik der STh dann beherrschend und breit ausgeführt wird" (82). In diesem Versuchsstadium gewinnt der zentrale Gedanke seiner Tugendlehre deutlichere Konturen, daß der Mensch zwar in seinem sittlichen Handeln sein irdisches Glück erfährt, daß dieses Glück aber seine Vollendung nur von Gott her in ewiger Gemeinschaft mit ihm erreichen kann. Die ScG, in der Thomas den Nachweis einer vernünftigen Begründbarkeit des Glaubens führen will, ist strukturell vom Gedanken der göttlichen Providentia geprägt, an der der Mensch zwar partizipiert, so daß seine Freiheit nicht einfach von der allwirkenden Vorsehung Gottes aufgesogen wird, aber die anthropologischen Strukturen der Teilhabe des Menschen am ewigen Gesetz Gottes werden noch nicht entfaltet. Dieses Desiderat einzulösen, bleibt der STh vorbehalten. Die systematische Entfaltung des Tugendgedankens in seinen einzelnen Deutungselementen – Imago-Dei-Lehre und deren Zusammenhang mit der Glückseligkeitslehre, Freiheitsverständnis, Rolle und Funktion der menschlichen Leidenschaften im Aufbau der Tugend, Habitus-Begriff, systematische Erarbeitung des Tugendbegriffs und das Lehrstück der „eingegossenen Tugend" – ist Inhalt des II. Teiles (85–351). Sch. folgt in seiner Analyse dem Gesamtduktus der STh, zieht bei der Interpretation stets auch einschlägige Parallelen aus den anderen Werken des Aquinaten zu Rate, ohne dabei deren zeitliche Stellung zur STh wie auch den jeweiligen systematischen Kontext außer acht zu lassen. Die Prologe zur I–II und II–II skizzieren das theologische Programm, das der thomanischen Ethik zugrunde liegt: Der Mensch ist *auf* das Bild Gottes hin (ad imaginem Dei) geschaffen und zur seligen Gemeinschaft mit ihm berufen. Diese anthropologische Grundaussage gilt es unter ethischer Rücksicht so zu entfalten, daß der Tugendgedanke zum Prinzip der systematischen Anordnung der vielfältigen ethischen Themen wird. Die Zielbestimmtheit menschlichen Handelns (zunächst als formale Aussage zu verstehen) dient Thomas als philosophisches Fundament, in dessen Grundriß er dann die theologische Gestalt der ‚beatitudo' einzeichnen kann. Aus theologischer Perspektive wird das unvollkommene Glück des gegenwärtigen Lebens zur ‚inchoatio' vollkommenen Glücks. In einem weiteren Schritt geht Sch. dem reziproken Verhältnis von Freiheit und Tugend nach (129–171). „In der Begegnung mit der Wirklichkeit des Guten, für die der Mensch im transzendentalen Vollzug seiner Freiheit aufgeschlossen ist, entzündet sich die spontane Geneigtheit zum guten Handeln, die der Tugendgedanke zum Ausdruck bringt. Das Leben und Handeln nach der ‚virtus' wird von dem Anruf des Guten evoziert; es antwortet in spontaner Leichtigkeit und Freude, weil es auf der Ebene des konkreten sittlichen Tuns nur dem entspricht, wozu der Mensch in der innersten Struktur seiner Freiheit gewillt ist." (169) Erfüllt sich das Wesen menschlicher Freiheit im freien Entschiedensein für das Gute, dann stellt sich im Kontext einer Tugendlehre die Frage, welche Resonanz diese freie Entschiedenheit im Bereich des seelischen Erlebens des Menschen und seiner sinnlichen Antriebskräfte findet, denn schon nach aristotelischer Auffassung bedarf jede am Aufbau sittlichen Handelns beteiligte Seelenpotenz einer Vervollkommnung durch eine ihr entsprechende ‚virtus', weil die seelischen Affekte von sich her auch desintegrative Momente

in sich tragen. In umsichtigen Analysen geht Sch. dieser Frage nach (172–201) und kommt zu dem Ergebnis, daß „Thomas in den konkupisziblen und irasziblen Leidenschaften den psychischen Sitz und das *Trägersubjekt* der erworbenen und eingegossenen *sittlichen Tugenden* erkennen kann" (201). Die humanen Affekte unterstehen der Leitung menschlicher Vernunft in der Weise, daß ihre Eigenstruktur und ihr eigenes Wirkgefüge dabei gewahrt bleibt.

Ein weiteres zentrales Element thomanischer Tugendethik bietet das Lehrstück von den ‚habitus' (I–II 49–54; 203–234). In erster Linie ist ‚habitus' auf die Natur seines Trägers bezogen und ist als ‚gut' zu werten, wenn er mit dieser Natur und ihrer Zielbestimmung übereinstimmt. Die Hinordnung auf den spezifischen Akt der Natur des Subjekts ist bei Thomas sekundäres Definitionselement. Daß Thomas den ‚habitus' primär von der Natur seines Subjektes her versteht, verweist nach Sch. auf dessen theologisches Interesse: „Die verheißene Teilnahme am Leben Gottes bestimmt die Idee der äußersten Vollendbarkeit des Menschen; durch diese Vorstellung ist auch die maßgebliche ‚Natur' des Menschen vorgezeichnet, an der sich sein Handeln orientieren muß, um in einem umfassenden Sinn gut genannt zu werden." (233) Der traditionellen Auffassung, daß ein ‚habitus' durch fortwährende Übung erworben werde, stellt Thomas aus theologischer Perspektive „den Modus des Empfangens" zur Seite. Damit bahnt er sich nicht nur einen Weg für die theologalen Tugenden (Glaube, Hoffnung und Liebe) und die Lehre von den ‚virtutes infusae, sondern er korrigiert die traditionelle Lehre, denn auch die erworbenen ‚habitus' verdanken sich nicht nur eigener Anstrengung, sondern zugleich einer „vorgängige(n) Bereitschaft des Handelnden, sich der aufstrahlenden Mächtigkeit des Guten zu öffnen und ihrem Einfluß in einer grundlegenden Rezeptivität Raum zu gewähren" (234). Unter dieser Rücksicht wird die ontologische Struktur vom ‚habitus infusus' nicht zum Appendix, sondern zur „Primärgestalt eines ‚habitus'". Das folgende Kap. (235–285) widmet Sch. der systematischen Erarbeitung des thomanischen Tugendbegriffs „als eine(r) umfassende(n) anthropologische(n) Strukturformel, die das Zusammenwirken aller am Tun des Guten beteiligten Seelenkräfte und Handlungspotentiale reflektiert" (282). Zwei Tugenddefinitionen rezipiert Thomas: die des Aristoteles (‚virtus est quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit') und die der augustinisch-lombardischen Tradition (‚virtus est qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur'). Bei der zweiten Definition ist für Thomas die Bestimmung ‚in nobis sine nobis' von besonderer Bedeutung, insofern sie eine theologische Deutung der Tugenden nahelegt: „die Tugend besteht in einem umfassenden Gutsein des Menschen, das ihm in seinem innersten Kern von Gott geschenkt wird ... Die letzte Ausrichtung auf das Gute ist durch Gott gewirkt; sie erreicht den Menschen im Zentrum seines Wollens und kann von ihm nur empfangen, zustimmend als Ermöglichung zum guten Sein und Tun entgegengenommen werden." (282) In diesem Kontext geht Sch. ferner der Bedeutung der Unterscheidung zwischen intellektuellen und sittlichen Tugenden nach, die sich an den grundlegenden Vermögen des Menschen – Vernunft (intellectus/ratio) und rationales wie sensitives Strebevermögen (appetitus rationalis/sensitivus) – orientiert. Der Mensch wird durch die entsprechenden Tugenden in all seinen Vermögen gut. Kardinaltugenden und die drei theologalen Tugenden sind weitere von der Tradition vorgegebene Gliederungsprinzipien. Besondere Sorgfalt verwendet Sch. auf das Lehrstück von den eingegossenen Tugenden (286–351), weil es in der Geschichte der Thomasauslegung zu recht unterschiedlichen Interpretationen und Kontroversen geführt hat. Thomas findet in ihm ein theologisches Interpretament, das es ihm erlaubt, Gottes Handeln am Menschen in anthropologischer Dimension zu bedenken, was das besondere Interesse einer theologischen Tugendethik ausmacht. „Ein im Raum des theologischen Denkens möglicher Gedanke, das Theologoumenon, daß Gott dem Menschen zugleich mit dem Glauben, der Hoffnung und der Liebe alle Tugenden des sittlichen Lebens schenkt, wird von Thomas konsequent verarbeitet und in den Reflexionsgang seiner ethischen Theorie eingebaut." Es geht Thomas darum, die Wirksamkeit der Gnade innerhalb der anthropologischen Handlungsstrukturen angemessen auszudrükken.

Im III. Teil geht es um die „theologische Auslegung von Glaube, Hoffnung und

Liebe im Kontext einer Tugendethik" (353–572). Die Bedeutung der theologalen Tugend des Glaubens für das sittliche Leben besteht vor allem darin, „daß der Mensch in den Raum jener Wahrheit geführt wird, die der unendliche Gott in der Identität seines ewigen Wesens selber ist" (416). Der Mensch ergreift in freier Zustimmung Gott als das letzte Ziel seines Lebens. Die Tugend der Hoffnung befähigt den Menschen, ganz auf die absolut verläßliche Macht Gottes zu bauen und von ihr wirklich alles zu erhoffen. Ist auch der Gewißheitsstatus der Hoffnung von jener der Glaubensgewißheit spezifisch unterschieden, so gründet die absolute Gewißheit der Hoffnung in der Wahrheit des Glaubens. Der theologale Tugendkanon findet in der Liebe seine Vollendung. Bemerkenswert an den subtilen Analysen zum thomanischen Verständnis der Liebe ist u. a. der Abschnitt über die Liebe als Freundschaft mit Gott (501–526). Die philosophischen Grundlinien entnimmt Thomas den Aussagen des Aristoteles über die Freundschaftsliebe, um sie dann in den theologischen Kontext der Gottesliebe zu stellen. Die Liebe Gottes zum Menschen schafft das ontologische Fundament, auf dem die Gemeinschaft der Liebe zwischen Gott und Mensch aufruht. Die zahlreichen weiteren Gesichtspunkte, denen Sch. nachgeht, können hier nicht weiter referiert werden, wie überhaupt einschränkend gilt: Was vorstehend ausgeführt wurde, gibt nur die Hauptlinien des Ganges der Untersuchung wieder – nicht mehr. – Die Arbeit schließt mit „acht Thesen zur Leistungsfähigkeit des Tugendbegriffs in der theologischen Ethik" (573–585). In ihnen plädiert Sch. für „einen entscheidenden Vorrang des Tugendbegriffs unter den denkbaren Stilvarianten einer theologischen Ethik" (583). Die vorliegende Arbeit liefert gewiß zu dieser Frage gewichtige Hinweise. Ob sie sich allerdings von Thomas her allein entscheiden läßt, sei doch in Frage gestellt.

Die vorliegende Untersuchung verdient Lob über das Maß hinaus, das sonst gewöhnlich Dissertationen gezollt wird. Sie zeugt von einer souveränen Vertrautheit mit dem Werk des Aquinaten wie auch mit der Sekundärliteratur, die vor allem in den Fußnoten behandelt wird. Die klare und flüssige Diktion, die guten Zusammenfassungen und die wiederholten „Regieanweisungen" an den Leser ermöglichen und erleichtern eine mitdenkende Lektüre. J. Schuster S. J.

Bârlea, Octavian, *Die Konzile des 13.–15. Jahrhunderts und die ökumenische Frage* (Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa 18). Wiesbaden: Harrassowitz 1989. 220 S.

Läßt man sich weder durch den Titel noch durch das Vorwort des Buches zu falscher Erwartung hinsichtlich des tatsächlichen Inhalts der Studie verleiten, so erweist sich die Lektüre als recht informativ. In der Tat, gegen die Ankündigung des Titels handelt es sich nicht um „*die* Konzile des 13.–15. Jahrhunderts", sondern nur um zwei, nämlich das vierte Laterankonzil (1215) und das Konzil von Florenz (1438/9). Die übrigen Konzile der genannten Zeitspanne, auf denen ebenfalls die ökumenische Frage behandelt oder gestreift wurde, werden bestenfalls am Rande erwähnt. Und selbst die beiden genannten Konzilien werden nur sehr kursorisch behandelt, und zwar insoweit als sie die These des Autors vom beiderseitigen fundamentalen Gegensatz hinsichtlich der „ökumenischen Frage" belegen. Lateran IV, vor allem durch seinen Kanon IX, steht für Latinisierung des Ostens durch Rom, „Laetentur caeli" für prinzipielle Anerkennung der Gleichheit der beiden Riten und Gleichwertigkeit beider Hierarchien. – Auch durch das Vorwort sollte man sich nicht zu falscher Erwartung verführen lassen. Dort wird nämlich eine Geschichte der Orthodoxie Siebenbürgens „bis zum Ende des 15. Jahrhunderts" angekündigt. Was aber tatsächlich in den beiden Hauptteilen der Untersuchung geboten wird, geht weit über diese Ankündigung hinaus! Unter der Überschrift „Das 4. Laterankonzil (1215)" werden, nach einer kurzen Darstellung des Beitrags des genannten Konzils zur ökumenischen Frage, die Auswirkungen desselben auf folgende östliche Regionen behandelt: Byzantinisches Reich, Bulgarien, Serbien, Bosnien, Epirus, Griechen und Orientalen unter katholischer Herrschaft (Kreta, Zypern), Orientalen unter mohammedanischer Herrschaft, Ukraine und Rumänen (13–100). Das zweite Hauptkapitel (101–202) hat unter der Überschrift „Das Florentinische Konzil (1439)" den gleichen Aufbau. Hier werden im einzelnen als „unmittel-

bare Folgen" des genannten Konzils behandelt: Rom und der Osten, Konstantinopel und die Westfrage, die Ostfrage in Venedig, die Ostfrage in den genuesischen Gebieten, die Ostkirchen im östlichen Mittelmeerraum, Perspektiven bei den Serben und Bosniaken, Ost-West-Gegensätze in Rußland und Polen-Litauen, Überwindung der Gegensätze in der Moldau, Fortschritte und Rückschritte in Siebenbürgen, erste Umrisse des rumänischen Ritus in Siebenbürgen. – Bevor Verf. jeweils am Ziel anlangt, nämlich Rumänien und Siebenbürgen, hat ihm der Leser auf weiten Reisen durch den ganzen Osten zu folgen, und er lernt dabei in der Tat viel Neues und Interessantes, hauptsächlich freilich über die ökumenische Praxis Roms in all diesen Ländern. Als Quelle, vor allem im Kapitel über Lateran IV, benutzt Verf. in erster Linie die in den „Fonti" (Sacra congregazione per la chiesa orientale. Codificazione canonica orientale) herausgegebenen Papstbriefe. Wertvoll für den nicht speziell mit östlicher Kirchengeschichte Vertrauten sind vor allem auch die Hinweise auf weiterführende Literatur in den jeweiligen Landessprachen. Andererseits vermißt man freilich wichtige einschlägige Literatur nicht nur zu den beiden genannten Konzilien, sondern auch zu anderen vom Verf. behandelten Fragen. Etwas störend wirkt bei der Lektüre ein gewisser Hang zum Schematisieren, er kommt nicht nur darin zum Ausdruck, daß die Vielzahl der Aspekte auch der ökumenischen Frage in das Korsett der Gegenüberstellung der beiden genannten Konzile gezwängt, sondern auch in der Art und Weise, wie z. B. ein Eugen IV. charakterisiert wird, nämlich als ein Papst, der zwischen miteinander ringenden Richtungen stand, nämlich den „Gemäßigten", die sich in Florenz durchgesetzt hatten, und den „Integristen, die vom Geiste des 4. Laterankonzils tiefer durchdrungen waren" (110). „Von beiden Seiten mit Forderungen bedrängt, suchte er das Gleichgewicht zu bewahren, indem er manchmal der einen, manchmal der anderen Tendenz zustimmte" (ebd.). Nein, das ist nicht der historische Eugen IV., sondern eine Schablone aus der Zeit nach dem Zweiten Vatikanum! An anderen Stellen ist die Verwendung moderner Vorstellungen auf die damaligen Verhältnisse glücklicher, so wenn Verf. die Grenze zwischen türkisch besetzten und noch freien Gebieten mit dem Terminus „Eiserner Vorhang" bezeichnet (201). Verf. deutet im Vorwort an, daß die Fortsetzung seiner Studien über die Geschichte der rumänischen Kirche, auch vom Interesse der Leserschaft abhängt. Die vorstehende Kritik möge im Sinne dieses Interesses verstanden werden! H. J. Sieben S. J.

Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen. Herausgegeben von *Kaspar Elm* (Berliner Historische Studien 14; Ordensstudien VI). Berlin: Duncker & Humblot 1989. XV/643 S.

Das früher religiös-kirchlich meist nur als „Verfallszeit" abgetane, heute jedoch viel stärker in seiner Eigenart gewichtete Spätmittelalter bedarf einer Neubewertung nicht zuletzt in ordensgeschichtlicher Hinsicht. Und dies, wie der Herausgeber *Kaspar Elm* in seiner Einleitung („Reform- und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen", 3–19) aufzeigt, nicht so, daß es an den Maßen des Früheren oder Späteren gemessen wird, sondern in seinem Eigencharakter, der nicht identisch ist mit dem Frühmittelalter oder Hochmittelalter und der bei aller programmatischen Rückkehr zum Alten etwas Neues ausbildet, das tendenziell in die Richtung der Devotio moderna (D. m.) weist (16 f.) – Die Spannweite und die politisch-soziologische Einbettung all dieser Reformbemühungen wird in den 30 Beiträgen dieses Sammelbandes deutlich, welcher aus dem Arbeitskreis für Vergleichende Ordensforschung am Friedrich-Meinecke-Institut der Freien Universität Berlin hervorgegangen ist. Der Schwerpunkt liegt dabei im Raum des Heiligen Römischen Reiches, den 13 Artikel ganz oder fast ausschließlich anzielen. Daraus folgt in der Konsequenz ein bestimmter Blickwinkel zeitlich nach vorne: die Beziehung stärker zur Reformation als zur katholischen, bzw. tridentinischen Reform. – Daß nach dem auch durch mannigfache äußere Faktoren (vor allem Große Pest von 1348 ff. und Papst-Schisma von 1378 ff.) bedingten Tief seit Anfang des 15. Jh.s in den verschiedensten Ordensgemeinschaften Reformbemühungen einsetzen, die sich institutionell in eigenen Kongregationen oder (in den zentralisierten Gemeinschaften) in „Observanzbewegungen" mit Tendenz zur inneren

Autonomie verfestigen, ist allgemein bekannt. Gewisse typische oder häufig wiederkehrende Züge dieser Reformströmungen werden in den Beiträgen deutlich. Zunächst einmal sind sehr viele Reformen „außengesteuert". Und dies in doppeltem Sinne. Einmal sind es äußere Instanzen, vor allem weltliche Obrigkeiten, welche sie aufoktroyieren. Es ist die Gesellschaft, welche die Orden definiert. U.U. bedeutet dies in den Städten eine mehr „bürgerliche", bzw. kleinbürgerliche Prägung und die Lösung einseitiger Bindungen an Adel oder Stadtpatriziat (vgl. 213, 266). Dann gehen sie oft nicht aus der ureigenen spirituellen Tradition der jeweiligen Orden hervor, sondern aus faszinierenden geistlichen Impulsen neueren Datums. Von diesen sind vor allem zwei zu nennen: einmal die D.m., dann die franziskanische Spiritualen-Bewegung. Wie sieht dies nun für die einzelnen Ordensgemeinschaften aus?

Bei den Benediktinern (*Petrus Becker* OSB, „Erstrebte und erreichte Ziele benediktinischer Reformen im Spätmittelalter", 23–34) muß man von einer primär außengesteuerten Reform (von Päpsten, Bischöfen und Fürsten) sprechen, deren Träger interessanterweise weitgehend aus dem Universitätsmilieu kamen, welches nicht zuletzt gesellschaftlich nivellierend (Aufhebung des Adels-Monopols!) wirkte (24f.). Ihr Ziel ist die ursprüngliche Benedikt-Regel, die vor allem in Subiaco gesucht wurde (26); konkret bedeutete dies: Reduzierung und Vereinfachung der Liturgie, Wiederherstellung der geistlichen Funktion des Abtes, Kampf gegen das Adelsmonopol, persönlichere Frömmigkeit im Anschluß an die D.m., modernisiertes Bildungsinteresse. Rudimentär waren jedoch noch die institutionellen Mittel zur Durchsetzung der Reform; nur Bursfeld brachte es im deutschen Raum zu einer Kongregation. – Als „nie der Reform bedürftig", vielmehr lebendiges Vorbild für andere stellt sich nicht nur im Spiegel seiner Mitglieder, sondern auch vieler Päpste und Klosterreformer der erst im Spätmittelalter seine eigentliche Ausbreitung findende Kartäuserorden dar (*Heinrich Rüthing*, „Die Kartäuser und die spätmittelalterlichen Ordensreformen", 35–58). – Eine eigentliche „Ordensgründung der Devotio moderna" stellt die Windesheimer Kongregation der Augustiner-Chorherren dar (*Wilhelm Kohl*, 83–106). Hier „benutzte eine aus der Laienwelt kommende geistliche Erneuerungsbewegung die Augustinerchorherrenstifte als Vehikel, weil deren Ordnung den Leitlinien der Bewegung am nächsten kam" (89). Freilich bekommt hier die D.m. gegenüber dem großen Atem eines Ruysbroeck etwas Kleinliches, Selbstquälerisches, Skrupelhaftes (97f.). – Am schwierigsten stellte sich die Situation, wie in den Beiträgen über die Johanniter, Deutschherren und Antoniter (109–69) deutlich wird, in den Ritter- und Hospitalorden dar, welche durch die politischen und sonstigen Veränderungen die schärfste Identitätskrise erfuhren, ohne daß diese Probleme von innen oder außen bewußt angepackt wurden.

Der verstorbene *Raoul Manselli* („L'osservanza francescana: dinamica della sua formazione e fenomenologia", 173–87) zeigt, wie in der franziskanischen Observanz der geistliche Impuls der Spiritualen still und unauffällig, unter Verzicht auf konfliktträchtige theologisch-ekklesiologische Grundsatzdiskussionen, fortlebt und wie hier, anders als bei den übrigen spät-mittelalterlichen Observanzbewegungen, es gerade die ursprüngliche Dynamik des Gründers ist, die hier ununterbrochen weiterwirkt (186f.). – Daran schließt sich ergänzend der Aufsatz von *Duncan B. Nimmo* an („The Franciscan Regular Observance. The Culmination of Medieval Franciscan Reform", 189–205). Er weist vor allem auf die innere Differenz der franziskanischen Observanzgruppen hin und auf die innere Linie, die von hier zu den innerfranziskanischen Spaltungen von 1517 (Observanten und Konventualen) und 1528 (Kapuziner) führt: gegenüber den Mißbräuchen des „Konventualismus" konnte man entweder eine gemäßigte Reform im Sinne der päpstlichen Regelerklärungen erstreben oder aber radikaler zu Franz v. Assisi und nicht zuletzt seinem Testament zurückwollen. Wie sich 1528 zeigte, ließ sich die radikalere Reformrichtung nicht mit der gemäßigten amalgamieren. – In dem Beitrag von *Paul L. Nyhus* über die seit 1426 einsetzende franziskanische Observanzbewegung in Deutschland („The Franciscan Observant Reform in Germany", 207–17) wird sowohl der stark legalistisch-juristisch geprägte Charakter der dortigen Auseinandersetzungen zwischen Observanten und Konventualen unter Verzicht auf Profilierung des Ideals (210f.) wie auch die „Außensteuerung" durch Fürsten

und Stadträte deutlich: mehr und mehr wurde die Natur des Ordens von der Gesellschaft, nicht von ihm selbst her definiert (216f.). – Z.T. ähnlich, z.T. auch etwas anders laufen die Observanzbewegungen in den anderen Bettelorden. Für die deutschen Dominikaner, bei denen die Observanz ebenfalls im Jahre 1426 den entscheidenden Durchbruch erzielt, zeigt *Eugen Hillebrand* (219–71) wieder die entscheidende Dominanz der städtischen oder landesfürstlichen Obrigkeit. – Anders verhält es sich freilich bei der Observanzbewegung der Augustiner-Eremiten (*Francis Xavier Martin* OSA, „The Augustinian Observant Movement", 325–45), welche spontan von unten ausgeht, dabei einerseits sehr starke Impulse von der franziskanischen Observanzbewegung empfängt, anderseits in ihrer humanistisch-geistigen Offenheit scharf von ihr geschieden ist (340–42). – Leider ist von den Ordensneugründungen des 14. und 15. Jh.s nur (durch *Tore Nyberg*, 373–96) der einen interessanten Sonderfall darstellende Birgittenorden behandelt. Gar nichts erfährt man über die Brüder und Schwestern vom gemeinsamen Leben, ohne die doch diese Zeit nicht zu denken ist.

Weitere Beiträge (399–567) befassen sich mit der Rolle kirchlicher und weltlicher Obrigkeiten bei der Ordensreform. Die Rolle der ersteren, vor allem der Zentralgewalten Papst und Konzil, stellt sich im ganzen als kläglich heraus. Sowohl *Bernhard Schimmelpfennig* („Das Papsttum und die Reform des Zisterzienserordens im späten Mittelalter", 399–410) wie der umfassendere Beitrag von *Katherine Walsh* („Papsttum und Ordensreform in Spätmittelalter und Renaissance: Zur Wechselwirkung von Zentralgewalt und lokaler Initiative", 411–30) offenbaren über partikuläre person- und konstellationsbedingte Maßnahmen hinaus kein kontinuierliches päpstliches Interesse. Anders war die Situation auf den Reformkonzilien von Konstanz und Basel (*Dieter Mertens*, 431–57) – aber hier war das große Handicap die Überlagerung der Ordensreformfrage durch die damit zusammenhängende ekklesiologische Strukturproblematik (Exemtion!), außerdem die Schwierigkeit, daß die Ordensreform gerade wegen der sehr speziellen Gestalt der einzelnen Orden kaum vom ius commune her und daher nicht konziliar anzupacken war (455f.). – Z.T. wesentlich positiver stellt sich die Leistung weltlicher, vor allem städtischer Gewalten für die Observanz dar, wie *Nicolai Rubinstein* für italienische Stadtrepubliken und Signorien (521–38) und *Bernhard Neidiger* für Basel (539–67) zeigen. Die verschiedenen Motive, die Fürsten und Städte zum Eintreten für die Observanz bewegen konnten, sind z.T. schon im Beitrag Hillenbrands über die deutschen Dominikaner angeklungen (244, 254). Eintreten für die Observanz verwickelte sicher in Konflikte mit einflußreichen adligen oder patrizischen Familien und brachte eine Reihe von Unzuträglichkeiten mit sich. Auf der anderen Seite faszinierte die observante Lebensweise; im Sinne des Dienstes, den die Orden durch Gebet, Predigt, Liturgie der Stadt oder dem Territorium zu leisten hatten, konnte ihre Unterstützung sehr wohl vorteilhaft sein (563f., vgl. 254). – Der Zusammenhang von Ordensreform und Reformation wird in den Beiträgen von *Lothar Graf zu Dohna über Staupitz* (571–84) und *Walter Ziegler*, welcher das Verhalten der einzelnen Orden gegenüber der Reformation untersucht (585–614), behandelt, nachdem er schon am Schluß des Beitrages von Martin über die Augustiner (345) angeklungen ist. Besonders interessant erscheinen die ordensvergleichenden Feststellungen Zieglers. Welche Faktoren haben Resistenz gegenüber der Reformation, welche Nachgiebigkeit und positive Aufnahme bewirkt? Zunächst einmal läßt sich feststellen, daß beide Haltungen quer durch observante oder nichtobservante Gruppen gingen (607f.). Abgesehen von dem Sonderfall der Franziskaner-Observanten, welche im allgemeinen besonders hartnäckige Gegner der Reformatoren waren, war Observanz kein den Widerstand stärkender Faktor; bei den Dominikanern scheint z.B. eher das Gegenteil der Fall zu sein. Unter den Orden waren bekanntlich am reformationsfreundlichsten die Augustiner-Eremiten, danach die Franziskaner; stärker resistent waren die Dominikaner, noch mehr jedoch Stifte und Frauenkonvente. Nicht unwesentlich für die Haltung waren – wie besonders für die Augustiner einerseits, die Dominikaner anderseits ersichtlich ist – theologische Ordenstraditionen und Ausbildungsstätten. Das noch entscheidendere Gewicht weist Ziegler jedoch dem Institutionellen zu, d.h. der kirchlichen, politischen und gesellschaftlichen Einbindung des betreffenden Klosters. Fiel sie weg, verlor die Gemeinschaft ihren Halt.

Letzten Endes kommt dies daher, daß die spätmittelalterlichen Klöster „im allgemeinen zuerst Objekt der Gesellschaft, nicht Subjekt religiösen Handelns waren" (613). Dies scheint eine äußerst wichtige Feststellung zu sein. Letzten Endes wird in ihr wohl die entscheidende Hypothek eines großen Teiles der spätmittelalterlichen Observantenbewegung deutlich. Kl. Schatz S. J.

D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe 64. Band: *Lateinisches Sachregister zur Abteilung Schriften Band 1–60: a – cyriologia.* Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger 1990. XVIII + 668.

Dem bereits erschienenen Personen- und Zitatenregister (Bd. 63; vgl. ThPh 64 [1989] 270) folgt dieser Band als der erste der fünf geplanten Bände für das lateinische Sachregister; das deutsche Sachregister wird weitere fünf Bände umfassen (dabei werden Wörter aus lateinisch-deutschen Mischtexten im Register der Sprache erfaßt, dem sie jeweils angehören). Für das Gesamtregister gilt: Die Stichwörter sind ohne Benutzung vorgegebener Listen aus den Texten selbst erhoben. Bei der Auswahl der Stichwörter wurde nicht nur ihre Bedeutung für die Theologie beachtet, sondern es sollten auch möglichst viele historische Interessen, „zum Beispiel die des Philosophie-, Rechts-, Literatur-, Kunst-, Musik- und Medizinhistorikers" abgedeckt werden (XII). Bei Stichwörtern mit bis zu 500 Belegen werden alle Seiten angegeben, auf denen sie vorkommen. Bei Stichwörtern mit mehr als 500 Belegen wird eine Auswahl getroffen; so wird bei Stichwörtern wie Deus (ca. 28000 ×) oder fides (ca. 20000 ×) nur etwa 10–15% des Materials aufgeführt. Bei Stichwörtern mit mehr als 200 Belegen wurde eine Strukturierung vorgenommen, die, um nicht die Interpretation vorwegzunehmen, „möglichst nur ganz allgemeine Gesichtspunkte von außen an das Material heranträgt (Gliederung in Stellen, an denen Luther das Stichwort thematisch oder ausführlich behandelt, an denen er es definiert, übersetzt oder geschichtlich einordnet), während sie im übrigen die Gesichtspunkte der Grob- wie Feingliederung nach Möglichkeit dem Kontext entnimmt (vor allem durch Orientierung an charakteristischen Wortverbindungen)" (XIII). Zugrunde liegen dem lateinischen Register etwa 1,5 Millionen Belegkarten zu etwa 12000 Stichwörtern; diese Stichwörter werden im Gesamtregister zu etwa 3500 Artikeln zusammengefaßt, von denen etwa 2500 mit weniger als 200 Belegen unstrukturiert und vollständig, etwa 400 mit 200–500 Belegen strukturiert und vollständig und etwa 600 mit mehr als 500 Belegen strukturiert und nicht mehr vollständig sein werden (XIV). Hilfreich sind bei den strukturierten Artikeln auch binnenstrukturierende Zitate; als Beispiel bei der Stichwortgruppe „adoro, adorabilis, adoratio, adorator, adoro" in bezug auf „deus": „ne adoret quis nisi unum deum"; „per Christum patrem adorare"; „extra Christum nemo est adorans"; „nemo potest deum adorare nisi sola fides" u. a. Ein solches Register stellt eine unschätzbare Hilfe für systematische Untersuchungen zu Luthers Theologie dar. P. Kanuer S. J.

Lutz, Jürgen, *Unio und Communio.* Zum Verhältnis von Rechtfertigungslehre und Kirchenverständnis bei Martin Luther. Eine Untersuchung zu ekklesiologisch relevanten Texten der Jahre 1519–1528. Paderborn: Bonifatius 1990. 312 S.

Der Autor legt die Grundstruktur der Rechtfertigungslehre Luthers anhand des *Sermo de duplici iustitia* (1519) aus. Die Rechtfertigung bestehe zunächst in der *unio cum Christo per fidem;* in deren Rahmen vollziehe sich dann die Heiligung des Menschen als ein Hineinwachsen in die Nachfolge Christi. Dieses Fortschreiten im Heil erweise sich als soteriologisch bedeutsam für andere Menschen, denen der Glaube zu bezeugen und so das Heil zu vermitteln ist; so gerate im Rechtfertigungsgeschehen auch der Mitmensch in den Blick (245). Deshalb sei die Rechtfertigung des einzelnen in der Konsequenz bereits ein communiales Geschehen. Die *communio* gehöre wesenhaft zum *sanctum esse* und sei nicht nur eine zufällige Beigabe ohne soteriologischen Bezug zu diesem *sanctum esse* (246).

Im Vorwort beschreibt der Autor seine Haltung zu Luther „als eine von Wohlwollen geprägte kritische, nicht emotionslose Sympathie" (11). Aber ob er mit Peter Manns

und Otto Hermann Pesch Luther sogar als „Vater im Glauben" bezeichnen würde, könne er derzeit noch nicht sagen: „Zu einem solchen Urteil fehlt mir schlichtweg noch der Gesamtüberblick" (12). – Nach Luther richtet sich der Glaube auf das Wort Gottes. Dieses begegnet in dem in der Schrift begründeten aktuellen mitmenschlichen Wort der Weitergabe des Glaubens (der *viva vox evangelii).* Deshalb ist die *communio* nicht nur wesensmäßiges Ergebnis der Verbundenheit mit Christus, sondern letztere erwächst ihrerseits aus der *communio.* Gerade in lutherischer Theologie ist ja die Kirche nicht erst der nachträgliche Zusammenschluß einzelner Gläubiger, sondern es gibt Glaubende nur aufgrund ihrer Gemeinschaft mit bereits Glaubenden. Insofern der Glaube nur vom Hören kommen kann, ist er für Luther immer bereits durch das Wort anderer Menschen vermittelt. Diese Vorordnung der *communio* gegenüber der *unio* wurde vom Autor wohl nicht ausdrücklich ins Auge gefaßt. Er hat jedoch darin recht, daß sich bei Luther auch umgekehrt aus der *unio* wesenhaft der Einsatz für die *communio* ergibt. – Dem Rez. erscheint die Einschränkung der Untersuchung auf Texte zwischen 1519 und 1528 kaum einsichtig begründet (27). Gegenüber der allgemeinen Auffassung des Autors, es gebe bei Luther keine ausdrückliche Ekklesiologie (15), sei auf den dritten Teil des Traktats „Von den Konziliis und Kirchen" (1539) verwiesen, wo zumindest der Begriff „Kirche" und die *notae ecclesiae* relativ ausführlich behandelt werden. P. Knauer S. J.

Dalmases, Cándido de, *Ignatius von Loyola.* Versuch einer Gesamtbiographie des Gründers der Jesuiten (Große Gestalten der Christenheit). München–Zürich–Wien: Neue Stadt 1989. 276 S.

1979 erschien von Cándido de Dalmases (1906–1986), dem bekannten Ignatius-Forscher und langjährigen Mitarbeiter des „Institutum Historicum Societatis Iesu" in Rom, als Bd. 22 der Reihe „BAC popular" in Madrid das Werk: „El padre maestro Ignacio. Breve biografía ignaciana". 1985 gab der St.-Benno-Verlag in Leipzig eine deutsche Übersetzung heraus: „Pater Magister Ignatius. Zur Biographie des hl. Ignatius von Loyola". Da dieses Buch damals in der Bundesrepublik nicht erhältlich war, hat der Verlag Neue Stadt die Übersetzung 1989 unter dem obigen Titel herausgebracht. – Der Verf. hat eine knappe, für ein breites Publikum bestimmte Biographie verfaßt, mit äußerster Akribie, unter Verwendung der neuesten Ignatius-Forschungen, ohne aber eine eigentliche „wissenschaftliche" Biographie zu schreiben, wozu der vorgegebene Raum nicht ausgereicht hätte. Um den Umfang in Grenzen zu halten, werden viele Zitate aus den ignatianischen Quellen angeführt, ohne daß die jeweiligen Fundstellen angegeben werden. – Die Biographie folgt den Etappen im Leben des Ignatius: seine Herkunft aus der baskischen Familie der Loyola, seine Ausbildung und sein Dienst bei Hofe; die Verwundung bei der Verteidigung von Pamplona, seine Bekehrung, seine mystischen Erfahrungen in Manresa, die Pilgerreise ins Heilige Land; die Studien in Spanien und Paris, das Leben in Oberitalien und die Anfänge in Rom; die Gründung der Gesellschaft Jesu und die Tätigkeiten des Ordensgenerals: seine seelsorglichen Arbeiten in Rom, seine planvolle Leitung des Apostolates der Gesellschaft Jesu in Europa (besonders auch in Deutschland) und in den Missionen, die Abfassung der Ordenssatzungen, die Art und Weise seiner geistlichen und väterlichen Leitung und ein Blick in sein Leben im römischen Alltag. Eine kurze Übersicht über den Stand des Ordens schließt die Biographie ab, die sich trotz ihrer Genauigkeit und gedrängten Fülle im allgemeinen gut liest. – Aus Anlaß des Ignatius-Jubiläums (Ignatius wurde 1491, also vor 500 Jahren geboren) kann diese Biographie gute Dienste tun, manche Irrtümer und Fehlinterpretationen zu überwinden. Ignatius war in seiner Jugend nicht so sehr Soldat, sondern Mann des Hofes; sein Orden hat nicht das „militärische" Gepräge, das ihm Ignatius angeblich eingeprägt hat (der Name „Compañía" war vielmehr ein damals häufiger Ausdruck zur Bezeichnung einer religiösen Gemeinschaft); Ignatius ist nicht so sehr als Asket, sondern mehr als Mystiker zu kennzeichnen; die Gesellschaft Jesu ist nicht gegen die Reformation gegründet worden, sondern ihre antireformatorische Tätigkeit ergab sich erst nachträglich aus den damaligen historischen Umständen und ihrer Grundoption des Dienstes für die Kirche. Die Kürze der

Biographie bringt es mit sich, daß manche theologische, auch kritische Anfrage des heutigen Menschen an Ignatius nicht zu Wort kommen kann. G. Switek S. J.

Ri, Pius, *„Erleuchtung" in der Mystik des Juan de la Cruz.* Bern: Lang 1989. 332 S.

Dieses Buch geht auf eine Dissertation zurück, die der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg 1986 vorgelegt wurde. Es beginnt nach einem Geleitwort von *A. Ganoczy* mit der Erörterung des Begriffs „Erleuchtung" und mit der Darstellung der „ontologisch-psychologischen" Methode, die der Arbeit zugrunde liegt, wobei auch biographische und mystische Fragen zu Johannes vom Kreuz aufgegriffen werden (1–43). Im 1. Kap. (48–137) wird die Erleuchtung im „vormystischen Stadium" erörtert als Ausgangsbasis für die Behandlung dieses Phänomens im mystischen Bereich des Johannes vom Kreuz. Dies geschieht im nächsten Kap. (140–185); dabei wird die Erleuchtung vor allem in bezug auf das mystische Leben der Beschauung behandelt. Im 3. Kap. (186–231) erörtert der Verf. die Erleuchtung auf der höchsten Stufe der johanneischen Beschauung „als Umwandlungszustand zur vollkommenen Vereinigung". Zu diesen drei darstellenden Teilen kommt ein viertes Kap. hinzu, in dem das bisherige Ergebnis in bezug auf die dreifache Symbolik: Licht, Strahlung, Erleuchtung erweitert wird (232–256). Im „Schlußwort" (257–278) faßt der Verf. das gesamte Ergebnis seiner Arbeit zusammen. Der Bd. schließt mit einem Anhang, in dem die Mystik des Johannes vom Kreuz mit der Theologie Paul Tillichs in Verbindung gebracht wird (279–33). Erwähnenswert ist nicht zuletzt die umfassende Literaturliste über Johannes vom Kreuz am Anfang des Bandes.

Bewundernswert ist jedenfalls, daß ein Koreaner sich so intensiv mit der Mystik des Johannes vom Kreuz befaßt hat. Das wissenschaftliche Niveau seiner Bemühung geht aber kaum über die paraphrasierende Interpretation hinaus. Er will ja „Juan durch Juan erklären" (22). Die intratextuelle Behandlung eines Autors bezeugt zwar die eingehenden und ausführlichen Kenntnisse seines Werkes, aber lange noch nicht den Besitz des notwendigen Instrumentariums für eine wissenschaftliche Deutung. Wenn man die Mystik von früheren Zeiten und anderen Kulturwelten mit wissenschaftlichem Anspruch behandeln will, muß man zunächst die ursprüngliche Bedeutung zurückgewinnen, in der jene Zeit bestimmte Begriffe, Kategorien und Bilder verwendete. Diese hermeneutische Grundvoraussetzung ist aber ohne historische und geistesgeschichtliche Analyse nicht möglich. R. García-Mateo S. J.

Hoffmann-Herreros, Johann, *Matteo Ricci.* Den Chinesen Chinese sein – ein Missionar sucht neue Wege (Topos-Taschenbücher 202). Mainz: Grünewald 1990. 116 S.

Im Zeichen des Ignatiusjahres erscheint dieses Bändchen zusammen mit zwei anderen Topos-Taschenbüchern (Mertes und Schmidt über den Jesuitenorden heute und Stierli über Ignatius v. Loyola). In der Gestalt von Matteo Ricci SJ (1552–1610), des großen Wegbereiters der Jesuitenmission in China, wird so für ein breiteres Publikum Jesuit-Sein in einer seiner geschichtsbestimmenden Verwirklichungsformen dargestellt. – Dem Verf., der ja nicht Fachmann ist, sondern Studiendirektor und Lektor für englische und amerikanische Literatur, ist es gut gelungen, sich in Leben und Gestalt R.s einzuarbeiten. Mit Sinn für Details bietet er eine lebendige und facettenreiche Darstellung der einzelnen Lebensstationen R.s von seiner Heimat Macerata an über Rom, Goa, dann über die verschiedenen chinesischen Aufenthalte bis zur Hauptstadt Beijing. Die Probleme, denen er begegnete, die örtlichen Lebens- und Reisebedingungen, nicht zuletzt die Kunstströmungen, deren besonderes Interesse man dem Verf. anmerkt, werden ansprechend, interessant und mit gutem Einfühlungsvermögen geschildert. Was bei R. insgesamt fasziniert, was seine Eigenart als Missionar ausmacht und ihn von seiner Zeit abhebt: Er ist gerade in Begegnung mit einer fremden Kultur ein Mensch, der nicht nur als Lehrender, sondern wesentlich auch als Lernender kommt. „Den Osten kann man nicht ergattern" (108–13): so umschreibt der Verf. im Anschluß an Rudyard Kipling in einer sehr guten Schlußzusammenfassung Profil und Wirken R.s.

Einige historische Ungenauigkeiten sei es erlaubt zu korrigieren: Das Rom des aus-

gehenden 16. Jh.s hatte sicher nicht an die 100 000 Prostituierte (20), da es damals doch kaum soviel Einwohner besaß. – Alexander VI. hatte nicht im Vertrag v. Tordesillas (1494) die Welt in eine portugiesische und spanische Einflußsphäre aufgeteilt (26), sondern in der Bulle „Inter cetera" (1493), deren Grenzziehung dann der zwischen den beiden Staaten abgeschlossene Vertrag von Tordesillas im folgenden Jahr modifizierte. – Daß Nestorios in Christus zwei Personen gesehen habe (60), ist Interpretation seiner Gegner, aber nicht seine wirkliche Lehre. – Manchmal hat man etwas den Eindruck, daß der Verf. der Versuchung nachgibt, frühe Äußerungen R.s im Sinne einer im modernen Sinne „toleranten", offenen, jedem Eurozentrismus abholden Haltung überzuinterpretieren. Es trifft z. B. nicht zu, daß R. im Brief an den Ordensgeneral vom 25. 11. 1581 aus Goa mißbilligt, daß die Neuchristen jüdischer Herkunft von der portugiesischen Inquisition schlecht behandelt werden (35). In diesem Brief (R., Opere Storiche II, 19f.) kritisiert R. vielmehr, daß der Provinzial zwei solcher Jesuiten neuchristlicher Herkunft zu Oberen gemacht habe, da gegen solche Neuchristen starke Aversionen bestehen. – Wenn R. bereits in Goa zweifelt, ob „man fremden Völkern mit ihren ganz anderen kulturellen und religiösen Vorstellungen und Bräuchen das europäisch geschnittene christliche Kleid gewaltsam überziehen kann" und ob „eine Kultur die anderen beherrschen und gleichschalten" darf (33f.), dann ist dies doch sicher in dieser Form und Ausdrucksweise Interpretation des Autors. Um zu sehen, wie sich die Positionen R.s langsam entwickelt haben, möchte man doch wissen, in welcher Gestalt solche Zweifel bei ihm begegnen, was hier leider nicht gesagt wird. – Diese Einzelkritik tut jedoch dem Urteil keinen Abbruch, daß es sich um eine interessant geschriebene Darstellung handelt, die zu einer so außergewöhnlichen und faszinierenden Persönlichkeit wie Matteo Ricci den Zugang eröffnet. Kl. Schatz S. J.

Geborgen in meinen gekreuzten Armen. Die Botschaft von Guadalupe. Hrsg. *Hermann Multhaupt* und *Elisabeth Prégardier*. Mit Bildern von *Cláudio Pastro*. Paderborn/Annweiler: Verlag Bonifatius-Druckerei/Verlag Thomas Plöger 1988. 70 S.

In der Geschichte, Frömmigkeit und Politik Mexikos kommt dem jahrhundertealten Guadalupe-Kult, der seit geraumer Zeit intensiv erforscht wird, eine zentrale Bedeutung zu. Er geht nach frühen Berichten auf das Jahr 1531 zurück, in welchem, zehn Jahre nach der Eroberung Mexikos durch Cortés, dem Indio Juan Diego die Jungfrau auf dem Hügel Tepeyac erschienen und das heute noch hochverehrte Wallfahrtsbild auf wunderbare Weise entstanden sein soll. Der Bericht über diese Ereignisse wird dem indianischen Adeligen Antonio Valeriano zugeschrieben, der dem berühmten, von Juan de Zumárraga gegründeten Kolleg von Tlatelolco angehörte und als Meisterschüler des Bernardino de Sahagún gilt. Der in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts verfaßte Bericht wird nach den Anfangsworten „Nican Mopohua" genannt und wird als klassisches Werk der Náhua-Kultur betrachtet. Eine Abschrift des Berichts wurde 1649 von Luis Lasso de la Vega unter dem Titel „Huei Tlamahuiçoltica" als Buch herausgegeben, nachdem schon ein Jahr früher Miguel Sánchez einen spanisch verfaßten Bericht über das Guadalupe-Ereignis veröffentlicht hatte. Der vorliegende Band enthält die deutsche Fassung des „Nican Mopohua", die auf der spanischen Übersetzung des Náhuatl-Textes beruht (vgl. auch den Kommentar von Clodomiro Siller, Hier wird der Reihe nach erzählt. Das Ereignis von Guadalupe. Urtext und Kommentar, Annweiler o. J. 1988). Überdies enthält der Band zwölf Illustrationen des brasilianischen Künstlers Cláudio Pastro, der sich ikonographischer Elemente der Náhua-Kultur bedient. Weitere Dokumente der Kirche Lateinamerikas bereichern das Buch und stellen die Bedeutung Guadalupes für die Weltkirche heraus. Der Band führt in sensibler und bewegender Weise in die Guadalupe-Tradition ein, die hierzulande kaum bekannt ist.

M. Sievernich S. J.

Senofonte, Ciro, *Ragione moderna e teologia. L'uomo di Arnauld.* Neapel: Guida 1989. 395 S.

Was immer der Grund sein mag – vielleicht wollte man nicht in eine französische Domäne einbrechen –, Tatsache ist, daß sich die deutsche Forschung nie recht für den großen Arnauld, wie die Franzosen ihn nennen, den wortgewaltigen Führer des Jansenismus nach dem Tode des Jansenius selber und St.-Cyrans, interessiert hat. Dieses Desinteresse geht so weit, daß dieser Theologe, der Frankreich immerhin über ein halbes Jahrhundert mit seinen mehr als 300 Schriften in Atem gehalten hat, in einem Lexikon wie der neuen „Theologischen Realenzyklopädie" keinen eigenen Artikel erhält. Neben Franzosen sind vor allem Italiener seit einiger Zeit rege in der Erforschung des Jansenismus. Daß sie sich dabei auch mit Arnauld beschäftigen, ist unvermeidlich. Nachdem erst 1972 eine zweibändige Studie über Arnauld als Philosophen vorgelegt wurde (L. Verga, Il pensiero filosofico e scientifico di Antoine Arnauld), ist hier eine weitere Arbeit über den Franzosen anzuzeigen. Sie knüpft in gewisser Weise an Vergas Studie an, insofern nämlich entschieden bestritten wird, was dort vorausgesetzt zu werden scheint, nämlich daß Arnauld ein Philosoph im eigentlichen Sinne des Wortes war. Aber wir haben es nicht mit einer bloßen Gegenthese zu Vergas Untersuchung zu tun, das Ziel der vorliegenden Studie ist umfassender. Es geht dem Autor um eine Gesamtpräsentation des großen Franzosen. Die Biographie wird gestreift, soweit sie zum Verständnis des Werkes notwendig ist, der Akzent liegt jedoch eindeutig auf dem Werk, auf der Lehre des Theologen. Was der Autor intendiert, ist dabei weder ein Beitrag zur Philosophiegeschichte im engeren Sinn des Wortes, noch weniger zur Theologie- oder Dogmengeschichte, sein Gesichtspunkt ist eher der des Kulturgeschichtlers. Arnauld soll als eine große Gestalt der europäischen Kulturgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts dem Leser vor Augen gestellt werden. – Der Autor absolviert sein Vorhaben in acht Kapiteln. Auf eine Einleitung, die in das Frankreich des 17. Jahrhunderts einführt, seine sozialen Schichten, religiösen Ideen und philosophischen Strömungen, folgen zunächst zwei Kapitel mit stärker biographischem Einschlag. Wir werden informiert über die Familie der Arnaulds und wichtige Stationen im Werdegang des jungen Antoine. Die drei folgenden Kapitel tragen deutlicher inhaltliche Akzente, im dritten, das die Überschrift trägt „der Antijesuitismus A.s", geht es um Moral, Kasuistik und Gnadenlehre usw., das vierte ist Arnaulds berühmtem Buch „Von der häufigen Kommunion" gewidmet, das fünfte im wesentlichen dem Streit um das „Formulaire", das den Jansenisten zur Abschwörung vorgelegte römische Dokument. Die drei letzten Kapitel sind philosophischer Natur, sie befassen sich einerseits mit Arnaulds Verhältnis zu Descartes und Malebranche, andererseits mit seinen eigenen Auffassungen von Logik und Grammatik. – Ein nicht geringes Verdienst hat sich der Autor ohne Zweifel damit erworben, daß er dieser wichtigen Gestalt der französischen Kulturgeschichte eine ganze Monographie gewidmet hat. Arnauld verdient mehr Interesse, als ihm zur Zeit von der Forschung geschenkt wird. Aber im übrigen ist der Eindruck, den die Arbeit hinterläßt, recht zwiespältig. Zum Teil liegt das wohl daran, daß eine Gestalt wie Arnauld doch nicht unter dem Raster der Kulturgeschichte adäquat erfaßt werden kann. Er ist eben nun einmal Theologe mit Leib und Seele; es geht ihm um die Wahrheit des katholischen Glaubens. Im Ringen um sie verbringt er sein Leben, schafft er sich seine Todfeinde, die Jesuiten, trotzt er dem König und seinen Gesetzen. Ein kulturgeschichtlicher Gesichtspunkt bleibt hier notwendig an der Oberfläche. Damit hängt unmittelbar zusammen: die dem Leser gebotene Information über die Fragen theologischer Natur, in denen Arnauld leidenschaftlich Position bezog, ist oft recht dünn und wenig hilfreich. Drittens, mag sein, daß es dem Autor gerade noch gelingt, Arnauld gegenüber zu verwirklichen, was er in der Einleitung verspricht nämlich neque irasci, neque admirari, sed intelligere, dessen Gegnern gegenüber, insonderheit den Jesuiten, bleibt sein Motto absolut toter Buchstabe. Was hier z. B. als Moral der Jesuiten präsentiert wird, gegen die Arnauld vorgeblich zu Felde zog, ist hanebüchen, sind Klischees der übelsten Sorte. Der Autor hätte hier seinem Helden, dem großen Arnauld, wahrhaftig einen größeren Gegner konzedieren müssen, nach dem etwas umgewandelten Motto ‚groß Feind, groß Ehr'! Viertens, wenn Verf. gleich in der Einleitung mit Nachdruck betont, Arnauld sei

kein Philosoph, sondern nur Theologe, so wird im Laufe der Arbeit deutlich, warum ihm dieser Punkt so wichtig ist. Es geht dem Autor darum, Arnauld als Vertreter und Vorkämpfer einer bestimmten Art von Theologie zu präsentieren, nämlich einer Theologie, die sich von der scholastischen Philosophie emanzipiert hat. Da die Theologie des römischen Lehramtes dieser Philosophie, vor allem seit dem Konzil von Trient, verpflichtet ist, widersetzt sich Arnauld konsequenterweise den Entscheidungen und Anordnungen dieses Lehramtes. Auf diesen Zusammenhang hingewiesen zu haben, ist verdienstvoll, aber aus der Tatsache der Ablehnung scholastischer Philosophie zu folgern, Arnauld sei also keiner Philosophie verpflichtet, sondern sozusagen purer Theologe, erscheint uns hermeneutisch gesehen äußerst naiv. Als ob es das gäbe, eine bloß auf Schrift und Kirchenvätern schöpfende Theologie! Fünftens, gerade darin, daß Arnauld sich von der scholastischen Philosophie emanzipiert hat, sieht Verf. die Modernität seiner Theologie. Das muß nicht unbedingt bestritten werden, aber führt zu einer Frage, die sich der Autor leider nicht gestellt hat und die ihn vielleicht zu einem viel adäquateren Verständnis Arnaulds geführt hätte: ist diese scheinbare oder wirkliche Modernität Arnaulds nicht vielleicht identisch mit seinem Augustinismus? Ist seine Art Theologie zu treiben, eben keine von der Theologie letztlich unabhängige Philosophie zu kennen und zuzulassen, nicht gerade das Augustinische Erbe? Liegt hier, im Augustinismus Arnaulds, nicht der eigentliche Schlüssel zu seiner Theologie und zu seinem Verhältnis der Philosophie gegenüber? Vieles, was der Autor in diesem Zusammenhang referiert, gerade in seinem 9. Kapitel, erinnert doch frappierend an ähnliche Vorstellungen des großen Bischofs von Hippo. Damit stellt sich die ernsthafte Frage, ob ein Theologe, der sich so ausdrücklich wie Arnauld auf Augustinus als seiner Hauptquelle beruft, ohne gründliche Beschäftigung mit dieser Quelle verstanden und damit in die europäische Kulturgeschichte eingeordnet werden kann. H. J. Sieben S. J.

Lindqvist, Barbro, *Artister, komedianter och fattigt folk.* Påvekyrkan under 1700-talet i Stockholm. Uppsala: Katolska Bokförlaget 1989. 288 S.

Die Geschichte der katholischen Kirche in Schweden im 18. Jahrhundert ist weitgehend noch nicht aufgearbeitet worden. Barbro Lindqvists Buch „Artister, komedianter och fattigt folk" („Artisten, Komödianten und arme Leute") ist einer der ersten Versuche, diese Lücke auszufüllen. Man freut sich deswgen um so mehr, weil dieser Versuch so gut gelungen ist. In dreizehn thematisch gegliederten Kapiteln treten dem Leser viele lebendig gezeichnete Menschenschicksale von Stockholmer Katholiken des 18. Jahrhunderts vor Augen. Der erzählende Text wird durch zahlreiche Zitate aus privaten Briefen und öffentlichen Dokumenten von damals ergänzt. Hinzu kommt ein ansprechendes Lay-out mit vielen gut ausgewählten Illustrationen. – In einer kurzen Einführung skizziert *Magnus Nyman* die damalige Situation der schwedischen Katholiken. Dem modernen Leser fällt die Intoleranz und Enge der damaligen Gesellschaft stark auf. Bei einer Generalversammlung des schwedischen Klerus im Jahre 1593 (das sog. Treffen von Uppsala) wurde die Reformation definitiv bestätigt und die katholische Kirche in Schweden verboten. Ab 1617 wurde die Todesstrafe gegen Konvertiten verhängt. Katholische Gottesdienste durften nur noch in den Legationskapellen der Botschaften der katholischen Länder gefeiert werden, wobei es nur dem Legationspersonal erlaubt war, am Gottesdienst teilzunehmen. Schweden wurde im 17. Jahrhundert religiös völlig homogen. Die wenigen Schweden, die den Übertritt zum Katholizismus wagten, mußten ihn – wie Königin Christina – im Ausland vollziehen und dort lebenslänglich wohnen bleiben.

Mit dem 18. Jahrhundert trat eine neue gesellschaftliche Situation ein. Die beginnende Industrialisierung bewegte Industrie- und Handelsleute, qualifizierte ausländische Arbeitskräfte vom Kontinent in Schweden anzuwerben. So wurden z. B. geschickte Textil- und Glasindustriearbeiter gesucht. Dazu kam der Wunsch, das Land für ausländische Künstler und Kulturschaffende zu öffnen. Viele dieser Einwanderer waren katholisch. Gegen den energischen Widerstand der protestantischen Staatskirche wurde es ihnen erlaubt, die Gottesdienste in den drei katholischen Legationskapellen zu besuchen. Langsam mußten die strengen Restriktionen einer toleranteren

Einstellung weichen. Ab 1781 durften die Legationspriester Gottesdienst auch außerhalb Stockholms feiern. – Durch die Toleranzerklärung des Jahres 1783 konnte das schwedische apostolische Vikariat errichtet werden; bis dahin hatte der für Schwedens Katholiken zuständige Vikar in Wien gelebt. Für Einheimische hielten die Restriktionen allerdings noch lange an: noch 1858 wurden sechs schwedische Frauen des Landes verwiesen, weil sie katholisch geworden waren. Erst 1951 hat Schweden ein modernes Religionsfreiheitsgesetz bekommen; das Buch von L. zeichnet nach, wie es zur heutigen Gesetzgebung gekommen ist. – Die österreichische, französische und spanische Botschaft hatte jeweils einen eigenen Priester für ihr Personal angestellt. Insgesamt haben um die 50 verschiedene Priester während des 18. Jahrhunderts in diesen Stockholmer Botschaften gewirkt. Von den Behörden wurden sie genau überwacht, damit sie keine pastorale Tätigkeit unter der einheimischen Bevölkerung ausübten. Trotzdem kam es ab und zu zu Konversionen. Viele der Konvertiten waren schwedische Frauen, die ausländische katholische Arbeiter geheiratet hatten und nun auch katholisch werden wollten. Die Stockholmer Behörden mußten immer wieder solche Frauen vor Gericht zitieren und sie – meistens vergeblich – zur Besinnung und Umkehr mahnen. – Der österreichische Legationspriester war der am meisten aufgesuchte; denn die Mehrzahl der Katholiken waren deutschsprachig. Zu ihnen gehörte u. a. eine größere Gruppe von Textilarbeitern aus Aachen, die 1740 nach Stockholm gekommen war und von den protestantischen Pastoren der Stadt als ein „Ärgernis und eine große Gefahr" für die einheimische Bevölkerung bezeichnet wurde. Als die Textilindustrie um 1760 in eine tiefe Krise geriet, wurden viele von ihnen arbeitslos. Sie müssen in sehr elenden Verhältnissen gelebt haben, so elend, daß sich der König persönlich für sie einsetzte, um ihre finanzielle Not zu lindern.

Eine andere Gruppe katholischer Einwanderer war schon 1730 gekommen: Künstler aus Italien und Frankreich, die das neugebaute königliche Schloß verschönern sollten. Dieser Gruppe ging es im neuen Land bedeutend besser als den Textilarbeitern. Einige von ihnen haben als Kulturpersönlichkeiten ein erhebliches Ansehen gewonnen. Diese Gruppe wurde gegen die Jahrhundertmitte um französische und deutsche Musiker und Schauspieler erweitert. Das Interesse für Musik und Theater war im Wachsen; für Oper und Theater ließ der König in Stockholm neue Gebäude errichten. Auch der Geist der Aufklärung drang allmählich in den Stockholmer Hof ein und führte zu einer toleranteren Haltung fremden Konfessionen gegenüber. – Unter den Musikern hat der deutsche Komponist, Orgelvirtuose und Dirigent G. J. Vogler eine herausragende Rolle gespielt. Vogler, der 1786–1799 am königlichen Hof als Dirigent angestellt war, war selbst katholischer Priester und hat neben seinem Musizieren auch Seelsorge getrieben. Als Musiker hochgeschätzt, hat er das Ansehen der Katholiken in der Stadt verbessert und als gut verdienender Hofmusiker die arme katholische Gemeinde finanziell unterstützt. Er ist wohl der einzige katholische Kulturschaffende aus dieser Zeit, dessen Arbeit auch heute noch allgemein im schwedischen Volk bekannt ist: sein Hymnus „Hosianna" gehört zu den bekanntesten und beliebtesten Kirchenliedern des Landes. – Bedeutend schlechter ging es den Glasbläsern, die aus Hessen und Böhmen gekommen waren. Sie wurden über ganz Schweden verstreut, bis Umeå im hohen Norrland! Zu dem Kulturschock (die schwedische Landbevölkerung fand die kontinentalen Lebensgewohnheiten der Einwanderer zu laut und ausgelassen) kam noch hinzu, daß sie die lange und teure Fahrt nach Stockholm unternehmen mußten, wenn sie katholische Gottesdienste besuchen wollten. Auf die Dauer gingen die meisten von ihnen schließlich doch zu der örtlichen lutherischen Pfarrei ... – Unter den vielen Lebensporträts des Buches tritt eine Person besonders hervor: Christopher Antivari. In Wiesbaden aufgewachsen, kam er nach Jurastudien in Köln und Löwen als chargé d'affaires für Österreich im Jahre 1728 nach Stockholm. Was ursprünglich wohl eher als eine kurze Episode seines Lebens gedacht war, wurde eine Lebensaufgabe. Er blieb bis zu seinem Tod 1763 in Stockholm. Neben der Aufgabe als chargé d'affaires war Antivari ein geschickter Finanzmann und wurde mit der Zeit einer der reichsten Männer der Stadt. Der reiche Junggeselle war auch religiös sehr engagiert und hatte in seinem Wohnhaus eine Privatkapelle einrichten lassen. Diese und weitere Wohnungen stellte er den Stockholmer Katholiken für Gottesdienstfeiern zur Verfügung. Er hat das ka-

tholische Leben Stockholms wie kein anderer in jener Zeit gestützt und getragen. Immer wieder hat er seinen Einfluß genutzt, um unter den führenden Kreisen des Landes die Rechte und Freiheiten der kleinen katholischen Minderheit zu behaupten. Wegen seiner sehr großen Schenkung für die Einrichtung des ersten Stockholmer Krankenhauses im Jahre 1752 wurde er vom König geadelt. Als er starb, wurde seine edle Persönlichkeit sowohl von Lutheranern als auch von Katholiken vermißt. Seine katholische Begräbnisfeier durfte in aller Öffentlichkeit begangen werden – ein damals ganz außergewöhnlicher Ehrenerweis. – Gestalten wie Vogler und Antivari waren aber seltene Ausnahmen. Die Wirklichkeit der meisten Katholiken sah wahrhaftig ganz anders aus. Als 1784 die erste über-nationale katholische Gemeinde errichtet wurde, hatte der apostolische Vikar Nicolaus Oster vor allem die Aufgabe, dafür zu sorgen, daß die armen Arbeiter in seiner Gemeinde materiell überleben konnten. So mußte sich die Gemeinde mit provisorischen Räumlichkeiten begnügen, bis man die S:ta Eugenia Kirche im Jahre 1837 einweihen konnte.

Die Autorin hat in ihrem Buch eine große Menge an Quellenmaterial aufgearbeitet. Dem Leser bietet sie eine hinreißend interessante Dokumentation über Menschen, die ein Stück bis jetzt allzu unbeachteter Kultur- und Kirchengeschichte Schwedens ausmachen. Es ist zu hoffen, daß das Buch eine entsprechende Aufnahme finden wird. Der einzige Mangel des Buches besteht in einigen wenigen sprachlichen Unebenheiten. – Zum Schluß kann man sich fragen, was aus diesen Generationen von katholischen Einwanderern geworden ist. Die Antwort muß zunächst pessimistisch ausfallen. Von den heutigen Katholiken Schwedens dürfte kaum noch jemand da sein, der von diesen Einwanderern des 18. Jahrhunderts abstammt. Einige kehrten wieder nach Hause zurück, die allermeisten paßten sich der neuen Umgebung an. Andererseits waren es diese Menschen, die den Weg zu Toleranz und Religionsfreiheit im Lande bereiteten. So haben sie doch dazu beigetragen, die Bedingungen für die katholische Minderheit im Lande zu verbessern. Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt ...

U. Jonsson S. J.

Martina, Giacomo, *Pio IX (1867–1878)* (Miscellanea Historiae Pontificiae 58). Rom: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1990. 613 S.

Nun liegt der dritte und letzte Band der großen Monographie über Papst Pius IX. vor. Wie auch in den früheren Bänden liegt der besondere Wert der Darstellung darin, daß sie ermöglicht, den persönlichen Anteil des Mastai-Papstes an den unter ihm und durch ihn getroffenen Entscheidungen und geschehenen Entwicklungen genauer einzuschätzen. Und dieser Anteil ist im allgemeinen eher größer denn geringer, als man vermuten würde.

Das 1. Kapitel („Prima di Porta Pia", 1–52) befaßt sich mit der weiteren Entwicklung der „Römischen Frage" bis 1870, behandelt dabei freilich auch einzelne innerkirchliche Vorgänge mit italienischem Schwerpunkt, welche die Ordensgemeinschaften der Kongregation von Subiaco (29–32), der Redemptoristen (32–34) und Salesianer (34) betreffen. Die Entwicklung ist gekennzeichnet durch nur sehr partielle Erfolge in den Verhandlungen über die Wiederbesetzung der verwaisten oder vakanten Bistümer, im übrigen durch beiderseitige Verhärtung. Die Rolle des Papstes, besonders gegenüber der laizistischen italienischen Gesetzgebung, bestand nicht in einer wie auch immer gearteten realisierbaren politischen Alternative, wohl aber einerseits in der Ermutigung der Bischöfe und Ordensleute, anderseits in klaren Verhaltensregeln im Sinne von „Protest, aber kein (aktiver) Widerstand" (26–29, 35, 258 f.).– In dem folgenden Kap. über Pius IX. und die katholischen Ostkirchen (53–110) tritt vor allem die persönliche Verantwortung des Papstes für die umstrittene Bulle „Reversurus" von 1867 hervor, welche, erst für die Armenier, dann für andere unierte Ostkirchen, die bisherige Autonomie der Bischofswahlen beschnitt und starke Widerstände hervorrief. Denn diese Entscheidung traf der Papst, wie der Verf. durch neue Dokumente beweist, gegen die Mehrheit der Propagandakongregation, die sich in ihren Sitzungen vom 27. 5. und 4. 6. 1867 für Beibehaltung der traditionellen Praxis aussprach (68–70). Hier hörte Pius IX. alleine auf den lateinischen Patriarchen Valerga von Jerusalem, bzw. fand in

ihm eine willkommene Stütze für bereits persönlich getroffene Entscheidungen (70f.). Für den Papst war wichtig, daß bei Respektierung der östlichen liturgischen Riten doch möglichste Einförmigkeit in der Disziplin herrschen sollte (82f. Anm. 55). Vor allem ging es darum, den Laieneinfluß bei den Bischofswahlen auszuschalten (75), wenn auch nachher in Erklärungen des Apostolischen Stuhls schrittweise Abschwächungen erfolgten (85, 90f., 94). – Mit besonderer Spannung verfolgt man das Kap. über das 1. Vatikanum (111–232). Hierauf soll etwas detaillierter eingegangen werden. Vor allem gestützt auf das vom Verf. herausgegebene Tagebuch des Jesuitenpaters Franco und die von Croce im „Archivum Historiae Pontificiae" 1985–87 veröffentlichten „Memorie" des Kurienerzbischofs Tizzani, akzentuiert der Verf. stark den persönlichen Anteil des Papstes, wobei freilich die Rolle manch anderer Akteure, insbesondere von Senestrey und Manning, nach Meinung des Rez. etwas zu wenig beachtet wird. Deutlich wird jedenfalls, daß das Konzil eine klare, reif durchdachte persönliche Entscheidung des Papstes war (120f., 140), zumal im unmittelbaren Kontext von Syllabus und „Quanta cura". Es ging darum, der Verurteilung des Naturalismus und dem Bekenntnis zur übernatürlichen Ordnung noch größere Resonanz durch ein Konzil zu verleihen. Die Rolle Dupanloups ist hier keineswegs von so entscheidender Bedeutung, wie noch Aubert annimmt. Daß der Bischof von Orléans es gewesen sei, der anläßlich der Bischofsversammlung von 1867 einen immer noch zögernden Papst definitiv zum entschiedenen Festhalten am Konzilsplan bestimmt habe, stützt sich nur auf seinen Biographen Lagrange. In Wirklichkeit seien die Bemühungen Dupanloups nicht vonnöten gewesen; Pius IX. sei längst entschieden gewesen (139f.). – Ist dies wirklich so sicher? M. meint, der Papst habe „quasi certamente dall'8 dicembre 1866" beschlossen, das Konzil in der Ansprache vom 26. 6. 1867 offiziell anzukündigen (139). Dafür sehe ich jedoch keine Belege. Am 8. Dezember 1866 lud Pius IX. zu der Bischofsversammlung anläßlich der 1800-Jahr-Feier des Martyriums Petri und Pauli und der Kanonisierung verschiedener Märtyrer und sonstiger Heiliger ein. Vom Konzil ist hier keine Rede. Sicher wurde der Konzilsplan seit 1865 vom Papst zusammen mit Kardinälen und einer Reihe von befragten Bischöfen erwogen. Und es ist höchstwahrscheinlich, daß Pius IX., als er am 8. Dezember 1866 die Bischofsversammlung vom Juni 1867 einberief, auch den Konzilsplan und seine eventuelle Verkündigung im Hinterkopf hatte. Aber all dies schließt Schwanken noch nicht aus. Zu bedenken ist weiter, daß Pius IX. später, in einer Unterredung vom 1. 3. 1870 mit dem Chefredakteur Piccirillo von der „Civiltà Cattolica", selber Andeutungen einer damaligen Unsicherheit macht: Er habe schon 1867 vorausgesehen, daß über die päpstliche Unfehlbarkeit die Gegensätze ausbrechen würden; aber er habe sie nicht in dieser Stärke geahnt; wenn er sie in dieser Stärke vorausgesehen hätte, wisse er nicht, was er damals getan hätte: „vielleicht hätte er das Konzil einberufen, vielleicht auch nicht" (Franco, Appunti storici, 234). Nun ist durchaus damit zu rechnen, daß Lagrange die Rolle Dupanloups überbewertet. Seine von Aubert übernommene Version kann nicht als sicher gelten. Ich sehe aber auch das Gegenteil noch nicht als bewiesen an.

Damit zusammen hängt die Frage: In welchem Maße hat Pius IX. die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit auch schon vorgängig zur öffentlichen Polarisierung des Jahres 1869 als eines der Ziele oder gar als das Hauptziel des Konzils betrachtet? M. hält es für wahrscheinlich, daß es sich z. B. bei dem Februar-Artikel der „Civiltà" 1869, bzw. seiner Approbation, um einen Versuch des Kardinalstaatssekretärs Antonelli, wenn nicht des Papstes, handelte, die öffentliche Meinung auf bereits getroffene Entscheidungen vorzubereiten (156). Anderseits greift wohl eine monokausale Reduktion auf die zielstrebige Politik des Papstes zu kurz. Denn seit den einschlägigen Diskussionen auf der Bischofsversammlung von 1867 wurde klar und mußte auch – wie aus dem zitierten Bekenntnis vom 1. März 1870 hervorgeht – dem Papst klar werden: „Il problema dell'infallibilità era sul tappeto, e sarebbe stato difficile evitarlo" (140). – Es wird insgesamt, wie aus Franco und Tizzani hervorgeht, deutlich, in welchem Maße die Sympathien des Papstes bei den Intransigenten und extremen Infallibilisten lagen. Der lange umstrittene Ausspruch gegenüber Kardinal Guidi „La tradizione sono io" ist nun durch die von Croce publizierten Memorie Tizzanis, die sich auf das Zeugnis Guidis selbst berufen (während alle bisher bekannten Quellen sekundärer Art waren), sicher

belegt (207, vollständige Zitation des Berichtes von Tizzani im Appendix IV, 555–57). – Die Frage der Freiheit des Konzils wird kurz auf S. 215 berührt. Freilich bedürfte diese Frage wohl einer ausführlicheren Behandlung, als es hier geschieht. Gerade aus den „Memorie" Tizzanis, aber auch aus dem Tagebuch Icards im Archiv von Saint-Sulpice, scheint hervorzugehen, daß eine ganze Reihe vor allem italienischer (vor allem kirchenstaatlicher) Bischöfe (namentlich genannte oder anonym bleibende) sich scheuten, mit infallibilitätskritischen Positionen offen hervorzutreten, um sich nicht die Mißgunst des Papstes zuzuziehen. Und daß diese in einem solchen Fall sehr massiv sein konnte, ja daß Pius IX., hier Theologie und Kirchenpolitik heillos vermengend, darin sofort prinzipielle Illoyalität ihm gegenüber und Liebedienerei gegenüber der italienischen Regierung erblickte, wurde gerade im Falle des Kardinals Guidi übergenug deutlich. Es ging dabei nicht darum, daß den finanziell von der Kurie abhängigen Bischöfen mit Entzug ihrer Unterstützung gedroht worden wäre, wenn sie sich auf die Seite der Minorität stellen sollten. Dafür ist kein einziger Fall belegt. Was wohl ernster zu nehmen ist, ist eine gewisse innere Unfreiheit gegenüber dem leicht erregbaren und doch zugleich sympathischen und geliebten Papst, dem sich entgegenzustellen auch Männer wie Ketteler oder Connolly (vgl. Mansi 52, 370 A/B) innere Überwindung kostete. Sie mußten gleichsam gegen den spontanen Drang ihres Herzens ihrem Gewissen folgen.

Es folgt das Kap. über die „Römische Frage" während und nach „Porta Pia" (233–301). Wie der Verf. schon vorher in mehreren Einzelbeiträgen gezeigt hat, war die Haltung Pius' IX. beim Zusammenbruch des Kirchenstaates die einer supranaturalistischen Erwartung eines mirakulösen Eingreifens der göttlichen Vorsehung (234–36, 238 f.). Realistische Vorkehrungen wurden nicht getroffen. Eine Einzelfrage ist die, weshalb es überhaupt zu einem kurzen militärischen Widerstand kam, der immerhin bis zur Erstürmung der Porta Pia etwa 50 Soldaten das Leben kostete. Pius IX. hatte ursprünglich den Befehl gegeben, bei dem ersten Schuß die weiße Flagge zu hissen, um unnötiges Blutvergießen zu vermeiden. Tatsächlich wurde dieser Befehl jedoch noch am 19. September, also am Vorabend der Geschehnisse, auf Betreiben des Generals Kanzler, für den ein wenigstens kurzer militärischer Widerstand Ehrensache war, durch den Papst selbst dahingehend geändert, daß erst nach Öffnung einer Mauerbresche kapituliert werden sollte. Die Legende, Kanzler habe eigenmächtig den Befehl des Papstes überschritten, ist kaum zu halten (242, vgl. Appendix VII, 564–66). Es war der Papst selbst, der einen sinnlosen, wenn auch kurzen Widerstand erlaubte, ohne viel zu überlegen, „wieweit das, was man damals Soldatenehre nannte, mit den christlichen Prinzipien vereinbar war" (242) – und der dazu noch gleichzeitig vor dem diplomatischen Korps sich über Belanglosigkeiten verbreitete (244 f.). Ein solches Verhalten war übrigens auch nicht mit der klassischen kirchlichen Lehre vom „gerechten Krieg" vereinbar, die auch bei einer „gerechten Sache" Kriegführung nur bei Aussicht auf Erfolg erlaubte. – Bei aller grundsätzlichen Ablehnung der neuen Machthaber gab es doch auch in der Kurie offene Fragen hinsichtlich eines Modus vivendi. Die eine Frage war die der Einholung des staatlichen „Exequatur" für die Ernennung der neuen Bischöfe. Bis 1875 herrschte hier die Linie der Intransigenz vor (267 f.). Allmählich fand man jedoch Auswege. Einen Einschnitt scheint hier der Tod Antonellis im November 1876 darzustellen, nach welchem die Linie der Intransigenz aufgegeben wurde (269). Sehr unterschiedliche Positionen in der Kurie gab es aber auch in der nach außen anscheinend klaren Frage des „Non expedit", wo sich 1876 eine Kardinalskommission sogar für seine Aufgabe aussprach, seltsamerweise ohne daß dies konkrete Folgen zeitigte (276).

Die folgenden Kap. behandeln vor allem die kirchenpolitischen Hauptprobleme nach Ländern gegliedert. Sie befassen sich mit Rußland (303–26), mit Spanien und Frankreich (327–68), mit dem preußisch-deutschen (und schweizerischen) Kulturkampf (369–410), mit Österreich (411–34), mit dem Kampf gegen die Freimaurerei vor allem in Brasilien (435–56), wo die innerkirchliche Spaltung, auch unter den Bischöfen, und die Symbiose zwischen Freimaurerlogen und traditionellen Frömmigkeitsreformen (Infiltration in die Bruderschaften) die Situation so hoffnungslos machte. Das letzte Kap. (457–526) faßt eine Reihe übrigbleibender innerkirchlicher Themen zusam-

men. Insgesamt ergeben sich vor allem folgende interessante Grundlinien: Die Stärke des päpstlichen Wirkens Pius' IX. ist die jeder blockartigen kirchlichen Geschlossenheit: sie liegt vor allem in der moralischen Rückendeckung und Ermutigung verfolgter Katholiken. Dies tritt besonders in Rußland und im preußisch-deutschen Kulturkampf hervor. Der andere Faktor, der eine solche kirchliche Solidarität, vor allem in Deutschland, erst möglich machte, nämlich die katholische Laienbewegung, wird sowohl in Italien wie in Deutschland in seiner positiven geschichtlichen Rolle erst seit 1860 stärker erkannt, aber auch dann noch mit erheblichem Mißtrauen beobachtet (277–82, 395, 464–66). Als noch gefährlicher denn die offenen Feinde gelten die „liberalen Katholiken", die einen Dialog mit der modernen Welt und damit einen Kompromiß „zwischen Christus und Belial" suchen (so in den Instruktionen an den neuen Pariser Nuntius Meglia 1874: 365, ferner 457 f.). Auch die französische Jesuitenzeitschrift „Etudes" entgeht nicht diesem Verdikt (458–60). Die Option ist dabei nach wie vor stärker für die „Societas christiana" als für die „Freiheit der Kirche" (notfalls in einem pluralistischen Staat). Ein zentrales Thema ist und bleibt der Kampf gegen die Religionsfreiheit, bis dahin, daß für den Papst die Toleranz gegen die Protestanten in Spanien schlimmer zu sein scheint als die Unterdrückung der Katholiken in Rußland und ihre Zwangsbekehrung zur Orthodoxie (348). Dies wird deutlich in Spanien (342–51), wo Rom anfangs nicht einmal für die berühmte „Hypothese" Sinn aufbringt (345), mit der es sich freilich am Ende doch abfinden mußte (350 f.). Dieselbe irrealistische Prinzipienstarre zeigt sich gegenüber dem Österreich Franz Josephs II. (419–22). Sie zeigt sich aber auch in modifizierter Weise in Deutschland. Bezeichnend ist hier die römische Reaktion auf ein Münsteraner Manifest deutscher Katholiken, das in der Deutschen Reichs-Zeitung vom 6. 8. 1876 veröffentlicht wurde. Dieses Manifest protestierte im Namen der Freiheit aller gegen die Kulturkampfgesetzgebung und forderte uneingeschränkte Religionsfreiheit. Auf Betreiben Franzelins, welcher einwandte, die Katholiken dürften niemals positiv die Freiheit des Irrtums, also der Protestanten unterstützen, sie könnten höchstens diese passiv dulden, entging es nicht dem römischen Tadel (403–05). Diese intransigente Haltung im Grundsätzlichen, für die übrigens M. auf die bisher so noch nicht erkannte Bedeutung von Kardinal Caterini hinweist (266, 536), verbindet sich im Einzelfall durchaus mit einer gewissen Flexibilität in der pastoralen Praxis und in Fragen, die dem Papst nicht so unmittelbar am Herzen lagen. So brachte Pius IX. in Frankreich, wo er sicher die monarchische Restauration unterstützte, doch anderseits kein Verständnis für die Hartnäckigkeit des Grafen von Chambord in der Flaggenfrage (Lilienbanner, nicht Trikolore) auf (362).

Neues erfährt man auch über die (realisierten und gescheiterten) Kardinalsernennungen und ihre Hintergründe (486–95). Insgesamt sind es pastoralere Kriterien, die in den Vordergrund treten. Es finden sich jedoch keine profilierten Vertreter der Konzilsminorität. Der Vorzug gilt den Intransigenten. – Einige Detailkorrekturen: Adames von Luxemburg kann nicht zu den „Gemäßigten" während des Konzils gerechnet werden (182). – Der Franziskaner, welcher die Schrift verfaßte „Ist Döllinger Häretiker?", ist der spätere Augsburger Bischof Petrus Hötzl, nicht Petrus Stolz (185 Anm. 166: vielleicht hat ihn auch Pius IX. falsch geschrieben!). – Falk war preußischer Kultusminister, nicht Justizminister (372). – Die Schlußzusammenfassung (527–39) bietet eine gelungene Gesamtwürdigung von Person, Pontifikat und Werk Pius' IX.: eine Gestalt durchaus mit religiösen Qualitäten, auch mit einer soliden und einfachen Frömmigkeit, nicht mit einer theologisch reflektierten, aber im allgemeinen auch nicht überspannten, sondern mit gesundem Menschenverstand gepaarten – dabei jedoch durch die Ereignisse und eine gewisse simplizistische Geschichtstheologie die Kirche in einem mehr oder weniger totalen Gegensatz zur Moderne treibend, wobei gerade die spezifischen Herausforderungen der Zeit an ihm vorbeigehen (533 f.). Das nunmehr abgeschlossene Werk dürfte jedenfalls als Standardwerk über Pius IX. über lange Zeit unüberholt bleiben.

Kl. Schatz S. J.

Neuner, Peter, *Stationen einer Kirchenspaltung.* Der Fall Döllinger – ein Lehrstück für die heutige Kirchenkrise. Frankfurt: Knecht 1990. 208 S.

Sowohl die Gegenwartsbezogenheit des Themas wie die Kompetenz des Autors als Döllinger-Kenner dürften Interesse für diese Darstellung wecken. Daß sie mehr und etwas anderes sein wird als eine rein historische Arbeit, läßt schon der Titel erwarten. Und sicher bietet sich dieses Thema zur Aktualisierung geradezu an, und zwar gleich auf welcher Seite man steht, ob auf Seite Döllingers oder – heute – der Unterzeichner der „Kölner Erklärung", auf der ausgesprochenen Gegenseite oder irgendwie dazwischen. Der eine Anlaß ist der 100. Todestag Döllingers am 10. Januar 1990. Der andere ist die derzeitige kirchliche Situation, deren Parallelen zur Polarisierung um das 1. Vatikanum in die Augen springen.

Im *ersten* Teil („Die Einheit der Kirche und ihre Gefährdungen", 15–49) geht es um die derzeitige Situation, die mehr und mehr durch „Unfähigkeit zur Einheit" und durch eine Form des innerkirchlichen Umgangs gekennzeichnet ist, in welcher weithin Dialog überhaupt aufgehört hat, ein Wert zu sein. – Der *zweite* Teil („Ignaz von Döllinger zwischen Papst-Kirche und Altkatholizismus", 51–146) stellt in knapper Form die Gesamtentwicklung Döllingers bis zu seinem Tode dar. Dies geschieht vor allem im Blick auf die Wandlung der Einstellung D.s gegenüber den anderen Christen und Kirchen, worüber sich der Autor durch sein Werk „Döllinger als Theologe der Ökumene" (1979) ausgewiesen hat. Wichtig erscheint mir hier u. a. die Feststellung, daß D. denselben Vorwurf der „Neuerung", den er bisher gegen die Reformation und ihre Kirchen gerichtet hatte, gegen das Vatikanische Konzil richtete (97, 99, 101 f.). Einen besonderen Nachdruck erfährt die Position D.s innerhalb der entstehenden „altkatholischen" Bewegung und sein, letztlich unmöglicher und gescheiterter, Versuch, Einheit mit der (Papst-)Kirche und Ablehnung des Unfehlbarkeitsdogmas miteinander zu vereinbaren. Auf dem Münchener Kongreß von September 1871 warnte er davor, „Altar gegen Altar" zu errichten, erkannte nach wie vor die bestehende kirchliche Autorität als legitim an und wollte nicht mehr als kirchliche „Notwehr", aber nicht die Errichtung einer eigenen Hierarchie (127–33, vgl. 135). Sein historisches Modell eines innerkirchlichen Widerstandes war hier die Situation der Verteidiger des Nizänums in den Arianismus-Streitigkeiten des 4. Jh.s (129 f., 137). Aber das Schisma, das D. nicht wollte, hatte seine Eigendynamik und Eigengesetzlichkeit. Aus der „Bewegung" wurde eine „Kirche". – War D. Altkatholik? Zu dieser sattsam diskutierten Frage bietet der Autor die schon in seinem früheren Buch m. E. überzeugend dargelegte modifizierte Antwort (139–46). Letzten Endes wurzelt die Schwierigkeit, diese Frage einfach mit einem simplen Ja oder Nein zu beantworten, in D.s Versuch, das „Schisma" nicht zu akzeptieren; deshalb wollte er „Altkatholik" (in einem nicht konfessionellen Sinne) und „Katholik" (in Einheit mit dem römischen Katholizismus) gleichzeitig sein. – Freilich erscheinen mir zur historischen Darstellung einige Korrekturen und Ergänzungen angebracht. Vor allem hätte es angesichts der aktuellen Bezüge (Kölner Erklärung etc.) nahegelegen, nicht nur die Stellungnahmen D.s selbst, sondern auch die Kontroversen um ihn in den kritischen Jahren 1869/70, sowohl die Gegenschriften wie z. B. die „Adreßbewegung" für ihn Anfang 1870 in die Betrachtung einzubeziehen. Dies wäre um so interessanter, als Argumentationen und Denkstrukturen auf beiden Seiten in frappanter Weise heute wiederkehren (z. B. in der Rolle der „Öffentlichkeit" als Ort der innerkichlichen Kritik, im Verhältnis von Theologie und Lehramt, allgemein von Kirche und „Welt"). – Sehr wenig dem Anliegen des Vf.s dienlich ist ein pauschaler Rundumschlag wie der auf S. 30 (und 80): „Im 19. Jahrhundert wurde lückenlos alles verurteilt, was für die moderne Welt heute selbstverständlich und Allgemeingut geworden ist und was auch in Konzilsaussagen Aufnahme gefunden hat." Dann heißt es wenig weiter (und zwar bezogen auf die Zeit noch Pius' IX.): „Im Kirchenstaat wurden Eisenbahnen und Kettenbrücken, Gasbeleuchtung und später sogar Impfungen verboten." Hier ist unterschiedslos alles zusammengetragen worden, was es irgendwann einmal im Kirchenstaat des 19. Jh.s, z. T. nur in Bestrebungen mancher „Zelanti", an Resistenzen gegen moderne Einrichtungen gegeben hat, Widerstände von der Art, wie man sie bekanntlich auch 1835 bei deutschen Ärzten gegen die Eisenbahn finden kann. Keine der genann-

ten Einrichtungen war jedenfalls unter Pius IX. noch im Kirchenstaat verboten oder inexistent. Die angeblich „später" verbotenen Impfungen wurden auch unter Gregor XVI. schon offiziell eingeführt. Gegen den Eisenbahnbau hatte Gregor XVI. zwar Bedenken; er begann dann ab 1850 unter Pius IX. – aber man sollte sich einmal eine europäische Eisenbahnkarte um 1846 oder 1850 anschauen, um nicht der Vorstellung zu huldigen, als habe sonst in Europa schon ein durchgehendes Eisenbahnnetz bestanden, von dem nur der Kirchenstaat abgeschnitten gewesen wäre! – Was durch solche unzutreffenden Pauschalbehauptungen verunklart und diskreditiert wird, ist der zentrale Punkt: daß die liberalen Freiheitsrechte und vor allem die Religionsfreiheit wenigstens als „These", d.h. als Ideal und Menschenrecht (und nicht bloß als „geringeres Übel" und politische Konzession) eindeutig abgelehnt wurden und hier die offizielle kirchliche Position im 2. Vatikanum eine wirkliche Korrektur der früheren Lehre darstellt. Auf diesen zentralen Punkt muß, schon um der historischen Redlichkeit willen, hingewiesen werden – gegen alle Beschwichtigungs- und Harmonisierungsversuche, und sei es, um das Konzil gegen Lefebvre zu verteidigen! – Der folgende *dritte* Teil („Bemühungen um die Überwindung des Schismas", 147–74) stellt die ökumenischen Initiativen D.s sowie der altkatholischen Kirche nach 1871 dar (Vorträge über Wiedervereinigung der christlichen Kirchen, Bonner Unionskonferenzen). Der Zusammenhang mit dem Thema („Lehrstück für die heutige Kirchenkrise") erscheint freilich hier nicht mehr einsichtig. – Dann folgt die Darstellung der „Communio-Ekklesiologie des 2. Vatikanums" (177–205). Was hier zu ergänzen und zu korrigieren wäre, hat der Vf. selber in dem offensichtlich posthum angefügten Ausblick (206–08) im Anschluß an Pottmeyer ergänzt: daß nämlich das Problem des 2. Vatikanums gerade in dem nicht integrierten Nebeneinander zweier Kirchenbilder besteht. Man kann deshalb auch nicht in jeder Beziehung sagen, daß das 2. Vatikanum einer „überzogenen Interpretation des päpstlichen Amtes und damit auch der Döllingerschen Kritik den Boden entzogen" (186) hat. Und die Stellung des Papstes „innerhalb" des Kollegiums (und nicht oberhalb) (192) ist auch in „Lumen gentium" leider nicht so eindeutig ausgesagt, schon vor der Einfügung der „Nota explicativa praevia" nicht, wie insbesondere durch den Vergleich mit dem hier deutlicheren Schema von 1963 klar wird.

Der „Fall Döllinger" als „Lehrstück der heutigen Kirchenkrise"? Ich meine, daß er tatsächlich ein solches Lehrstück darstellt. Aber in welchem Sinne? Das Fazit dieses „warnenden Beispiels" wird vom Vf. in dem Schlußsatz zusammengefaßt: „Nicht durch die Forderung nach Geschlossenheit, Gehorsam, Unterordnung und Uniformität ist eine Kirchenspaltung zu vermeiden, sondern durch den Dialog, auf den die Kirche von ihrem Wesen her verpflichtet ist" (208). So richtig dies ist – ich glaube, daß der Fall mehr hergibt als ein solches einfaches Fazit und daß er beide Seiten nachdenklich machen müßte: denn er zeigt, wie in solchen Fällen eine Spaltung ihre Eigendynamik entfaltet und die Abgrenzungsmechanismen auf beiden Seiten ineinandergreifen. Hier scheint gerade die Parallele, die der Verf. „bis ins einzelne" zwischen D. (in seinem Nein zum 1. Vatikanum) und Lefebvre (in seiner Ablehnung des 2. Vatikanums) sieht (10, 49), die wirklichen Zusammenhänge und aktuellen Bezüge zu verstellen. Eine solche Parallelisierung stützt sich in erster Linie auf das Wort D.s gegenüber Erzbischof Scherr v. München, man habe „eine neue Kirche gemacht", sowie auf einen sehr engen Traditionsbegriff, an dem das Spätere gemessen und damit jede weitergehende Lehrentwicklung abgelehnt wird. Aber die „Tradition", die jeweils verabsolutiert wird, ist eine ganz andere. Bei D. ist es die Tradition des Anfangs, des ersten Jahrtausends, auf die zurückgegriffen wird, bei Lefebvre dagegen die der letzten Jahrhunderte, der nachtridentinischen Zeit, welche den eigentlichen Maßstab bildet und dann a priori als auch von Anfang an geltend vorausgesetzt wird. Beide Einstellungen haben ihre geistigen Vorläufer und Wurzeln seit Beginn der Neuzeit, ja seit dem Spätmittelalter; und die sind genau entgegengesetzt. Erst recht besteht keine Gemeinsamkeit mehr in der generellen geistigen Mentalität und der Haltung zur Moderne, die jeweils diametral entgegengesetzt ist. – Wenn man schon Parallelen aufstellt, dann liegt doch die zwischen dem D. des „Janus", der Stellungnahmen während des Konzils sowie den öffentlichen Sympathiebekundungen mit ihm – und anderseits der „Kölner Erklärung" auf der Hand! Dies ist keine billige Verurteilung – man kann ja der Auffassung sein, daß in bei-

den Fällen ein öffentlicher „Notschrei" gegen gefährliche Extremtendenzen berechtigt war, oder auch daß – selbst wenn in solchen öffentlichen Reaktionen Berechtigtes sich mit der gefährlichen Ambivalenz einer liberalen Öffentlichkeit verquickt – es dann darauf ankommt, mit solchen Protesten richtig umzugehen, ohne es gleich zum Schisma kommen zu lassen! Hier liegt m. E. durchaus das „Lehrstück" für heute.

Kl. Schatz S. J.

## 3. Systematische Theologie

Handbuch der Fundamentaltheologie, hrsg. v. *Walter Kern, Hermann J. Pottmeyer, Max Seckler*, Bd. 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre / Schlußteil: Reflexion auf Fundamentaltheologie. Freiburg/Basel/Wien: Herder 1988. 544 S.

In diesem abschließenden Band des Handbuchs wird der Traktat „Theologische Erkenntnislehre" von *Otto Hermann Pesch* mit dem Kapitel eingeleitet: „Das Wort Gottes als objektives Prinzip der theologischen Erkenntnis" (27–50); daran schließt sich der Artikel „Der Glaube als subjektives Prinzip der theologischen Erkenntnis" von *Peter Neuner* (51–123) an. Für Pesch gilt: „Bestimmte objektivierende und objektivierte Aussagegestalten und deren zugrundeliegende Begriffspädagogik *sind* nicht das Wort Gottes, sondern *repräsentieren* es ..." (41). Deshalb muß er nach den „vermittelnden Objektivationen" des Wortes Gottes fragen (39); daraus ergibt sich auch, daß dann die „fides quae" nur „das ist, was die Kirche glauben *soll* (nicht: was sie faktisch glaubt)" (44). Peschs Frage würde sich wohl nicht so stellen, wenn unter „Wort Gottes" das von vornherein mitmenschliche Wort der Weitergabe des Glaubens verstanden würde und wenn deutlich würde, daß überhaupt nichts anderes denn Gottes Selbstmitteilung Glaubensgegenstand sein kann. Neuner schreibt: „Der Glaubende versteht sich selbst neu. Glaube führt aber darüber hinaus auch zur Erfassung objektiv intelligibler Gehalte im Sinn einer fides [quae? P. K.]." (54) Ähnlich heißt es S. 65: „Glaube gesehen nicht allein als existentielle Sinnerhellung, sondern im Sinne der fides quaerens intellectum auch als die Eröffnung objektiver hermeneutischer Glaubenswahrheit" (65). Ist dies die richtige Reihenfolge? Der Glaubensinhalt (unser Aufgenommensein in die Liebe des Vaters zum Sohn) stellt ja nicht eine Hinzufügung zum gläubigen Selbstverständnis dar, sondern ist dessen Voraussetzung und Grundlage. – *Meinrad Limbeck* behandelt das Thema „Die Heilige Schrift" (68–99) und stellt fest: „Keine der biblischen Schriften *ist* Gottes Wort, sondern immer nur dessen Ausdrucksform und Bezeugungsgestalt." (72) Auch hier scheint nicht gesehen zu werden, daß überhaupt jede wirkliche Weitergabe des Glaubens das Geschehen der Selbstmitteilung Gottes in mitmenschlichem Wort und damit „Wort Gottes" ist. Der Autor meint vielmehr: „Da die biblischen Schriften die Erkenntnis des Wortes Gottes in Jesus Christus zum Ziel haben, das in der Fülle seiner Wahrheit jegliches menschliches Begreifen übersteigt, kann seine Wahrheit auch nie umfassend, sondern immer nur unter bestimmten Aspekten dargestellt werden." (86) Könnte man nicht unter „Wort Gottes" ein menschliches Wort verstehen, in welchem genau das gesagt wird, was Gott uns zu sagen hat? Durch was sollte die Aussage, daß wir mit Gott Gemeinschaft haben, noch überboten werden können? Es scheint übrigens, daß L. mir die Auffassung zuschreibt, das Alte Testament (!) sei *nicht* mehr als „eine Selbstdarstellung des Menschen in seiner Geschichte wie auch andere große Literatur" (74). Vielleicht hat er dieses Zitat aus seinem Zettelkasten, wo der Zusammenhang fehlt. – *Dietrich Wiederkehr* untersucht „Das Prinzip Überlieferung" (100–123); er weist darauf hin, daß die Verheißung des Geistes weder vom sichtbaren, empirischen Überlieferungsweg abgespalten noch mit ihm gleichgesetzt werden dürfe (120). – Ähnlich wie einige der bereits genannten Autoren meint auch *Hermann Josef Pottmeyer*, „Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung" (124–152), die Gemeinde empfange „das Wort Gottes vermittelt durch Menschenwort" (125). Ist nicht das Wort Gottes von vornherein menschliches Wort, aber nach 1 Thess 2, 13 gerade nicht Menschenwort und auch nicht durch Menschenwort vermittelt? Daß nach

LG 12 die Gesamtheit der Gläubigen im Glauben nicht irren könne, wird von P. zitiert, aber nicht in seiner Tragweite erläutert (139). Er versteht die Hierarchie der Wahrheiten (UR 11) im Sinn einer unterschiedlichen Gewichtung der Überlieferungsinhalte (149) (anstatt dahingehend, daß abgeleitete Glaubenswahrheiten zu ihrem Verständnis die Grundwahrheiten voraussetzen). – In dem Artikel „Lehramt und Unfehlbarkeit" (153–178) sagt *Avery Dulles*, daß die „juridische Unabhängigkeit, die das Vaticanum I dem Papst zuspricht [...], [...] in einem gewissen Spannungsverhältnis zu der in zahlreichen Texten des II. Vatikanischen Konzils angestrebten kollegialen Solidarität des Episkopats" stehe (160f.). Etwas unpräzise ist wohl auch die Aussage, „daß auch beim ‚Festhalten' der sogenannten ‚tenenda' in der Kirche eine Art religiöser Glaube eine Rolle spielt" (176). – *Max Seckler* meint in seinem facettenreichen Artikel „Theologie als Glaubenswissenschaft" (179–241), zum Begriff der Glaubenswissenschaft gehöre die Vernunft als „übergreifender Wahrheitshorizont" (194); er erklärt aber andererseits, daß „dem Wort Gottes sowohl erkenntnismäßig wie kriteriologisch der absolute Vorrang zukommt" (195). Woran erkennt man die wirkliche Entsprechung zum Wort Gottes? S. sieht die Lösung in der Geschichtlichkeit der Vernunft, wonach diese in der Lage sei, ihre eigenen Irrtümer mit der Zeit zu entdecken (214). Er beklagt jedoch einen Mangel an theoretischer Klärung der kritischen Funktion von Theologie in der Kirche (230). – *Walter Kasper* stellt die „Wissenschaftspraxis der Theologie" dar (242–277) und behandelt dabei auch die Einheit und Vielheit der theologischen Fächer. Nach ihm ist das grundsätzliche Verhältnis zwischen systematischer und exegetischer Methode „bis heute nicht voll geklärt" (255). Er selbst ist z. B. der Auffassung, daß der Literalsinn der Quellen mehr besage, als was historisch kritisch faßbar ist: „Im historisch-kritisch Faßbaren ist vielmehr ein ‚Überschuß' gegeben, den wir oben als Symbolwirklichkeit beschrieben haben." (265) Handelt es sich nicht eher um den Unterschied zwischen der historisch-kritisch zugänglichen Existenz einer Behauptung und der Wahrheit dieser Behauptung? Aber diese Wahrheit stellt keinen „Überschuß" über die Behauptung dar. Nicht ganz zutreffend erscheint mir Kaspers Wiedergabe der Analogielehre (vgl. DS 806): es gehe bei aller Ähnlichkeit um eine je größere „Unterschiedenheit" (253). Ist nicht Unterschiedenheit etwas durchaus anderes als Unähnlichkeit? – In einem Anhang erläutert *Walter Kern* den „Beitrag des Christentums zu einer menschlicheren Welt" (278–314); dieses Thema war ursprünglich L. Oeing-Hanhoff (†) zugedacht und für den Offenbarungstraktat geplant. „Im Gegensatz zu ideologischen und zumal totalitären Systemen ist dem Christentum [...] *das Prinzip der Selbstkritik seiner Verfallstendenzen* (machtgieriger Selbstdurchsetzung z. B.) *immanent.*" (312)

Im Schlußteil des gesamten Handbuchs geht es im Unterschied zu den vorangehenden Einzeltraktaten um Reflexion auf Fundamentaltheologie überhaupt. Zunächst werden von *Wilhelm Geerlings, Gerhard Larcher* und *Johann Reikerstorfer* „Apologetische und fundamentaltheologische Momente und Modelle in der Geschichte", nämlich in der Väterzeit, im Mittelalter und in der Neuzeit, dargestellt (317–372). Reikerstorfer scheint es als wünschenswert anzusehen, innere Wahrheit und göttlichen Ursprung der christlichen Heilslehre entschieden auseinanderzuhalten (347 f.). Er meint, das I. Vatikanum beziehe „gegenüber Fideismus und Rationalismus eine Mittelposition" (357), und erläutert dies wie ein bißchen von beidem. – In „Zeichen und Kriterien der Glaubwürdigkeit des Christentums" erklärt *Hermann Josef Pottmeyer*, es habe sich weitgehend die Auffassung durchgesetzt, daß auch die Tatsache der Offenbarung nur in dem Maße erkennbar wird, als jemand zum Glauben kommt (381). In bezug auf das I. Vatikanum schreibt er, das Konzil habe „sich jeder Aussage über die faktische Wirksamkeit des Wunderbeweises enthalten"; dies stehe jedoch in einer Spannung dazu, daß das gleiche Konzil die Wunder als „ganz sichere und der Fassungskraft aller angemessene Zeichen der göttlichen Offenbarung" bezeichnet habe (384). Also doch eine Aussage über die faktische Wirksamkeit? Jedenfalls meint P., das I. Vatikanum schreibe nicht zwingend den Wunderbeweis der Schulapologetik vor (385). Er entfaltet aber leider nicht, was mit einer „ Kriteriologie des Gottseins Gottes" (397) Richtiges gemeint sein könnte (m. E. dies: Gemeinschaft mit Gott kann vom Menschen her gesehen gerade nicht als eine selbstverständliche Möglichkeit erscheinen und wird deshalb nur in einem trinitarischen Gottesverständnis verstehbar). – *Erhard Kunz*, „Glaubwürdigkeits-

erkenntnis und Glaube (analysis fidei)" (414–449), legt nach einer geschichtlichen Darstellung verschiedener Lösungsansätze dar, wie gemäß der Analyse von Pierre Rousselot Glaubwürdigkeitserkenntnis und Glaubenszustimmung in ein und demselben Akt miteinander verbunden sind. Dies scheint mir darauf hinauszulaufen, daß die Voraussetzung der Glaubenszustimmung nicht eine davon unabhängige Glaubwürdigkeitserkenntnis ist, sondern nur die Erkenntnis der Existenz einer Botschaft, gegen die man in sich keine stichhaltigen Einwände findet. – Der Band wird von *Max Seckler* mit dem Artikel abgeschlossen: „Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen" (450–514). S. bezeichnet mit Recht den Versuch als „monströs", einen Wahrheitsbeweis für das Christentum unter Absehung von dessen zentralen Inhalten zu erbringen; in der Fußnote steht dann aber: „Mit dieser Feststellung soll natürlich [!] weder die traditionelle Apologetik insgesamt noch die hier zur Debatte stehende besondere Art von rationaler Apologetik pauschal disqualifiziert werden." (458) S. meint, daß die Krise des Christentums mit der Illusion zusammenhängt, „wir wüßten eigentlich schon hinreichend, was das Christentum in seinem theologischen Grundcharakter und was die Sache des Christentums sei" (492). Einer solchen Diagnose könnte sich der Rezensent nach der Lektüre dieses letzten Bandes des Handbuchs der Fundamentaltheologie anschließen. P. Knauer S. J.

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.

Mit dem vorliegenden Buch ist eine neue Reihe eröffnet, die sich „Studien zur systematischen und spirituellen Theologie" nennt; sie wird herausgegeben von den Dogmatikprofessoren *Gisbert Greshake, Medard Kehl* und *Werner Löser.* Das besondere Anliegen der Einzelstudien ist, den „Bruch" zwischen Schultheologie und Frömmigkeit, zwischen wissenschaftlicher und spiritueller Theologie überwinden zu helfen. Die erste Studie dieser Reihe widmet sich den evangelischen Räten. Im Blick auf das gegenwärtige theologische Denken kommt der Thematik eine besondere Bedeutung zu, denn die Räte beschränken sich nicht auf Einzelformen christlichen Lebens, sondern bestimmen jedes christliche Leben in all seinen Grundhaltungen; es geht also nicht nur um die Möglichkeit, sondern um die Notwendigkeit, die Räte als Grundgestalt christlichen Lebens zu verwirklichen, und zwar als „eine göttliche Gabe, welche die Kirche von ihrem Herrn empfangen hat" (LG 43) und die sie auch „immer bewahren" (ebd.) will. Was das Konzil lehrt, ist in den letzten Jahrzehnten kaum bedacht und ausgeführt worden. Es bleibt bezeichnend, daß in der letzten Zeit kaum eine neuere Studie zu den evangelischen Räten veröffentlicht wurde. Darum kommt der vorliegenden Arbeit, die sich sorgfältig vor allem der Frage einer Theologie der Räte zuwendet, ein zunächst unersetzbarer Wert zu. Scheuer, zur Zeit Spiritual am Priesterseminar in Linz, schrieb die vorliegende Arbeit bei Professor Dr. G. Greshake; im Sommersemester 1989 wurde sie von der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br. als Dissertation angenommen.

Die Frage nach der Bedeutung der Räte muß zunächst mit dem Hinweis beginnen, daß die klassische Trias der Räte erst in der Mitte des 12. Jahrhunderts nachzuweisen ist und sich vor allem seit dem Konzil von Vienne (1311–1323) unmittelbar mit dem Ordensleben verbindet. Der Autor der vorliegenden Arbeit befreit die Räte aus dem traditionellen Kontext, wo die evangelischen Räte Armut, Gehorsam, Jungfräulichkeit meist den Exegeten und Moraltheologen anvertraut waren. Sch. geht es darum, die Räte nicht nur in biblischer, spiritueller und moraltheologischer Hinsicht zu bedenken, sondern als strukturierendes (und systemsprengendes) Prinzip dogmatischer Theologie. Wie sehr die evangelischen Räte an den dogmatischen Brennpunkten liegen, weist der Autor an vier wichtigen zeitgenössischen Theologien nach, nämlich bei H. U. von Balthasar, K. Rahner, J. B. Metz und in der Theologie der Befreiung. In diesen vier theologischen Ansätzen erweisen sich die Räte als Schlüssel für theologisches und dogmatisches Denken vor allem im Blick auf die Trinität, die Schöpfungstheologie, die

Eschatologie und die Lehre über die Kirche. Als Grundinhalte theologischen Denkens übersteigen die Räte jede asketische Ideologisierung, in ihnen geht es vielmehr um das grundlegende Verhältnis von Gott und Mensch. Worin liegt nun die den Räten eigentümliche Bedeutung? Eine erste Antwort ergibt sich daraus, daß sich das Leben nach den evangelischen Räten dem Ruf Gottes verdankt; deshalb kann ihre ursprüngliche Motivation nicht in einer bloßen Negation anderer Lebensformen liegen. Sch. betont, daß der Grund für die Lebensform der Räte im zweckfreien „Umsonst", in der „Grundlosigkeit" der Liebe liegt, also in der charismatischen Struktur der Berufung. „Die Räte dienen keiner elitären Auslese, sondern der freiheitsstiftenden Provokation und Innovation, in der Spannung von Proexistenz und Krisis. Ob dieses Charisma zur prägenden Form für andere (von Balthasar), zum Zeichen und Zeugnis (Rahner) oder zum kritischen Protest und Stachel (Metz) werden kann, steht nicht in der Verfügung jener, die das Charisma für sich annehmen" (383). Da die erste Studie zur systematischen und spirituellen Theologie vielverheißend und solid verfaßt ist, wird der Leser die weiteren Studien dieser neuen Reihe erwarten, von denen schon die ersten angekündigt sind und die in kurzen Zeitabständen veröffentlicht werden.

M. Schneider S. J.

O'Hanlon, Gerald F., *The immutability of God in the theology of Hans Urs von Balthasar.* Cambridge: Cambridge University Press 1990. 229 S.

Die umfangreichen Werke bedeutender Theologen enthüllen ihren Reichtum nur, wenn sich ihnen ihre Interpreten in immer neuen Anläufen annähern. Der Verf. des vorliegenden Buches hat unter dem Leitbegriff der Unveränderlichkeit Gottes einen Blick auf das Ganze der Theologie des vor zwei Jahren verstorbenen Basler Theologen geworfen. Damit hat er eine Frage aufgegriffen, die Hans Urs von Balthasar stets zutiefst bewegt hat; denn dieser ist immer davon ausgegangen, daß das entscheidende Thema der Theologie Gott selbst ist. Wer aber ist Gott? Wenn er nicht unveränderlich ist, dann ist er nicht Gott, – wie die abendländische Philosophie schon früh und gültig erkannt hat. Die christliche Botschaft spricht aber zentral auch davon, daß Gott eine Beziehung zur Welt aufgenommen hat – er ist ja ihre Schöpfer und Erlöser und Vollender. Das impliziert eine Veränderlichkeit in Gott. Wie lassen sich beide Aussagen konsistent in Einklang bringen? Der Verf. begnügt sich nicht damit, die Antwort des von ihm bearbeiteten Theologen nur in ihren Ausgangsfragen und Schlußformeln vorzustellen, sondern er bezieht das Argumentationsumfeld mit ein, und dies ist nicht klein. In einer Einleitung formuliert er die Fragen und skizziert er den Verlauf der Arbeit (1–8). Das 1. Kap. ist überschrieben „Christ und God's immutability" (9–49). Es zeigt, daß von Balthasar bei seiner Darlegung der Christologie stets deren trinitarische Kontexte mit artikuliert. Im nächsten Kap. – „Creation and God's immutability" (50–87) – legt der Verf. dar, daß von Balthasar als letzte Möglichkeitsbedingung für die Schöpfung eine innertrinitarische Differenz annimmt, die sich in einem Ereignis göttlicher Liebe darstellt. Aus den beiden ersten Kapiteln ergibt sich als entscheidendes Problem das der Beziehung zwischen der Zeit und der Ewigkeit. Es berührt die genaue Weise, wie Gott unveränderlich ist, grundlegend. Den diesbezüglichen Überlegungen von Balthasars geht der Verf. in seinem 3. Kap. nach: „Time, eternity and God's immutability" (88–109). Hier deutet sich an, wie von Balthasar die Lösung der Ausgangsfrage ansetzt: Gottes Unveränderlichkeit ist das ewige Ereignis innergöttlicher Liebe, das so weit ist, daß es dem Zeitlichen in sich Raum zu geben vermag. Dabei ist es offensichtlich, daß diese Lösung das Geheimnis, das Gott ist, nicht aufhebt, sondern ganz neu in seiner Größe zu erahnen erlaubt. Das 4. Kap. führt die Erörterungen weiter und konzentriert sich dabei auf das innergöttliche dreieine Leben Gottes. Es trägt als Überschrift eine Frage: „Is the trinitarian God immutable?" (110–144). Das Kapitel bietet den Entwurf einer Ontologie der trinitarischen Liebe, in der Begriffe wie „Über-Veränderlichkeit" eine Rolle spielen.

Nach der sorgfältigen Wiedergabe der Gedanken von Balthasars stellt der Verf. ausdrücklich die Frage nach ihrer Wahrheit. Seine Antwort lautet: vieles spricht für die Wahrscheinlichkeit, daß der Entwurf der Wirklichkeit entspricht. Die Hauptgründe

für diese Annahme sind die Treue zur Heiligen Schrift und die innere Konsistenz des Entwurfs, in dem alle einschlägigen Fragen an ihrer Stelle zum Tragen kommen. Gleichwohl ist dem Entwurf ein gewisser hypothetischer Charakter eigen. So ruft er nach weiterer Bearbeitung und Überprüfung. Der Verf. denkt dabei zum einen daran, daß von Balthasars Sprache und Gedankenführung ihre Plausibilität vor allem aus der Rückbindung an geistliche Erfahrungen der Heiligen gewinnen, zum anderen daran, daß eine ernsthafte Auseinandersetzung mit anderen theologischen Entwürfen, in denen es um dieselben Fragen geht und die in den letzten Jahren im angelsächsischen Sprachbereich veröffentlicht worden sind, nicht geleistet ist und folglich deren möglicher Ertrag zur Klärung der Fragen noch nicht herangezogen wurde. Im 5. Kap. stellt der Verf. einige dieser Entwürfe in Kürze vor: *B. Davies, A. Kenny, E. Stump, N. Kretzmann, P. Geach, J. Kvanvig, D. H. Mellor, A. H. Williams.* Dieses Kapitel ist überschrieben: „Balthasar and other approaches" (145–167). Einige der genannten Autoren gehen mit den Mitteln der modernen analytischen Philosophie an die Frage nach Gott heran. Wenn auch ihre Antworten letztlich in der Regel unbefriedigend bleiben, so vermögen sich doch die Fragen, um die es geht, in unkonventioneller und oft in präziser Weise zu formulieren. Bringt man Entwürfe wie den von Balthasars mit solchen Positionen ins Gespräch, so kann das nur zur Klärung und Festigung der einstweilen hypothetischen Auffassungen beitragen. Im 6. und letzten Kap. faßt der Verf. die Ergebnisse der vorherigen Kapitel zusammen und reflektiert im Zusammenhang über den Status der Aussagen von Balthasars. Es zeigt sich deutlich, daß der Verf. selbst der englisch sprechenden Welt zugehört und daß es gleichzeitig seine Absicht ist, zur Rezeption des großen, im kontinentaleuropäischen Raum entstandenen Werkes von Balthasars in seine Welt hinein beizutragen.

Das vorliegende Buch zeugt von einer umfassenden Vertrautheit des Verf. mit dem von ihm bearbeiteten Werk. Es ist wohltuend, daß seine Hinneigung zu dessen Positionen aus einer inneren Freiheit ihm gegenüber zu einer einfachen und klaren Sprache geführt hat. Eigens hervorgehoben sei die gefällige Aufmachung, die das Werk bei der Cambridge University Press bekommen hat. W. Löser S. J.

Schuchardt, Erika, *Warum gerade ich ...?* Leiden und Glaube. Pädagogische Schritte mit Betroffenen und Begleitenden (Kennzeichen 9). Offenbach: Burckhardthaus-Laetare (4. erw. Aufl.) 1987. 190 S.

Das Buch hat jetzt ein gemeinsames Geleitwort der Generalsekretäre von Weltkirchenrat und Lutherischem Weltbund erhalten; schon vorher gab ihm Bischof Lohse ein Nachwort; Übersetzungen liegen vor. Rez. möchte es gleichwohl auch hier vorstellen; denn, erarbeitet innerhalb eines Projekts beim Deutschen Nationalkomitee des Luther. Weltbundes, bietet die Studie in der Tat eine Hilfe über Konfessionsgrenzen wie über die Grenze von Theorie und Praxis hinweg an. Seit Jahren befaßt sich die Hannoveraner Pädagogik-Professorin mit der Thematik: Biographische Erfahrung und wissenschaftliche Theorie wie vor allem Biographie und praktische Krisenverarbeitung, Weiterbildung – im Blick auf Behinderte und deren soziale Integration. Grundlage dieser Untersuchung bilden über 500 (Auto-)Biographien Betroffener und Mitbetroffener von 1900–1987 (wobei vorwiegend Frauen den Weg eigener Krisenverarbeitung beschreiben, während in der Sekundärliteratur vorwiegend Männer theoretisch über mögliche Krisenverarbeitung referieren). – Wie erfahren Betroffene Kirche? Tendenziell erleben sie 1. sich als Objekte der Diakonie, selten als Subjekte; 2. Verkündigung als Mahnung zu vertröstender Verklärung statt als Ermutigung zu befreiender Auseinandersetzung (mit Klage und Schrei); 3. Gemeinde und Seelsorger eher als amtliche Rollenträger denn in persönlichem Mit-Leiden (also zumeist alleingelassen). – Kap. 2 gewinnt – nach statistischer Aufschlüsselung der 524 Berichte (gemäß Jahr und Anzahl, Landesherkunft, Art der Behinderung bzw. Krankheit, Status [Betroffene, Eltern, Partner, Fachleute]) – eine Strukturierung der Krisenverarbeitung als Lernprozeß in acht „Spiralphasen": Das kognitiv-reaktiv fremdgesteuerte Eingangsstadium (I) führt von (1) Ungewißheit zu (2) Gewißheit. Daraus gehen die drei Phasen des emotional ungesteuerten Durchgangsstadiums (II) hervor: (3) Aggression, (4) Verhandlung, (5)

Depression. Wichtig hierbei die Schlüsselrolle der Aggression als Katharsis für den Prozeß (der Glaube kann sie in Anklage und Klage vor Gott auffangen). Das reflexiv-aktional selbstgesteuerte Ziel-Stadium (III) erscheint noch einmal dreigestuft: von (6) Annahme über (7) Aktivität zur (8) Solidarität (im Anschluß exemplifiziert an P. S. Bucks Darstellung *Geliebtes, unglückliches Kind).* – Kap. 3 untersucht Begleitung und Glaube an fünf Berichten unmittelbar Betroffener: „einer körperbehinderten Frau [L. Habel], einer seelisch-gestörten Theologin [I. Weber-Gast], eines erblindeten Literaten [J. Lusseyran], zweier Mütter geistig behinderter Kinder (einer Hausfrau und einer Psychotherapeutin [R. Müller-Garnn, S. Görres]) und einer krebskranken Frau [L. Lee]" (12). – Aus einer Synodentagung in Bethel und einem Seminar mit Pädagogik-Studenten dort ist Kap. 4 erwachsen: Begleitende als Problem Betroffener (siehe 84 f. den Neffen des Gründers über seine erste „Begegnung mit einer Menschenruine", wobei der Dank des Kranken ihn auf den Weg zur Gemeinschaftsfähigkeit bringt). Dabei geht es nicht um ein nivellierendes „Wir alle sind mehr oder weniger krank/behindert", sondern gerade um (T. Brocher) die Gesundheit der Kranken und die Krankheit der Gesunden. – Im Schlußkapitel wird „von der Verfasserin, einer Nichttheologin, der Versuch gemacht, gegenwärtige theologische Ansätze darzustellen" (92): H. Küng, D. Sölle, A. M. K. Müller (Leid als Produktivkraft), G. Greshake. Erwägungen und Rückfragen dazu: Werde z. T. nicht noch zu schön geredet? Man will Gott nicht als (allmächtigen) Sadisten; darum als ohnmächtig? Glaube als Erbarmen mit Gott? Der Kern des Leidens ist die Einsamkeit/Vereinsamung; und hier kann der Glaube gerade Gottes Nähe erfahren lassen, „seltsam genug, auch durch die Nähe von Menschen, die ... ausharren" (109). Einen Verweis auf diese unverfügbare Erfahrung vermißt Sch. bei den Theologen. Wie steht es um unsere Beziehungsfähigkeit und um das Bewußtsein der Notwendigkeit, hier ständig zu lernen (110 f. zitiert Verf. aus Luthers Vorrede zu seinem Großen Katechismus hierüber)?

In der Tat. Um diese Gegenwart geht es (sie ist jenes „Freudige", das sich für Hölderlin gerade in der Tragödie aussprach – Rez., Der Mensch ist Person 196–198). Sie verbietet es nach meinem Urteil, Gott schuldig zu denken wie Ehrenberg (95). Und welche Hoffnung – für uns alle – gäbe es, wenn Er in Wahrheit nur ohnmächtig wäre? Gerechtfertigt nur durch sein Mitleiden, ohne „Hände" und Möglichkeiten außer den unseren, also in alle Ewigkeit machtlos gegenüber Auschwitz und hilflos gegenüber den hingemordeten Kindern (Sölle – 100)? Die märchenhafte Verdoppelung von Ijobs früheren Gütern (94) ist natürlich läppisch; doch Gott so zu denken, wie es C. G. Jung und D. Sölle tun, raubt Ijob jegliche Hoffnung – ja, dem zuvor seinem Protest alle Würde. Und hätten nicht zumindest Theologen außer der Würde des Menschen auch die Ehre Gottes zu verteidigen? (Jedenfalls sollte man/frau nicht etwa einen Privatkrieg gegen den Vater mit dem „Zitieren fremder Leiden" führen. E. Jüngel hat derart „abstraktes Mitleid", denn wie anders als abstrakt kann es bei seiner Hoffnungslosigkeit im Blick auf die sein, denen *wir* nicht [mehr] zu helfen vermögen?, „die obszöne Verwendung einer Wirklichkeit, die doch ohnehin obszön genug ist", genannt [er im Disput um Christentum und Sozialismus, doch umstandslos übertragbar].) Gegenwart also. Wie, wenn man Ijobs Verstummen (in Vertiefung, mag durchaus sein, des Autorenverständnisses selbst) von dem Vers 42,5 aus deuten könnte/sollte: „... hat mein Auge ihn gesehen"? Die Tier-Hinweise wären dann wie ein Kôan zu lesen, das für die überethische Heiligkeit Gottes auftun will. Selbstverständlich ist und bleibt die Theodizeefrage unlösbar; aber dann sollte man sie auch nicht (negativ) durch Unterbietung lösen wollen (vgl. in dieser Zeitschr. ThPh 60 [1985] 400–417). Wirklich eine Lösung bedeutet auch hiesige Gegenwart nicht (wenn sie darum der Glaube als „Angeld" versteht, dann bedeutet das keineswegs schon „Vertröstung"). Doch ist sie, man kann nur zustimmen, entscheidend. Nicht allein christo- bzw. eschatologisch gilt Kierkegaards „Der Helfer ist die Hilfe" oder, wie A. de Saint-Exupéry die endgültig erhoffte Antwort formuliert: „un visage qui satisfait." Worauf Frau Schuchardt die (auch theologischen) Theoretiker aufmerksam macht, ist die Unerläßlichkeit *menschlichen* Da(bei)seins. – Den Schluß des Buchs bildet, nach Anmerkungen und Literaturverzeichnis, die Bibliographie der Lebensgeschichten, zunächst alphabetisch, dann (z. T. mit Annotationen) gegliedert: nach Behinderungen bzw. Lebensstörungen und inner-

halb dessen nach dem Status der Autoren. Für sich allein genommen schon ein hochzuschätzender Dienst. An den Schluß unserer Besprechung aber sei das erste Zitat der Schrift (wenn man vom biblischen Motto absieht) gestellt, ein Bonhoeffer-Wort: „Wir müssen lernen, die Menschen weniger auf das, was sie tun und unterlassen, als auf das, was sie erleiden, anzusehen." J. Splett

Der dreieine Gott und die eine Menschheit. Für Bischof Klaus Hemmerle. Mit Beiträgen von *M. Albus* u. a. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1989. 216 S. 1 Bildt.

Der Bogen dieser Festschrift, den Freunde und Schüler Klaus Hemmerle zum 60. Geburtstag gewidmet haben, ist weit gespannt. Er reicht von der Kunstbetrachtung und Gedichtinterpretation über die Auslegung von großen Gestalten der abendländischen Geistesgeschichte bis hin zu der Erörterung systematischer und bibeltheologischer Fragen sowie zu Überlegungen, die Fragen der konkreten kirchlichen Praxis betreffen. Die einzelnen Beiträge verstehen sich als Wegskizzen, die bestimmte Momente des denkerischen Weges des Jubilars zu verdeutlichen bzw. im konkreten Detail zu bewähren suchen. Generell wird Hemmerles denkerischer Ansatz im Vorwort wie folgt bestimmt: Unsere gegenwärtige Situation ist dadurch bestimmt, daß wir gezwungen sind, „im Horizont der einen Menschheit zu denken und zu leben" (7). Denn die brennenden Fragen der Gegenwart wie Friede, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung sind nur von der Menschheit als ganzer in Angriff zu nehmen. Diese Einheit der Menschheit ist aber nur im Blick auf den dreieinen Gott zu gewinnen. Dessen Zuwendung zur Welt eröffnet „den Raum, der das Gespräch und die Gemeinschaft in Freiheit und Teilhabe aller ermöglicht" (ebd.). Die geschichtliche Mission des Menschen ist es, zum „‚Mittäter' dieser letztlich von Gott geschenkten Einheit" zu werden, wobei diese Einheit freilich gleichzeitig immer auch ‚erlitten' werden muß, insofern sie nur unter den Bedingungen einer „in die Pluralität zerbrochenen und zerstreuten Menschenwelt" (ebd.) zu realisieren ist. Was die einzelnen Beiträge dieser „Dankesgabe" (8) angeht, so muß der Rezensent sich auf einige Schlaglichter beschränken. Allemannisches Lokalkolorit kommt in dem Beitrag von *E. Maier* zum Tragen, der den Versuch einer theologischen Erschließung des Niederrotweiler Altars unternimmt auf der Folie von Hemmerles trinitarischem Denken. *W. Schneider* bemüht zum Verständnis des Gedichtes ‚Grodek' von G. Trakl eine negative Ontologie, für die wegen der vom menschlichen Machtwillen gewaltsam zerrissenen Einheit von Gott, Welt und Mensch das Ganze des Seins selbst als nichtig und grundlos erscheinen muß. *K. Kienzler* geht den Anfängen der trinitarischen Ontologie, die „die Mitte des philosophisch-theologischen Denkens von Klaus Hemmerle" (45) darstellt, in Augustins Bekenntnissen nach. *R. Lorenz* legt eine Gesamtinterpretation von Descartes' Meditationen vor, die die Bedeutung der fünften Meditation herausarbeitet, denn erstmals in dieser Meditation werde der Gottesgedanke „nicht mehr ex negativo, sondern aus seiner eigenen Wahrheit heraus entfaltet" (83). Es ist also dieser Interpretation zufolge nicht so, daß der Gottesbeweis der fünften Meditation nur eine nachträgliche Hilfe für jene Leser darstellt, die die dritte Meditation noch nicht völlig überzeugt hat, vielmehr nimmt Descartes erst hier „die Verantwortung des Denkens wahr, das – in der Öffnung für die sich zu denken gebende Wahrheit – in eins dem Gottesgedanken und der Philosophie als ganzer gerecht werden will". *E. Vienken* untersucht den Personbegriff bei J. E. Kuhn, der „in scharfer, manchmal sogar polemischer Abgrenzung zu den monistischen Systemdenkern seiner Zeit" (85) konzipiert ist und hält eine Besinnung auf das Kuhnsche Persondenken im Blick auf derzeit wieder virulente Konzeptionen einer neuen Ganzheitlichkeit, welche die Einheit der Person eher auflösen als wahren, für durchaus nicht unangebracht. *B. Trocholepczy* entwickelt ausgehend von Heideggers Ausführungen zum Verhältnis von Philosophie und Theologie die folgende Perspektive für ein mögliches Gespräch beider Disziplinen: „Philosophie und Theologie sind ... einander nahe ... in ursprünglicher Entfaltung dessen, was ihnen jeweils aufgegeben ist ... Die Freiheit ... zu sich selbst entläßt aus sich die Freigabe des jeweils anderen" 103). *H.-J. Görtz* geht dem Zusammenhang von Beten und Erzählen nach und kommt dabei zu dem Ergebnis: „Im Erzählen bringt der Mensch sich als Subjekt ... zur Sprache. In ihm

wird die Ambivalenz menschlichen Daseins und Sprechens ausgetragen, sich selbst darzustellen und zu behaupten, seinen Grund also in sich selbst zu nehmen oder sich zu ver-antworten und sich schließlich einem anderen als Grund zu über-antworten, Subjekt in der Subjektion zu werden. Erzählen ist so jene ‚Vorgeschichte' des Betens, die im Beten ‚bleibt' und in der das Beten seinen Anlauf zu sich nimmt" (135). *H. Heinz* steuert Erwägungen bei zu Bonaventuras Kirchenverständnis, die er mit folgendem Plädoyer für die Aktualität des bonaventuranischen Denkens beschließt: „Wollte der ‚moderne' Thomas von Aquin bei der Grenzziehung zwischen Glaube und Vernunft mehr die Eigenrechte der Vernunft sichern, so weist Bonaventura mehr die sich verselbständigende Vernunft in ihre Schranken. Besorgt blickt er der anbrechenden Neuzeit, dem Zeitalter der autonomen Vernunft, entgegen und warnt im Namen der Weisheit vor Vermessenheit. Auf dem Weg in die Zukunft, so sein Anliegen, darf das Vermächtnis des geschichtlichen und himmlischen Erbes nicht verlorengehen. Ist dieser damals und heute unzeitgemäße Einspruch nicht doch an der Zeit?" (168) *A. von Hooff* geht auf die ambivalente Wirkungsgeschichte des zweiten Vatikanums in der nachkonziliaren Kirche ein und plädiert für eine ganzheitliche Interpretation von dessen Sicht von Katholizität. Am deutlichsten kritische Akzente setzt *M. Albus*, der der Frage nachgeht, welche Konsequenzen sich aus den neuen befreiungstheologischen Ansätzen vor allem in Lateinamerika, aber auch in Afrika und Asien theologisch für die europäische Kirche ergeben. Für Albus steht fest: „Die Kirche in Europa muß Schluß machen mit der Distanz und Lebensferne ihrer Theologie. Sie muß zurückfinden zur Praxis und Lebensnähe, zu den Fragen und Nöten derer, für die sie Theologie treibt: Zu den Einfachen und Kleinen, denen das Reich Gottes verheißen ist. Die Kirche in Europa muß die unglückselige Trennung zwischen Mystik und Politik beenden, denn je mystischer die Kirche und die Christen sind, desto politischer werden sie sein. Die Kirche in Europa muß Abschied nehmen von ihrer Legitimationsbereitschaft politischer Systeme, deren maßlose, oft mit dem Schein des Fortschritts und des wirtschaftlichen Wachstums versehene technokratische Entwicklung letztendlich auf einen globalen Unterdrückungsprozeß der Menschen hinausläuft" (197). Den Band beschließt eine Betrachtung von *R. Göllner* über das Wegmotiv in der lukanischen Theologie, deren Ziel es ist, deutlich zu machen, „inwiefern die lukanische Weg-Theologie eine Sicht auf den Menschen und das Ganze der Wirklichkeit eröffnet, die die zentralen Inhalte des christlichen Glaubens so zu konturieren vermag, daß sich die religionspädagogischen und pastoralen Konsequenzen abzeichnen" (199).

Im ganzen vermitteln die verschiedenen Beiträge dieser Festschrift ein anschauliches Bild der Fruchtbarkeit von Hemmerles Denken, dessen eigentliche Leistung nicht zuletzt darin bestehen dürfte, daß es theologische und philosophische Spekulation verbindet mit einer intensiven Reflexion gläubiger Existenz und daraus resultierender kirchlicher Praxis. H.-L. Ollig S. J.

Kirche im Kontext der modernen Gesellschaft. Zur Strukturfrage der römisch-katholischen Kirche. Hrsg. *Hermann J. Pottmeyer*. München–Zürich: Schnell & Steiner 1989. 124 S.

Das vorliegende Buch gibt die Referate wieder, die auf einer Tagung der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg am 19. und 20. November 1988 gehalten wurden. Dabei ist man von der Voraussetzung ausgegangen, „daß die kirchlichen Strukturen und Verhaltensweisen nicht nur von Glaubensinhalten und theologischer Reflexion, sondern auch von außerkirchlichen gesellschaftlichen Bedingungen und Vorgängen bestimmt werden" (6). Das Buch hat fünf Beiträge. Im ersten (Unbeabsichtigte Nebenfolgen kirchlicher Leitungsstrukturen. Vom Triumphalismus zur Tradierungskrise, 8–34) geht *F.-X. Kaufmann* auf die Tradierungskrise des Glaubens ein. Er ist der Meinung, daß erst die technischen Verkehrs- und Kommunikationsmittel der Neuzeit die Hierarchisierung, Zentralisierung und Vereinheitlichung der katholischen Kirche zu einem Höhepunkt gebracht haben. Dadurch zeige sich nun immer deutlicher, daß die Kirche (in ihren äußeren Strukturen) *zu staatsähnlich* sei; dies zumal in der Bundesrepublik Deutschland mit ihrer Kirchensteuer und ihrer Bürokratie. Glaube

hingegen werde nur in einem überschaubaren und interpersonalen Raum erfahrbar. „Deshalb müssen die kirchlichen Strukturen dezentraler, variabler vor Ort werden, wenn sie der Weitergabe des Glaubens förderlich sein sollen" (33). *A. Kaufmann* (Moderne Rechtsprobleme und die katholische Kirche unter besonderer Berücksichtigung des Strafrechts, 35–54) beleuchtet grundsätzliche Schwierigkeiten der katholischen Kirche im Verhältnis zu den parlamentarischen Demokratien westlicher Prägung. Eine demokratische Gesellschaft ist notwendig eine pluralistische Gesellschaft, in der es eine große Zahl von Gruppierungen mit unterschiedlichen Auffassungen über das Gemeinwohl gibt. Sich in eine solche demokratische Gesellschaftsordnung einzufügen, will nun der katholischen Kirche nicht gelingen. „Nicht nur, daß sie im Demokratieprinzip einen gefährlichen Relativismus wittert, der die Werte zersetzt. Sie, die Kirche, kann sich vor allem nicht mit dem ihr in der Demokratie zugedachten Platz neben anderen Interessenverbänden, denen sie *gleichgeordnet* sein soll, abfinden. Sie sieht sich dem Staat und den Verbänden gegenüber als übergeordnet, sie pocht auf ihr *Wächteramt,* auf ihre Funktion als Hüterin der göttlichen Weltordnung und der unabdingbaren Normen des Naturrechts" (37). Die hier angedeutete Schwierigkeit ist m. E. (vgl. R. Sebott, Religionsfreiheit und Verhältnis von Kirche und Staat, Rom 1977) kaum lösbar, weil die Kirche (von ihrem Selbstverständnis her) sich so sehen *muß,* während der demokratische Staat sie (= die Kirche) so *nicht* sehen *kann,* wenn er sich nicht selber auflösen will. *J. Grootaers* (Postkonziliare Dynamik in den Jungen Kirchen, 55–86) zeigt am Beispiel der (nichteuropäischen) Bischofskonferenzen, daß die Jungen Kirchen eine bisher vorwiegend europäisch verstandene katholische Kirche verändern. Medellin (1968), Kampala (1969), Manila (1970), Taipeh (1974) und Puebla (1979) zeigen die Dynamik des außereuropäischen Katholizismus, den freilich die römischen Instanzen mit einer gewissen Skepsis beobachten (vgl. 79–85). *P. Krämer* (Institution in Kontinuität und Wandel. Überlegungen zur kirchlichen Rechtsordnung, 87–98) plädiert zwar grundsätzlich für Wandel in der Kirche, erinnert aber auch daran, daß die Identität der Kirche (das kirchliche Koordinatensystem) erhalten bleiben muß. In einem abschließenden Beitrag (Kirche – Selbstverständnis und Strukturen. Theologische und gesellschaftliche Herausforderung zur Glaubwürdigkeit, 99–123) geht *H. J. Pottmeyer* u. a. auf den Regierungsstil des jetzigen Papstes ein. „Offensichtlich versteht er seine Amtsführung vor allem als ein *persönliches Zeugnis* im Zeichen des Widerspruchs" (116). Freilich stößt ein solches Regierungsprogramm auch an seine Grenzen. „Überfordert der Versuch, in einem fast titanenhaft zu nennenden Arbeitseinsatz die ganze Weltkirche persönlich vor Ort kennenzulernen und sein Urteil auf die so gewonnene Kenntnis zu gründen, nicht jeden Amtsinhaber? Kann wirklich ein einzelner, und sei er noch so gut informiert, die Zeichen der Zeit für alle deuten und darüber urteilen, was ... für die Kirche ... an der Zeit ist?" (118). R. Sebott S. J.

Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Bd. I: *Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation heute.* Hrsg. *Karl Lehmann* und *Wolfhart Pannenberg* (Dialog der Kirchen 4); Bd. II: *Materialien zu den Lehrverurteilungen und zur Theologie der Rechtfertigung.* Hrsg. *Karl Lehmann* (Dialog der Kirchen 5); Bd. III: *Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt.* Hrsg. *Wolfhart Pannenberg* (Dialog der Kirchen 6). Freiburg/Göttingen: Herder/Vandenhoeck & Ruprecht 1986/1989/1990; 198/374/352 S.

Zu Bd. I: Nach dem ersten Besuch des Papstes Johannes Paul II. in Deutschland – im Herbst 1981 – wurde durch die Deutsche Bischofskonferenz und durch den Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland eine „Gemeinsame Ökumenische Kommission" ins Leben gerufen. Sie sollte „die Verwerfungen in den reformatorischen Bekenntnisschriften und Lehrentscheidungen des Trienter Konzils" daraufhin überprüfen, ob sie den heutigen Partner noch treffen. Diese Kommission beauftragte den „Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen", der über eine bereits vieljährige Erfahrung im ökumenischen Gespräch verfügte und dessen Vorsitzende seinerzeit Karl Lehmann und Wolfhart Pannenberg waren (und bis heute sind), die theologische Einzelarbeit zu den drei großen Themenbereichen „Rechtfertigungslehre",

„Sakramente" und „Amt" zu übernehmen. Bis 1985 entstand so eine umfangreiche Studie, die nach einer Einleitung drei unterschiedlich umfangreiche Kapitel umfaßt, in denen die genannten Themenbereiche bearbeitet sind. Diese Studie ist im vorliegenden Band I abgedruckt (19–169). Daran schließt sich ein „Anhang" an, in dem unter anderem die Mitglieder des „Ökumenischen Arbeitskreises", die die Studie erstellt haben, genannt werden. Sodann folgt eine „Dokumentation", die zunächst einige offizielle Dokumente, die im Umkreis des Projektes abgefaßt wurden, und dann den für eine breitere Öffentlichkeit bestimmten „Schlußbericht der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission zur Überprüfung der Verwerfungen des 16. Jahrhunderts" enthält. Der Band I bietet also eine dokumentarische Veröffentlichung der Ergebnisse der Studienarbeit, die zwischen 1981 und 1985 durchgeführt wurde. Für eine genauere Darstellung der Inhalte dieser Texte sowie ihre Deutung verweist der Rez. auf einen größeren Aufsatz, den er in Catholica 41, 1987, 177–196 veröffentlicht hat: „‚Lehrverurteilungen – kirchentrennend?' Überlegungen zu einer kirchlichen Rezeption des Dokuments ‚Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute'".

Zu Bd. II: Dieser sowie der folgende Band enthalten Texte, die im Zusammenhang mit der Erarbeitung der in Band I gesammelten Dokumente verfaßt worden sind, in der Regel als Arbeitspapiere, die auf den Treffen des Ökumenischen Arbeitskreises erörtert worden sind. Mit Recht werden sie als „Materialien" bezeichnet. Der Band II bietet Texte, die zum einen der „Einleitung" zu der Studie „Rechtfertigung ..." und zum anderen dem Kapitel „Rechtfertigung" zugeordnet sind. Erstere sind unter der Überschrift „Zur Neubewertung der Lehrverurteilungen" zusammengefaßt, letztere unter der Überschrift „Zur Theologie der Rechtfertigung". *W. Pannenberg* („Können die gegenseitigen Verwerfungen zwischen den Reformationskirchen und Rom aufgehoben werden?", 17–31) sowie *K. Lehmann* („Ist der ‚Schritt zurück' ein ökumenischer Fortschritt? Einführung in die Methodik und Hermeneutik der Untersuchungen", 32–58) beschreiben noch einmal das Projekt der Studie – seine Ausgangspunkte, seine Ergebnisse, seine Möglichkeit und Sinnhaftigkeit. Sie vermitteln einen Eindruck vom ganzen der gestellten Aufgabe, indem sie u. a. verläßliche Informationen darbieten. *R. Schaeffler* („Abgrenzungen und Verwerfungen. Sprachphilosophische Überlegungen zu einem theologischen Thema", 59–67) macht die Unterscheidung und die Verschränkung zwischen Sprachakt und Aussage für eine wissenschaftstheoretische Einordnung des Vorhabens der Überprüfung der früheren Lehrverwerfungen fruchtbar. Seine Argumentationsweise erscheint dem Theologen vielleicht ungewohnt. Dennoch kann er die Überlegungen Schaefflers nur als große Bereicherung und Anregung empfinden. Sie lassen erkennen, inwiefern theologische Fragen durch neuere philosophische Arbeitsweisen einer Klärung und sogar Lösung nähergeführt werden können. Die beiden nächsten Texte stammen von einem lutherischen und einem reformierten Theologen. Beide gewähren in genauer und umfassender Weise Einblick in die Inhalte und den jeweiligen Status der Bekenntnistexte ihrer Kirchen: *G. Wenz* – „Damnamus? Die Verwerfungssätze in den Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche als Problem des ökumenischen Dialogs zwischen der evangelisch-lutherischen und der römisch-katholischen Kirche" (68–127) sowie *H. H. Eßer* – „Verwerfungsaussagen und Abgrenzungsformeln in den Reformierten Bekenntnisschriften" (128–157). Es wäre erfreulich gewesen, wenn auf diese beiden Texte ein Text gefolgt wäre, in dem in ähnlich grundsätzlicher Weise über die tridentinischen Canones und Lehrtexte informiert worden wäre. Das ist aber nicht der Fall. Statt dessen steht am Ende des ersten Textblocks ein Aufsatz von *E. Iserloh,* in dem es um eine spezielle Frage aus dem Bereich des tridentischen Konzils geht: welche reformatorischen Texte den Konzilsvätern in welcher Weise bekannt waren – („Luther und das Konzil von Trient. Die Behandlung der reformatorischen Lehre durch das Konzil", 158–170).

Die Materialien zur Erarbeitung des Kapitels über die „Rechtfertigung" umfassen acht Beiträge. Die beiden letzten setzen den Abschluß der Arbeit an dem Kapitel bereits voraus. Der eine stellt sein Ergebnis in einen Bezug zu anderen, thematisch ähnlich gelagerten ökumenischen Bemühungen – *H. Meyer,* „Der Text ‚Die Rechtfertigung des Sünders' im Kontext bisheriger ökumenischer Dialogdokumente zur Rechtfertigung" (296–325). Der andere gewährt Einblick in die konkrete Arbeit an dem Dokument –

*O. H. Pesch*, „Kleiner ‚Werkstattbericht' über die Arbeit am Teildokument ‚Die Rechtfertigung des Sünders'" (326–367). Die anderen Beiträge kreisen um die Fragen der Rechtfertigungslehre und ihrer konfessionellen und kontroversen Ausprägung. Sie werden eröffnet durch die Erinnerung an die paulinische Lehre von der Rechtfertigung – *K. Kertelge*, „Rechtfertigung aus Glauben und Gericht nach den Werken bei Paulus" (173–190). Die folgenden fünf Texte beleuchten sämtlich die Verwerfungen, die sich zur Rechtfertigungslehre in den reformatorischen und den katholischen Bekenntnistexten finden, und prüfen sie auf ihre Richtigkeit und Gültigkeit. Sie gründen sämtlich auf solider wissenschaftlicher Einzelarbeit. Die verschiedenen denkbaren Blickrichtungen sind berücksichtigt, so daß sich ein vollständiges Bild ergibt. Es handelt sich um folgende Texte: *V. Pfnür*, „Die Verwerfungen der Confessio Augustana, der Apologie und der Schmalkaldischen Artikel hinsichtlich der Rechtfertigungslehre" (191–209); *F. Beißer*, „Die Rechtfertigungslehre der Konkordienformel: Wieweit treffen ihre Verwerfungen die römisch-katholische Kirche?" (210–223); *J. F. G. Goeters*, „Die Lehre von der Rechtfertigung in den reformierten Bekenntnisschriften, besonders im Heidelberger Katechismus, und ihr Verhältnis zum Konzil von Trient" (224–229); *K. Lehmann*, „Zu den Verwerfungen des Heidelberger Katechismus im Blick auf die Rechtfertigungslehre aus katholischer Sicht" (230–242); *O. H. Pesch*, „Die Canones des Trienter Rechtfertigungsdekretes: Wen trafen sie? Wen treffen sie heute?" (243–282). Als Einzelthema, das freilich in den Zusammenhang der Rechtfertigungstheologie sachlich hineingehört, ist schließlich noch behandelt „Beichte und Buße in der lutherischen Reformation" *(B. Lohse*, 283–295).

Im Rückblick auf die verschiedenen Beiträge zur Rechtfertigungslehre fällt auf, daß die Autoren auf die ekklesiologischen Dimensionen der Zueignung und Aneignung der Rechtfertigungsgnade fast überhaupt nicht eingehen. Das hat seinen Grund vermutlich darin, daß sie sich darauf beschränkt haben, die einschlägigen Texte der Bekenntnisschriften sowie des tridentinischen Konzils aufzusuchen und auszulegen. Diese bewegen sich in der Tat weitgehend innerhalb der Grenzen der theologischen Anthropologie und greifen nicht – jedenfalls nicht ausdrücklich und ausführlich – auf ekklesiologische Sachverhalte aus. Im Zusammenhang mit der tridentinischen Lehre von der Rechtfertigung, wie sie mit großer Sorgfalt von *O. H. Pesch* den 33 Canones des Rechtfertigungsdekretes entlang dargestellt worden ist (im vorliegenden Band 243 ff.), müßte aber doch wohl auf die ekklesiologischen Fragen eingegangen werden. Diese Canones lassen das als solche freilich kaum erkennen. Das dürfte damit zusammenhängen, daß sie größtenteils auf vorliegende reformatorische Thesen eingehen. Diese jedoch geben im Kontext der Rechtfertigungslehre ekklesiologische Motive nicht vor. Es ist aber damit noch keineswegs gesagt, daß eine katholische Rechtfertigungsauffassung nicht konstitutiv auf die kirchlichen Dimensionen der Zu- und Aneignung der Rechtfertigungsgnade einzugehen hat. Unter den tridentinischen Canones ist es vor allem der 11., der wohl kaum befriedigend gedeutet werden kann, wenn nicht auf Daten einer sakramental ausgerichteten Kirchenauffassung zurückgegriffen wird. Vollends deutlich werden die ekklesiologischen Bezüge jedoch in den Lehrkapiteln des Rechtfertigungsdekrets, die zwar gegenüber den Canones von sekundärer Verbindlichkeit sind, aber doch immerhin auf dieselben Konzilstheologen zurückgehen und deren Auffassung zu erkennen geben. Klare These der Lehrkapitel zur Rechtfertigungstheologie aber ist, daß die Rechtfertigung des Sünders durch Gottes Gnade in der Taufe erfolgt. Die Taufe aber ist in wesentlicher Weise jedenfalls auch die Eröffnung der Kirchengliedschaft. Im Sinne der Lehrkapitel des Rechtfertigungsdekrets ist zu sagen: die lebendige Kirchengliedschaft ist die Weise, wie der sündige Mensch an Gottes gnädiger Liebe Anteil bekommt. Was hier nur eben angedeutet ist, bedürfte einer ausführlichen Entfaltung und Begründung. Die Tatsache, daß die Canones des tridentinischen Rechtfertigungsdekrets auf die ekklesiologischen Fragen nicht oder kaum eingeht, ist verständlich, darf aber nicht daraufhin ausgewertet werden, daß in ihnen auch das ganze der katholischen Rechtfertigungsauffassung im wesentlichen zur Sprache komme. Trifft diese Behauptung zu, so ist auch die Meinung, die katholische Theologie und die reformatorische Theologie könnten in weitgehend konvergierender Weise über die Rechtfertigung des Sünders sprechen, noch einmal zu überprüfen. Es

ließe sich m.E. zeigen, daß die Theologie des II. Vatikanischen Konzils implizit auf der Auffassung beruht, die Kommunion des Menschen mit Gott und die Kommunion des Menschen mit der Kirche seien vielfältig ineinander verschränkt. Diese Auffassung aber war auch schon die des Tridentinums, das allerdings erst auf der Suche nach den angemessenen Sprachmitteln für den Ausdruck dieses Tatbestandes war.

Zu Bd. III: Dieser Band enthält die „Materialien" zu den Kapiteln der Studie des „Ökumenischen Arbeitskreises", in denen es zum einen um die Sakramente und zum anderen um das kirchliche Amt geht. Die ersten vier Beiträge beziehen sich auf die allgemeine Sakramentenlehre. Nur einer von ihnen thematisiert ausdrücklich den Sinn von Verwerfungssätzen: *W. D. Hauschild,* „Die Verwerfungen zur Sakramentenlehre in den evangelisch-lutherischen Bekenntnisschriften" (33–59). Wie ein Fremdkörper erscheint innerhalb der hier besprochenen Bände der Aufsatz von *W. H. Neuser* („Das Heilsmittel des Wortes", 60–71), in dem Verwerfung praktiziert wird: er kulminiert in der Frage, die als rhetorische in Wahrheit eine Aussage ist: „Hat die römisch-katholische Kirche heute die notae ecclesiae?" (71). Gemeint ist: sie weist sie nicht auf. Die Thesen dieses Aufsatzes sind mit dem Duktus der sonstigen Beiträge zur Überprüfung der Verwerfungssätze des 16. Jahrhunderts in keiner Weise vermittelbar. Immerhin können sie eine Ermahnung zur Nüchternheit sein: auch die Auffassung, die sich in einigen scharfen Verwerfungssätzen etwa der Schmalkaldischen Artikel der katholischen Kirche gegenüber ausdrückt, wird noch unverändert vertreten. Die beiden anderen Texte geben Einblick in den gegenwärtigen Stand der allgemeinen Sakramentenlehre. Katholisch: *D. Sattler / Th. Schneider,* „Hermeneutische Erwägungen zur ‚Allgemeinen Sakramentenlehre'" (15–32); Evangelisch-lutherisch: *G. Wenz,* „Die Sakramente nach lutherischer Lehre" (72–98). *V. Pfnür* hat in einem weiteren Beitrag dargestellt, welche Kenntnis die tridentinischen Konzilstheologen von der reformatorischen Sakramentenauffassung besaßen und folglich auch bei ihrer Arbeit voraussetzten. Sie war eine begrenzte, – was nicht folgenlos bleibt für die Einschätzung der Bedeutung und Verbindlichkeit der tridentinischen Canones („Verwirft das Konzil von Trient in der Lehre von den Sakramenten die reformatorische Bekenntnisposition? Zur Frage der Kenntnis der reformatorischen Theologie auf dem Konzil von Trient. Untersuchung der Irrtumslisten über die Sakramente", 159–186). Drei Artikel beziehen sich auf Fragen im Umkreis der speziellen Sakramentenlehre und geben Einblick in konfessionelle Positionen. Zur Eucharistielehre: *A. I. C. Heron,* „Die Abendmahlsauffassung der reformierten Kirche. Eine kurze Dokumentation" (99–121); zur Beichttheologie: *H. H. Eßer,* „Das Amt der Schlüssel in der Theologie und Praxis der reformatorischen Kirchen (16–19. Jh.)" (122–125); Ehetheologie: *H. Greeven,* „Erläuterungen zu Eph 5,32" (156–158). Von welch ausschlaggebender Bedeutung im ökumenischen Gespräch das Verständnis und die Praxis des kirchlichen Amtes ist, wird innerhalb des vorliegenden Bandes auch dadurch deutlich, daß immerhin sieben Beiträge die Theologie des Amtes behandeln. Einer von ihnen reicht über den engeren Gesprächsrahmen des Projekts der Überprüfung der Verwerfungen hinaus und gewährt Einblick in die umfassendere, freilich auch uneinheitlichere Diskussion über das kirchliche Amt in der evangelischen Christenheit *(L. Kugelmann,* „Diskussionsbericht über die kontroverse Rezeption der Amtslehre des Lima-Dokuments in der evangelischen Kirche und Theologie", 264–285). Alle anderen Texte stellen entweder die Amtsauffassung der Kirche vor, der der jeweilige Verfasser zugehört, oder erörtern amtstheologische Fragen im ökumenischen Fragekontext, wobei es auch um die Bedeutung und Geltung der entsprechenden Anathematismen des 16. Jahrhunderts geht: *H. Fries,* „Die katholische Lehre vom kirchlichen Amt" (187–215); *A. Ganoczy,* „Zur Sakramentalität des Dienstamtes" (216–236); *H. H. Eßer,* „Verwerfungen und Abgrenzungen innerhalb der Ämterlehre der Reformierten Bekenntnisschriften" (237–263); *W. Pannenberg,* „Das kirchliche Amt in der Sicht der lutherischen Lehre" (286–305); *H. Meyer,* „Das Papsttum bei Luther und in den lutherischen Bekenntnisschriften" (306–328); *W. Kasper,* „Die apostolische Sukzession als ökumenisches Problem" (329–349).

Die vielen Beiträge der Materialien-Bände sind eine Hilfe für das Verständnis des Gespräches in der „Gemeinsamen Ökumenischen Kommission" sowie und vor allem im „Ökumenischen Arbeitskreis", dessen Ergebnis die Studie „Rechtfertigung ..." war.

Eine Reihe von Beiträgen haben aber auch abgesehen von ihrem Entstehungszusammenhang eine große Bedeutung, sofern sie ein Lehrkapitel zusammenhängend und in der jeweiligen konfessionellen Perspektive erarbeitet enthalten. Insofern sind die Bände für die behandelten Bereiche Fundgruben aktueller und verläßlicher Information. W. Löser S. J.

Mann und Frau – Grundproblem Theologischer Anthropologie. Hrsg. *Theodor Schneider* (Quaestiones disputatae 121). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1989. 222 S.

Als Quaestio – disputata et disputanda – gesammelt die sechs Vorträge des Herbsttreffens 1988 der „Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen" (in St. Pölten). Hrsg. hat nach seinem Vorwort eine thematische Einführung vorangestellt, mit einem Blick in die dogmatischen Handbücher und deren Defizite, zu der wichtigen methodischen Einsicht (aus dem Fehler des Aquinaten), man dürfe sich auch heute nicht – etwa in Reaktion auf apriorisches Theologisieren – den Humanwissenschaften ausliefern, und schließlich Hinweisen auf erste Schritte einer Neuorientierung.

Zu Beginn wählt *E. Gössmann* für ihren theologiegeschichtlichen Durchblick drei Komplexe: a) unerfüllte Desiderate in heutigen Lehrbüchern, womit sie nicht „kleine Vergeßlichkeiten" meint, sondern die ausstehende Neukonzeption andro-gynen Glaubensverstehens (dem z. B. die „maior dissimilitudo" männlicher Gottesprädikate nicht weniger präsent wäre als die weiblicher); b) die Geschichte von Gen 1,27 mit der Beschränkung der weiblichen imago; c) den Zusammenhang von System(ansatz) und Frauenbild (am Beispiel der mittelalterlichen Franziskanerschule). – *K. Lehmann* stellt Modelle systematischer Mann-Frau-Zuordnung vor, um für eine Fortentwicklung des Polaritätsmodells zu plädieren. – Engagiert persönlich demgegenüber *H. Pissarek-Hudelist* über das Grundproblem aus der Sicht feministischer Theologie; gehe es hier doch um eine „Form von Gegenkultur" (80), um Befreiung auch „von der Gewalt der ausschließlich rationalen Argumente" (81). So unterstehe feministische Theologie „auch nicht den Maßstäben für Orthodoxie einer einzelnen christlichen Kirche" (83); sie gründet sich nicht auf die Eigenart der Frauen als solche, „sondern auf ihre historischen Erfahrungen von Leiden ..." (84). Aus ihren Anliegen und Themen nennt sie die Sprache (inklusiv statt exkludierend), die neu zu lesende Bibel, neu zu schreibende Kirchengeschichte, die Rede von Gott – mit Betonung des Personalen, das aber beziehungs-reich: trinitarisch zu entfalten ist, Maria, die Dienst-Ämter in der Kirche (eine lange Tradition haben auch – Sklaverei – sündige Strukturen, die man möglichst rasch zu ändern hätte [93]). Schließlich skizziert sie die Welt der Frau (ihren Platz in der männlichen Welt) in Gesellschaft und Kirche, ehe sie zum eigentlichen Thema kommt, auch konkret entwickelnd: aus (Unterdrückungs- und Befreiungs-) Erfahrungen heraus. Besonders deutlich wird das wohl 104–106 an der Schuld-Thematik: einerseits vertritt sie E. Moltmann-Wendels Formel „Ich bin gut, ganz, schön" – viele Frauen wünschen sich heute eine Theologie, die sie schuldlos macht (Zwischenruf: wer nicht?); andererseits vermittelt sie dem Leser, daß dies ontologisch und schöpfungstheologisch gemeint ist, gegen diffuse Schuldgefühle und weiblichen Selbsthaß. (Ist es gleichwohl nur männlich, wenn ich zu bedenken gäbe, statt sich schlicht für ganz und schön und für ‚o.k.' zu halten – was man/frau bei allem „ Zauber der Selbstliebe" sich vor dem Spiegel vielleicht [ja hoffentlich!] doch nicht ganz glaubt –, wäre es besser, sich sagen zu lassen, ‚o.k.' und rundum gut sei *es*, daß wir, obwohl durchaus nicht unserseits ‚o.k.', geboren sein und leben dürfen?) In der Tat haben Männer und Frauen voneinander zu lernen. Ob ich als Mann dazu freilich eine prinzip-orientierte Ethik aufgeben sollte (113)? Gemeint sind wohl eher Normen. Denn abgesehen davon, daß ein „Gelingen von Beziehungen" als „höchster Wert" offenbar selbst ein Prinzip wäre (oder ist das jetzt zu männlich?), stellt sich das Problem der Konkurrenz und von Konflikten zwischen Beziehungen (dazu nachher Mieth, und vorher Mt 10,34). Daß Beziehungsfähigkeit bedeutsamer ist als Autonomie und Unabhängigkeit, sollten die Männer sich tatsächlich sagen lassen (Gilligan's Kohlberg-Kritik); schon deshalb, damit nicht in Bälde, ob der Emanzipationsnötigung der

Frauen, die Gesellschaft restlos viril atomisiert sei. Utopie? Oder dürfte man hoffen, daß dann auch Frauen, wenn *W. Kasper* von ihrer besonderen Verantwortung für das Leben spricht, darin nicht sofort eine patriarchalische Rollenfestlegung vernehmen (117), gar einen Gebärbefehl? (Anderseits steht noch die Selbstbesinnung darauf aus, bei aller Sorge vor dem Auseinanderdividiertwerden und dementsprechenden Solidaritätsbekundungen, in welchem Maß der Feminismus seinen Elan dem Kampf für die Abtreibung verdankt; auch hier kann das Heil nicht in Vergessen und Verdrängen liegen – und reichen Betroffenheit, Trauer und Wut, oft beschworen, nicht aus.) Zum Schluß rückt die Autorin eine bedeutsame Wechselwirkung ins Licht: Frauenverachtung verhindert die Wahrnehmung weiblicher Züge in Gott; Gottes weibliche Seite zu entdecken fördert zugleich eine humane Achtung der Frau, was für beide Geschlechter in ihrem Miteins vor Gott gilt. – Über Rechtsschutz und Diskriminierung der Frau im CIC referiert *I. Riedel-Spangenberger*. „Angelpunkt des nur begrenzten Rechtsschutzes" ist nicht nur das Fehlen der Gewaltentrennung, „sondern die Beschränkung des Anspruches auf Rechtsschutz nach Maßgabe des Rechts". Bzgl. des (dauerhaften) Dienstes als Lektor und Akolyth z. B. „ist für Frauen eine Feststellungsklage ... nicht möglich, weil nur Rechte geschützt sind, die Frauen in der Kirche besitzen" (141). – *H. Schüngel-Straumann* zeichnet die innerbiblische Wirkungsgeschichte von Gen 1–3 nach (die nachbiblische ist entscheidend dadurch bestimmt, daß man 2000 Jahre lang Gen 2 f. für eine Erläuterung von Gen 1 gehalten hat statt umgekehrt). Hier läßt sich eine Erotisierung des Grundtextes und eine Dämonisierung von Eros und Schönheit belegen, die die alten Sätze – von Männern für Männer – zuungunsten der Frauen sprechen macht. Demgegenüber räumt dann eine besonnene Exegese der Kapitel selbst eine Reihe von Mißverständnissen aus, die – obwohl z. T. schon des längeren aufgedeckt – nach wie vor weit wirksam sind (z. B. *'ezer* = Hilfe [155]). Wichtig vor allem die faktisch-futurische Lesart der Strafsprüche, anstatt daß es sich um Gebote handelte: Ätiologie bestehender Perversion (bzgl. der Herrschaft des Mannes über die Frau). – Zum Schluß nochmals ein Mann: *D. Mieth* zur christlichen Anthropologie und Ethik der Geschlechter im Kontext heutiger Mentalität, innerhalb des hermeneutischen Spannungsrahmens von Sein/Sollen, Theorie/Praxis, Tradition/Erfahrung. Kompetenz-Subjekt solcher Reflexion: die unmittelbar und – in Pro- (statt Con-)Solidarität – die mittelbar Betroffenen. Dabei hat man es in unserer Zeit des Wandels mit einer Gleichzeitigkeit von alt und neu (z. T. im selben Mann bzw. in der Erwartung der selben Frau) zu tun, mit entsprechenden Komplikationen und Verwerfungen. Aus der Bipolarität der Geschlechter wird (Burri folgend) das Polaritäts-Modell aus Sorge vor einem „divide et impera" abgelehnt; andererseits müßten geschichtlich gewordene Differenzen nicht ganz falsch sein, und schließlich ist doch (177) von den „Eigenschaften der schönen Polarität" die Rede. (Rez. wundert sich ein bißchen über solche Umwege zu der Selbstverständlichkeit, daß – Polarität hin oder her – der „kleine" Unterschied doch nach wie vor bestimmend ist, wie es gerade wieder dieser Band belegt – und jedes Blatt der Boulevard- bzw. Regenbogenpresse; was aber die Besorgnis vor Mißbrauch betrifft [vom Argwohn ist man kaum je gut beraten], so will der Zeitgeist womöglich nicht teilen, sondern vereinerleien, um so nur gründlicher zu vereinzeln?) Das Plädoyer für Distanz zur männlichen Rolle fixiert sich nicht auf Verwerfung, sondern rät zur Öffnung und Verlebendigung der bisherigen Erwartungen. Demgemäß will M. männliche und weibliche Sehweise der Liebe für neue Lernprozesse in Beziehung bringen. Eher männlich: die christlich-kirchliche Tradition, die Abenteuer-Ehe, männliche Promiskuität, mit der Alternative „Angst oder Herrschaft" – gegenüber der weiblichen Alternative Hingabe oder Freiheit. Oder: männlich gehe es um Wollen/Sollen, weiblich um Wollen/Realisierung. Das führt zum Abschnitt über moderne und postmoderne Ehe (an T. Blixens Essay angeschlossen). Schön die Überlegung, daß die erotische Liebesauffassung zur ethischen drängt, soll sie eine Chance haben, als erotische erhalten zu bleiben (190); bedenkenswert der Hinweis, daß unter dem Deckmantel der Gleichheit die Männer neben den Privilegien auch ihre Verantwortlichkeit streichen können (wobei eine Frau den Kavalier darauf hinweisen könnte, daß solch „wetterwendischer männlicher Eros" heute nicht selten gerade auch von Frauen gelebt wird). (S. 191 liest man wieder einmal

„ama et fac quod vis" statt, wie nicht bloß korrekt, sondern auch durchaus anders nuanciert: *dilige et quod vis fac.)* Was aber nun im Konfliktfall? Immerhin, so Verf., stelle die Ethik das Forum, auf dem die erotische Liebe sich zu verantworten habe (192); gerade Eros müsse dankbar für Forderungen der Humanität an ihn sein ... Um Humanität geht es schließlich auch im Blick auf die Diskriminierung der Frau in unserem Rechtssystem und nochmals eigens in der Kirche. – Für den Anhang hat *D. Sattler* eine thematisch gegliederte Auswahlbibliographie zusammengestellt, eine dankenswerte Hilfe für den Leser, der sich von den Anstößen des Bandes auf den Weg hat bringen lassen. J. Splett

Bachl, Gottfried, *Der beschädigte Eros.* Frau und Mann im Christentum. Freiburg: Herder 1989. 93 S.

Wer heute als Kirchenrechtler die Normen des Eherechts vertreten muß, steht bald vor der unleugbaren Tatsache, daß viele dieser Normen von den Christen (auch den Katholiken) abgelehnt werden. Angesichts dieser Tatsache ist die Versuchung groß, sich vor folgende (falsche) Alternative stellen zu lassen: Entweder man meint, andere Auffassungen kategorisch ablehnen zu müssen (man hält also kompromißlos an den eigenen Überzeugungen fest), oder man glaubt, seinen eigenen Standpunkt total aufgeben zu sollen. Angesichts dieser naheliegenden Alternative ist es nicht leicht, eine richtige Lösung (die freilich kein fauler Kompromiß sein darf) zu finden, die zwar grundsätzlich an den Normen der (katholischen) Kirche festhält, in welcher Lösung aber auch die Erkenntnis eingeschlossen ist, daß die Kirche über Jahrhunderte auf dem Feld des Eros und Sexus moralische Sanktionen vorgenommen hat, die vermutlich revidiert werden müssen. Im (gewiß quälenden) Prozeß dieser Einsicht habe ich manches aus dem vorliegenden schmalen, aber inhaltstiefen Büchlein von B. gelernt. Rechnet man Vorwort (9) und Einleitung (Das Spannungsverhältnis der Geschlechter im christlichen Denken, 10–17) ab, so hat das vorliegende Buch drei Kapitel. Im ersten (19–40) geht es um die Differenz der Geschlechter, die durch die Schöpfung gegeben ist. Zwar gibt es auch in der christlichen Tradition eine Abwertung der Frau bzw. des Geschlechtlichen überhaupt (25–28) und eine Überbewertung des Mannes (31–35), aber in der biblischen Sicht wird die Erschaffung des Menschen (samt seiner Differenz in Mann und Frau) mit seiner Ebenbildlichkeit zu Gott verbunden. Wenn die Bibel dabei den Geschlechtsakt ein „Erkennen" nennt, gibt sie zugleich zu verstehen, daß „Weg und Zeit vorgesehen, Erkunden, Erfahren, Irren und Scheitern zu erwarten sind, daß die Liebe kein naturhafter Harmoniezustand sein kann, sondern am Gelingen der Freiheit hängt" (30). Das zweite Kapitel (Frau und Mann vor dem Bösen, 41–63) handelt vom Einfall des Bösen in die Welt. Im dritten Kapitel der Genesis wird jener Einfall beschrieben, auf den sich die christliche Tradition immer wieder beruft. „Eva, die Frau, ist für die christlichen Theologen dieser Tradition der Anfang der Sünde in der Welt ... Sie ist das Einbruchstor für den Bösen, auf Grund ihrer Konstitution in großer Nähe und Konnaturalität zum Satan. Sie ist der Inbegriff der *Gefahr*" (51). Im dritten Kapitel des vorliegenden Buches (Der Eros im Zwielicht, 64–88) wird ein Ausblick in den Zustand der Vollendung versucht. Dieser Zustand kann nicht darin bestehen, daß eine (sit venia verbi!) Kastration, eine Befreiung vom Geschlecht vorgenommen wird – wie es sich Johannes Cassian recht plastisch vorgestellt hat (vgl. 64 f.). Vielmehr dürfte eher gelten: „Die ekstatische Natur des Liebesaktes ist ... der Grund, daß er im vollen Sinn ein Medium und Sakrament der Hoffnung ist, eine irdische Gestalt der Gnade" (82). Bedenkt man dies, so wird man zu ähnlichen Überlegungen kommen können wie jene, mit denen der Vf. seine Abhandlung beschließt: „Die Tatsache, daß kaum ein Thema so unter die moralische Sanktion genommen wurde wie die erotische Zusammenkunft von Mann und Frau – könnte sie nicht auch zu tun haben mit dem Kompetenzverlust, den die Kirche in diesen Dingen erleiden muß? Wurde er verursacht durch die Überproduktion von Geboten und Regeln? Darüber lange genug nachzudenken scheint mir nötiger zu sein als der hastige Erlaß neuer Weisungen" (87). Ich jedenfalls kann diese Sätze nur unterschreiben und unterstreichen. R. Sebott S. J.

## 4. Praktische Theologie

Rahner, Karl, *Visionen und Prophezeiungen.* Zur Mystik und Transzendenzerfahrung. Hrsg. v. *Josef Sudbrack.* Freiburg: Herder 1989. 127 S.

1958 erschienen als Band 4 der „Quaestiones Disputatae" Karl Rahners „Visionen und Prophezeiungen" in zweiter, unter Mitarbeit von *Theodor Baumann* ergänzter Auflage. Dieses Werk ist nun von *Josef Sudbrack* neu herausgegeben worden, erweitert um zwei grundlegende Beiträge Rahners aus den 70er Jahren. – Die Schrift enthält nach einem Vorwort des Herausgebers vier Abschnitte: „Möglichkeit und theologische Bedeutung von Privatoffenbarungen und Visionen" (13–32), „Zur psychologischen Problematik der Visionen" (33–70), „Kriterien und Verhaltensweisen" (71–81), „Einige Bemerkungen über Prophezeiungen" (82–98). Der 1. Anhang „Zu einer Theologie der Mystik" ist ursprünglich erschienen als Vorwort zu dem von Hans A. Fischer-Barnikol herausgegebenen Werk von Carl Albrecht, „Das mystische Wort. Erleben und Sprechen in Versunkenheit" (Mainz 1974), der 2. Anhang „Das Problem der Transzendenzerfahrung aus katholisch-dogmatischer Sicht" erschien erstmals in dem von Gerhard Oberhammer herausgegebenen Dokumentarband „Transzendenzerfahrung, Vollzugshorizont des Heils. Das Problem in indischer und christlicher Tradition" (Wien 1978). – In einer Zeit, in der „Mystik" (und damit auch das pseudo-mystische Angebot) Hochkonjunktur hat, ist es von größter Wichtigkeit, sich theologisch mit diesen Phänomenen auseinanderzusetzen. Dabei geht es um die Fragen der Esoterik und des Okkultismus, um Mystik und Meditation, um New Age und den Dialog der Religionen, um Paramystik und Marienerscheinungen und vieles andere. Die nüchternen und verantwortungsbewußten Gedanken Rahners können zu einer notwendigen Klärung und Unterscheidung der Geister sicher vieles beitragen.

G. Switek S. J.

Christliche Mystik. Texte aus zwei Jahrtausenden. Hrsg. *Gerhard Ruhbach* und *Josef Sudbrack.* München: Beck 1989. 552 S.

Schon 1984 hatten die beiden Herausgeber im Verlag Beck das Werk „Große Mystiker. Leben und Wirken" vorgelegt, eine Sammlung von Porträts bedeutender christlicher Mystiker, die gute Aufnahme fand. Aber dort konnten nur Leben, Werk, Lehre und Wirkung der Mystiker dargestellt werden, ohne daß ihre Texte selbst ausführlich zu Wort kamen. Nun ist als Ergänzung eine hervorragende Sammlung mystischer Texte und Zeugnisse erschienen. Die Herausgeber beschränken sich bewußt (ohne außerchristliche Mystik zu leugnen) auf christliche Texte der verschiedenen großen Konfessionen, weil ein Dialog zwischen den Religionen und ihrer jeweiligen Mystik, so wünschenswert er ist, die Kenntnis der eigenen christlichen mystischen Tradition voraussetzt. – Insgesamt kommen über 70 mystische Autoren aus verschiedenen Epochen, Regionen und literarischen Formen zu Wort. Zu Beginn stehen Texte aus der Heiligen Schrift, die zwar keine mystischen Berichte im engeren Wortsinn enthält, aber Grund und Richtschnur christlicher Mystik bildet: die Berichte der großen Gottesbegegnungen, Schauungen, Motive des Hohenliedes, des Johannesevangeliums, der Weisheitsliteratur und auch der paulinischen Überlieferung. Aus der Zeit des christlichen Altertums kommen u. a. zu Wort: die Apostolischen Väter, Origenes, das frühe Mönchtum, Gregor von Nyssa, Euagrios Pontikos, Augustinus, Diadochos von Photike, Dionysios der Areopagite, Maximos der Bekenner. Die großen mittelalterlichen Mystiker sind vertreten: Bernhard von Clairvaux, Hildegard von Bingen, Hadewijch von Anvers, Mechthild von Magdeburg, Meister Eckhart, Johannes Tauler, Heinrich Seuse, Katharina von Siena, Jan van Ruusbroec, Juliana von Norwich, Niklaus von Flüe. Aber auch die unglückliche Margareta Porete, die 1310 wegen angeblicher Häresie in Paris auf dem Scheiterhaufen endete, wird mit Auszügen aus dem „Spiegel der einfachen Seelen" aufgeführt, ebenso Christine von Stommeln, in deren Leben die „dunkle" oder „dämonische Mystik" eine große Rolle spielte. Die Zeugnisse der Neuzeit erstrecken sich von der spanischen Mystik (Ignatius von Loyola, Teresa von Avila,

Johannes vom Kreuz) über die französische Mystik (Franz von Sales, Fénelon, Mme. Guyon, Jean-Pierre de Caussade) bis zu John Henry Newman, Therese von Lisieux, Charles de Foucauld, Lucie-Christine, Pierre Teilhard de Chardin und Adrienne von Speyr. Zu begrüßen ist, daß auch sonst weniger bekannte Zeugen aufgeführt werden, etwa Benedikt von Canfield, Rosa von Lima und Bernadette Soubirous, die Seherin von Lourdes. Die ostkirchliche Mystik vertreten Symeon der Neue Theologe, Gregorius Palamas, Nikolaos Kabasilas, Theophan der Rekluse. Auch die Kirchen der Reformation weisen zahlreiche mystische Zeugnisse auf: Thomas Müntzer, Martin Luther, Valentin Weigel, Johann Arndt, Jakob Böhme, Gerhard Tersteegen, Friedrich Christoph Oetinger. Die Jüdin Simone Weil, die zwar zum Christentum fand, aber bewußt ungetauft blieb, ist ebenso vertreten wie der Arzt und Psychotherapeut Carl Albrecht, der das „Sprechen in der Versunkenheit" bei Patienten und auch bei sich selber untersuchte, der Trappist Thomas Merton, der sich gegen Ende seines Lebens immer mehr der fernöstlichen Mystik näherte, und der Benediktiner Henri Le Saux, der sich zu einem kontemplativen Leben in der indischen Kultur entschloß und einen christlichen Ashram gründete. Eine ausgewählte Bibliographie zur Geschichte der christlichen Mystik im allgemeinen und zu den einzelnen Autoren bzw. Texten schließt den Band ab. – Die Breite der Textauswahl ist sehr zu begrüßen. Allerdings wird man sich beim Lesen dieses Bandes auch der Frage stellen müssen, was denn eigentlich Mystik ist und wer dementsprechend unter die Mystiker und Mystikerinnen zu rechnen ist. Visionäre und ekstatische Mystik ist ebenso vertreten wie gedankliche und philosophische Mystik, aber auch „schlichte" Mystik (etwa bei Therese von Lisieux, Bernadette Soubirous oder in manchen geistlichen Liedern). Damit soll wohl aufgezeigt werden, daß es Mystik auch auf einem „niedrigeren" Niveau geben kann, als wir es von Mechthild, Teresa oder Meister Eckhart her kennen, daß sie also auch heute noch eine christliche Möglichkeit ist. Manchmal wird sich der Leser allerdings die Frage stellen, ob wirklich alle aufgeführten Autoren „Mystiker" im eigentlichen Sinn waren. Fraglich scheint mir auch der Versuch, aus den verschiedensten Büchern der Heiligen Schrift, die in einem Zeitraum von vielen Jahrhunderten entstanden, kurze Texte als „mystisch" zusammenzustellen. Die einzelnen Zeugnisse des Bandes werden eingeleitet durch eine Charakteristik der jeweiligen Mystiker oder Mystikerinnen und ihres Textes, wobei aber vielleicht doch zu wenig auf die geistesgeschichtliche Einbettung und Verflochtenheit hingewiesen wird. In unserer Zeit, in der das Interesse an religiöser Erfahrung wächst, wird diese Sammlung von authentischen mystischen Texten vermutlich auf großes Interesse stoßen und kann sowohl für das Studium der Spiritualitätsgeschichte wie für die geistliche Lesung und die Meditation gute Dienste tun. Hierin liegt allerdings auch ein Problem. Ausgewählte, gut und handlich zubereitete Texte in Anthologien können, wenn man sich selber ein fundiertes Urteil bilden will, nicht von der Lektüre der Texte im ursprünglichen Zusammenhang dispensieren. Von daher gesehen ist es zu bedauern, daß die Quellenangaben zu den einzelnen Texten sich gewöhnlich nur auf die Übersetzung, nicht aber auf den Urtext selber beziehen. G. Switek S. J.

Quellen geistlichen Lebens. Bd. 3: *Die Neuzeit.* Herausgegeben und eingeleitet von *Gisbert Greshake* und *Josef Weismayer.* Mainz: Grünewald 1989. 360 S.

Mit dem vorliegenden Band ist die Ausgabe der „Quellen geistlichen Lebens" vollständig. Der 1. Band „Die Zeit der Väter" erschien 1980, der 2. Band „Das Mittelalter" 1985. Das Vorwort weist zunächst auf Horizont und Schwerpunkte neuzeitlicher Spiritualität hin. Charakteristisch für das religiöse Leben der Neuzeit ist, daß jetzt der einzelne vor Gott in den Vordergrund tritt, daß Heiligkeit und Mystik sich immer mehr in einer Sendung in die Welt hinein konkretisieren, daß der Glaube schließlich in der Solidarität mit den Nichtglaubenden und Zweifelnden bewußt die abgründige Erfahrung einer gottlosen Welt übernimmt. Der vorliegende Band umfaßt die Epoche von der Zeit der Reformation und der spanischen Mystik bis etwa zum ersten Weltkrieg. Die Auswahl ist breit angelegt und repräsentativ. Neben den „klassischen" geistlichen Autoren der Neuzeit (Martin Luther, Ignatius von Loyola, Teresa von Avila, Johannes vom Kreuz, Franz von Sales, John Henry Newman, Sören Kierkegaard, Charles de

Foucauld) erscheinen auch eine ganze Reihe weniger bekannter Autoren: Bérulle, Olier, Lallemant, Surin, Fénelon, Caussade, Alphons von Liguori, Antonio Rosmini-Serbati, Léon Bloy, Elisabeth von der Dreifaltigkeit. Es fällt auf, daß von den insgesamt 29 angeführten Autoren 14 französischer Herkunft sind. Aber das ist keine Willkür, sondern vielmehr ein Beweis für die Bedeutung der französischen Spiritualität in der Neuzeit. Auch Texte aus der Ostkirche *(Nikolaj Gogol)*, aus dem Judentum *(Martin Buber)* und aus der Welt der religiösen Sozialisten *(Leonhard Ragaz)* haben Platz gefunden. Das Bibelstellen- und Personenregister und vor allem das „Register spiritueller Schlüsselworte" erleichtern den Umgang mit dem Band. Die Textnachweise können dem Interessenten helfen, sich auch intensiver mit einem Autor zu befassen. Die drei Bände der „Quellen geistlichen Lebens" sind sowohl ein geistliches Lesebuch wie auch eine Geschichte der christlichen Spiritualität. Die einzelnen Texte bieten viele praktische Hilfen für das persönliche geistliche Leben. Sie sind „Quellen", die aber letztlich zur einen Quelle Jesus Christus zurückführen wollen, von der sie herstammen und von der aus sie auch zu beurteilen sind. G. Switek S. J.

Gottes Nähe. Religiöse Erfahrung in Mystik und Offenbarung. Festschrift zum 65. Geburtstag von Josef Sudbrack S. J. Hrsg. *Paul Imhof*. Würzburg: Echter 1990. 452 S.

Bei vielen Zeitgenossen haben Atheismus und Agnostizismus bewirkt, daß sie Gott kaum noch zu denken wagen. Gott kommt in ihrer Erfahrung nicht mehr vor. Auf der anderen Seite aber gibt es Menschen – Christen wie Nichtchristen – für die religiöse, ja mystische Erfahrung eine zunehmende Bedeutung gewinnt. Das Thema der religiösen und mystischen Erfahrung ist mit Recht als Leitmotiv dieser Josef Sudbrack gewidmeten Festschrift ausgewählt worden, handelt es sich hierbei doch um einen zentralen Forschungsschwerpunkt des Jubilars. – Nach einer Einleitung in den Band durch den Herausgeber *Paul Imhof* malt *Gerhard Ruhbach* mit viel Sympathie ein „Porträt" des Menschen, des Wissenschaftlers, des Vortragsredners, des Exerzitienbegleiters und des Schriftstellers Sudbrack. Die Beiträge sind dann in vier Themenkreisen zusammengefaßt. Der erste Themenkreis ist überschrieben: „Die Suche nach Gottesnähe im Mittelalter". Hier werden von anerkannten Fachleuten u. a. behandelt: Ramon Llull *(Erika Lorenz)*, Mechthild von Magdeburg *(Margot Schmidt)*, Gertrud von Helfta *(Gertrud Jaron Lewis)*, Meister Eckhart *(Alois M. Haas)*, die spätmittelalterlichen Traktate über die Unterscheidung der Geister *(Josef Weismayer)*. Die zweite Themengruppe zeigt „Geistliche Perspektiven in der Neuzeit" auf. Von besonderem Interesse ist hier ein Beitrag, der die „Imagination in den Exerzitien" aus der Sicht psychotherapeutischer Praxis beleuchtet *(Eckhard Frick/Margret Fühles)*, sowie Überlegungen über die „Erfahrung der Dunkelheit Gottes" bei Johannes vom Kreuz und Therese von Lisieux *(Gemma Hinricher)*. Unter dem dritten Stichwort „Im Grenzgebiet von Philosophie, Psychologie und Spiritualität in der neuesten Zeit" finden sich u. a. Beiträge zum Schuldproblem *(Michael Bommer)*, zur Gotteserfahrung durch Dingerfahrung nach Hugo Kükelhaus *(Maria-Anna Bäuml-Rossnagl)*, zum Dialog als Gottesnähe bei Martin Buber *(Edeltraud Schiller)*. Ein vierter Themenkreis ist überschrieben: „Gegenwart des Ewigen in den Weltreligionen". Hier kommt die jüdische Religion zu Wort *(Norbert Lohfink:* Gedanken zu Psalm 36), der Islam *(Richard Gramlich:* Nur Gott allein), der Buddhismus *(Yosiko Oshima:* Mit Heidegger unterwegs zum Zen). *Hans Waldenfels* zeigt den Zusammenhang von Mystik und sozialer Verantwortung in den Weltreligionen auf. Eine Einführung in das theologisch-religiöse Werk von Erich Przywara *(Friedrich Wulf*, ursprünglich auf französisch im Dictionnaire de Spiritualité erschienen) findet hier ebenso Platz wie ein Beitrag über Teilhard de Chardin und die ignatianische Spiritualität *(Rogelio García-Mateo)*. Zum Schluß hat *Karin Frammelsberger* dankenswerterweise das umfangreiche Schrifttum von Josef Sudbrack für die Jahre 1961–1989 zusammengestellt. – Über tausend Jahre Spiritualitätsgeschichte sind in dieser Festschrift unter verschiedenster Rücksicht zu Wort gekommen. Die vielen Mosaiksteinchen vermitteln einen Eindruck von dem Reichtum und der bunten Mannigfaltigkeit, die „Gottes Nähe" beinhaltet. Das Werk will auch Mut machen, sich

dem in der Schöpfung und in der Offenbarung begegnenden Geheimnis Gottes auszusetzen und dabei die lebendige Nähe Gottes zu erfahren. Ein Personen- und Sachregister wären vielleicht eine Hilfe gewesen, dem Leser den Reichtum dieser Festschrift besser zu erschließen. G. Switek S. J.

Der Klerikerstreit. Die Auseinandersetzung um Eugen Drewermann. Hrsg. *Peter Eicher.* München: Kösel 1990. 368 S.

Der Band will den Konflikt „in seinen Dimensionen umfassend" darlegen und „Klarheit in die strittigen Fragen" bringen (Umschlagtext). So betont gleich im Vorwort der Hrsg., eine angstfreie Diskussion müsse kritische Rückfragen an D. „durchaus nicht vermeiden" (11); würde das Buch andererseits „von dem Klerus verurteilt, aus dem es stammt ..., dann würde es im Bittersten seiner Wahrheit recht erhalten" (12 f. – analog zur immunisierenden Vorausanalyse der Kritiker bei D. selbst). Widerspruch also allein als „Widerstand", ohne den Therapie nicht gelingt (13), statt etwa sach- und wahrheitsbegründet (so daß Eicher seinen eigenen Hinweis an den „Paderborner Kierkegaard" [13, 24] auf Israel unter solchen Widerstand verbucht)? – Nach dem Vorwort die Einleitung, im Ausgang von der Verwickeltheit und Ambivalenz auch Aljoscha Karamasows. D. wolle 1. das Priesterliche neu zum Leben erwecken: als seelenärztlichen Dienst. In den „Windungen des Zug um Zug angezogenen Schraubstocks der psychischen Wahrheitsfindung" (20 – nicht etwa: Hypothesen- oder Theoriebildung) enthülle er 2. die neurotische Disposition des Klerikers und deren bewußten Mißbrauch durch die geistliche Bürokratie. In „seiner großen Weinpresse der Wahrheit" trenne er sodann „die psychischen Bitterwasser der mönchisch-klerikalen Grundgesetze – Armut, Gehorsam und Keuschheit – vom guten Wein des Evangeliums" (21). Zur Begründung 3. gebe es Kritik; die will der Hrsg. „nicht vermeiden" und drei Punkte „auch offen nennen" (22 – wie wäre es mit einem Bruchteil derart salvatorischer Behutsamkeit auch für die Gegenseite?). Doch es wird nicht arg: a) nicht das Evangelium, nur sein Ge- bzw. Mißbrauch wird psychologisch bewertet; b) nicht Religion statt Offenbarung wird gelehrt, sondern nur – und kritischer wie moderner als bei Guardini, Balthasar, Rahner – natürliche Offenbarung; c) dem biblischen Zeugnis wird Geltung verschafft statt es unter den kirchlichen Scheffel zu stellen. Und hier nun doch Kritik: warum überhaupt noch den Priester und das Priesterliche in der Kirche wahren und verteidigen (26)?

Eine erste Gruppe von Beiträgen steht unter der Überschrift *Protest. D. Sölle* teilt den Kampf gegen „die Großinstitution" (27, 30), kritisiert aber „Selbstverwirklichung" und „Psychoboom", insofern die „harte Realität der Banken und Bomben" ausgelassen werde. *F. Steffensky* spricht die „Universalisierung von Paderborn" an und die „rasende Systematik", derzufolge noch mittelamerikanische Jünglingsopfer weise und schön sind, das katholische Stundengebet aber ausschließlich depersonalisierend (34); er moniert daß mitunter „die Sprache schlicht Kitsch" wird (35). Aber das sind keine Vorwürfe, nur Kritik, die eigentlich auf das verbildende System zurückfällt. Ernst wird's erst (von zwanghafter Feindbedürftigkeit ist die Rede) bei der Verteidigung von J. B. Metz; doch letztlich im Dienst des gemeinsamen Kampfes „an verschiedenen Fronten". Darauf muß sich Hrsg. einschalten, um das Oder bei ‚privat' und ‚politisch' als falsche Alternative zu verdeutlichen (gilt Freuds Unbehagen in der Kultur nur für die moderne? 41). Er verweist auf D.s Ökologie- und Friedensengagement, vor allem gegenüber K. Füssel (wobei dessen „leichtfertige Gegenüberstellungen" immerhin auf „einige Formulierungen" bei D. „aufmerksam" machen 45). *R. Schwarzenthal* analysiert „Verfahren amtskirchlicher Konfliktbewältigung": man macht jemanden zum ‚Fall', womit die „Pathologie kirchlicher Institutionen ... listig in ein persönliches Problem" des Kritikers umgemünzt wird (50). Die amtlichen Repräsentanten, die die Verwaltung der Heilsgüter monopolisieren, wollen ja letztlich nur eine blutleere bürokratische Religionsform erhalten. Da sich „Mysterium" nicht operationalisieren läßt, verschleiert es die erlebbare Wirklichkeit der Kirche, während abweichendes Verhalten doch normal und unerläßlich für den Fortschritt ist. In dieselbe Kerbe haut *J. Hasenhüttl:* Aussperrung zerstört die Kirche. Nach Nietzsche-Texten über Priester-

haß und -tücke fragt er: „Was ist das für eine Institution, die Objekte des ‚Hasses' braucht, d. h. Menschen maßregelt, um sich selbst zu bestätigen?" (56 – das Faktum ist offensichtlich unstreitig). Jesus brauchte derlei nicht (hier war sogar L. Buñuel in seiner *Voie lactée* differenzierter, der nicht bloß kirchliche Greuel vorführte, sondern [neben dessen Lachen!] auch harte Worte Jesu selbst wie Mt 8,22; 15,14 und – als Kontrapunkt zu Mk 9,38 f. – Mt 12,30). Der einzige Fall von kirchlichem Gehorsam im NT war das „Crucifige!". Während die Kirche Wahrheit verordnet, leben Befreiungstheologie und Psychoanalyse von der dialogischen Methode, „die, wie jeder vernünftige Philosoph seit Platon weiß, der Weg der konkreten Erfahrung der Wahrheit ist" (60). Rez. stimmt dem als Philosoph natürlich zu – nicht ohne leichte Einschränkung zur Psychoanalyse (dies ein Thema Ricoeurs) und ebensolches Lächeln im Blick ausgerechnet auf die „Dialoge" des Lehrers Sokrates, befremdeter jedoch bzgl. der Befreiungstheologie und des Autors selbst, wüßte er nun doch gern, was solche Theologie noch von Philosophie unterscheide, was die Kirche von der Nobelpreisträgerversammlung in Lindau.

*II. Der psychologische Befund. B. Deininger* schildert zwei Fälle und stellt zusammenfassend fest, daß ihm in seiner therapeutischen Arbeit vor allem die Sprachlosigkeit auffalle, „die die ‚Institution Kirche' ihren Mitarbeitern vermittelt" (69). *K. Thomas* schreibt einen Trostbrief an D., der etwas betulich fromme Empfehlungen und psychologische „Basisinformationen" für uns Mitlesende gibt (etwa zur Verbreitung der Onanie unter männlichen Jugendlichen oder über sexuelle Wünsche junger Mädchen). So wenig wie in einer früheren TV-Sendung wird dabei das klar benannte Faktum methodisch reflektiert, daß sich bei verheirateten kirchlichen Amtsträgern die Dinge kaum anders darstellen als bei den katholischen Zölibatären. Ist es übrigens Absicht oder geht es – wie die recht zahlreichen Druckfehler – auf Rechnung der Herstellungseile (das letzte Blatt, jetzt mit Reklame gefüllt, wäre dafür frei gewesen), daß die Autoren nicht vorgestellt werden? Über die Sachkompetenz Außenstehender in Sachen Rätestand und Zölibat wäre immerhin gleichermaßen zu diskutieren wie über die Objektivität der Amtsinhaber. Bezeichnend bei Thomas selbst der Absatz 76 a): „schwerste Sünde" sei, etwas Sünde zu nennen, was es nicht ist; „aber mindestens so schwer wiegt die Verzerrung, nicht mehr als Sünde zu bezeichnen, was doch Sünde ist". Rez. merkt auf; doch es geht weiter: „Sie, lieber Herr Drewermann, haben ... zahlreiche Beispiele von neurotischen Schuldgefühlen mitgeteilt ..." Zum zweiten Satz kein Wort mehr. *P. Pflüger* befaßt sich mit Individuation versus Identifikation bei Klerikern. Den erlernten Glauben dürfe man getrost verlernen „im Wissen, daß das Eigentliche weil Eigene des (christlichen) Glaubens nie verloren gehen kann" (87). In Auseinandersetzung mit den dunklen Seiten der Großen Mutter Kirche ist auch der Eros zu integrieren. Dabei „sei in keiner Weise eine aus freien Stücken zeitweise gelebte Enthaltsamkeit gescholten" (90). Onanie muß bei Fehlen anderer Möglichkeiten „als in sich gut, sinnvoll und verantwortungsvoller Pflege wert erachtet werden", könne doch „die zärtliche und liebevolle Begegnung mit dem Leib geradezu ein Weg auf Gott hin sein" (91). – Es folgen Ausschnitte aus dankbaren Leserbriefen an D., geschickt kontrastiert durch einige z. T. ungeschickte scharfe Ablehnungen. Und *H. J. v. d. Minde* präsentiert Erfahrungsberichte verheirateter Priester bzw. Priesterfrauen (darunter ein Paar [noch] „unter dem Siegel der Verschwiegenheit"). Darin werden auch psychische Schwierigkeiten angesprochen, doch gemeinsam scheint allen Schreibern, „den Weg in Partnerschaft und Ehe nicht als Versagen, vielmehr als Entscheidung aus innerer Wahrhaftigkeit zu bejahen" (114). Daß es vor Gott auch (auch?) Wege durch Schuld und Vergebung hindurch gibt (was nicht nur ein M. Hausmann wußte *[Liebende leben von der Vergebung]*, sondern durchaus auch laisierte Priester, die sich nicht therapeutisch entschuldigen = entmündigen lassen wollen), wird hier offenbar nicht gesehen.

*III. Zur Kirchenreform.* Hrsg. schreibt über die Angst der Kirche vor Gott. Gegen die Rede von der „real existierenden Kirche" protestiere ich wegen der (beabsichtigten?) Konnotationen, so sehr es tatsächlich des „guten Widerspruch[s] gegenüber den schlechten Widersprüchen" auch in der Kirche (134) bedarf. Paulus sah das Priestertum für völlig überflüssig an, weil Jesus alle ein für allemal mit Gott versöhnt hat (141); der Vorrang kommt dem Verkündigen zu. In der katholischen Kirche hat das Überge-

wicht des Leitungsamtes zu einer Vergesetzlichung des Evangeliums geführt, demgegenüber die Rabbinen „geradezu liberalistisch" wirken (149f.). Das ständige Festhalten am Klerus/Laien-Unterschied ist die strukturelle Sünde der Kirche (154). Gleicherweise *P. Hoffmann* zum Evangelium ohne Priester. Darf eine Gesellschaft der Menschenrechte hinnehmen, daß Teile ihrer Bevölkerung autoritär deformiert werden, und dies gar noch subventionieren (158)? Man muß auf den historischen Jesus zurückgehen, um ihn nicht durch ein Kriterium zu ersetzen, „das sich jeder Kontrolle entzieht", heißt es (159 – nicht gegen irgendwelche modischen Jesus- und Christusbilder, sondern) gegen das Lehramt. Der wollte eine Brudergemeinde: Gottunmittelbarkeit und Herrschaftsfreiheit (166). Darum sogar Kritik an D.: sein therapeutisches Verständnis des Presbyteramts läßt es doch wieder heilsmittlerisch erscheinen (174). Abschluß-Dilemma: das Lehramt entzieht sich dem gemeinsamen Diskurs und erweist sich „selbst als Herr des Textes" (175). Der Exeget wird zum Don Quijote vor Windmühlenflügeln. Wenn Eicher durch die „Kleriker" neues Verständnis für den Klerus (in seinem beschädigten Menschsein) gewonnen zu haben erklärt (12), dann gewinnt Rez. es (in anderem Sinn) angesichts solcher Auslassungen für das Amt und seine leider restriktiven Schreiben an die Adresse der Theologen. Als Laie nämlich schon in jener (Andersen-)Kindes-Situation, die H. den Exegeten anrät, erblickt er bereits in dessen Text (= Gewebe) ein Nichts: des Unterschieds zwischen Lehramt und Theologen. Und damit ein weiteres: zwischen Theologie und Philologie. Entbehrt das Amt der Vollmacht, soll er seinen Glauben auf die Textkünste seiner Kollegen gründen (oder gleich auf die „inneren Potentiale" des [wieso „christlichen"?] Gehorsams sich selbst gegenüber – 87)? – Historisch einläßlich informiert *J. Wohlmuth* über das Amtsverständnis zur Zeit von Konziliarismus und Trient. *J. Jeziorowski* betrachtet den Streit „aus evangelischer Sicht" (geht es ansonsten innerkatholisch zu?), natürlich voller Zustimmung zu dem „evangelischen Katholiken" (198). Zur Kritik aus seinen Reihen eigens: „Hinterhältig wirkt der Vorwurf, D. würde die biblische Offenbarung und die Stellung Jesu Christi herabmindern. Hier meldet sich gefährliche Dummheit aus dem Hinterhalt" (ebd. Dies wäre dann das neue „... causa finita"?) Noch nicht fertig ist die Realisierung der erhofften neuen Kirchenwirklichkeit: der priesterlichen Gemeinde *(N. Mette)*, der kommunialen Kirche *(L. Mödl)*. Die Räte wären stärker als Gemeindeethos zu denken, die Ämter stärker zu differenzieren. Die Ausbildung muß stärker, als es D. sieht, den Wunsch nach sozialer Vernetzung berücksichtigen, und der Glaube überhaupt hat die Bindung an die Glaubensgemeinschaft nötig. (Siehe von Mödl auch den Beitrag in: K. Hillenbrand [Hrsg.], Priester heute, Würzburg 1990).

*IV. Dokumente. W. Teichert* gibt eine erste Rezensions-Übersicht, die freilich jede Kritik sofort zensuriert. Wieder ist zur *Quaestio disp.* von „auftraggebundener Arbeit" die Rede, womit sich jegliches weitere Eingehen darauf erübrigt (228). Dann folgt – 231–316 – die eigentliche Dokumentation, der Schriftwechsel zwischen E. D. und Erzbischof Degenhardt, auch mit Kardinal Wetter, dazu Radio- und Presseverlautbarungen. Eine bedrückende Lektüre. Schon die Anrede „Lieber Mitbruder" im eröffnenden Brief provoziert eine ausführliche Belehrung. Zur Jungfrauengeburt wird das bischöfliche „*nur* ein Symbol?" mit einem „sic!" kommentiert (234 – auch ich mag es nicht akzeptieren); doch auf der nächsten Seite bezeichnet D. Symbole als „apriorische Anschauungsformen" und „ordnende Chiffren", wozu man nichts anderes sagen kann als „nur"; ist eine Chiffre doch das Gegenteil zum Realsymbol (zur Sache jetzt nur: H. Schöndorf, Jungfrau und Mutter, in: ZkTh 110 [1988] 385–413). Und so geht es fort bis zur abschließenden Pressemitteilung des Erzbischofs vom 6.7.1990. Die Texte sprechen für sich, wenn man sie nur – sine ira et studio – wirklich zu Wort kommen läßt. Nach einer kirchenrechtlichen Information *(K. Walf)* über den möglichen Fortgang des Konflikts erhält D. – *V. In eigener Sache* – das Schlußwort. Er stellt es unter den Orwell-Titel „Im Ministerium der Wahrheit" (325).

D. schildert den Hergang von dem ersten Hinweis auf römische Untersuchungen hin bis zum Gespräch am 6. Juli, mit einem Rückblick auf den verbrannten Jan Hus. Der gewählte Titel markiert bereits zur Genüge Stil und Tendenz. Rez. nimmt nur einzelnes auf. Eine Unterüberschrift lautet, wie schon oben anklang: Personalisierung des Konflikts (wobei ‚Person' hier nicht glücklich verwandt wird; aber ‚Individualisierung'

ist jungianisch-positiv besetzt). Geht dies jedoch nur vom Amt aus? D. kann, scheint's, gar nicht anders, als „personalisierend" die Dinge zu psychologisieren. Daß jemand Sachgründe zur Diskussion hätte, kommt ihm nicht in den Sinn. So ergriffen Pesch/Lohfink (in ihrem tatsächlich nicht sehr glücklichen Büchlein) die Gelegenheit, die Integrierte Gemeinde beliebt zu machen (330) – obwohl der Erzbischof bis heute „standhaft seine ‚München-Connection'" leugne (331); später kommt die Quaestio zur Sprache, „ein bloßes Auftragswerk, keine sachliche Auseinandersetzung" (338), wofür Wetter Theologen „gedungen hatte". Daß A. Görres (den er nicht wie die Theologen psychologisch inkompetent nennen kann) gegen ihn auftritt, vermag D. sich nur dadurch zu erkären, „daß er nie geglaubt [habe], ihn zitieren zu müssen" (339). Was sagt eine solche Vermutung über D. selbst aus? Auf derselben Seite nennt er auch mich (statt „Vermögen" ist natürlich „Unvermögen" zu lesen). Da D. die Quelle nicht angibt – drei Beiträge zu seiner Anthropologie, Theologie und den Klerikern in: Kath. Bildung 91 (1990) 143–147, 235–239, 296–301 –, erlaube ich mir das Zitat einer Fußnote: „In den Solidaritätskreisen hat sich ... das Etikett ‚Auftragsband' eingebürgert. Selbst wenn er das wäre, sähe ich darin nichts Abträgliches, gar Verächtliches. Daß die Bischöfe in Wahrung ihres Hirtenamtes auf Verkürzungen in wirkmächtigen Theologien zu reagieren verpflichtet sind, sollte unter Katholiken unstreitig sein. Daß sie dies – statt disziplinarisch – in der Weise tun, kollegiale Stellungnahme anzuregen, in der Hoffnung auf eine Sachdiskussion ..., finde ich besonders gut. Und es war dieser Gedanke, der mich bestimmt hat – nicht eine Auftragsarbeit zu verfassen, sondern der Einladung zur Mitarbeit zu folgen. Leider ist es zu dieser Sachdiskussion bisher nicht gekommen; denn die läßt sich selbstverständlich nicht dort führen, wo in einer emotionalisierten Großversammlung der Kritiker vor (oder statt?) einer klärenden Antwort erst Mißfallenskundgebungen des Publikums und dann therapeutische Verweise des Befragten zu gewärtigen hätte" (147). Er könne nicht auf jedes Buch mit einem Gegenbuch antworten? Sollte D. auch nicht, und schon gar nicht derart mit Schaum vor dem Mund wie in den *Früchten*. Aber sieht er keinerlei Anlaß, die Sachfragen auch sich selber zu stellen? („Ich habe verlernt zu hören, so viel wie ich tagaus tagein zu reden habe", erinnere ich als ein Klerikerwort.) Dann folgt wieder die Angabe, die Quaestio-Autoren hätten sich der Diskussion entzogen (dazu für meine Person – weil ich nur für sie sprechen kann – die Klarstellung schon in Publik-Forum 1989 Nr. 34, S. 41). Gegenüber W. Kasper beruft D. sich (340) auf die *Strukturen* ..., samt der detektivischen Information, jener habe die drei Bände erst Januar 1988 in Tübingen erstanden. Auch dazu ist endlich ein Zwischenruf fällig: 1. Muß man für die fällige Korrektur massiver Einseitigkeiten tatsächlich alle „mittlerweile mehr als 6000 Seiten" eines fast schon (samt der exzessiven Anmerkungs-Armierung) zwanghaft Produzierenden durchgearbeitet haben (wie sehr wohl bei einer wissenschaftlichen Monographie oder Gesamtdarstellung)? 2. Warum das Schweigen zur Anfrage Sudbracks in dem ausführlich berufenen GuL-Artikel von 1989 (dessen entschiedener „Nachtrag" 1990, mit scharfer *Kleriker*-Kritik, nirgends erwähnt wird), „ob er selbst sich nicht doch von [dem Grundwerk] ständig entfernt" (dort 326)? 3. In der Tat hat D. selbst mir bereits 1984, als wohl noch kein Anlaß zu derart „strategischem" Handeln bestand wie heute, bei einem Gespräch über die *Strukturen* erklärt, von deren Position habe er sich inzwischen fortbewegt (am Rand einer gemeinsamen Tagung über Mythos, Geschichte und die Einzigkeit Jesu Christi). Und so ist es: hieß es dort noch, die Ursünde sei psychologisch und philosophisch notwendig erfolgt (III 544), allein theologisch sei sie nicht unumgänglich, so reduziert er nunmehr auch die theologische Offenheit auf jenes psychologisch-philosophische Schicksal, wenn er Kasper/Splett ethischen Optimismus vorwirft, weil sie gegen eine schrankenlose Tragisierung der Endlichkeit für die Freiheit des Menschen eintreten: Pelagianismus, „um den ‚Konstrukteur' des menschlichen Daseins freizusprechen" (Dt. Allg. Sonntagsbl.). – Aber D. wird noch deutlicher: Sudbrack habe (in dem genannten Artikel) gezeigt, „daß manche Autoren (J. Splett, W. Kasper und A. Görres nicht ausgenommen) ihr Bild von meiner Theologie weit eher bestimmten verzerrenden Rezensionen entnehmen, als dem wirklichen Studium meiner Arbeiten" (342). Man suche den Beitrag hervor: S. schreibt, „Freunde wie Gegner" seien zu fragen, wie gründlich sie sich mit dem Werk befaßt hätten (325); daß beide „ihn ver-

kennen – Anhänger wohl noch mehr" (ebd.). Für D.s Behauptung finde ich keinen Beleg; und zur Sache (hier wieder – unvermeidlich – nur für mich selbst): weder die Kaufquittungen für D.s Werke in meinem Regal noch einen Studiennachweis kann und will ich zu den Akten geben; doch da offenbar nötig, versichere ich (nicht zuletzt auch im Blick auf diese unsere Zeitschrift), selbst gelesen zu haben, was/wen ich bespreche, und dies nicht bloß „diagonal". Welche Bezeichnung verdienen solche Methoden: der Sachdiskussion sich durch ehrenrührige Unterstellungen zu entziehen – und dafür noch unbeteiligte Dritte einzuspannen? Wenigstens sollte derlei nicht in Verbindung mit dem Namen eines so aufrichtigen und sich riskierenden Wahrheits-Bekenners wie S. Kierkegaard gebracht werden! (Auf Solidaritätskreise können die solcherart Verunglimpften sich freilich ebensowenig stützen wie der wahrhaft Einzelne von Kopenhagen [der sich obendrein nur als ein „Korrektiv" verstand und weder als Reformator noch als Trojanisches Pferd]; doch verdient ihr Name darum keinen Schutz?)

Immerhin prangt die Wahrheit nicht so auf dem Buchumschlag wie seinerzeit bei einer ähnlichen Sammlung für Küng. Aber ist dies nun wirklich eine umfassende Darlegung und Klärung? Von einer Theologie der Räte ist an keiner Stelle die Rede, an keiner Stelle auch von einer Anthropologie des Versprechens. Oder von einer Philosophie des Symbols. Wo wird die Fragwürdigkeit der Therapievorschläge D.s diskutiert? Bzg. etwa des gedachten Reifewegs „zwischen Versuch und Irrtum", im „Swing zwischen mönchischer und weltlicher Lebensweise", dem die Wegstationen (oder Leitersprossen) – Menschen immerhin – anscheinend schlicht zu dienen haben? Einmal übrigens spricht D. selbst einschlägige Ablösungsschwierigkeiten an, dies aber bei Therapie-Erwägungen, die die psychoanalytische Abstinenzregel zur Disposition stellen (dazu, nach Splett KthBldg 299, jetzt U. Niemann in *Priester heute* 119–121). Darüber keine Stimme aus der Zunft? – „Der vorliegende Band führt das Gespräch auf seine Weise" (10). Man muß fragen dürfen, ob mit größerer Offenheit, als er sie bei den Vertretern des Amtes einklagt. Und gewiß ist es „nicht wenig, so viel der Liebe anzuvertrauen, wie dieser Therapeut und Literat es trotz aller Verhältnisse zu tun wagt" (14). Doch es wird wohl zu wenig bedacht und unterschieden, wofür alles das Wort ‚Liebe' heute herhalten muß und was deren Wahrheit verlangt. Die aber ist nicht eigentlich therapeutisch und literarisch bestimmbar, so sehr auch die Theologie sich hier belehren und bereichern lassen sollte, sondern zuletzt nur „im Geiste" (1 Kor 12, 3).

J. Splett

Jestaedt, Bernhard, *Recht und Gerechtigkeit* (Fuldaer Hochschulschriften 9). Frankfurt/M.: Knecht 1990. 28 S.

Die vorliegende Schrift hat – rechnet man Einleitung (7 f.), Lösung der Beispielfälle (23–27) und Schluß (28) ab – zwei Teile. Im ersten geht es um das Recht (9–15), im zweiten um die Gerechtigkeit (16–22). Das eigentliche Problem der kleinen Untersuchung ist in dem „und" des Titels angedeutet, welches Recht und Gerechtigkeit verbindet. M. a. W.: wie kann das Recht so ausgestaltet werden, daß es der Gerechtigkeit entspricht. Unter Recht versteht der Vf. die Gesamtheit der in einem Gemeinwesen geltenden objektiven und subjektiven Normen. Wie wird nun diese Gesamtheit der Normen gerechtfertigt? Eine soziologische oder eine positivistische Rechtfertigung lehnt J. ab. Vielmehr versucht er – mit Berufung auf G. Radbruch – eine Grundlegung des Rechtes durch die Gerechtigkeit. „Der Begriff des Rechts ist ein Kulturbegriff, d. h. ein Begriff von einer wertbezogenen Wirklichkeit, einer Wirklichkeit, die den Sinn hat, ... dem Rechtswert, der Rechtsidee zu dienen. Der Rechtsbegriff ist also ausgerichtet an der Rechtsidee. Die Idee des Rechts kann aber keine andere sein als die Gerechtigkeit" (15). Bei dieser Grundlegung des Rechts durch die Gerechtigkeit ergibt sich freilich das Problem der *Konkretisierung* der Gerechtigkeit, also der Umsetzung der Idee im konkreten Einzelfall. Eine solche Umsetzung geschieht in der Demokratie meist nach dem Prinzip der Mehrheit. Als Beispiel nennt der Vf. die gegenwärtige Diskussion um den Schwangerschaftsabbruch. Da aber über Wahrheit nicht (nach dem Prinzip der Zahl) abgestimmt werden kann bzw. eine solche Abstimmung zu eklatanten Ungerechtigkeiten führt, möchte J. die Konkretisierung der Gerechtigkeit im Rahmen

einer sittlichen Wertordnung (letztlich der Wertordnung des Naturrechts) vornehmen. In diesem Rahmen wird dann (ganz mit Recht!) auf die unausweichliche Verantwortung der Kirche hingewiesen. – Eine kleine Aussetzung zum Schluß: der Vf. kann gar nichts anfangen mit dem sog. soziologischen Rechtsbegriff, der auf Rezeption und Akzeptation der Gesetze durch die sog. Untergebenen abhebt (vgl. 11 f.). Darin sieht er nur die verderbliche Macht der öffentlichen Meinung. Die Kanonistik ist in dieser Hinsicht weniger pessimistisch eingestellt. Mit ihrem „Vater" Gratian (c. 3 D 4) legt sie den Gesetzesbegriff so fest, daß die Untergebenen beim Zustandekommen der Gesetze durchaus mitwirken können: „Leges instituuntur, cum promulgantur, firmantur, cum moribus utentium approbantur. Sicut enim moribus utentium in contrarium nonnullae leges hodie abrogatae sunt, ita moribus utentium ipsae leges firmantur."

R. Sebott S. J.

Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte (HRG). Hrsg. *Adalbert Erler* und *Ekkehard Kaufmann*. 32. Lfg. (Sp. 1793–2046). Berlin: Schmidt 1990.

Das HRG enthält diesmal die mit Staat, Stadt, Stamm, Stände, Stein und Strafe zusammenhängende Artikel. Für den Kanonisten sind die folgenden Stichwörter von besonderer Bedeutung: Staatsheirat, Stab, Stadtpatron, Stammbaum, Stände/Ständewesen (B. Geistlich), Steinigung, Steinkreuz, Stephanskrone, Stift, Stiftsadel, Stiftungsrecht, Stilus Curiae, Stolgebühren, Strafe/Strafrecht, Strafprozeß I (bis zur Carolina). Auch diese 32. Lieferung des HRG habe ich mit viel Gewinn gelesen. Auffällig ist freilich diesmal, daß die Druckfahnen nicht mit gewohnter Sorgfalt gelesen wurden und daß deshalb viele Druckfehler stehengeblieben sind. – Als 1964 die 1. Lieferung des HRG erschien, schrieb K. Mörsdorf (Archiv für katholisches Kirchenrecht 135 [1966] 355): „Möge es den Herausgebern vergönnt sein, das Werk zu einem glücklichen Abschluß zu bringen." Inzwischen sind fast 30 Jahre vergangen und noch ist die Arbeit nicht vollendet. Hoffentlich kommt das HRG bald zum glücklichen Ende. Auch für den Kanonisten ist es eine ganz große Hilfe.

R. Sebott S. J.

Gerosa, Libero, *Charisma und Recht.* Kirchenrechtliche Überlegungen zum „Urcharisma" der neuen Vereinigungsformen in der Kirche (Sammlung Horizonte NF 27). Einsiedeln – Trier: Johannes Verlag 1989. 303 S.

Trotz mancher guten Ansätze herrscht in der Begründung des Kirchenrechts auf katholischer Seite eine gewisse Hilflosigkeit. Die Schule des „ius publicum ecclesiasticum", die ganz von dem Kirchenbild einer „societas perfecta" ausging, ist tot. Die Schule der italienischen Laienkanonisten um Fedele und D'Avack, welche die Kategorie der „societas perfecta" durch jene des „ordinamento giuridico primario" ersetzten, hat kaum Nachfolger gefunden. Ähnliches gilt für die Römische Schule um Bertrams und Stickler. Die beiden begabtesten Vertreter der Münchener Schule hinsichtlich der Grundlagenproblematik (Corecco und Rouco Varela) sind „leider" Bischöfe geworden. Die spanische Kanonistik an der Universität Navarra könnte durchaus in der Zukunft eine bedeutende Rolle spielen (vor allem wegen ihrer personellen und finanziellen Ressourcen; auch wegen ihrer ungetrübten Papstfreundlichkeit), bisher ist es ihr aber nicht gelungen, sich als *theologische* Wissenschaft darzustellen. Nach wie vor will diese Kanonistik eine *juristische* Wissenschaft sein. Das Programm von CONCILIUM, das von Huizing und Jiménez-Urresti entworfen worden war und das auf eine „Enttheologisierung" des Kirchenrechts hinauslief, hat sich nicht durchführen lassen. Vor allem fehlt es auch an herausragenden Wissenschaftlern. So bleibt die Begründung des Kirchenrechts weiterhin eine (sicher sehr schwierige) Aufgabe. G. versucht in der vorliegenden Arbeit, die im WS 1988/89 von der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt als Habilitationsschrift angenommen wurde, eine allgemeine Theorie des Charismas für die Begründung des Kirchenrechts fruchtbar zu machen. Dies ist durchaus ein richtiger Ansatz. Hatte doch einst R. Sohm Charisma und Recht auseinandergerissen und so die (legitime) Liebeskirche von der (verhaßten) Rechtskirche getrennt. Das vorliegende Buch hat drei Kapitel. Im ersten (Was ist das

Charisma? 21–109) geht es um die spezifische theologische Natur des Charismas. „Das Charisma – zumindest in seiner vollendeten Verwirklichung (‚Urcharisma') – ist eine besondere Gabe des Heiligen Geistes, welche Gläubigen jeden Standes geschenkt werden kann, um sie durch eine besondere Form der Christusnachfolge geeigneter und bereiter zu machen, die auf dem Wort Gottes und seinen Sakramenten gründende kirchliche ‚communio' aufzubauen, indem sie ein beispielhaftes prophetisches Zeichen für die ganze Kirche bilden" (108). Im 2. Kap. (Das Charisma als konstitutives Element der „communio", 111–229) wird zunächst die communio bestimmt. Der Vf. hält sich dabei (vgl. 123) an die Nummer 2 der erläuternden Vorbemerkung zu „Lumen gentium": „‚Gemeinschaft' (communio) ist ein Begriff, der in der alten Kirche (wie auch heute noch vor allem im Osten) hoch in Ehren steht. Man versteht darunter nicht irgendein unbestimmtes Gefühl, sondern eine organische Wirklichkeit, die eine rechtliche Gestalt verlangt und zugleich von der Liebe beseelt ist." Innerhalb dieser „communio" spielt das Charisma (neben Wort und Sakrament) bei der Entstehung des kanonischen Rechtes eine unersetzliche Rolle. Diese an sich noch sehr allgemeine und vage Behauptung wird im anschließenden 3. Kap. (Das Charisma und die theoretischen Grundlagen des kanonischen Rechts über die Vereinigungen in der Kirche, 231–272), in dem nun G. das Charisma für die kirchlichen Vereinigungen fruchtbar zu machen sucht, konkretisiert. Ganz mit Recht zitiert er J. Beil (237, A. 14), der vom CIC/1917 gesagt hatte: „Wohl auf keinem Gebiet des Kirchenrechts herrscht solche Unklarheit wie auf dem Gebiet des kirchlichen Vereinsrechts." Das gilt auch noch vom CIC/1983. Dies kommt letztlich daher, daß der (kirchliche) Gesetzgeber weltliche Rechtsformen (z. B. associatio, consociatio, confraternitas, societas, sodalitium) aus dem Römischen und Germanischen Recht übernimmt und dabei den ekklesiologischen Hintergrund vergißt. Er läßt das Urcharisma der Vereinigungen außer acht (vgl. 244–246). Indem G. auf dieses Charisma näher eingeht, gibt er dem Vereinsrecht allererst eine Grundlage. Hier – nicht aber in einer allgemeinen Grundlegung des Kirchenrechts – sehe ich den Wert der vorliegenden Arbeit. Ein Abkürzungsverzeichnis (273–278) und ein Verzeichnis der Quellen und der Literatur (279–303) schließen das Buch ab. – Die Arbeit hat ein Geleitwort von *H. U. Card. von Balthasar;* es waren dessen letzte Zeilen vor dem Tod.

R. Sebott S. J.

Recht als Heilsdienst. Matthäus Kaiser zum 65. Geburtstag gewidmet von seinen Freunden, Kollegen und Schülern, herausgegeben von *Winfried Schulz.* Paderborn: Bonifatius Verlag 1989. 301 S.

Der dem Regensburger Ordinarius für Kirchenrecht gewidmete Band enthält vierzehn Beiträge namhafter Kanonisten in deutscher Sprache, die sich mit wichtigen Themen wie dem Predigtdienst von Laien, der rechtlichen Problematik des Kirchenaustritts und mit der kirchlichen Rechtsstellung der geschiedenen und wiederverheirateten Christen beschäftigen. Die Festschrift beginnt mit einer Würdigung von Person und Werk des Jubilars (15–17) von *W. Schulz* sowie der Bibliographie von *M. Kaiser* (18–27, zusammengestellt von *C. Heinrichsmeier*).

Der erste Beitrag von *R. Sobański,* Warschauer Ordinarius für Kirchenrecht, geht der vieldiskutierten Frage nach der Grundlegung des Kirchenrechts nach (28–41). S. begnügt sich nicht mit einer primär soziologischen Grundlegung gemäß der Formel „ubi societas ibi jus", sondern sieht den Seinsgrund des Kirchenrechts in der verpflichtenden Kraft des von Gott geschenkten Glaubens, der seinen Ursprung in der Selbstmitteilung Gottes in Wahrheit und Liebe hat. – In dem folgenden Beitrag befaßt sich *H. Pree* mit dem Recht der Meinungsäußerungsfreiheit in der Kirche (42–85) und konstatiert, daß es in der kirchlichen Rechtswirklichkeit an einer klaren Zuständigkeitsregelung für die Durchsetzung dieses Grundrechts gegenüber Beeinträchtigungen fehlt und auch an Rechtsmitteln für den betroffenen Gläubigen zum Schutz vor mißbräuchlichem Vorgehen der kirchlichen Autorität (50, 85). Ihre Grenzen findet die Meinungsäußerungsfreiheit am legitimen Gehorsamsanspruch der Kirche als „communio hierarchica"; dennoch müßte, so der Autor, die Meinungsfreiheit als Gestaltungsprinzip kirchlicher Kommunikation stärker die kirchlichen Lebensbereiche durchdringen,

um der konziliaren Idee der communio des pilgernden Gottesvolkes mehr zum Durchbruch zu verhelfen. – Mit der Regelung des kollegialen Aktes im neuen Kirchenrecht setzt sich *W. Aymans* auseinander (86–104), der sich dabei eingehend mit Wahlen und Beschlüssen in kirchlichen Gremien beschäftigt, während der nachfolgende Beitrag von *G. May* dem Spezialproblem der Inkardination des Diözesanbischofs gewidmet ist (105–114). M. behandelt hierbei hauptsächlich die Frage nach der In- bzw. Umkardination des zum Bischof einer fremden Diözese Ernannten. – Dem Predigtdienst in der Kirche allgemein und speziell dem kirchlichen Predigtdienst von Laien sind die beiden folgenden Beiträge von *P. Krämer* und *H. Schmitz* gewidmet (115–143). K. verdeutlicht zunächst den Gehalt der den Predigtdienst allgemein betreffenden grundlegenden kirchlichen Normen (115–122) und stellt klar, daß es nach dem CIC/1983 eine im Weihesakrament gründende Predigtbefugnis des Priesters und Diakons gibt, die sich qualitativ vom Predigtdienst des Laien unterscheidet (122). Die den Diakonen und Priestern mit der sakramentalen Weihe verliehene facultas soll verdeutlichen, daß der ordinierte Amtsträger in persona Christi capitis das Wort Gottes verkündet, und ist so Ausdruck des dogmatisch unaufgebbar festzuhaltenden Wesensunterschiedes zwischen allgemeinem Priestertum und Weihepriestertum auch im Predigtgeschehen (vgl. 122/124). Dadurch soll der Zusammenhang von Predigt und Eucharistiefeier, von Wort und Sakrament verdeutlicht werden, der gleichwohl nicht so eng ist, daß es nicht auch begründete Ausnahmen geben könnte. Der Ausnahmecharakter der Laienpredigt in der Eucharistiefeier soll nach der „Ordnung der Deutschen Bischofskonferenz für den Predigtdienst von Laien" dadurch verdeutlicht werden, daß diese nur als „Statio" zu Beginn des Gottesdienstes vorgesehen ist. K. wendet sich mit dem berechtigten Hinweis auf die liturgische Struktur der Hl. Messe und die Aufgabe der Predigt, die Schriftlesungen auszulegen, gegen diese Auffassung; er stellt klar, daß der Ausnahmecharakter des Predigtdienstes von Laien auch dann gewahrt werden kann, wenn seine Predigt an gewohnter Stelle, nach dem Evangelium, gehalten wird. Denn die Verkündigung des Wortes Gottes durch den Laien macht in besonderer Weise die Mitverantwortung aller Gläubigen für die Sendung der Kirche in der Welt deutlich und die dem Volk aller Getauften eigene Weise der Verkündigung, die näher an den Problemen der Zeit liegt und so ein Stück „Welthaftigkeit" des Predigtdienstes darstellt (vgl. 123). Mit der Interpretation von c. 767 § 1 CIC/1983 und der Entscheidung der päpstlichen Interpretationskommission vom 26. 5. 1987 zu der Frage, ob der Diözesanbischof von dieser Vorschrift, wonach die Homilie dem Priester oder Diakon vorbehalten ist, dispensieren kann, setzt sich Schmitz eingehend auseinander (127–143).

Mit der generellen Frage der Rezeption des neuen CIC in der Bundesrepublik Deutschland beschäftigt sich der Beitrag von *W. Schulz* (144–159), wobei für den Autor die Frage nach der Rezeption des neuen Codex nur im Gesamtzusammenhang der Frage nach der Rezeption des Zweiten Vaticanums gestellt und beantwortet werden kann. Rezeption bedeutet für Sch. kein rein passives Entgegennehmen von Normen der kirchlichen Obrigkeit durch die Gläubigen als Normunterworfene, sondern stellt einen aktiven, dialogisch und von der Communiostruktur des Gottesvolkes geprägten Vorgang dar (145). Im folgenden geht Sch. auf einige Sach- und Normbereiche ein, in denen die einschlägigen Regelungen des CIC nicht bzw. anders als vom Gesetzgeber vorgesehen befolgt werden, so die Bereiche Pfarrgemeinderat bzw. Pfarrpastoralrat, wobei Sch. auch auf die von deutschen Kanonisten hierzu entwickelte sog. „Aliud-Theorie" eingeht, den Predigtdienst von Laien, die Frage der weiblichen Ministranten sowie die Frage der Mitgliedschaft nichtkatholischer Christen in katholischen Vereinigungen (148–155). Widergesetzliches Verhalten von Normadressaten stellt hierbei für Sch. nicht einfach Ungehorsam gegenüber der kirchlichen Obrigkeit dar, sondern ist eher Ausdruck eines mangelnden Grundkonsenses in kirchlichen Lebensbereichen zwischen dem kirchlichen Gesetzgeber und der Kirche „vor Ort", der auf Kommunikationsproblemen beruhen kann; schließlich muß aber auch festgehalten werden, daß die Evidenz und Sinnhaftigkeit einer kirchlichen Regelung für den Adressaten nicht von oben verordnet werden kann, sondern daß der Codex ein „irdenes Gefäß" ist, das von „seiner Zielsetzung her primär geistliches Recht enthält, dessen Normenbestand der gläubigen Annahme angeboten wird" (159). Wenn sich das Volk Gottes im Normenge-

halt wiedererkennt, wird die Rezeption gelingen. Die Rechtsfolgen des Kirchenaustritts in der staatlichen und kirchlichen Ordnung behandelt *J. Listl* (160–186). Rechtsdogmatisch hat der Kirchenaustritt das Ruhen sämtlicher Aktivrechte in der kirchlichen Gemeinschaft zur Folge, beendet aber wegen des in der Taufe verliehenen character indelebilis nicht die konstitutive Kirchenzugehörigkeit (vgl. 162). Im weiteren beschäftigt sich L. mit der Frage, ob der vor einer staatlichen Behörde erklärte Kirchenaustritt zugleich einen actus formalis des Abfalls von der katholischen Kirche darstellt (169–173), die er bejaht. Das ist deshalb problematisch, weil der Kirchenaustritt eine Regelung des jeweiligen Staatsrechts des betreffenden Landes ist und von Land zu Land unterschiedlich geregelt ist; außerdem ist bedenklich, daß L. die Austrittserklärung ohne Berücksichtigung der ihr zugrundeliegenden Motive – also auch des aus finanziellen Gründen erfolgten Kirchenaustritts – als Trennung von der kirchlichen Einheit und damit als apostatische Handlung bewertet, die die Tatstrafe der Exkommunikation nach sich zieht (c. 1364 § 1 CIC), obwohl mit dem Kirchenaustritt die Trennung von der *geistlichen Glaubensgemeinschaft* nicht verbunden sein muß (vgl. 174–179). Insofern sind modifizierende Zusätze der Kirchenaustrittserklärung entgegen L. für das kirchliche *Strafrecht* keineswegs unbeachtlich, soweit hieraus der Wille zur Zugehörigkeit zur kirchlichen Glaubensgemeinschaft zum Ausdruck gebracht wird (vgl. HdbKathKR, S. 941, A. 1). Die Erklärung der deutschen Bischöfe zu Fragen des kirchlichen Finanzwesens vom 5. 1. 1970 läßt im übrigen auch die Frage der Erfüllung des Tatbestands der Apostasie beim Kirchenaustritt offen. Die von ↗ *B. Primetshofer* (187–199) in dieser Frage favorisierte Lösung geht davon aus, daß die im Kirchenaustritt zum Ausdruck kommende Distanzierung von der Kirche und der Ortsgemeinde eher gemäß c. 915 CIC als offenkundig schwere Sünde zu bewerten ist, die den Pfarrer berechtigt, die Eucharistie zu verweigern (193–199); die dadurch gegebene objektive schwere Störung der kirchlichen Gemeinschaft und das dadurch entstandene Ärgernis sind auch durch modifizierende Erklärungen im Hinblick auf eine weitere vollinhaltliche Zugehörigkeit zur Glaubensgemeinschaft nicht zu beseitigen (vgl. 196–198). – Die Frage nach einem katholischen interkonfessionellen „Kollisionseherecht" für Ehen nichtkatholischer Christen verschiedenen Bekenntnisses gemäß c. 11 CIC/1983 wirft *H. Reinhardt* auf (200–222), während *H. Heinemann* in seinen Überlegungen zur Rechtsstellung geschiedener und wiederverheirateter Christen in der Kirche sich mit dem Problem der Ausübung ehrenamtlicher Dienste in kirchlichen Vereinen, Gremien und Räten durch den genannten Personenkreis auseinandersetzt (223–241). Der Autor betont besonders die Notwendigkeit der Betrachtung des Einzelfalles und der Beachtung der pastoralen Klugheit. – Mit dem Eigenschaftsirrtum im kirchlichen Eherecht, insbesondere dem Vaterschaftsirrtum, befaßt sich eingehend der Aufsatz von *K. Lüdicke* (242–258), während *K. Hartelt* der Frage der freien Aufnahme eines Weltpriesters in ein Ordensinstitut nachgeht (259–270). – Die Festschrift wird durch einen rechtsgeschichtlichen Beitrag von *R. Weigand* zur 1156 entstandenen Dekret-Abbreviatio Omnebenes und ihren Glossen abgerundet (271–287). – Insgesamt beeindruckt die Neuerscheinung durch die Fülle der behandelten, auch kirchenpolitisch wichtigen Themen; sie wird schon dadurch ihrem Anliegen, die Aufgabe des kirchlichen Rechts als Heilsdienst für den Gläubigen zu verdeutlichen, gerecht. Es ist zu hoffen, daß die hier gegebenen Vorschläge – jedenfalls zum Teil – in die kirchliche Praxis Eingang finden.

G. Schmidt S. J.

Ahlers, Reinhild, *Communio Eucharistica.* Eine kirchenrechtliche Untersuchung zur Eucharistielehre im Codex Iuris Canonici (Eichstätter Studien NF 29). Regensburg: Pustet 1990. 192 S.

Die vorliegende Arbeit wurde im WS 88/89 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Eichstätt bei P. Krämer als Dissertation angenommen. Ziel und Aufgabe der Untersuchung ist es, „am Beispiel der Eucharistie zum einen den Gehalt theologischer Leitsätze im CIC zu untersuchen, zum andern aber auch, ob und inwieweit die entsprechenden rechtlichen Normierungen diesem theologischen Gehalt entsprechen" (31). Etwas plakativ und simplifizierend formuliert, könnte man die

anstehende Frage auch folgendermaßen stellen: Haben sich die Reformkommissionen des CIC an das Zweite Vatikanische Konzil gehalten? Es geht also der Autorin nicht nur um Kirchenrecht, vielmehr wird dieses in den Rahmen der Theologie hineingestellt. Diese etwas ungewohnte (allerdings der Schule von P. Krämer sehr entsprechende) „Perichorese" von Theologie (vor allem Dogmatik) und Kirchenrecht macht die Eigenart dieser Arbeit aus. Sie hat fünf Kapitel. Im 1. Kap. (Grundlinien der dogmatischen Eucharistielehre, 33–55) wird in groben Linien der gegenwärtige dogmatische Forschungsstand gezeichnet, der seine Grundlagen in den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils hat. Im 2. Kap. (Die Eucharistie in der Systematik des CIC, 57–65) geht A. der Frage nach, ob die dogmatischen Grunddaten sich auch in der Gliederung der eucharistierechtlichen Normen ausgewirkt haben. Während der CIC/1917 die Eucharistielehre im liber tertius (de rebus) – also im Sachenrecht und u. a. zusammen mit dem Vermögensrecht – unterbrachte, ordnet der CIC/1983 die Eucharistie in den liber quartus (de ecclesiae munere sanctificandi) ein. Dies ist theologisch insofern ein Fortschritt, als nun die Eucharistie nicht mehr als Sache und Mittel verstanden wird. Da zudem im liber tertius (de ecclesiae munere docendi) vom Verkündigungsdienst die Rede ist, stehen nun Wort und Sakrament (= die Aufbauelemente der Kirche *und* des Kirchenrechts), systematisch gesehen, in der Mitte des neuen CIC. Im 3. Kap. (Theologie und Eucharistierecht, 67–92) ihres Buches geht A. der Tatsache nach, daß die CIC-Reformkommission einige theologische Aspekte herausstellte, die für die Neugestaltung des Eucharistierechtes von Bedeutung sein sollten. Es handelt sich um die folgenden drei Themengebiete: die ekklesiologische Bedeutung der Eucharistie, die Frage nach der Trägerschaft der eucharistischen Feier, die rechte Zuordnung von Opfer und Mahl. A. ist der Meinung (vgl. 91), daß – aufs Ganze gesehen – die (neuen) rechtlichen Normierungen den theologischen Aussagen entsprechen. Mehr im Detail wird dies dann noch im 4. und 5. Kap. der Arbeit untersucht. Das 4. Kap. (Die Eucharistie als Aufbauelement der communio, 93–162) handelt von Wortverkündigung und Eucharistie, Kirchengliedschaft und Eucharistie, Zulassung zur Eucharistie, sonntäglicher Eucharistieverpflichtung. Im 5. Kap. (Eucharistische Einzelfragen, 163–184) geht es um die Vorabendmesse, den priesterlosen Wortgottesdienst am Sonntag, den mehrmaligen Kommunionempfang, die Spendung der Kommunion, die eucharistische Nüchternheit. Ein Personenregister und ein Canonesregister schließen dieses wertvolle Buch ab. Seine Summe läßt sich folgendermaßen ziehen: Der CIC/1983 ist darum bemüht, seine rechtlichen Normierungen so auszugestalten, daß sie den Erkenntnissen der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils entsprechen. Er macht deutlich, daß die Eucharistie Quelle und Höhepunkt des ganzen *kirchlichen* Lebens ist. Damit stehen die communio eucharistica und die communio ecclesiastica in enger Entsprechung zueinander. Für das Kirchenrecht, das in der communio ecclesiastica sein Bauelement und sein Strukturprinzip hat, bedeutet dies, daß es auch die communio eucharistica bedenken muß, um so sein innerstes Wesen zu erreichen. R. Sebott S. J.

Das Bleibende im Wandel. Theologische Beiträge zum Schisma von Marcel Lefebvre. Hrsg. von *Reinhild Ahlers* und *Peter Krämer*. Paderborn: Bonifatius Verlag 1990. 148 S.

Der Konflikt zwischen Alterzbischof Marcel Lefebvre und der katholischen Kirche, der zu einer schismatischen Abspaltung führte, hat seine Ursache in theologischen Differenzen. Mit diesen hängen kirchenrechtliche Aspekte aufs engste zusammen, die bislang noch nicht hinreichend erhellt wurden. Dieser Aufgabe stellen sich die Autoren des vorliegenden Buches. Im ersten Beitrag (Der Fall Lefebvre. Chronik eines Schismas, 11–34) beschreibt *L. Müller* noch einmal die einzelnen Schritte, die am 30. Juni 1988 zur unerlaubten Bischofsweihe geführt haben. Am 1. Juli 1988 erklärte dann die Kongregation für die Bischöfe, daß sich sowohl Marcel Lefebvre, der die Weihehandlung vornahm, wie auch jene, die zu Bischöfen geweiht wurden (B. Fellay, B. Tissier de Mallerais, R. Williamson, A. de Galarreta) kraft der cc. 1364 § 1 und 1382 „ipso facto" die dem Apostolischen Stuhl vorbehaltene Exkommunikation als Tatstrafe zugezogen haben. Hier bleibt freilich die weitere Frage, auf

die weder M. noch die anderen Autoren des vorliegenden Büchleins eingehen, ob bei Lefebvre und den anderen Exkommunizierten die *subjektive* Voraussetzung dafür vorlag, daß sie sich die Exkommunikation zuzogen. Diese Voraussetzung beschreibt can. 1321 § 1 so: „Niemand wird bestraft, es sei denn, die von ihm begangene äußere Verletzung von Gesetz oder Verwaltungsbefehl ist wegen Vorsatz oder Fahrlässigkeit schwer zurechenbar." Unter „gravis imputabilitas" verstehen die Kommentatoren eine „schwere Sünde". Darauf verweist auch *L. Gerosa* u. a. auf S. 108 und S. 110. Darf man diese schwere Sünde bei Lefebvre und seinen Freunden einfach voraussetzen oder gilt nicht vielmehr: „De internis non iudicat praetor"? Wenn man in den letzten Jahrzehnten die Gewissenslage der „Gründungsväter" der Orthodoxen Kirche, des Protestantismus und der Altkatholischen Kirche (um nur diese zu nennen) sehr viel differenzierter beurteilt hat, so wird man dies auch bei Lefebvre und seinen Anhängern fairerweise tun müssen. Von daher gesehen hat also die (hier psychisch zu verstehende?) „Notlagenargumentation", die Gerosa referiert (vgl. 106), vielleicht doch mehr für sich, als der Autor ihr abgewinnen kann. Im zweiten Beitrag (Religionsfreiheit und Ökumenismus in traditionalistischer Kritik, 35–50) beschäftigt sich *P. Krämer* vor allem mit der Kritik Lefebvres an der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit. Ich kann K. nur zustimmen, wenn er meint: „Gerade die Unbedingtheit, in der die christliche Botschaft vertreten wird, fordert die Anerkennung des Rechts auf religiöse Freiheit, wenn sich die Kirche nicht zu einer totalitären oder absolutistischen Größe entwickeln soll" (49). In seinem sehr sorgfältigen Artikel (Die Messe aller Zeiten. Liturgiewissenschaftliche Anmerkungen zum Fall Lefebvre, 51–85) geht *W. Haunerland* auf all die Einwände ein, die Lefebvre und seine Anhänger gegen die erneuerte Messe haben. Diese Einwände sind letztlich nicht stichhaltig, doch darf man nicht vergessen, daß die Erneuerung der Liturgie zu plötzlich und zu schnell vor sich ging und überdies manchen Wildwuchs mit sich brachte. *R. Ahlers* (Communio eucharistica – communio ecclesiastica. Zur wechselseitigen Immanenz von Eucharistie und Kirche, 87–103) beschäftigt sich mit der Überlegung, wonach das Sakrament der Eucharistie die kirchliche Einheit widerspiegelt. „Wenn deshalb Marcel Lefebvre gerade in bezug auf dieses für die kirchliche Einheit maßgebliche Sakrament einen Dissens feststellt zwischen seinen Auffassungen und der durch das II. Vatikanische Konzil entfalteten Lehre der katholischen Kirche, dann sind Konsequenzen für die communio ecclesiastica, die eine communio eucharistica ist, unausweichlich; unter diesen Voraussetzungen mußte es zur Trennung kommen" (103). *L. Gerosa* (Communio – excommunicatio. Zur theologischen und rechtlichen Natur der Exkommunikation, 105–119) geht – auf dem Hintergrund der Strafmaßnahmen gegen Lefebvre und seine Anhänger – der Frage nach, was die Exkommunikation bedeutet und insbesondere ob sie eine Strafe ist. In der Reformkommission für den CIC/1983 war man noch der Meinung (vgl. 105 f., A. 3), das „ius coactivum" gehöre zur Kirche, weil diese eine „societas perfecta" sei. Mit Recht lehnt G. diese Meinung ab. Damit stellt sich freilich die Frage, wie sich die Exkommunikation beschreiben lasse. Für G. verursacht die kanonische Sanktion nicht den Zustand der Exkommunikation, sondern stellt ihn einfach fest und zeigt ihn an. „Die Exkommunikation ist also nichts anderes als ein Instrument des positiven Rechts, mit dem die kirchliche Autorität einen bereits vorliegenden Tatbestand ekklesialer Natur bestätigt" (113). Näherhin wehrt sich G. dagegen, die Exkommunikation als eine Strafe zu betrachten. „Zusammengenommen bilden alle diese verschiedenen Formen von Sanktionen in der Kirche ein Rechtssystem, das weder als Strafrecht im eigentlichen Sinn noch als ausschließlich disziplinäre Ordnung bezeichnet werden kann. Es handelt sich vielmehr um ein *Sanktionssystem besonderer Art*, gekennzeichnet von Elementen der Buße und der Disziplin, aber sicher nicht der Strafe" (118). Ob sich diese Meinung durchsetzen wird, muß die Zukunft erst noch zeigen. Eine kleine Aussetzung: Meine auf S. 107, A. 7 angezeigte Rezension steht nicht an der dort angegebenen Stelle, sondern in: ThPh 62 (1987) 313–315. – Ein Anhang mit den Dokumenten, die sich mit Lefebvre beschäftigen (121–139), ein Personenregister (141–143), ein Stellenregister (145–147) und das Autorenverzeichnis schließen das schöne Büchlein, das Heribert Schmitz zum 60. Geburtstag gewidmet ist, ab. Eine Bitte allerdings zum Schluß: Das

Buch war so schlecht gebunden, daß es schon nach einmaligem Lesen auseinandergebrochen ist. Hier könnte der Verlag mehr Sorgfalt walten lassen. R. Sebott S. J.

Eheschliessung – mehr als ein rechtlich Ding? Hrsg. *Klemens Richter* (Quaestiones disputatae 120). Freiburg: Herder 1989. 180 S.

Der Herausgeber, der Liturgiewissenschaftler K. Richter, hebt in seiner Einleitung hervor, daß trotz der neuen theologischen Akzente durch das Zweite Vatikanische Konzil, die beim Ehesakrament den Glauben als notwendige Voraussetzung zum Empfang des Sakraments betonen und den Segens- und Weihegebeten als Essentialia der Liturgie wieder den ihnen gebührenden Platz einräumen, kirchenrechtlich nach wie vor nur das Konsensprinzip gilt (vgl. can. 1057 § 1). Die Eheschließung wird primär nur juristisch gesehen; gegenüber der Dominanz des Konsensprinzips und des Vertragscharakters tritt der sakramental-liturgische Aspekt der Eheschließung stark in den Hintergrund. Mehrere Beiträge des Buches (die von Richter, Jilek, Vorgrimler und Puza) befassen sich im wesentlichen mit demselben Problemkreis, mit der Frage nämlich nach dem Zustandekommen des Sakraments, den Spendern des Sakraments und der Frage der Identität von Vertrag und Sakrament. *Richter* plädiert bei getauften, aber kirchlich distanzierten Katholiken für einen Trauaufschub und ein Ehekatechumenat analog der Regelung bei der Taufe (12 f.). Wie Richter möchte *Jilek* dem Segensgebet des Priesters essentielle Bedeutung beim Zustandekommen des Sakraments verleihen, so daß die Spender des Sakraments nicht nur die Eheleute (aufgrund von Taufe und Ehekonsens) wären, sondern auch der Priester. Der von ihm zur Begründung herangezogene Rückgriff auf die Liturgie der Bischofs- bzw. Priesterweihe erscheint aber wegen des grundlegenden Unterschieds zum Ehesakrament nicht ganz überzeugend. *Vorgrimler* bringt in seinem Beitrag einen Rückblick auf die theologische Entwicklung seit dem letzten Konzil und problematisiert dann die Rede von den Eheleuten als den Spendern des Ehesakraments. *Puza* beschreibt die historische Entwicklung, die zum kirchlichen Rechtssatz von der Identität von Ehevertrag und Sakrament unter Getauften geführt hat (vgl. jetzt can. 1055 § 2), und würdigt die wissenschaftlichen Leistungen von Scotus, Cano, Bellarmin und Vasquez, die zur Entwicklung der kirchlichen Lehre maßgeblich beigetragen haben. Er spricht sich für die Möglichkeit einer nichtsakramentalen Ehe (Naturehe) bei getauften, aber distanzierten (= nicht praktizierenden) Katholiken aus, um der Betonung des Glaubens als Wesenselement beim Zustandekommen des Sakraments auch kirchenrechtlich Gewicht zu verleihen. Eine solche „Naturehe" von Katholiken sollte auf dem Weg der Dispens von der kirchlichen Eheschließungsform erfolgen. *A. Müller* betrachtet in seinem Beitrag (84–103) zunächst die anthropologischen und sozialen Aspekte der „menschlichen Grundwirklichkeit" der Ehe. Im Unterschied zu den vorhergehenden Beiträgen betont Müller m. E. zu Recht, daß das Sakrament der Ehe in der zugrundeliegenden menschlichen Wirklichkeit, der Lebensgemeinschaft von Mann und Frau, besteht und zusätzlich keinen selbständigen, in sich stehenden Glaubensritus enthält – wie dies bei andern Sakramenten der Fall ist. Die Eheliturgie deutet und interpretiert lediglich die zugrundeliegende Lebenswirklichkeit, mehr nicht. Lebens- und Glaubenswirklichkeit, Vertrag und Sakrament decken sich somit vollständig. Im übrigen spricht sich der Autor für ein dynamisches, fließendes Sakramentsverständnis anstelle einer punktuellen, auf den Ehekonsens fixierten Sicht aus, wobei auch die Ehen von kirchlich distanzierten Getauften trotz bestehender Defizite im Glaubens- und Gnadenleben sakramentale Qualität behalten sollten. In 50 Thesen faßt *H. Becker* seine Auffassung von einer erneuerten Eheliturgie zusammen und fügt am Ende einen Vorschlag zum Treueversprechen mit Ringtausch bei (104–118). Mit der Eheschließung in der frühen Kirche befaßt sich der Beitrag von *H. J. Vogt* (119–132). Vogt geht auf Ignatius von Antiochien, Tertullian und Hippolyt von Rom ein. Er behandelt die Frage nach der Mitwirkung der Gemeinde bei der Eheschließung, die Problematik der Ehen zwischen Christen und Heiden und die Frage der Einverständniserklärung des Bischofs zur Ehe. Die Trauungsliturgie in der orthodoxen Kirche stellt *A. Kallis* dar (133–140). Er geht dabei auch auf die Frage der Assistenz (Mitwirkung) des Priesters beim Zustandekom-

men des Sakraments ein. „Die neue Trauungsliturgie, vor allem der konstitutiv erscheinende Charakter des Segens, zeigt, daß der sakramentale Charakter der Trauung im Segen [des Priesters] gesehen werden muß. Dies verlangt allerdings die Mitwirkung des Priesters ... und nicht nur seine Assistenz" (139). Von daher hat die orthodoxe Kirche große Schwierigkeiten mit der lateinischen Kirche, welche die Assistenzvollmacht auch auf Diakone, ja sogar auf Laien (vgl. can. 1112) überträgt. Die Beiträge von *M. Kunzler* (141–151) und *F. Schulz* (152–163) sowie von *T. Berger* (164–180) geben einen Einblick in die Trauungsliturgien anderer christlicher Konfessionen. – Insgesamt ist dies ein interessanter, nachdenklich stimmender neuer Band der Quaestiones disputatae, der dazu beitragen dürfte, das interdisziplinäre Gespräch zwischen Liturgiewissenschaftlern, Dogmatikern und Kirchenrechtlern neu zu beleben, und der vielleicht zu neuen Wegen in der Ehepastoral führen könnte. G. Schmidt S. J.

Lüdecke, Norbert, *Eheschließung als Bund.* Genese und Exegese der Ehelehre der Konzilskonstitution „Gaudium et spes" in kanonistischer Auswertung (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 7). Würzburg: Echter 1989. 2 Bde. 1004 S.

Mit diesem ungemein fleißg gearbeiteten Werk wurde der Autor im WS 88/89 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn zum Doktor promoviert. Es ist das Verdienst von L., eine umfassende Untersuchung über Entstehung und Inhalt der sich nicht mehr am Vertrags-, sondern am *Bundes*modell orientierenden konziliaren Lehre zum Wesensverständnis der Ehe vorzulegen. Eine solche profunde Untersuchung stand bisher noch aus. Rechnet man Einleitung (51–55) und Ausblick (979–982) ab, so hat das vorliegende Buch drei Teile. Im ersten (Die Ehe in der vorkonziliaren Theologie vor dem Hintergrund des altkodikarischen Eheverständnisses, 56–258) geht es um das Eheverständnis im CIC/1917, um die Theologie der Ehe zwischen Codex und Konzil und um die entsprechende lehramtliche Position unter Pius XI. und Pius XII. Der zweite Teil des Buches (Entstehung und Auslegung der Ehelehre der Konzilskonstitution „Gaudium et spes", 259–821) ist Achse und Hauptstück der Untersuchung von L. Auch wer nicht die Kraft aufbringt, in diesem Teil Zeile für Zeile zu lesen, kann doch feststellen, wieviel Mühe, Zeit und Geduld der Autor in seine Ziselierarbeit gesteckt hat. Die eigentlichen Früchte dieser Arbeit werden dann erst im dritten Teil des Buches (Die Eignungspriorität des Bundesbegriffes in systematischer Begründung, 822–978) geerntet. Im 1. Kap. (824–847) wird die Konvergenz von neuzeitlichem und konziliarem Verständnis der Ehe als interpersonaler Relation beschrieben. „Das konziliare Verständnis der Person im Modell der Gottebenbildlichkeit korrespondiert dem Personverständnis des neuzeitlichen Vernunft- und Freiheitsethos" (826). Im 2. Kap. (847–912) wird die Systemrichtigkeit des Bundesmodells dargelegt. Schon in der römischen Kultur (weniger im römischen Recht) ist der foedus-Begriff bekannt. Von den Dichtern (vor allem den sog. Elegikern) wird er auf die eheliche Gemeinschaft übertragen. Daß der Bundesbegriff in der Bibel (und hier wieder besonders im AT) eine Rolle spielt, muß nicht eigens erwähnt werden. So war es also möglich, daß die Väter der Konzilskonstitution „Gaudium et spes" das Bundesmodell benutzten und auf die eheliche Gemeinschaft übertrugen. Und über GS „wanderte" die Vorstellung vom Bund und ihre Anwendung auf die Ehe in den CIC/1983, um hier die (alte) Vorstellung vom Ehe*vertrag* abzulösen. Das ist jedenfalls die Meinung von L. Dabei weiß er natürlich, daß es auch andere Meinungen gibt. Und er selbst gibt auch zu, „daß das wenn auch geringere, aber dennoch zu konstatierende Auftauchen des Vertragsbegriffs eine gewisse ‚Halbherzigkeit' erkennen läßt, eine Inkonsequenz und einen Mangel an Durchprägung des Gesamtprojekts, was daher im Blick auf weitere Teile der neuen eherechtlichen Normierung noch eine Reihe von Wünschen offen läßt" (908). (Der Rez. ist übrigens der Meinung, daß die Ehe letztlich ein Geheimnis ist [vgl. Eph 5,32] und sich deshalb *nicht adäquat auf den Begriff bringen läßt.* Man kann die Ehe – ganz ähnlich wie z. B. die Kirche – nur durch Bilder und Vorstellungen [Vertrag, Bund usw.] andeutungsweise beschreiben, muß sich dabei aber stets vor Augen halten, daß man hier mit Analogien arbeitet. M. a. W.: eine univoke Übertragung von Begriffen, die man in einem anderen Kontext gewonnen hat, auf die Ehe ist nicht möglich.) Das

letzte Kapitel des letzten Teiles erläutert die Funktionstüchtigkeit des Bundesmodells (912–978). Hier ist besonders die Beschreibung der *Wesenselemente* des Ehekonsenses von Bedeutung. Der can. 1101 § 2 des CIC/1983 bestimmt zwar: „At si alterutra vel utraque pars positivo voluntatis actu excludat matrimonium ipsum vel matrimonii essentiale aliquod elementum, vel essentialem aliquam proprietatem, invalide contrahit." Der Codex sagt auch in can. 1056, daß Einheit und Unauflöslichkeit die Wesenseigenschaften der Ehe sind, er bestimmt aber nirgends die Wesenselemente der Ehe. Dies überläßt er der Rechtswissenschaft und der Ehejudikatur. L. bestimmt nun (mit Hilfe des Bundesmodells und unter Anlehnung an can. 1055) die Wesenselemente der Ehe mit den Begriffen „Wohl der Gatten" und „Nachkommenschaft". Die Ehe ist damit gekennzeichnet durch vier Eckgrößen: Einheit, Unauflöslichkeit, Wohl der Gatten, Nachkommenschaft. Die Eheschließung „ist das bedingungslose gesamtpersonale Ja zweier rechtlich dazu fähiger Partner zueinander im Blick auf eine vor allem sittlich-personale Lebens- und Liebesgemeinschaft, die wesentlich geprägt ist von Ausschließlichkeit und unbeschränkt beabsichtigter Dauer sowie von der Hinordnung auf das Wohl der Gatten und das der Nachkommenschaft" (937). Wichtig ist dabei der Hinweis des Autors, daß Einheit und Unauflöslichkeit absolute Begriffe, Wohl der Gatten und Nachkommenschaft dagegen (nur) dynamische Begriffe sind, die ein Mehr oder Weniger zulassen. Freilich gibt es gewissermaßen eine untere Grenze. „Zur Gültigkeit der Ehe ist ... eine Art sittliches Minimum im Sinne einer grundsätzlichen vorbehaltlosen und im Grundbestand nicht unterschreitbaren Bereitschaft zur gemeinschaftlichen Einigung mit dem Partner über die Verwirklichung zumindest der Wesenselemente, die die Hinordnung auf die beiden Komplexe bonum coniugum und prolis ausmachen, erforderlich" (938 f.). Daß diese dynamische Auffassung der Wesenselemente der Ehe von hoher Bedeutung ist (z. B. hinsichtlich der Geburtenkontrolle oder der Ehe von Behinderten), wird bei L. noch weiter ausgeführt, soll hier aber nur angedeutet werden. Ein Personenregister (984 f.), ein Sachwortregister (986–1103) und ein Canonesregister (1004) schließen dieses schöne Buch ab. Ich habe viel daraus gelernt. Zur Kritik nur dies: Das vorliegende „opus" lädt wegen seiner Dickleibigkeit nicht unbedingt zum Lesen ein. Gewiß, die genaue Analyse und Exegese der Ehelehre des Konzils forderte viel Platz: Dennoch: Zumindest aus verkaufstechnischen Gründen hätte ich dem Vf. geraten, sein Buch zu kürzen. R. Sebott S. J.

D'Ostilio, Francesco, *I processi canonici.* Loro giusta durata. Con presentazione del Card. *A. Silvestrini.* Rom: Dehoniane o. J. (1989). 96 S.

D'Ostilio ist Professor an der Päpstlichen Theologischen Fakultät „San Bonaventura" und promotor iustitiae (Kirchenanwalt) der Apostolischen Signatur (= oberster Gerichtshof der Kirche und zugleich oberste Behörde der Gerichtsverwaltung). Das vorliegende Büchlein hat eine Einleitung und fünf Kapitel. Im 1. Kap. (5–35) beschreibt der Vf. die Bemühungen der Kirche um eine schnelle Abwicklung der kanonischen Prozesse. Seit Gregor IX. (1227–1241) ist dies ein leidiges Problem. Der CIC/1983 hat in can. 1453 folgende Norm aufgestellt: „Richter und Gerichte haben dafür Sorge zu tragen, daß ohne Beeinträchtigung der Gerechtigkeit alle Verfahren möglichst bald zu Ende geführt werden, so daß sie bei einem Gericht der ersten Instanz nicht über ein Jahr, bei einem Gericht der zweiten Instanz aber nicht über sechs Monate dauern." Wie sieht nun die Wirklichkeit aus? Darüber wird im 2. Kap. (36–52) berichtet. „Realisticamente dobbiamo riconoscere che, in generale, la durata delle cause matrimoniali ... anche dopo la promulgazione del nuovo C. I. C., è superiore a quella prescritta" (38). Selbst an der Römischen Rota, die ja Vorbild für die Kirche sein sollte, dauern die Prozesse viel zu lang. Ein Beispiel (vgl. 41) aus dem Jahr 1958 zeigt, daß von 119 Prozessen *nur 21* innerhalb eines Jahres abgewickelt wurden. Einige der Prozesse dauerten sogar mehr als 10 Jahre. Freilich erwähnt der Vf. auch (vgl. 49, A. 135; 89, A. 256), daß in einigen Ländern (gemeint sind wohl vor allem die USA) die Eheprozesse viel zu schnell verlaufen und die Ehenichtigkeitserklärungen sich dramatisch vermehrt haben. Innerhalb von 10 Jahren ist deren Zahl in dem gemeinten Land von 450 auf 25 000 gewachsen. Daß aus der übermäßig langen Dauer der Prozesse Schäden er-

wachsen, muß nicht verwundern; dies wird im 3. Kap. (53–60) dargestellt. Die Gründe für die lange Dauer der gerichtlichen Entscheidungen beschreibt der Vf. im 4. Kap. (61–77). Zu nennen sind vor allem: *katastrophaler Mangel* an Kirchenrechtlern, geringe Bezahlung (vor allem der Rechtsanwälte,) fehlende Ausbildung (vor allem im Prozeßrecht). Nicht genannt ist ein weiterer Grund, auf den ich noch hinweisen möchte: Da im Laufe der letzten 30 Jahre in fast allen „katholischen" Ländern die zivile Ehescheidung eingeführt wurde, hat sich die Zahl jener vermehrt, die nach einer zivilen Ehescheidung auch eine kirchliche Ehenichtigkeitserklärung anstreben. (Ein typisch deutsches Problem für die Eheprozesse ergibt sich übrigens aus dem jüngst in Kraft gesetzten kirchlichen Arbeitsrecht: Um eine Entlassung aus dem kirchlichen Dienst zu vermeiden, streben die wiederverheirateten Geschiedenen eine Auflösung ihrer ersten Ehe an.) Gibt es Möglichkeiten, die Prozesse zu beschleunigen? Auf diese Frage wird im 5. Kap. (77–88) eingegangen. Ganz mit Recht weist der Vf. darauf hin, daß der CIC/1983 in seiner Prozedur einfacher geworden ist und deshalb zur Schnelligkeit beiträgt. Freilich, ob dies genügt? Vielleicht müssen wir hinsichtlich der Eheprozesse noch einmal ganz umdenken. Eine Zusammenfassung (88–91), ein Namen- (93), ein Quellen- (94) und das Inhaltsverzeichnis (95–96) schließen das nützliche Buch ab. Eine Aussetzung: Die Druckfahnen hätten sorgfältiger gelesen werden müssen. Es wimmelt von Fehlern. Außerdem ist der Druck sehr „unruhig", so daß das Lesen Mühe macht.

R. Sebott S. J.

Werden und Wandel eines neuen kirchlichen Berufs. Sechzig Jahre Seelsorgehelferinnen/Gemeindereferent(inn)en. Hrsg. *Rainer Birkenmaier.* München–Zürich: Schnell & Steiner 1989. 84 S.

Das hier vorliegende Bändchen enthält vier Referate. Im ersten (Die Frau erwacht in der Kirche. Zur Geschichte und Spiritualität des Berufes der Seelsorgehelferinnen, 8–18) gibt *M. Fritz* einen Abriß der Geschichte dieses neuen Berufes in der Kirche. 1910 wird das Problem zum ersten Mal auf einer überdiözesanen Seelsorgertagung in Essen beraten. 1911 gibt Kardinal Faulhaber auf dem Mainzer Katholikentag die Losung aus: „Das Laienapostolat ist das Gebot der Stunde". In demselben Jahr kommt es zur Gründung der „Freien Vereinigung der Seelsorgehilfe" beim Deutschen Caritasverband. 1926 entsteht die „Berufsgemeinschaft katholischer Seelsorgehelferinnen". Einen Abschluß findet diese Entwicklung im Jahr 1967, als die Bischofskonferenz die „Arbeitsgemeinschaft zur Förderung der Berufe der Seelsorgehelferin und Katechetin in deutschsprachigen Diözesen" bestätigt. Freilich hatte zu diesem Zeitpunkt schon das Zweite Vatikanische Konzil stattgefunden, und es strömten neue Berufsgruppen – z. B. Gemeindereferent(inn)en und Pastoralreferent(inn)en – in die Seelsorge ein. Im zweiten Referat (Die Rolle der Laien in der Pastoral der Dritten Welt am Beispiel Mosambik, 19–28) zeigt *I. Geißler,* daß sich die jungen christlichen Völker mit der Laienarbeit leichter tun, als die sog. alten Kirchen. In Mosambik bildet jede Gemeinde kleine Kommunitäten („nuclei"), in denen die (nichtordinierten) Christen das Wort Gottes verkünden, die Taufe spenden, die Kommunion austeilen und die Beerdigungen vornehmen. In dem sehr sorgfältig gearbeiteten dritten Referat (Zwischen Laien und Amtsträgern? Zum ekklesiologischen Ort der Gemeindereferent[inn]en, 26–69) versucht *C. Kohl,* über die Dichotomie Kleriker/Laie hinwegzukommen. Der CIC/1983 hat in can. 207 § 1 ja bestimmt: „Ex divina institutione, inter christifideles sunt in Ecclesia ministri sacri, qui in iure et clerici vocantur; ceteri autem et laici nuncupantur." K. unterscheidet nun von dem christlichen (durch Taufe und Firmung bestimmten) Handeln und dem amtlichen (durch Ordination bestimmten) Handeln noch ein sog. pastorales Handeln, das auf der Ebene und in der Verantwortung der Gemeinde *als solcher* liegt. Dieser Ebene ordnet K. die „Arbeit" der Lektoren, der Kommunionhelfer, der Katecheten und eben auch der Gemeinde- bzw. Pastoralreferent(inn)en zu. „Die besondere pastorale Verantwortung, die der Träger eines pastoralen Dienstes aufgrund seines persönlichen Charismas und gemäß den Notwendigkeiten des Gemeindelebens übertragen bekommt und übernimmt, ist bleibend eingebunden in die Verantwortung der Gesamtgemeinde für die Pastoral" (55). Im vierten Referat (70–84) legt *W. Kirchschläger* eine

Betrachtung über „Ehe und Ehelosigkeit im pastoralen Dienst" vor. – Was mich bei der Lektüre dieses Büchleins besonders beeindruckt hat, war der *Opfergeist* der ersten Seelsorgehelferinnen, den wir uns heute (in einer verbürgerlichten Kirche!) gar nicht mehr vorstellen können. So heißt es im Tagebuch einer der ersten Seelsorgehelferinnen: „Das Gehalt ist so gering, daß ich – wenn die Eltern nicht immer nachhelfen würden – hungern müßte. Mittags esse ich im Hotel. Ich bestelle immer nur eine halbe Portion, weil eine ganze zuviel kostet. Aber man wagt es gar nicht, dem Vorgesetzten oder dem Bonifatiusverein davon zu sprechen. Wir müssen zunächst zeigen, daß es uns mit unserem Beruf ernst gemeint ist. Ich nehme mir vor durchzuhalten" (11). R. Sebott S. J.

zu Eltz, Johannes, *Lehrstuhlbesetzung und Beanstandung am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Mainz.* Mainz: Schmidt 1988. 151 S.

Als nach dem Zweiten Weltkrieg die Philosophisch-Theologische Hochschule des Mainzer Priesterseminars zur Theologischen Fakultät der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz umgestaltet wurde, kam es bei der Vereinbarung zwischen Kirche und Staat zum folgenden Art. 3: „Die Neubesetzung der theologischen Lehrstühle erfolgt gemäß dem allgemeinen Universitätsstatut. Die von der Theologischen Fakultät einzureichende Vorschlagsliste bedarf jedoch der vorherigen Genehmigung des Bischofs von Mainz. Sollte eine Berufung ausnahmsweise ohne Berücksichtigung der Vorschlagsliste erfolgen, so geschieht dies im Einvernehmen mit dem Bischof von Mainz bzw. dem Bistumsverweser" (59). Dieses vertraglich abgesicherte Genehmigungsrecht verschafft dem Bischof von Mainz eine sehr starke Position. Der Bischof wird nicht nur „gehört" und es wird auch nicht die Ernennung des Professors staatlicherseits *erst* erfolgen, *wenn* gegen den Kandidaten keine Einwände bestehen, sondern es bedarf schon die Vorschlagsliste der Genehmigung des Bischofs von Mainz. Diese Tatsache beleuchtet der Vf. in seiner Dissertation am Fachbereich Rechts- und Wirtschaftswissenschaften der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz. Das Buch hat vier Teile. Nach der Einleitung (14–17) geht es im Teil B um die Rechtsgrundlagen. Zunächst wird die Lehrstuhlbesetzung und Beanstandung im staatlichen und kirchlichen Recht dargestellt (18–53), dann die Lehrstuhlbesetzung und Beanstandung im Vertragsrecht (53–80). Teil C bringt das Verfahrensrecht, und zwar bei der Lehrstuhlbesetzung (81–109) und dann bei der Beanstandung (110–123). In einer Schlußbetrachtung (124–131) wendet der Vf. seinen Blick in die Zukunft. Als vor über 40 Jahren die Theologische Fakultät in Mainz gegründet wurde, vertrat man in Deutschland das sog. *Koordinationssystem* zwischen Kirche und Staat. Man dachte sich Kirche und Staat als zwei Kreise. Jeder der beiden Kreise hat seinen eigenen, nicht aus der Ordnung des anderen ableitbaren Mittelpunkt. Das Konstitutionsprinzip des demokratischen Staates ist die Legitimierung durch das Volk. Das Konstitutionsprinzip der Kirche ist ihre Stiftung durch Jesus Christus. „Nun läßt sich nicht bestreiten, daß die Koordinationstheorie heute nicht nur nicht selbstverständlich ist, sondern allgemein als problematisch oder nicht mehr vertretbar empfunden wird" (126). Der Staat sieht die Kirche als einen Interessenverband *innerhalb* seines Hoheitsgebietes. Die Kirche dagegen sieht sich dem Staat gegenüber als *gleichgeordneten* Partner. Wie diese Grundproblematik im Verhältnis von Kirche und Staat gelöst werden kann, das dürfte die große (und bisher ungelöste) Frage der Zukunft sein. Die Anmerkungen (132–144) und ein Literaturverzeichnis (146–150) schließen das schöne und nützliche Buch ab. R. Sebott S. J.

# Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Anckaert, Luc / Casper, B., Franz Rosenzweig. A Primary and Secondary Bibliography (Instrumenta Theologica VII). Leuven: Bibliothek van der Godgeleerdheid van de K. U. Leuven 1990. viii/106 S.

Anglin, W. S., Free will and the christian faith. Oxford: University Press 1990. 218 S.

Courtine, Jean-François, Suarez et le système de la métaphysique (Epiméthée). Paris: Presses Universitaires de France 1990. 560 S.

Düffel, Johann von, Intentionalität als Absichtlichkeit. Erkenntnistheoretische Untersuchungen im Rahmen eines einheitlichen Grundverständnisses von Subjektivität (Münchener philosophische Studien NF 6). Stuttgart–Berlin–Köln: Kohlhammer 1991. 135 S.

Gulden, Piter Hendrik van der, Albert Görlands systematische Philosophie (Kantstudien EH 123). Berlin–NewYork: de Gruyter 1990. 375 S.

L'Icône dans la Theologie et l'Art (Etudes Theologiques 9). Chambésy: Les Editions du Centre Orthodoxe 1990. 328 S.

Ivánka, Endre von, Plato Christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Eglise (Theologiques). Paris: Presses Universitaires de France 1990. 469 S.

Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie. Hrsg. Friedo Ricken (Münchener philosophische Studien NF 4). Stuttgart–Berlin–Köln: Kohlhammer 1991. 206 S.

Klimek, Nicolaus, Der Begriff „Mystik" in der Theologie Karl Barths (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 56). Paderborn: Bonifatius Verlag 1990. 294 S.

Krynen, Jean, Saint Jean de la Croix et l'aventure de la mystique espagnole. Mystique chrétienne et théologie moderne (Thèses et recherches 20). Toulouse: Presses Universitaires du Mirail / France–Iberie Recherche 1990. 369 S.

Larraneta, Rafael, La interioridad apastonada. Verdad y amor en Søren Kierkegaard (Aletheia 10). Salamanca: Editorial San Esteban 1990. 266 S.

Lubac, Henri de, Geheimnis aus dem wir leben. Eingeleitet von Hans Urs von Balthasar (Kriterien 6). Freiburg: Johannes Verlag ²1990. 162 S.

Minozzi, Bruno, Trattato de metafisica. Volume primo, secondo, terzo (Agorà 14). Ravenna: Longo Editore 1990. 284/445/524 S.

Pensamiento Critico, Etica y Absoluto. Homenaje a José Manzana 1928–1978. Ed. Jose Maria Aguirre – Xabier Insausti (Victoriensia 58). Vitoria: Editorial Eset 1990. 637 S.

Pospischil, Hans Thomas, Der solidarische Umgang mit Eigentum und Einkommen in christlichen Gemeinschaften und Gruppen (Freiburger theologische Studien 114). Freiburg–Basel–Wien: Herder 1990. 416 S.

Sesboüé, Bernard, Pour une Théologie oecuménique (Cogitatio Fidei 160). Paris: du cerf 1990. 424 S.

Stead, Christopher, Philosophie und Theologie I. Die Zeit der Alten Kirche (Theologische Wissenschaft 14,4). Stuttgart–Berlin–Köln: Kohlhammer 1990. 182 S.

Stein, Edith, Briefe an Roman Ingarden 1917–1938 (Edith Steins Werke XIV). Freiburg–Basel–Wien: Herder 1991. 246 S.

Whitehead, Alfred North, Der Begriff der Natur. Übersetzt von Julian von Hassell. Mit einem Essay von Reinhard Löw (Schriften zur Naturphilosophie 5). Weinheim: VCH, Acta humaniora 1990. xvi/173 S.

ThPh 66 (1991) 321–337

# Die Wahl in den Exerzitien von Ignatius von Loyola

## Vom Geistlichen Tagebuch und anderen ignatianischen Schriften her gesehen

Von Peter Knauer S.J.

In den Geistlichen Übungen[1] von Ignatius von Loyola ist die „Wahl" das Ziel aller anderen Übungen. Aber sie ist auch selbst noch immer eine Übung. Man soll in ihr nicht nur eine aktuelle Entscheidung fällen, sondern zugleich eine Vorangehensweise für künftige Entscheidungen lernen.

Im Geistlichen Tagebuch aus dem Jahr 1544[2] besitzen wir ein Zeugnis dafür, wie Ignatius selbst die Wahlmethode der Exerzitien angewandt hat. Dieses Beispiel ist um so aufschlußreicher, als an ihm auch die Gefahren der Methode erkennbar sind. Wir begegnen einem Ignatius, der frommen Selbsttäuschungen ausgesetzt ist, die er erst allmählich erkennt[3]. Es mutet seltsam „reflexiv" an, wenn er auch die Frage, ob er

---

[1] Im Folgenden zitiert aus *Ignatius von Loyola,* Geistliche Übungen und erläuternde Texte, übersetzt und erklärt von *Peter Knauer,* Leipzig / Graz – Wien – Köln 1978, ³1988: GÜ mit den dortigen Nummern.

[2] MHSJ, Const I, 86–158; dt. Übersetzung: *Ignatius v. Loyola,* Das geistliche Tagebuch, hrsg. v. *Adolf Haas* und *Peter Knauer,* Freiburg – Basel – Wien 1961 (im folgenden zitiert als GT mit Seitenzahl). Diesen Text erwähnt *Luis Gonçalves da Câmara* am Schluß seiner Aufzeichnung des „Berichts des Pilgers", Nr. 100f.; Ignatius habe ihm gesagt: „Wenn er die Messe feiere, habe er auch viele Visionen; und als er die Satzungen verfaßte, habe er sie auch sehr oft gehabt. Und er könne dies jetzt um so leichter behaupten, weil er jeden Tag aufgeschrieben habe, was in seiner Seele vorging, und es jetzt geschrieben finde. Und so zeigte er mir ein ziemlich großes Bündel von Aufzeichnungen. Davon las er mir einen guten Teil vor. Das meiste waren Visionen, die er zur Bestätigung einer der Satzungen sah; und zuweilen sah er Gott Vater, zuweilen die drei Personen der Dreifaltigkeit, zuweilen die Muttergottes, die Fürsprache einlegte, zuweilen die bestätigte. Im besonderen sprach er mir über die Überlegungen, in denen er 40 Tage verbrachte, wobei er jeden Tag die Messe feierte, und jeden Tag mit vielen Tränen. Und die Sache war: ob das Kirchengebäude irgendeine Einkunft haben solle und ob die Gesellschaft daraus Nutzen für sich ziehen könne. Die Weise, die er beobachtete, als er die Satzungen verfaßte, war: jeden Tag die Messe zu feiern und den Punkt, den er behandelte, Gott vorzulegen und darüber zu beten. Und immer hielt er Gebet und Messe mit Tränen. Ich wünschte, diese Papiere von den Satzungen alle zu sehen, und bat ihn, sie mir ein wenig zu überlassen. Er wollte nicht." Auf den Ausdruck „ein ziemlich großes Bündel" stützt sich die in den Biographien verbreitete Auffassung, Ignatius habe einen Teil seines geistlichen Tagebuchs vernichtet. Aber die Inhaltsangabe im Bericht des Pilgers entspricht genau dem tatsächlich erhaltenen Tagebuch, das am 2. Februar 1544 mit „1. Kap." neu einsetzt und am Schluß (nach vom 5. April bis zum 27. Februar 1545 fast nur noch chiffrehaften Eintragungen) vermutlich nicht mehr weitergeführt worden ist.

[3] Dafür ist besonders die Eintragung vom 12. März 1544 aufschlußreich. Am 18. Februar hatte Ignatius geschrieben: „Beim Ankleiden dachte ich daran, drei Tage lang zu fasten, um zu finden, nach was ich verlangte, und ich erkannte, daß selbst dieser Gedanke von Gott stammte." (GT 162) Rückschauend bemerkt er jedoch am 12. März: „Mir schien, daß ich zu viele Zeichen suchen wollte, zu einer Zeit oder in Messen, deren Zahl ich zu meiner eigenen Befriedigung festgesetzt hatte." (GT 198) Im Zusammenhang damit steht seine Erfahrung „einer so großen Verbannung".

seine Wahl endlich abschließen soll, einer neuen Wahl unterzieht[4]. Ignatius hat sich vierzig Tage lang, nämlich vom 2. Februar bis zum 12. März 1544, mit einer einzigen Frage des Armutsrechts der Gesellschaft Jesu befaßt. Sollten für die Kirchengebäude des Ordens feste Einkünfte zulässig sein oder nicht? Eine so exzessiv lange Zeit zur Lösung dieser Frage hat Ignatius nur deshalb gebraucht, weil er zunächst meinte, auf ganz besondere Trosterfahrungen warten zu müssen. Aber er gelangte zur Einsicht, daß er sich mit einem solchen Vorgehen gerade nicht dem göttlichen Willen, sondern der eigenen Willkür überließ[5] (2. März, 6. März), als habe er selbst darüber zu bestimmen, an welchem Grad existentiellen Betroffenseins etwas als Gottes Wille erkannt werden kann.

Die zur Entscheidung stehende Frage des Armutsrechts[6] war spätestens am 9. Februar, also bereits nach einer Woche, soweit geklärt, daß Ignatius an diesem Tag schreibt: „Ich hielt die Sache für abgeschlossen". (GT 148) Im Grunde war seine Auffassung, daß auch für die Kirchen des Ordens keine Einkünfte zugelassen werden sollten, sogar von Anfang (2. Februar) an eindeutig bestimmt[7]. Aus diesem Sachverhalt ist bereits eine weitere Feststellung abzuleiten: Offenbar besteht die Wahl nicht notwendig in einer völlig neuen Entscheidung, sondern es gibt genausogut Fälle, wo sie nur das ratifiziert, was man schon längst als richtig erkannt hat. Für Ignatius ging es im Geistlichen Tagebuch gar nicht mehr um die Bestimmung des inhaltlichen Was der Entscheidung, sondern er wollte nur noch eine größere Gewißheit erlangen; dieses Ziel schließt natürlich eine erneute sachliche Prüfung nicht aus.

Die Wahlmethode der Exerzitien, so können wir allgemein sagen, soll nicht nur dazu dienen, die inhaltlich richtige Entscheidung zu treffen, sondern sie auch so zu vollziehen, daß man fortan mit Überzeugung zu ihr zu stehen vermag. Man soll sich in einer Weise entscheiden, daß man danach auch Anfechtungen widerstehen kann[8]. Eine Wahl ist erst dann

---

[4] Vgl. die Eintragungen GT 158 (17. Februar) und GT 199 (12. März).

[5] Vgl. GT 180 (2. März) und GT 188 (6. März).

[6] Ursprünglich hatten die ersten Gefährten in einem Entwurf der Satzungen (MHSJ, Const. I, 33–48) bestimmt, daß zwar die Professen kein festes Einkommen haben dürfen, aber ein solches doch wenigstens für das Kirchengebäude zuzulassen sei. Bei seiner nochmaligen Überarbeitung im Jahre 1544, auf die sich das Tagebuch bezieht, kommt Ignatius zu der Überzeugung, daß eine strengere Form der Armut vollkommener sei.

[7] In der französischen Übersetzung des Geistlichen Tagebuchs (*Saint Ignace*, Journal Spirituel, Paris 1959) versteht *M. Giuliani* die Eintragung vom 8. Februar unzutreffend dahingehend, daß Ignatius an diesem Tag keinen Widerspruch gegen den teilweisen Besitz empfunden habe und überhaupt in seiner Strenge „nicht so weit gehen wollte" wie an den vorangehenden Tagen. Der letztgenannte Ausdruck bezieht sich in Wirklichkeit auf die Durchsicht der schriftlichen „Wahlpunkte *[elecciones]*", bei der Ignatius „nicht so weit gekommen ist" wie in den vorangehenden Tagen. Die entscheidende Stelle *[sin contradicción alguna a tener alguna cosa]* ist zu übersetzen: „Ohne jeden Widerspruch, etwa doch etwas zu besitzen". Ignatius sieht also auch an diesem Tag keinen Gegengrund, der ihn zu einer Änderung seiner bisherigen Auffassung hätte veranlassen können.

[8] Im „Direktorium aufgrund diktierter Bemerkungen von Ignatius" (MHSJ, Monumenta Ignatiana s. 2, t. II, Directoria [1540–1599], Doc. 4, 90–105) wird für den Hinweis, der Ex-

als „gesund und gut" (GÜ 175) zu bezeichnen, wenn man in ihr zum Frieden des Gewissens gelangt. Das Ziel ist, „Gott unseren Herrn in Frieden zu finden" (GÜ 150, 153).

Allerdings ist bei einer Entscheidung auch darauf zu achten, wieweit die betreffende Sache überhaupt in der eigenen Kompetenz liegt[9]. Darauf bezieht sich im Geistlichen Tagebuch ein Hinweis in der Eintragung vom 23. Februar 1544:

„Als ich das Sakrament in den Händen hielt, da kam mir von innen ein Sprechen und ein inniges Drängen, daß ich ihn niemals für den ganzen Himmel oder für die Welt oder usw. verlassen wollte, und ich verspürte neue Regungen, Andacht und geistliche Freude. Aber meinerseits fügte ich hinzu, ich könne nur soviel tun, als an mir liegt; letzteres richtete sich auf die Gefährten, die unterzeichnet hatten." (GT 171)[10]

Ignatius ist sich dessen klar bewußt, daß er die von den Gefährten gemeinsam getroffene andere Entscheidung nicht ohne deren Zustimmung abändern kann[11].

## I. Die zweite und die dritte Wahlzeit

Vom Geistlichen Tagebuch her empfiehlt es sich, zunächst die Beziehung zwischen der zweiten und dritten Wahlzeit zu untersuchen. Diese beiden Wahlzeiten verhalten sich dort in dem Sinn komplementär zuein-

---

erzitiengeber solle die Wahl des Exerzitanten nicht beeinflussen, dieser Grund genannt: „Außerdem bedeutet, entgegengesetzt zu handeln, nicht nur, die Sichel an die Ernte Gottes unseres Herrn zu legen, der derzeit sich zu der ihm gehörenden Seele nach seinem Wohlgefallen verhalten will, sondern auch: wenn der Exerzitant in dieser Zeit durch Räte und die Bemühung irgendeines sterblichen Menschen bewogen wird, bliebe immer die Tür für den Teufel offen, um ihn zu versuchen, indem er ihm sagt und einflüstert: Hätte er sich nicht durch den Rat des Betreffenden bewegen lassen usw., hätte er niemals etwas Derartiges getan; und schließlich war es Menschenrat, und er irrt fast immer. Und so bleibt ihm die Versuchung an der Hand." (GÜ 406)

[9] Vgl. auch in den Geistlichen Übungen die Unterscheidung zwischen veränderbarer und unveränderbarer Wahl (GÜ 171 f.). Bereits im „Prinzip und Fundament" verweist die Einschränkung der Indifferenz auf „diejenigen Dinge, die der Freiheit unserer freien Entscheidungsmacht gestattet und ihr nicht verboten sind" wohl auf bereits entschiedene und nicht mehr rechtmäßig veränderbare Sachverhalte (Priestertum, Ehe usw.) (GÜ 23).

[10] Der spanische Text lautet für die letzten Sätze: *„Añadía de mi parte, haziendo quanto era en mí, y esto último se terminava para los compañeros que avían firmado."* Daß der Text sprachlich gewisse Schwierigkeiten bietet, sieht man an der Übertragung von *Alfred Feder*, Aus dem geistlichen Tagebuch des hl. Ignatius von Loyola, Regensburg 1922, 63 f.: „Ich fügte noch das meinige hinzu, indem ich tat, was an mir lag; und ich endigte schließlich mit einem Gebet für meine Gefährten, die meinen Entschluß bestätigt hatten." (Die Worte „mit einem Gebet" sind von Feder als seine eigene Ergänzung kenntlich gemacht).

[11] Vergleichbar damit ist, wie Ignatius in Jerusalem bereit ist, sich der Anordnung des Franziskanerprovinzials zu fügen und die Heimreise anzutreten, obwohl er von sich aus „um keinen Preis" von seinem Vorhaben, in Jerusalem zu bleiben, um dort den Seelen zu helfen, abgelassen hätte (Bericht des Pilgers, n. 46). Polanco berichtet, wie Ignatius auch umgekehrt etwa in bezug auf die einmal gefällte gemeinsame Entscheidung für den Namen der „Gesellschaft Jesu" sich darauf berufen hat, dieser Name sei ohne seine Zustimmung nicht zu ändern: „Und da in den Satzungen stehe, daß nichts geschehen dürfe, wenn auch nur einer abweichender Auffassung ist, werde zu seinen Lebzeiten dieser Name niemals geändert werden." (MHSJ 66, Fontes Narrativi I, 204).

ander, daß die zweite Wahlzeit auf den Gegenstand der dritten angewandt wird und diesen deshalb grundsätzlich voraussetzt.

Es scheint, daß Ignatius schon vor Beginn seiner Eintragungen im Tagebuch für seine Entscheidung „Wahlpunkte" zusammengestellt hat, was an sich für die dritte Wahlzeit konstitutiv ist (vgl. GÜ 178, 181). Sie bestehen in einer Aufstellung der verschiedenen Entscheidungsmöglichkeiten und der jeweiligen Gründe dafür und dagegen. Neben dem Geistlichen Tagebuch selbst sind uns auch diese Wahlpunkte erhalten[12]. Es handelt sich im Original um einen in der Mitte gefalteten Bogen, den Ignatius erst auf den beiden Innenseiten mit einer Gegenüberstellung der Vor- und Nachteile des teilweisen bzw. vollen Besitzes und dann auf den Außenseiten mit den Vorteilen für den völligen Nichtbesitz beschrieben hat. Er ist dabei – so scheint es – völlig unsystematisch vorangegangen und hat seine Gründe einfach in der Reihenfolge niedergeschrieben, wie sie ihm in den Sinn kamen. Manche dieser Gründe wiederholen sich auch in abgewandelter Formulierung.

Diese Wahlpunkte dienen dazu, sich in möglicher Deutlichkeit vor Augen zu stellen (zu „objektivieren"), um welche Alternativen es sich überhaupt handelt und welche wesenhaften Konsequenzen mit ihnen verbunden sind.

Zunächst geht es darum, sich nicht nur eine Handlungsmöglichkeit vor Augen zu stellen, sondern die zur Entscheidung stehenden Alternativen aktiv zu suchen. Ein Beispiel dafür im *directorio acerca de las elecciones:*

> „Man könnte es so machen: An dem einen Tag Gott dem Herrn die eine Seite anbieten, am anderen die andere, etwa an dem einen Tag die Räte und am anderen die Gebote, und beobachten, wohin Gott unser Herr einem mehr für seinen göttlichen Willen Zeichen gibt; so wie wenn jemand einem Fürsten verschiedene Speisen anbietet und beobachtet, welche davon ihm genehm ist. Was zur Überlegung vorgelegt wird, ist: erstens: ob Räte oder Gebote; zweitens, wenn Räte: in einem Orden oder außerhalb davon; drittens, wenn in einem Orden: in welchem; viertens, danach: wann und auf welche Weise. Wenn Gebote: in welchem Stand oder welcher Weise zu leben; und man denkt weiter nach." (GÜ 379 a)

Mit den „Gründen für oder wider" sind nicht primär von der jeweiligen Sache verschiedene Werte oder Probleme gemeint, sondern die Eigenbedeutung der Sache selbst. Darauf ist eigens hinzuweisen, weil ein verbreitetes Mißverständnis des Prinzips und Fundaments der Geistlichen Übungen (GÜ 23) immer wieder dazu verleitet, alle Dinge nur als Mittel zu Erreichung davon verschiedener Zwecke zu betrachten und so ihren Eigenwert zu verkennen[13]. Die Wahlpunkte von Ignatius zeigen

[12] MHSJ, Const. I, 78–81; GT 227–231.

[13] Im II. Vatikanum scheint sich ein Passus im Dekret über das Laienapostolat ausdrücklich mit diesem Mißverständnis auseinanderzusetzen: „Das ist der Plan Gottes hinsichtlich der Welt, daß die Menschen die zeitliche Ordnung einträchtig miteinander aufbauen und immer mehr vervollkommnen. Alles, was die zeitliche Ordnung ausmacht, die Güter des Lebens und der Familie, Kultur, Wirtschaft, Kunst, berufliches Schaffen, die Einrichtungen

dagegen, daß es ihm um die rechte Bewertung der jeweiligen Sache selbst geht. So begründet er die von ihm erstrebte vollständige Armut: „Die Armut, bei der man kein Einkommen hat, ist vollkommener, als wenn man teilweise oder voll besitzt." (GT 230) Ein anderer Grund lautet: „Die Gesellschaft lebt mehr in ununterbrochener Hoffnung und in größerem Eifer bei seinem Dienst." (GT 229)

Wichtig ist auch, daß es für eine gute Entscheidung nicht genügt, sich nur die Gründe vor Augen zu stellen, die für eine Sache sprechen. Man muß sich auch mit den Gegengründen befassen, um ihnen vielleicht durch eine Modifizierung in der Entscheidung gegensteuern zu können[14].

Eine solche Aufstellung der verschiedenen zur Entscheidung stehenden Möglichkeiten mit ihrem jeweiligen Für und Wider führt unter Umständen bereits zur Klarheit, in welcher Richtung man sich entscheiden soll. Im Exerzitienbuch sagt Ignatius dazu nur, man solle „schauen, wo die Vernunft mehr hinneigt" (GÜ 182), ohne dafür weitere Kriterien zu nennen. Aber woran erkennt man, „was mehr zu dem Ziel hinführt, zu dem ich geschaffen bin" (GÜ 179)? Daß Ignatius damit sachimmanente Kriterien meint, zeigt ein aufschlußreicher Text in den Satzungen der Gesellschaft Jesu, in welchem er die Kriterien für die Auswahl von Seelsorgsarbeiten entwickelt[15]. Man solle etwa danach fragen, wo man für mehr Menschen nützlich sein kann, wo die Notwendigkeit größer ist, wo

---

der politischen Gemeinschaft, die internationalen Beziehungen und ähnliches mehr, sowie die Entwicklung und der Fortschritt von alldem sind nicht nur Hilfsmittel zur Erreichung des letzten Ziels des Menschen, sondern haben ihren Eigenwert, den Gott in sie gelegt hat, ob man sie nun einzeln in sich selbst betrachtet oder als Teile der gesamten zeitlichen Ordnung: ‚Gott sah alles, was er geschaffen hatte, und es war sehr gut' (Gen 1,31). Diese natürliche Gutheit von alldem erhält eine spezifische Würde durch die Beziehung dieser Dinge zur menschlichen Person, zu deren Dienst sie geschaffen sind. Endlich hat es Gott gefallen, alles, das Natürliche und das Übernatürliche, in Christus Jesus zu einer Einheit zusammenzufassen, ‚so daß er selbst in allem den ersten Rang hat' (Kol 1,18). Dennoch nimmt diese Bestimmung der zeitlichen Ordnung in keiner Weise ihre Autonomie, ihre eigenen Ziele, Gesetze, Methoden und ihre eigene Bedeutung für das Wohl der Menschen. Sie vollendet sie vielmehr in ihrer Bedeutsamkeit und ihrem Eigenwert. Zugleich richtet sie sie auf die volle Berufung des Menschen auf Erden aus." (Dekret über das Laienapostolat, Nr. 7). Entsprechend ist die „Indifferenz" im Prinzip und Fundament der Geistlichen Übungen (GÜ 23) gerade als die Haltung zu verstehen, die sich an dem jeweiligen Eigenwert der Dinge selbst zu orientieren sucht, anstatt ihn nach subjektiver Willkür *[de nuestra parte]* bestimmen zu wollen. Unethisches Verhalten besteht demgegenüber darin, etwas um absolut jeden Preis haben zu wollen. Man erreicht dann ein kurzfristiges und partikuläres Mehr eines Wertes nur um den Preis, denselben Wert auf die Dauer und im Ganzen der Wirklichkeit zu untergraben.

[14] Ein wichtiges Beispiel für eine solche unparteiliche Aufstellung von Gründen und Gegengründen bietet auch die „Beratung der ersten Gefährten", das Protokoll der Überlegungen des Freundeskreises um Ignatius über die Frage, ob sie sich zu einem Orden zusammenschließen sollten (GÜ 829–850). Es handelt sich um den gemeinsamen Vollzug der dritten Wahlzeit in einer Gruppe. Der entscheidende Punkt besteht darin, daß nicht die einen für und die anderen gegen eine bestimmte Möglichkeit plädieren, sondern daß alle Beteiligten an dem einen Tag nach Gründen dafür suchen und an einem anderen Tag nach Gründen dagegen.

[15] Satzungen der Gesellschaft Jesu, VII, 2 [n. 622–624]; GÜ 806–826.

eine größere Aufnahmebereitschaft besteht usw. Bei Arbeiten, die an sich gleich dringend, wichtig und notwendig sind, aber von denen sich die einen mit größerer Sicherheit ausführen lassen, während die anderen mehr Risiko mit sich bringen, seien die ersteren zu wählen, und das gleiche gelte, wenn die einen Arbeiten leichter und in kürzerer Zeit als die andern zu Ende geführt werden können. Im genannten Text der Satzungen werden noch weitere ähnliche Gesichtspunkte erwähnt, die alle am Gegenstand selbst verifiziert werden können.

Die Aufstellung der Wahlpunkte nach der Methode der dritten Wahlzeit bildet für Ignatius jedoch nur eine Voraussetzung für die Anwendung der zweiten Wahlzeit auf sie. Auf die zweite Wahlzeit kommt es ihm eigentlich an. Die Wahlpunkte geben nur den Gegenstand an, auf den er dann vorwiegend die Methode der zweiten Wahlzeit anzuwenden sucht. Der Vollzug der zweiten Wahlzeit besteht darin, daß man über einen längeren Zeitraum auf das innere Echo achtet, das den verschiedenen Wahlgegenständen vom Subjekt her entspricht. In den Exerzitien besteht dieser längere Zeitraum in den verschiedenen Wochen, während derer man das Leben Jesu betrachtet und so mit der Heiligen Schrift vertraut wird.

Die beiden Wahlzeiten lassen sich deshalb am besten als die Methode der „Objektivation" und der „Subjektivation" unterscheiden. Dabei hat die Subjektivation in der zweiten Wahlzeit immer die Objektivation gemäß der dritten Wahlzeit als ihren Gegenstand und ihre Voraussetzung. Ohne eine wie immer geartete Objektivation gemäß der dritten Wahlzeit (sie muß natürlich nicht notwendig schriftlich geschehen), d. h. ohne die konkrete Erfassung eines bestimmten Wahlgegenstands nach seinem objektiven Gehalt würde die zweite Wahlzeit „gegenstandslos". Sie wird als Wahlzeit überhaupt erst durch den Bezug der Erfahrung von Trost und Trostlosigkeit auf einen bestimmten Gegenstand konstituiert.

Man soll in der zweiten Wahlzeit darauf achten, ob man beim Sich-Einlassen auf eine bestimmte Entscheidungsmöglichkeit inneren Frieden erfährt oder umgekehrt nicht zur Ruhe kommen kann. Aber auch hier entsteht wieder die Frage nach einem Kriterium. Woran kann man erkennen, ob etwa die Freude oder der Frieden, den man erfährt, wirklich vom guten Geist stammt? Die Regeln zur Unterscheidung der Geister in den Geistlichen Übungen besagen ja zu allererst, daß solche Erfahrungen, wenn man nicht auf ihren Zusammenhang achtet, mehrdeutig sind. Wann handelt es sich in der Trosterfahrung um „wahre" Freude? (GÜ 329).

Den Maßstab für die Beantwortung dieser Frage finden wir in einer Grundhaltung, deren Notwendigkeit Ignatius im autographen *directorio acerca de las elecciones* besonders herausgearbeitet hat:

„Erstens muß man Nachdruck darauf legen, daß der, der die Wahlüberlegung machen soll, in sie mit vollständiger Ergebung seines Willens eintritt. Und wenn es möglich ist, soll er zum dritten Grad der Demut [GÜ 167] gelangen, indem er von seiner Seite, wenn es gleicher Dienst für Gott wäre, mehr zu dem geneigt ist, was mehr den Räten und dem Beispiel Christi unseres Herrn entspricht. Wer nicht in der Indifferenz des zweiten Grades steht, ist nicht dazu geeignet, sich in eine Wahlüberlegung zu begeben."[16]

Diese Haltung einer grundsätzlichen Offenheit und Bereitschaft stellt das eigentliche Kriterium dar, an dem die verschiedenen inneren Regungen, die man erfährt, zu bewerten sind: ob sie nämlich in Übereinstimmung mit dieser Haltung stehen und sie fördern oder ob sie ihr widersprechen. Es handelt sich in dieser Grundhaltung um jene Freiheit des Willens, die allein der Glaube als die Gewißheit, in Gottes Liebe geborgen zu sein, geben kann und die zur Folge hat, daß man sich die Wirklichkeit unverstellt begegnen läßt. Wer in dieser Haltung vollkommener Offenheit Gott gegenüber an einem bestimmten Wahlgegenstand anhaltend Freude und Friede erfährt, soll auf diesem Weg weitergehen. Die trotz einer solchen Gewißheit bleibende und unüberholbare Unsicherheit der zweiten (und damit auch der dritten) Wahlzeit ist aber darin begründet, daß man dieser eigenen Grundhaltung nie positiv völlig gewiß ist, sondern sie überhaupt nur in der Weise haben kann, daß man sich ständig um sie bemüht, als habe man sie noch nicht erlangt (vgl. „Herr, ich glaube, hilf meinem Unglauben", Mk 9, 24). Im übrigen liegt diese Unsicherheit vor allem daran, daß innerweltliches Handeln bleibend unter dem Vorbehalt besserer Einsicht steht.

In den Geistlichen Übungen wird immer wieder auf die Notwendigkeit dieser Grundhaltung hingewiesen, die dort als „Indifferenz" oder sogar in ihrer vollkommensten Form als „dritter Grad der Demut" bezeichnet wird[17]. Damit ist die konkrete Ausrichtung auf den Gekreuzigten gemeint. Das gleiche ist mit der „Großmut Gott gegenüber" (GÜ 5) gemeint oder mit der Forderung, man solle „die Aufmerksamkeit einzig und allein auf den Dienst Gottes richten" (GÜ 20). Andere ähnliche Formulierungen finden sich in den verschiedenen Vorbereitungs- und Oblationsgebeten der Geistlichen Übungen (z. B. GÜ 46, 65, 91, 98, 104, 139, 147, 152, 233, 234). Im Zusammenhang mit den Wahlregeln umschreibt Ignatius diese Haltung mit dem Hinweis, daß man nicht den Willen Gottes dem eigenen Willen unterordnen darf (GÜ 169). Im Geistlichen Tagebuch heißt es wie zur Erklärung dazu in der Eintragung vom 16. März:

„Indem ich zuerst auf die Ehrerbietung achtete, kamen die Heimsuchungen nur als Folge, und ich kam zu der Einsicht, das Gegenteil, nämlich zuerst auf die Heimsuchungen und dann erst auf die Ehrerbietung zu achten, sei schlecht." (GT 204)[18]

---

[16] MHSJ, Monumenta Ignatiana s. 2, t.2 78f.; GÜ 376.

[17] Vgl. GÜ 23, 167f.

[18] Vgl. *Dietrich Bonhoeffer*, Gemeinsames Leben, in *Dietrich Bonhoeffer Werke* 5, München 1987, 72: „‚Suche Gott, nicht Freude' – das ist die Grundregel aller Meditation. Suchst du Gott allein, so wirst du Freude empfangen, – das ist die Verheißung aller Meditation."

Die grundsätzliche Offenheit auf Gott hin wird im Geistlichen Tagebuch immer wieder als „Ehrfurcht und Ehrerbietung" bezeichnet.

Die Bemühung um diese Grundhaltung ist gerade für die zweite Wahlzeit von so eminenter Bedeutung, daß bei ihrem Fehlen die zweite Wahlzeit überhaupt nicht angewandt werden kann. Das Instrument ist dann „verstimmt". In einem solchen Fall empfiehlt Ignatius vielmehr ein völliges Absehen von der eigenen subjektiven Befindlichkeit (vgl. die zweite Weise der dritten Wahlzeit: GÜ 184–188). Man solle so überlegen, als müsse man einem Menschen, „den man nie gesehen und nie gekannt habe", einen Rat geben (GÜ 185). Oder man solle sich fragen, wie man die Sache rückschauend in der eigenen Todesstunde beurteilen würde (GÜ 186), bzw. wie man einmal vor dem Gericht Gottes darüber denken werde (GÜ 187). Aber auch dieses eventuell notwendig extreme Absehen von der eigenen gegenwärtigen Befindlichkeit soll nur dazu helfen, vielleicht doch noch zu der Haltung jener vollkommenen Offenheit auf Gott hin zu gelangen, in der die Anwendung der zweiten Wahlzeit möglich wird.

Wenn nach dem Gesagten die Subjektivation in der zweiten Wahlzeit die Objektivation aus der dritten voraussetzt, so brauchen doch nach dem Befund des Geistlichen Tagebuchs bei der weiteren Verwendung der Wahlpunkte als Voraussetzung für die zweite Wahlzeit die Gründe für und wider nicht mehr in ihren Einzelheiten im Vordergrund der Aufmerksamkeit zu stehen, sondern sie können mehr global betrachtet werden. Im Geistlichen Tagebuch erwähnt Ignatius in den Eintragungen vom 8., 9. und 11. Februar 1544, daß er solche Gewißheit verspürte, daß sich ein weiteres Eingehen auf die Einzelheiten der Wahlpunkte zu erübrigen schien. So heißt es am 11. Februar: „Ich betrachtete mehr im allgemeinen den vollen Besitz, den teilweisen und den Nichtbesitz, aber es verging mir das Verlangen, noch irgendwelche Gründe anzuschauen" (GT 150). Daß Ignatius die weitere Beschäftigung mit den Wahlpunkten leid wird, ist selber – bei aller bleibenden Mehrdeutigkeit – ein Phänomen, das zur zweiten Wahlzeit gehört.

Aber auch eine solche pauschale Verwendung der Wahlpunkte in der zweiten Wahlzeit setzt immer voraus, daß man sich zuvor die Mühe ihrer detaillierten Aufstellung gemacht hat. Der Text der Geistlichen Übungen (177) darf nicht zu der Meinung verleiten, die rationale Arbeit der dritten Wahlzeit habe überhaupt erst dann einzusetzen, wenn in der zweiten Wahlzeit keine Klarheit erlangt werden konnte. Vielmehr soll dort nur gesagt werden, daß notfalls auch die dritte Wahlzeit für sich allein ausreichen kann. Beides erklärt Ignatius ausdrücklich in einem Brief aus dem Jahre 1556:

> „Das Mittel, um mit dem Herzen zu schmecken und mit Sanftheit das auszuführen, wovon die Vernunft diktiert, daß es zu größerem göttlichen Dienst und Ruhm ist, wird der Heilige Geist besser als irgend jemand anders lehren, wiewohl wahr ist: Um

den besseren und vollkommeneren Dingen zu folgen, ist genügende Bewegung die der Vernunft. Und die andere des Willens könnte, auch wenn sie der Entscheidung und Ausführung nicht vorangeht, leicht ihr folgen, indem Gott unser Herr das Vertrauen, das man auf seine Vorsehung hat, und die vollständige Entsagung seiner selbst und die Verleugnung der eigenen Tröstungen mit viel Zufriedenheit und Geschmack belohnt, und mit um so größerem Überfluß an geistlicher Tröstung, je weniger man sie erstrebt und je reiner man seinen Ruhm und sein Wohlgefallen sucht."[19]

An diesem Text ist vor allem bemerkenswert, daß die Erfahrung der zweiten Wahlzeit, nämlich das Verspüren einer inneren Entsprechung zu einem bestimmten Wahlgegenstand, unter Umständen überhaupt erst nach einer bereits gefallenen Entscheidung einsetzen kann. Es wäre in diesem Zusammenhang darauf hinzuweisen, daß Ignatius sich einen solchen Übergang von der dritten in die zweite Wahlzeit auch da erhofft, wo er empfiehlt, es zunächst mit dem Angebot einer bestimmten Entscheidung, ja sogar mit der bloßen Bitte um die Berufung zu ihr zu versuchen (vgl. GÜ 98). Denn in einer solchen Bemühung um die eigene Bereitschaft, sich in einer bestimmten Weise zu entscheiden, entsteht vielleicht überhaupt erst die Erfahrung einer inneren Entsprechung dazu.

Um eine gute Entscheidung zu fällen, muß man sich sozusagen zunächst mit ihr „anzufreunden" versuchen. Das ist der Grund, warum Ignatius die Möglichkeit einer fortschreitenden Selbstidentifikation mit einer zu fällenden Entscheidung betont. Im Geistlichen Tagebuch identifiziert er sich selbst immer stärker mit der Entscheidung zu vollkommener Armut. Wenn er zunächst zur vollständigen Armut nur „mehr hingeneigt" ist, so folgt bald darauf das „Anerbieten" zu dieser Entscheidung; der vorläufige „Abschluß" der Wahl findet seine Vertiefung in der „Danksagung" und in der Bitte um weitere „Bestätigung"[20].

Der Unterschied zwischen der zweiten und der dritten Wahlzeit, den wir bisher als den zwischen Subjektivation und Objektivation zu bestimmen suchten, darf nach dem Gesagten wohl nicht mit dem zwischen individueller und bloß allgemeiner Determination des Wahlgegenstandes parallel gesetzt werden, als würde die dritte Wahlzeit nur zur Erkenntnis essentieller Strukturen im Sinn einer syllogistischen Deduktionsmoral führen, während erst die zweite Wahlzeit auch den konkreten und individuellen Willen Gottes erkennen ließe. Diese Deutung, die Karl Rahner in einem vielbeachteten Aufsatz[21] vertreten hat, nimmt zwar in ihrem systematischen Ansatz ein wichtiges Anliegen auf, das jedoch meines Erachtens bei Ignatius einen anderen Ort hat. Der Unterschied zwischen

[19] Brief vom 30. März 1556 an Alonso Ramírez de Vergara (MHSJ, Monumenta Ignatiana, Epp. XI, 184–185).

[20] Vgl. dazu die Angaben im Sachweiser zum GT, 317.

[21] *Karl Rahner,* Die ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis – Über einige theologische Probleme in den Wahlregeln der Exerzitien des heiligen Ignatius, in: Ignatius von Loyola – Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis, hrsg. v. *Friedrich Wulf,* Würzburg 1956, 343–405.

allgemein und individuell wird von Ignatius in der 18. Annotation (GÜ 18) zur Sprache gebracht. Ignatius sagt dort, daß man in die eigentliche Lehre von der Wahl nur solche Menschen einführen dürfe, die dadurch nicht überfordert werden; anderenfalls solle man sich mit einer mehr allgemeinen Erklärung und Einschärfung der Gebote und einer Belehrung über die Werke der Barmherzigkeit begnügen. Dagegen geht es in der eigentlichen Wahl in allen ihren Zeiten (auch in der dritten für sich allein) von vornherein nur darum, den konkreten und individuellen Willen Gottes zu finden. Die zweite und dritte Wahlzeit unterscheiden sich nach den Texten nicht im sachlichen Inhalt der Entscheidung, sondern allein in der Weise der subjektiven Beteiligung, also in der Freude und „sanften Leichtigkeit", mit der man sich mit einer Entscheidung identifizieren kann.

So bringt die zweite Wahlzeit gegenüber der dritten keine zusätzliche inhaltliche Bestimmung, sondern das Was der Entscheidung ist in beiden Wahlzeiten das gleiche. Man würde die dritte Wahlzeit in ihrer Bedeutung wesentlich unterschätzen, wollte man sie nur auf essentielle Strukturen für anwendbar halten. Wie wenig es sich in der dritten Wahlzeit um bloß allgemeine Bestimmungen handelt, sondern um das objektive Zur-Sprache-Kommen der gleichen Sache, die in der zweiten Wahlzeit innerlich „verkostet" werden soll, zeigt noch einmal ein Blick auf die Wahlpunkte von Ignatius. Er nennt als einen der Gründe, die für die vollständige Armut sprechen:

> „Die Gesellschaft gewinnt größere geistliche Kräfte und größere Andacht, wenn sie sich dem Sohn der Jungfrau, unserem Schöpfer und Herrn, angleicht und ihn anschaut, so arm und in so vielen Widerwärtigkeiten." (GT 228)

Hier läßt bereits die sprachliche Fassung erkennen, daß die Objektivation der dritten Wahlzeit ihrem Wesen nach auf die Subjektivation in der zweiten hinführen will.

Wenn es in beiden Wahlzeiten um den gleichen individuellen und konkreten Willen Gottes geht, so bedeutet „individuell" doch nicht das gleiche wie unmitteilbar. Es handelt sich auch hier nicht um einen Entscheidungsbereich, der sich der öffentlichen Verantwortbarkeit entzieht. Nicht nur die dritte Wahlzeit mit ihrer Rationalität, sondern genauso die zweite Wahlzeit mit ihrer Subjektivität sollen der kontrollierenden Beobachtung des Exerzitiengebers zugänglich sein. Es ist seine Aufgabe, besonders zum Vollzug der zweiten Wahlzeit zu helfen, indem er die zur jeweiligen Situation des Übenden gehörenden Regeln zur Unterscheidung der Geister erklärt und ihn vor allem vor der in der zweiten Wahlzeit sehr naheliegenden Gefahr der Selbsttäuschung zu schützen sucht. So sagt Ignatius in dem bereits zitierten *directorio acerca de las elecciones:*

> „Wann man auf die zweite Weise keine Entscheidung trifft oder keine gute nach der Meinung dessen, der die Übungen gibt – ihm kommt es zu, die Wirkungen guten und bösen Geistes zu unterscheiden –, so nehme man die dritte Weise, die im verstandesmäßigen Nachdenken nach den sechs Punkten besteht." (GÜ 378)

Deshalb heißt es auch in der 17. Annotation (GÜ 17), daß der Exerzitiengeber vom Übenden getreulich über die verschiedenen Regungen der Geister, die er erfährt, informiert werden soll. Der zugleich erfolgende Hinweis, der Exerzitiengeber solle jedoch nicht die persönlichen Gedanken oder Sünden des Übenden zu erfahren suchen, soll nicht bedeuten, daß diese nur „weniger wichtig" für ihn sind, sondern daß der Übende vor einem unbefugten Eindringen in seinen Gewissensbereich zu schützen ist.

## II. Die erste Wahlzeit

Von der zweiten und der dritten Wahlzeit in ihrer bleibenden und unüberholbaren Gefährdung hebt Ignatius die erste Wahlzeit prinzipiell ab. Ihr entscheidendes Charakteristikum ist nach der Angabe des Exerzitienbuchs die gänzliche Unmöglichkeit eines Zweifels (*sin dubitar ni poder dubitar,* GÜ 175). Im Geistlichen Tagebuch gibt es in bezug auf den Wahlgegenstand aus dem Armutsrecht kein Beispiel für die erste Wahlzeit. Wo im Geistlichen Tagebuch das Kriterium des Nicht-anders-Könnens vorliegt, bezieht es sich auf das trinitarische Gottesverständnis von Ignatius und sein eigenes Verhältnis zu Gott[22]. Deshalb greifen wir zunächst auf andere Texte zurück, um die These zu begründen, daß die erste Wahlzeit des Exerzitienbuchs mit dem identisch ist, was Ignatius in den Regeln zur Unterscheidung der Geister für die zweite Woche als *consolación sin causa precedente* (GÜ 330, 336) bezeichnet hat[23].

Gegen eine solche Identifizierung könnte der Einwand erhoben werden, daß es in der ersten Wahlzeit um Entscheidung und um ein Verhalten geht; könnte sich nicht die *consolación sin causa precendente* auch auf eine bloße Erkenntnis ohne Beteiligung des Willens beziehen? Aber dagegen spricht die Erläuterung des Begriffs in GÜ 330:

„Allein Gott unser Herr vermag der Seele Tröstung zu geben ohne vorhergehende Ursache. Denn es ist dem Schöpfer eigen, einzutreten, hinauszugehen, Regung in ihr zu bewirken, *indem er sie ganz zur Liebe zu seiner göttlichen Majestät hinzieht.*"

Ein eindeutiges Beispiel für *consolación sin causa precedente* im Sinn der ersten Wahlzeit findet sich im Bericht des Pilgers; es soll im folgenden in Klammern kommentiert werden:

„Und er verharrte bei der Enthaltung, kein Fleisch zu essen. Und er war darin fest, so

---

[22] Zum Beispiel sagt Ignatius in der Eintragung am 6. März mehrmals, daß er nicht mehr daran zweifeln könne, die Versöhnung mit Gott gefunden zu haben; am selben Tag auch: „Danach stand mir – immer in derselben lichten Farbe das gleiche göttliche Sein vor Augen, so daß es nicht in meiner Macht gewesen wäre, es nicht zu schauen." (GT 190)

[23] In dem in Anm. 21 erwähnten Artikel meint *K. Rahner,* daß „consolación sin causa precedente" jenen ungegenständlichen Grundtrost bedeute, der das Kriterium zur Unterscheidung der Regungen des guten oder bösen Geistes in der zweiten Wahlzeit ist. Aber dieser ungegenständliche Grundtrost, den Rahner aus systematischen Gründen mit Recht postuliert, ist wohl eher in der „Indifferenz" bzw. im „dritten Grad der Demut" zu suchen. Unter „consolación sin causa precedente" ist dagegen das Geschehen der ersten Wahlzeit zu verstehen.

daß er auf keine Weise dachte, sich zu ändern. Eines Tages stellt sich am Morgen, als er aufgestanden war, vor ihm Fleisch zum Essen dar, als sähe er es mit den leiblichen Augen[24], ohne daß irgendein Verlangen danach vorausgegangen wäre [*sin haber precedido ningún deseo della:* das ist das genaue Äquivalent zu *sin causa precedente*]. Und es kam ihm auch zugleich eine große Zustimmung des Willens, daß er es von da an essen sollte [es handelt sich also um eine gegenstandsbezogene Trosterfahrung, nicht etwa um einen Trost ohne Gegenstand]. Und obwohl er sich an seinen Vorsatz von früher erinnerte, konnte er nicht daran zweifeln [*no podía dudar en ello:* Das ist nach GÜ 175 das präzise Kriterium der ersten Wahlzeit], sondern sich nur entschließen, daß er Fleisch essen mußte. Und als er es danach seinem Beichtvater erzählte, sagte ihm der Beichtvater, er solle schauen, ob es vielleicht Versuchung sei. Er jedoch konnte, so gut er es erforschte, niemals daran zweifeln [*más él, examinándolo bien, nunca pudo dudar dello*[25]: damit weist Ignatius noch einmal auf das die erste Wahlzeit kennzeichnende Kriterium hin]." (Bericht des Pilgers, n. 27).

Trotz ihrer wesenhaften Unbezweifelbarkeit bedarf nach Ignatius auch diese erste Wahlzeit einer Prüfung. Aber diese Prüfung bezieht sich eigentlich nur darauf, ob man nicht im Eifer die beiden anderen Wahlzeiten mit der ersten vermischt. Das ist der Sinn der 8. Regel zur Unterscheidung der Geister in der zweiten Woche (GÜ 336), wo Ignatius darauf hinweist, daß man die der *consolación sin causa precedente* eigene Zeit, in der es nach seiner Auffassung keine Täuschungsmöglichkeit gibt, sorgfältig von der folgenden „zweiten Zeit" unterscheiden solle, in der man nurmehr unter den Nachwirkungen jener besonderen Begnadung steht. Die „zweite Zeit" ist hier der terminus technicus für die zweite Wahlzeit, welche die dritte umfaßt, wie auch hier wieder ihre weitere Beschreibung zeigt:

„Aber die geistliche Person, der Gott diese Tröstung gibt, muß mit viel Wachsamkeit und Aufmerksamkeit schauen und die eigene Zeit dieser aktualen Tröstung von der folgenden unterscheiden, in der die Seele noch erwärmt und begünstigt bleibt von der Gunst und den Nachwirkungen der vergangenen Tröstung. Denn häufig bildet sie sich in dieser zweiten Zeit durch ihre eigene Gedankenfolge über Beziehungen und Folgerungen aus Begriffen und Urteilen oder durch den guten oder durch den bösen Geist verschiedene Vorsätze und Meinungen, die nicht unmittelbar von Gott unserem Herrn gegeben sind. Und deshalb haben diese es nötig, sehr gut erforscht zu werden, bevor man ihnen volles Vertrauen schenkt oder sie verwirklicht." (GÜ 336)

Eine nähere Erklärung zu dieser Unterscheidungsregel gibt der Brief, den Ignatius am 18.6.1536 an Sor Rejadell geschrieben hat. Hier wird wiederum deutlich, daß mit *consolación sin causa precedente* das gegenstandsbezogene Geschehen der ersten Wahlzeit gemeint ist, das also

[24] Vgl. Apg 10,1–16.

[25] Vgl. in den Geistlichen Übungen, Nr. 175, die „erste Wahlzeit": „Die erste Zeit ist: Wann Gott unser Herr den Willen so bewegt und anzieht, daß diese fromme Seele dem Gezeigten folgt, ohne zu zweifeln noch zweifeln zu können; so wie es der heilige Paulus und der heilige Matthäus getan haben, als sie Christus unserem Herrn nachfolgten." Von daher liegt es nahe, die „Tröstung ohne Ursache" mit dem Geschehen in der „ersten Wahlzeit" zu identifizieren. Die Unmöglichkeit zu zweifeln bedeutet, daß der Zweifel als willkürlich erfahren wird und sich nicht verantworten läßt (vgl. danach in Bericht des Pilgers, Nr. 27, die Formulierung: „... wenn er daran zweifelte, würde er meinen, seine göttliche Majestät zu beleidigen").

nicht mit einem „ungegenständlichen Grundtrost" verwechselt werden darf. Man könnte demgegenüber die Frage stellen, ob nicht doch zwischen der Trosterfahrung als solcher und dem Gegenstand, auf den sie sich bezieht, unterschieden werden sollte, da die Trosterfahrung den Gegenstand transzendiere. Dies ist tatsächlich in der zweiten Wahlzeit der Fall, deren Kriterium der in sich ungegenständliche Grundtrost ist. In der ersten Wahlzeit dagegen bringt der Gegenstand selbst in seiner völligen Unbezweifelbarkeit sein Kriterium mit sich. Im folgenden Text haben wir es eindeutig mit der ersten Wahlzeit zu tun:

„Es kommt vor, daß unser Herr oft unsere Seele zu der einen Betätigung oder einer anderen [*a una operación o a otra:* es geht also um eine ihrem Wesen nach auf ein bestimmtes Handeln, auf einen bestimmten Gegenstand bezogene Erfahrung] bewegt und nötigt, indem er unsere Seele öffnet, nämlich in ihr ohne irgendein Geräusch von Stimmen spricht und sie ganz zu seiner göttlichen Liebe erhebt und wir seinem Verspüren, auch wenn wir wollten, nicht widerstehen können [*y nosotros a su sentido, aunque quisiésemos, no pudiendo resistir:* dies ist ein Hinweis auf die der ersten Wahlzeit eigene Unbezweifelbarkeit und Unbedingtheit]. Und dieses sein Verspüren, das wir empfangen, muß uns notwendig in Entsprechung zu den Geboten, den Vorschriften der Kirche und zum Gehorsam gegenüber unseren Vorgesetzten bringen und von aller Demut erfüllt sein. Denn der gleiche göttliche Geist ist in allem.

Worin wir uns viele Male täuschen können, ist [es folgt der Inhalt der 8. Regel zur Unterscheidung der Geister in der zweiten Woche]: Nach dieser Tröstung oder Eingebung [*consolación o espiración;* der Ausdruck *espiración* (= inspiración), Eingebung, verweist wiederum auf die konstitutive Gegenstandsbezogenheit dieser Trosterfahrung], da die Seele freudig bleibt, naht sich der Feind ganz unter Fröhlichkeit und guter Farbe, um uns zu dem, was wir von Gott unserem Herrn verspürt haben, etwas hinzufügen zu lassen [*por hacernos añadir lo que hemos sentido de Dios N. S.:* ein weiterer Hinweis auf die vorausgesetzte Gegenständlichkeit der Tröstung, insofern vor der Hinzufügung weiterer Gegenstände gewarnt wird], um uns in Unordnung und in allem durcheinander zu bringen. Andere Male läßt er uns von der empfangenen Lektion Abstriche machen [*nos hace desmenuir de la lección recibida:* dies ist wiederum nur unter der Voraussetzung möglich, daß die Trosterfahrung einen ganz bestimmten Gegenstand zum Bezugspunkt hatte], indem er uns Hemmnisse und Gegengründe aufstellt [*poniéndonos embarazos e inconvenientes:* dies ist ebenfalls nur gegenüber einem konkreten Gegenstand denkbar], damit wir nicht vollständig alles das erfüllen, was uns gezeigt worden ist [*porque enteramente no cumplamos todo aquello que nos ha sido monstrado:* hier ist noch einmal von einer „gezeigten" und „zu erfüllenden", also inhaltlich bestimmten Weisung die Rede]."[26]

[26] In *Ignatius von Loyola*, Geistliche Briefe, Einsiedeln 1956, 86 ist die letztere Wendung aufgrund mangelnder Beachtung des Konjunktivs „*cumplamos*" kausal statt final wiedergegeben. Der ganze Schlußsatz lautet in der dortigen Übersetzung so: „Da schleicht sich der böse Feind ein, ganz verborgen unter der gut bemalten Maske der Fröhlichkeit, und bringt uns dazu, das, was wir von Gott dem Herrn zu spüren bekamen, zu übertreiben. Damit macht er uns verwirrt und bringt alles in uns durcheinander. Dann wieder verleitet er uns, die eben erhaltene göttliche Lektion für weniger wichtig zu halten, macht uns störrisch, mißmutig, weil wir nicht voll und ganz das ausführten, was uns in der Erleuchtung aufgegangen ist." Wir zitieren dieses wahllos herausgegriffene Beispiel, um darauf hinzuweisen, wie notwendig bei der stilistisch sehr ansprechenden Übersetzung Hugo Rahners der Vergleich mit dem Urtext bleibt. Auch in der Neubearbeitung von *Paul Imhof, Ignatius von Loyola*, Trost und Weisung – Geistliche Briefe, Zürich – Einsiedeln – Köln 1979, 58, sind alle diese Übersetzungsfehler stehen geblieben. Vgl. dazu auch *Leo Bakker*, Freiheit und Erfahrung – Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen für die Unterscheidung der Geister bei Ignatius von Loyola, Würzburg 1970, 51–53.

In der Beschreibung der ersten Wahlzeit im Exerzitienbuch (GÜ 175) benutzt Ignatius eine fast gleiche Terminologie: man folgt in der ersten Wahlzeit dem, was einem „gezeigt" worden ist, und zwar „ohne zu zweifeln oder auch nur zweifeln zu können".

Aber worum geht es genau in der ersten Wahlzeit? Man könnte den Eindruck gewinnen, daß es sich um dasselbe wie eine Privatoffenbarung handelt, um ein vermutlich ausgesprochen seltenes „Wunder". Doch der eben genannte Brief an Sor Rejadell zeigt, daß Ignatius die erste Wahlzeit für nicht allzu außergewöhnlich hält („es geschieht häufig", und man könne sich „manches Mal" in der Deutung der darauf folgenden Erfahrungen täuschen). Das Beispiel aus dem Bericht des Pilgers, wo Ignatius darüber Klarheit erlangte, daß zu grundsätzlichem Verzicht auf Fleischspeisen vom Glauben her kein Anlaß bestand, legt die Deutung nahe, daß es sich um ein Erlebnis der Freiheit aus dem Glauben gehandelt hat.

Ignatius gelangt hier zu der befreienden Sicht der geschöpflichen Wirklichkeit, wie sie sich dann darstellt, wenn sie als von Gott geliebte erkannt wird. Nun sind die beiden Beispiele für die erste Wahlzeit, die Ignatius im Exerzitienbuch nennt, nämlich wie Paulus und Matthäus ihrer Berufung gefolgt sind (GÜ 175), ebenfalls unmittelbar Glaubensentscheidungen. Allein der Gewißheit eines existentiellen Glaubensverständnisses kommt auch die Erfahrung der Unbezweifelbarkeit zu. Dieses existentielle Glaubensverständnis besteht für Ignatius darin, daß man „kein geschaffenes Ding auf dem Angesicht der Erde in sich lieben kann, sondern nur im Schöpfer von ihnen allen" (GÜ 316).

Ignatius sieht die ontologische Begründung dieser Unbezweifelbarkeit der ersten Wahlzeit, die er wohl als deren eigentliches Kriterium ansieht, darin, daß Gott selbst sich in ihr unmittelbar offenbart. Deshalb kommt der ersten Wahlzeit auch eine wesentliche Unableitbarkeit zu. Diese ist gemeint, wenn er das Geschehen der ersten Wahlzeit als *consolación sin causa precedente* beschreibt. Diese erläutert er in GÜ 330 dahingehend, daß kein Erkennen oder Verspüren eines Gegenstandes „vorausgeht" *(sin nigún previo sentimiento o conocimiento der algún objeto)*, durch den diese Tröstung „mittels der eigenen Akte von Verstand und Willen" hätte zustande kommen können. Damit ist offenbar die konstitutive Unableitbarkeit und Unzurückführbarkeit des Glaubens selbst gemeint. Man kommt zur Glaubenserfahrung weder rationalistisch durch Vernunftgründe noch fideistisch durch Willensaufschwung. Es muß allerdings dahingestellt bleiben, ob Ignatius selbst den Unterschied zwischen bloßer Plötzlichkeit und der eigentlichen Unableitbarkeit (wie sie allein dem Glauben zukommt) hinreichend deutlich erkannt hat[27].

[27] In dem von Ignatius mit handschriftlichen Verbesserungen versehenen Gutachten von Juan de Polanco über verschiedene angebliche Offenbarungen z. B. über einen künftigen „engelgleichen Papst" (GÜ 751–795) wird nicht deutlich, daß im christlichen Verständnis allein die Selbstmitteilung Gottes Gegenstand von Offenbarung ist und daß sich Glaubens-

## III. Worin besteht der „Wille Gottes"?

In allen drei Wahlzeiten geht es darum, den konkreten und individuellen Willen Gottes zu finden. Ignatius hat jedoch nie ausdrücklich die hermeneutische Frage gestellt, was eigentlich streng genommen unter dem „Willen Gottes" zu verstehen ist; dennoch lassen sich seine Texte nur im Licht dieser Frage richtig verstehen.

Die Unterscheidung zwischen der ersten Wahlzeit einerseits, in der Gottes Wille „unmittelbar" (*por ser de sólo Dios nuestro Señor*, GÜ 336) offenbar wird, und der zweiten und dritten Wahlzeit andererseits, wo Gottes Wille geschöpflich vermittelt ist, läßt vermuten, daß ihr eine grundlegende Unterscheidung im Gegenstand selbst entspricht, die theologisch mit der Unterscheidung von Glauben und (vom Glauben erleuchteter, d.h. zu konsequenter Vernünftigkeit befreiter) Vernunft zusammenhängt.

Für die zweite und dritte Wahlzeit hat der Glaube allein die negative (kritische und desillusionierende) Funktion, den Menschen dazu zu befreien, sich seine Wirklichkeit und die Wirklichkeit der ganzen Welt unverstellt begegnen zu lassen. Dann ist man nicht durch falsche Vorentscheidungen daran gehindert, durch Objektivation und Subjektivation an dieser geschaffenen Wirklichkeit selbst und nicht anderswoher zu erkennen, welches Verhalten ihr gegenüber sachgemäß ist. Es handelt sich in der zweiten und dritten Wahlzeit um die unverzerrte Erkenntnis jenes Gotteswillens, der sich in der geschaffenen Wirklichkeit selbst ausdrückt und allein an ihr selbst zu suchen und zu finden ist. Dieser Gotteswille ist ein verpflichtender und gebietender Wille: „Gesetz".

Demgegenüber geht es in der ersten Wahlzeit in theologischem Verständnis um die Erkenntnis eines anderen umfassenderen göttlichen Willens, der nicht primär ein gebietender und verpflichtender, sondern ein verheißender ist, der also darin besteht, „daß sich Gott selbst mir mitteilen will" (GÜ 234). Dieser Wille Gottes wird allein im und aus dem Glauben erkannt. Wenn wir im Glauben beten „Dein Wille geschehe wie im Himmel so auf Erden", dann ist dieser Wille Gottes gemeint: Gott will, daß wir uns in der gleichen unendlichen Liebe geborgen wissen, in der er von Ewigkeit her als Vater seinem eigenen Sohn zugewandt ist. Solcher Glaube, wo er existentiell verstanden wird, befreit den Menschen aus der Macht jener Angst um sich selbst, die der wahre Grund für allen Mißbrauch der geschaffenen Wirklichkeit ist. Wille Gottes in diesem Sinn ist es, daß der Glaubende sich als hineingenommen in das Gegenüber des Sohnes zum Vater erfährt. Es geht hier um Gottes eigenes Handeln.

Dieses Verständnis eines umfassenderen Willens Gottes hat für Igna-

---

und Vernunfterkenntnis nicht nur dem Erkenntnisprinzip nach, sondern auch dem Gegenstand nach grundsätzlich unterscheiden (vgl. DS 3015).

tius seinen entscheidenden Ausdruck in der Vision von La Storta gefunden, auf die er erinnernd im Geistlichen Tagebuch anspielt:

„Es schien mir irgendwie (Werk) von der heiligsten Dreifaltigkeit zu kommen, daß sich mir Jesus zeigte oder ich ihn verspüren konnte, und es kam mir die Stunde in Erinnerung, als mich der Vater zum Sohn stellte." (GT 170)

In deutlicher Herausarbeitung dieses spezifischen Glaubensverständnisses heißt es am folgenden Tag: „Bei den Gebeten zum Vater schien mir, daß Jesus sie darbot (oder bestätigte) oder die Gebete, die ich sprach, vor den Vater hinbegleitete." (GT 174) Dies ist nach dem christlichen Glauben – unter Ausschluß aller anderen Vorstellungen des Menschen über sein Verhältnis zu Gott – überhaupt die einzige Weise, wie er mit Gott Gemeinschaft haben kann. Demgegenüber wäre jedes untrinitarische Gottesverständnis, in dem der Mensch selbständig und ohne in das Gegenüber des Sohnes zum Vater hineingenommen zu sein, Gottes Partner sein wollte, schlechterdings illusionär.

Aus dieser Sicht heraus würde der Hinweis des hl. Ignatius in der 8. Regel zur Unterscheidung der Geister in der zweiten Woche (GÜ 336), daß die erste Wahlzeit einerseits und die zweite und dritte Wahlzeit andererseits sorgfältig auseinanderzuhalten sind, davor warnen, die beiden Weisen des Gotteswillens dadurch zu verwechseln, daß man Gottes gebietenden und verpflichtenden Willen (das „Gesetz") aus Gott selbst anstatt aus seiner Schöpfung zu erkennen versucht und dadurch, was Gegenstand des Wissens ist, mit dem Gegenstand des Glaubens verwechselt. Es ist gerade der Glaube selbst, der diesen Unterschied fordert und dazu befreien will, daß die Vernunft wirklich vernünftig wird.

Ein Wille Gottes, der sich von dem sich in der Schöpfung als solcher ausdrückenden Willen unterscheiden läßt und es in einem spezifischen Sinn „unmittelbar" mit Gott selber zu tun hat, ist seinem Wesen nach auf Gottes Selbstmitteilung bezogen, wie sie allein im Glauben erfahren und angenommen wird.

Das Gesagte hat eine sehr konkrete Anwendung für das Verständnis von Berufung in den Exerzitien. Häufig geht es in der Wahl der Exerzitien um die Berufswahl. Man darf dabei nicht von der Vorstellung ausgehen, als müsse man mit einer ausgeklügelten Technik herauszubekommen versuchen, was Gott von Ewigkeit her für einen geplant hat, als stünde der Fahrplan in sich bereits irgendwo fest, nur hätte man erst noch dahinterzukommen. Der in Gott selbst verborgene Wille Gottes ist in Wahrheit längst aus der Verkündigung des Glaubens offenbar: Wir sollen daran glauben und davon leben, daß Gott uns mit der gleichen Liebe angenommen hat, in der er von Ewigkeit her seinem eigenen Sohn zugewandt ist.

Diesen Glauben bringt die erste Wahlzeit zum existentiellen Verständ-

nis[28]. Alles Weitere aber ist gerade dadurch in unsere eigene Verantwortung gestellt. Was sittlich gut ist, erkennen wir nicht daraus, daß Gott es gebietet, sondern daß Gott es gebietet, erkennen wir in letzter Instanz allein daraus, daß es in sich selbst als vernünftig und damit sittlich gut einsichtig ist. Dieser Wille Gottes ist also grundsätzlich geschöpflich vermittelt (hier ist wohl auch die eigentliche Begründung für die ignatianische Mittlerfrömmigkeit zu suchen: auch am Beispiel der Heiligen erkennen wir indirekt, was in sich selbst als gut einsichtig ist).

Hier ist es nun denkbar, daß unter verschiedenen möglichen Wegen nicht nur ein einziger der richtige ist, sondern daß man in mehreren Möglichkeiten dem Willen Gottes entsprechen würde, unter denen man sich natürlich für eine ganz bestimmte entscheiden muß, um überhaupt zum Handeln zu kommen. Ignatius will nur, daß man sich dann nicht nur für einen faktisch richtigen Weg entscheidet, sondern ihm auch mit der eigenen Motivation so entspricht, daß man im Gewissen zu der getroffenen Entscheidung zu stehen vermag (vgl. die Betrachtung von den drei Menschenpaaren GÜ 149–157). Das ist das Anliegen der zweiten und der dritten Wahlzeit.

[28] Dies ist wohl gemeint, wenn in der 15. Anmerkung der Geistlichen Übungen (GÜ 15) heißt: „Der die Übungen gibt, soll sich also weder zu der einen Seite wenden noch hinneigen, sondern in der Mitte stehend wie eine Waage unmittelbar den Schöpfer mit dem Geschöpf wirken lassen und das Geschöpf mit seinem Schöpfer und Herrn." Dieses unmittelbare Wirken Gottes geschieht im Konfrontiertwerden des Übenden mit den Geheimnissen des Lebens Jesu.

ThPh 66 (1991) 338–364

# Philosophische Zeitdiagnose im Zeichen des Postmodernismus

## Überlegungen zur jüngsten deutschen Postmoderne-Diskussion

Von Hans-Ludwig Ollig S.J.

Das Thema Postmoderne ist derzeit zweifellos ‚in'. Kein Feuilleton, in dem der Begriff Postmoderne nicht bemüht würde als Interpretationskategorie zum Verständnis der Gegenwartssituation. Das legt die Frage nahe nach dem zeitdiagnostischen Gehalt solcher Rede von der Postmoderne. Wir wollen diese Frage zu klären suchen im Ausgang von drei philosophischen Postmoderne-Konzeptionen, die im deutschen Sprachraum zweifellos eine gewisse Repräsentativität für sich in Anspruch nehmen können, nämlich den Postmoderne-Konzeptionen von W. Welsch, P. Sloterdijk und P. Koslowski. Welsch gilt gemeinhin als der beste deutsche Kenner postmodernen Denkens, Sloterdijk als dessen breitenwirksamster Propagator, und Koslowskis Überlegungen zum Thema Postmoderne können als Beleg dafür gelten, daß dieses Thema längst nicht mehr bloß eine Sache der sog. Aussteiger ist.

### 1. Plädoyer für einen postmodernen Pluralismus

*(W. Welsch)*

Wir setzen ein mit Wolfgang Welschs Postmoderne-Konzept. Welsch beginnt damit, daß er erst einmal die Frage stellt, welche Bedenken das Wort bzw. das Thema Postmoderne normalerweise weckt. Er nennt im einzelnen vier Bedenken[1]:

1. Die Rede von der Postmoderne läuft auf die Ausrufung eines neuen Zeitalters hinaus. Vor einem Operieren mit derart einschneidenden geschichtlichen Zäsuren zu Lebzeiten sollte einen aber der historische Sinn bewahren, dies sollte man vielmehr künftigen Historiker-Generationen überlassen.

2. Eine Verabschiedung der Moderne ist weder möglich noch wünschenswert. Auch unter ihren schärfsten Kritikern gibt es niemand, der im Ernst auf die politischen, sozialen und ökonomischen Vorteile der Moderne verzichten möchte.

3. Wenn die Postmoderne das ‚anything goes' zu ihrer Devise macht, dann impliziert das die Verabschiedung jeder Art von Verbindlichkeit. Dies aber ergibt weder im politischen noch im privaten Bereich eine sinnvolle Perspektive.

4. Die Berufung auf postmodernes Denken geht mit einer leichtfertigen Preisgabe der Standards abendländischer Rationalität einher, die po-

[1] Vgl. *W. Welsch*, Postmoderne-Pluralität als ethischer und politischer Wert, Köln 1988, 19f.

litisch gefährlich ist, weil dadurch einem neuen Fundamentalismus Tür und Tor geöffnet wird.

Diese Bedenken sind nach Welsch zwar ernstzunehmen, aber im Prinzip lassen sie sich, wie er meint, entkräften. Wichtiger für ihn ist freilich noch, was *für* eine Befassung mit dem Thema Postmoderne spricht. Im einzelnen nennt er hier folgendes:

1. Es handelt sich bei den postmodernen Tendenzen nicht um eine bloße Erfindung von Philosophen und Kunsttheoretikern, sondern um ein Stück gesellschaftliche Realität. Ablesbar sei das an der „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen"[2], die im Zeitalter des Flugverkehrs und der Telekommunikation überall anzutreffen ist.

2. Wenn das Postmoderne-Theorem auch seine größte Breitenwirkung im Bereich der Architektur gefunden hat, so ist es doch keineswegs darauf beschränkt, sondern praktisch in alle Bereiche der Kultur eingewandert, so daß wir, um nur ein Beispiel zu nennen, postmoderne Konzeptionen ebenso in der Theologie wie in der Ökonomie vorfinden.

3. Von postmodernen Tendenzen läßt sich nicht nur in Bezug auf die Kultur der Gegenwart, sondern auch in Bezug auf die gegenwärtige Lebenswelt reden. Als Beispiel führt Welsch an, daß unser Alltag sich aus durchaus heterogenen und inkommensurablen Momenten zusammensetzt, was er wie folgt belegt: „Fragmentierung, Szenenwechsel, Kombination des Diversen sind heute allgemein, von der Medienkultur über die Werbung bis zum Privatleben. Penthouse und Öko-Hütte, Zweitbürgerschaft und Halbgeliebte, Termininversionen und Freizeitsprünge gehören zum Setting."[3]

4. Gerade im Blick auf diese Beispiele ist es allerdings wichtig, daß man einen diffusen Postmodernismus und einen veritablen Postmodernismus genau auseinanderhält. Ersteren hält Welsch für unerträglich und auch unergiebig, weil er Konzepte durch Stimmungen ersetzt und „in der Beliebigkeit schwelgt"[4]. Für letzteren hingegen, der es sich zur Aufgabe macht, die faktisch bestehenden Differenzen zur Geltung zu bringen, aber gleichzeitig auch nach neuen Verbindlichkeiten fragt, macht er sich stark.

Das führt zwangsläufig zur Frage, was denn der harte Kern des Postmoderne-Phänomens ist, dem ein solcher veritabler Postmodernismus zu entsprechen hat. Für Welsch besteht kein Zweifel daran, daß die zentrale Erfahrung der Gegenwart die Erfahrung radikaler Pluralität in bezug auf Wissensformen, Lebensentwürfe und Handlungsmuster ist. Die großen Meta-Erzählungen der Neuzeit – konkret nennt Welsch den Gedanken

[2] *W. Welsch,* Unsere postmoderne Moderne, Weinheit 1987, 4.
[3] Ebd. 194.
[4] Ebd. 3.

der Emanzipation des Menschengeschlechts, das idealistische Konzept der Entwicklung des Geistes oder die marxistische Geschichtssicht – sind für ihn Frucht eines totalitären Einheitsdenkens, das vor der Erfahrung der Pluralität keinen Bestand hat. Deshalb ist es nach Welsch nur konsequent, wenn die Postmoderne Abstand nimmt von den großen Ziel- und Einheitsversprechen der Neuzeit, die sich allesamt als nicht einlösbar erwiesen haben.

Mit der bloßen Beschwörung einer Postmoderne ist es freilich nicht getan. Es bedarf vielmehr auch einer Verhältnisbestimmung von Moderne und Postmoderne. Welsch bemüht sich daher, Licht in das Verhältnis beider Größen zu bringen. Die Postmoderne, so betont er, sei weder die Anti-Moderne noch die Transmoderne, sondern die über ihre Selbstbeschränkungen und Rigorismen hinausstrebende Moderne im Status ihrer Transformation. Denn der Grundinhalt der Pluralität ist in der Moderne des 20. Jahrhunderts schon propagiert worden, die Postmoderne ist, so gesehen, nur die exoterische Einlösungsform der einst esoterischen Moderne des 20. Jahrhunderts. Von daher kann Welsch auch von ‚unserer postmodernen Moderne' sprechen, eine Formulierung, die er wie folgt erläutert: „‚Moderne' ist das Substantiv, ‚Postmoderne' bezeichnet nur die Form, wie dieses Moderne gegenwärtig einzulösen ist. *Unsere* Moderne ist die ‚postmodern' geprägte. Wir leben noch in der Moderne, aber wir tun es genau in dem Maße, in dem wir ‚Postmodernes' realisieren."[5] Der eigentliche Gegensatz ist nicht der von Moderne und Postmoderne, sondern der von Postmoderne und Neuzeit. Die Postmoderne ist daher zwar sehr wohl ‚nach-neuzeitlich', weil sie von den großen Einheitswünschen der Neuzeit Abschied nimmt, aber nicht im eigentlichen Sinne ‚post-modern', denn sie kongruiert ja durchaus mit der tendenziell schon pluralistischen Moderne des 20. Jahrhunderts und unterscheidet sich von dieser nur graduell.

Spätestens hier wird deutlich, daß der Begriff Postmoderne terminologisch alles andere als eindeutig ist. Welsch räumt das auch ein, meint aber im übrigen, auf den Ausdruck komme es im letzten nicht an, sondern nur auf die Sache, die mit diesem Ausdruck angezielt werde. Konkret gibt er zu bedenken: Warum sollte man, ausgerechnet wenn es um die Postmoderne geht, die antiquierteste philosophische Position einnehmen, die es gibt, nämlich den Begriffsrealismus?

> „Mit dem Ausdruck Postmoderne ist nicht gläubiger umzugehen als mit einem Ausdruck wie Vatermörder. Wie im letzteren Fall nur naive Gemüter auf die Idee kommen, es gelte, jemand dingfest zu machen und vor Gericht zu bringen, so sollte man sich in Sachen Postmoderne nicht darauf versteifen, daß hier jemand der guten alten Mutter Moderne an den Kragen wolle und daß auf ihrem Grab der Frühlingstanz einer neuen Welt aufgeführt werde. Der Ausdruck (Postmoderne) ist sinnvoll vielmehr nur als Indiz. Er verweist auf eine Bestimmungskrise, wo eine alte Signatur nicht mehr greift, aber eine neue noch nicht eindeutig in Sicht ist. Man spürt, daß die

[5] Ebd. 6.

überkommenen Strategien nicht mehr gemäß sind und daß es von ihnen abzurücken gilt. Dazu will der Terminus anhalten."[6]

Dessenungeachtet ist Welsch bemüht, ihn von einer Reihe anderer ähnlich lautender Begriffe abzuheben und ihm dadurch deutlicheres Profil zu geben. Zunächst einmal stellt er heraus, daß die Rede von der Postmoderne nichts mit dem zu tun hat, was Gehlen das Posthistoire nennt. Nur nach der Moderne sich zu glauben, meint offensichtlich etwas anderes als nach der gesamten Geschichte sich zu glauben. Und an einen kommenden Entwicklungsschritt zu glauben, wie die Postmoderne es tut, ist das genaue Gegenteil der Posthistoire-These vom Ende aller Entwicklungsschritte. Zudem besteht auch vom Atmosphärischen her ein Unterschied: Die Posthistoire-These ist „passiv, bitter oder zynisch und allemal grau", die Postmoderne-Prognose hingegen „aktiv, optimistisch bis euphorisch und jedenfalls bunt"[7].

Ebenso zielt das Postmoderne-Theorem auch auf anderes als die Heideggersche Postmetaphysik, die vor allem von nicht-deutschen Autoren oft genug als postmodern eingestuft wird. Bei Heidegger ist nämlich „näher besehen, alles auffällig singularisch gefaßt. Er hat die Gegenwart auf einen Begriff gebracht, den der Technik; er spricht von *dem* Sprung, *dem* Ereignis, *dem* Gott" und „schließlich zeigt sich diese Einheits- und Ganzheitsinklination ... auch im Geschichts- und Epochenverständnis"[8], geht es Heidegger doch um eine neue Epoche der Seinsgeschichte, ja um eine neue Großepoche gegenüber der gesamten bisherigen Geschichte der Metaphysik. Gegenüber solchem Ganzheitsdenken, das, wie Welsch sich ausdrückt, nur „blockhaft-progressiv" zu denken vermag, denkt postmodernes Denken „netzartig-konstellativ"[9] und vermag daher auch Verflechtungen, Umschichtungen und Dominanzkristallisationen in den Blick zu bekommen, die bei einer unilinearen Ganzheitskonzeption, die auch in Heideggers Postmetaphysik noch leitend ist, zwangsläufig unter den Tisch fallen.

Schließlich besteht auch eine Differenz zwischen dem Postmoderne-Theorem und den Konzepten der Spätmoderne bzw. des postindustriellen Zeitalters. Denn diese gehen ebenso wie die Konzeption des Posthistoire von einer einheitlichen, und zwar technologischen Bestimmung der Gegenwart und Zukunft aus, und erweisen sich, so gesehen, als Uniformierungstheorien bzw. affirmative Theoreme des Status quo, denen die postmoderne Vision grundsätzlicher Pluralität fremd ist. Welsch präzisiert: Weder ein Technologie-Monopol noch antitechnologische Affekte seien Sache der Postmoderne, vielmehr trete sie für ein breiteres Orientierungsspektrum ein, in dem das Technologische eine prominente,

[6] Ebd. 319.
[7] Ebd. 18.
[8] Ebd. 212.
[9] Ebd.

aber nicht eine ausschließliche Bestimmungsgröße sei. Von daher ist für ihn das Postmoderne-Theorem auch umfassender als die zeitdiagnostische Alternativkonzeption des technologischen Zeitalters.

Neben solchen Präzisierungen ist er schließlich auch bemüht, die Standard-Vorwürfe zu entkräften, die gegen das postmoderne Denken immer wieder erhoben werden, nämlich den Irrationalismus-, Ästhetizismus- und Anarchismusvorwurf. Zunächst einmal stellt er klar: Der Irrationalismus, den man der Postmoderne unterstellt, ist in Wahrheit keiner, das einzige, was sich vielmehr in puncto Rationalitätskonzeption geändert hat ist, daß man die Präsumption einer Totalrationalität aufgibt und der Spezifität unterschiedlicher Rationalitätsformen Rechnung zu tragen sucht. An die Stelle der Konzeption einer universalen Vernunft tritt die Konzeption einer transversalen Vernunft, wie Welsch formuliert. Vernunft wird aus einem Vermögen der Prinzipien zu einem Vermögen der Übergänge zwischen unterschiedlichen Rationalitäten und deren Ansprüchen. Auch was man Ästhetizismus schilt, ist nach Welsch in Wahrheit keiner. Das Leben wird nämlich nicht etwa von den Vertretern des postmodernen Denkens ästhetisch gestylt, sondern moderne Ästhetiken, die zugleich Lebensformen meinen, werden in der Postmoderne realisiert. Welschs Gewährsmann für eine solche These ist Lyotard, für den es keine Frage ist, daß die Postmoderne das Werk der künstlerischen und literarischen Avantgarde einlöst. Schließlich entbehrt auch der Vorwurf des Anarchismus nach Welsch der Grundlage. Denn daß die moderne Gesellschaft faktisch organisch sei, werde heute ja niemand mehr behaupten wollen. Das aber heißt noch lange nicht, daß sie deshalb ohne jede Ordnung wäre. Vielmehr ist auch die diversifizierte und flexibilisierte moderne Gesellschaft, ungeachtet ihrer Akephalie und Zentrumslosigkeit, durchaus als stabil zu bezeichnen.

Das postmoderne Plädoyer für das Ernstnehmen des Pluralismus im Bereich der Rationalität, der Lebensformen und auch der Gesellschaft ist also nichts Anrüchiges, sondern entspringt letztlich, – darin gipfelt Welschs Apologie des postmodernen Denkens –, einem zutiefst ethischen Impuls. Worum es nämlich letztlich geht, ist die Anerkennung des Anderen in seiner Verschiedenheit. Dies ist nach Welsch an der Zeit und dies ist gleichzeitig für ihn das eigentliche Anliegen des postmodernen Denkens.

## 2. Postmoderne Absage an den Mobilismus der Moderne *(P. Sloterdijk)*

Sloterdijk setzt nicht bei der Pluralität an als der zentralen Erfahrung der Gegenwart, sondern im Vordergrund seiner Gegenwartsanalyse steht die „kinetische Realität der Moderne“ [10], wie er es nennt, ja er redet sogar

[10] *P. Sloterdijk*, Eurotaoismus, Frankfurt 1989, 27.

in ontologischen Kategorien davon, die Modernität sei „reines Sein-zur-Bewegung“ [11]. Phänomenologischer Beleg für eine solche These ist der moderne Automobilismus, den er in religiöser Metaphorik wie folgt beschreibt: Das Automobil sei „das Allerheiligste der Moderne, ... die kultische Mitte der kinetischen Weltreligion ... das rollende Sakrament, das uns Teilhabe verschafft an dem, was schneller ist als wir selbst.“ [12] Wer Auto fährt, der nähere sich dem Numinosen, er fühle, wie sein kleines Ich sich zu einem höheren Selbst erweitere, das uns die ganze Welt der Schnellstraßen zur Heimat gibt, und uns bewußt macht, daß wir zu mehr berufen sind als zum halb tierischen Fußgänger. Freilich ist das nur die eine Seite. Es gibt auch die Kehrseite der Medaille. Sloterdijk erinnert an die großen Staus auf den sommerlichen Autobahnen Europas: „An diesen glühenden Nachmittagen im Trichter von Lyon, in der Rheintalhölle vor Köln, eingekeilt am Irschenberg, auf Europas längstem Parkplatz, vor sich und hinter sich je fünfzig Kilometer brütendes, gestocktes Blech, steigen“, so meint er, „schwarze geschichtsphilosophische Einsichten auf wie Auspuffgase ... Nachrufe auf die Moderne wehen aus den Seitenfenstern, und unabhängig vom Niveau ihrer Schulabschlüsse kommt den Insassen der Fahrzeuge die Ahnung auf, daß es nicht mehr lange so weitergehen kann.“ [13] Ein anderes Zeitalter wirft seine Schatten voraus. Auch wer das Wort Postmoderne noch nie gehört habe, der sei an diesen Nachmittagen im Stau bereits mit der Sache vertraut geworden.

Die naheliegende Frage, was aus diesen „flackernden Betrachtungen“ [14] für eine „ernsthafte Theorie der Gegenwart“ [15] zu gewinnen sei, beantwortet Sloterdijk dahingehend, sie dienten lediglich dazu, „Suggestionen aufzubauen“ [16] für den weiteren Gang der Überlegungen. Allerdings beläßt er es nicht bei dem Hinweis auf das Phänomen der Motorisierung, es ist auch von der Automation als einer weiteren Tendenz des Zeitalters die Rede, die umschrieben wird als „Tendenz zur Entlastung ... und Ausschaltung der zu sensiblen und langsamen Subjektfunktionen“ [17] sowie von der Logistik als der „Tendenz zur progressiven Tilgung von Entfernungen und Unwägbarkeiten in Tateinheit mit der strategischen Aneignung des Fremden.“ [18]

Der nächste Schritt, der durch derlei Suggestionen bzw. Hinweise vorbereitet wird, besteht darin, daß Sloterdijk „für den Grundprozeß der Moderne offen heraus den Begriff Mobilmachung als zentralen Beschrei-

[11] Ebd. 37.
[12] Ebd. 42.
[13] Ebd. 43.
[14] Ebd.
[15] Ebd. 47.
[16] Ebd.
[17] Ebd. 18.
[18] Ebd.

bungs- und Erklärungsausdruck"[19] einsetzt. Er ist sich zwar durchaus bewußt, daß der Begriff Mobilmachung seine problematischen Konnotationen hat, doch gerade deshalb hält er ihn für geeignet, einen zivilisatorischen Mechanismus zu beschreiben, der alle modernen Zuwächse, Expansionen und Zusammenhangsverletzungen verwendet. Gerade ein solcher Begriff ermögliche eine alternative Deutung der Moderne in der Form einer Kritik der falschen Mobilität, für die freilich erst die Gegenwart angesichts spätmoderner Beschleunigungsprozesse sensibel geworden sei. Was diese Beschleunigungsprozesse angeht, denkt er konkret – und das kann zugleich als weiterer Hinweis für seine Generalthese verstanden werden – nicht nur an die dritte industrielle Revolution mit all dem, was Elektronik, Nukleartechnologie und Informatik aus der modernen Lebenswirklichkeit gemacht haben, sondern auch an die moderne Politik mit ihren Aufrüstungsspiralen, ihren Massenbewegungen, ihren Initiativen von oben und von unten, weiterhin an den modernen Tourismus und seine Konzeption von der Welt als Schalterhalle und Landebahn und schließlich auch an die kabelversorgten Bildschirme, die Computerspielsachen im Kinderzimmer sowie an die Athletikkulte in den Stadien.

Was aus diesem Prozeß der Mobilmachung folgt, ist eine Entwirklichung der Welt, die faktisch auf die „Restfunktion des Noch-nicht-Mobilisierten"[20] zusammenschrumpft, ja die, wenn man den „Kurzschluß zwischen Kinetik und Semiotik"[21] hinzunimmt (für den Sloterdijk die dekonstruktionistische These ins Feld führt, es gebe nichts außerhalb des Textes bzw. der äußere Referent sei eine vorsintflutliche Fiktion), als „logisch reif für die Verdampfung"[22] erscheint. Das alles fordert nach Sloterdijk eine „Kritik der politischen Kinetik", durch „die das häßliche, scheinbar nur physikalische und subhumane Thema Bewegung für die Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte mit grundbegrifflichen Ansprüchen reklamiert"[23] wird.

Doch Sloterdijk beläßt es nicht bei dieser Kritik der politischen Kinetik, er bringt auch eine konkrete Alternative ins Spiel, nämlich, wie bereits die Titelformulierung ‚Eurotaoismus' signalisiert, das asiatische Denken. Daher betont er, worauf es gegenwärtig ankomme, sei, daß der Westen „sich in einen versunkenen Osten hineinträumt"[24], weil a) das Christentum seine gestalterische Kraft eingebüßt habe, b) der Versuch der letzten mitteleuropäischen Generationen, aus germanischen, keltischen, griechischen und lateinischen Religionsaltertümern lebbare Formen von Neopaganismus zu kreieren, sich als Strohfeuer erwiesen habe und c) auch die

[19] Ebd. 47.
[20] Ebd. 70.
[21] Ebd.
[22] Ebd.
[23] Ebd.
[24] Ebd. 86.

sich selbst überlassene Moderne ihre moralischen Reserven verbraucht habe und nicht in der Lage sei, der fatalen Drift der Geschichte Paroli zu bieten. Worauf wir gleichfalls nicht mehr zurückgreifen können, ist die klassische Metaphysik, denn, so Sloterdijks Lageeinschätzung, „wir wohnen gegenwärtig einer so durchdringenden Mobilmachung bei, daß wir einen Gegenbegriff zu den herrschenden Bewegungs- und Ereignisbegriffen nicht einmal mehr spekulativ zu denken imstande sind."[25] Damit soll nicht bestritten werden, daß es in unserer Zeit, die sich auf ihre postmetaphysische Grundeinstellung einiges zugute hält, nicht eine Fülle von metaphysischen Plagiaten gäbe – ein Blick auf die nordamerikanische und westeuropäische New-Age-Szene belegt dies, nur ein taugliches theoretisches Instrumentarium zur Deutung der Gegenwartssituation stellen besagte Plagiate nach Sloterdijks Meinung nicht dar.

Schließlich ist auch die Frankfurter kritische Theorie eine stumpfe Waffe gegenüber dem Prozeß der Mobilmachung, denn sie verfügt nicht über ein kritisches Prinzip, das sie ihm gegenüber geltend machen könnte, als ästhetische Theorie nicht, insofern sie, wie Sloterdijk meint, latent weltlos argumentiert, und als Theorie kommunikativen Handelns erst recht nicht, insofern kommunikatives Handeln „manifest als Mobilmachungsprinzip wirkt"[26].

Im Gegensatz dazu hat Heidegger ihm zufolge in dem Begriff der Gelassenheit ein kritisches Prinzip gefunden, das eine scharfe Differenz zum neuzeitlichen Prinzip der Mobilmachung artikuliert. Sloterdijk knüpft hier an, wenn er als einzige Alternative zum neuzeitlichen „Veränderungs- und Mobilmachungsnihilismus"[27] die präsentische Existenz herausstellt, für die das Leben im Augenblick wesentlich ist, das diesseits des Zwangs zur Metaphysik bleibt und außerhalb des Fluchs der Geschichte, denn es muß, wie er schreibt, „weder die Gesamtheit von vergänglichen Abläufen in historischen Übersichten zusammenfassen, noch fühlt es sich genötigt, hinter derartige Vorstellungen zurückzugehen zur Vorstellung des nichtablaufenden Unvergänglichen."[28]

Was in dieser Konzeption von präsentischer Existenz impliziert ist, ist einmal der Abschied vom Geschichtsdenken der Neuzeit. Auf eine wie auch immer geartete Zukunft sich zu entwerfen, erweist sich als nicht mehr sinnvoll, da der Horizont der Geschichte nicht mehr offen ist. Weiterhin ist darin impliziert der Abschied vom „praktizistische(n) Mythos der Neuzeit"[29], denn im Phänomen des Praktizismus kommen „sämtliche Mobilisierungen zusammen, die das Gesicht der Moderne auf ökonomischem, technologischem, szientifischem, militärischem, juristi-

[25] Ebd. 141.
[26] Ebd. 143.
[27] Ebd. 146.
[28] Ebd. 148.
[29] Ebd. 216.

schem, informatorischem Gebiet prägen"[30], und schließlich ist darin auch impliziert der Abschied von der neuzeitlichen Subjektphilosophie, die Sloterdijk deutet als den Versuch, sich im Gegensatz zu der vorsubjektiven Aussetzung in die Welt „durch Selbstgeburt zur Welt zu bringen"[31], wobei dieser Versuch durchaus verschiedene Formen annehmen kann. Er kann die Form der Enthaltsamkeit annehmen, die Form des Sichhaltens an gewählte Normen, der Selbsterhaltung und Selbstbegründung. All diesen Bemühungen ist nach Sloterdijk die Anstrengung ins Gesicht geschrieben, ja es handelt sich hier ihm zufolge um Formen der „Überanstrengung"[32].

Die einzige Chance, dem zu entgehen, liegt in der Gelassenheit. Während die Selbstgeburt des Subjekts „die ewige Agonie ist und, als Motor der Geschichte den grotesken ... Versuch darstellt, aus eigener Kraft zur Welt zu kommen"[33], ist nach Sloterdijk etwas ganz anderes entscheidend, nämlich die Wiederentdeckung des Unumgänglichen der eigenen Geburt – er spricht in diesem Zusammenhang auch von Geburtlichkeit – die für ihn gewissermaßen das anthropologische Primärphänomen ist, denn mit ihm ist verbunden ein Zur-Welt-Kommen, das aller Weltkonstitution des Subjekts immer schon vorausliegt. Letztere ist daher auch zu relativieren. Der große Welttext, an dem das Subjekt mitschreibt und der handelt „von der Fehlgeburt in eine falsche Welt und von der Wiedergeburt in einer richtigen, von heldischem Exodus und Kreuzzügen durch die Zeit, von Missionen und Zeitwenden, von letzten Gefechten, Projekten der Moderne und Endreichen der Selbstverwaltung"[34], er muß gelesen werden als Geschichte einer Irrfahrt, auf der „die Lügengeschichten von Selbständigkeit und Selbsterhaltung ausgesponnen und verschlissen"[35] werden und an deren Ende sich das Subjekt als „unhaltbare und unauflösliche Fiktion"[36] erweist.

Neben einer implizit postmodernen Kritik an zentralen Topoi neuzeitlichen Denkens finden sich bei Sloterdijk freilich auch explizite Äußerungen zum Thema Postmoderne, wobei wir es freilich nicht mit einer geschlossenen Problemexposition zu tun haben, sondern eher mit verstreuten Bemerkungen zu diesem Thema.

1) Zunächst einmal beschreibt Sloterdijk die Paradoxie der neuzeitlichen Entwicklung mit einem einzigen Satz wie folgt: „Über die Geschichte schiebt sich ein Posthistoire, über die Natur eine Epinatur und über die Moderne eine Postmoderne"[37].

[30] Ebd. 216f.
[31] Ebd. 183.
[32] Ebd. 197.
[33] Ebd. 203.
[34] Ebd. 207f.
[35] Ebd. 203f.
[36] Ebd. 204.
[37] Ebd. 23.

2) Fragt man, was die Erfahrung von Postmoderne ausmacht, so erfährt man:

„Alles was sich sagen läßt, ist dies: daß wir ... vor allem prospektiv auf die Leidensseite der Moderne geraten sind."[38] An anderer Stelle heißt es: „Vielleicht erkennt man die Postmoderne philosophisch am ehesten daran, daß sie die stolzen Aktivsätze der Moderne in Passivsätze und impersonale Wendungen umformt ... Wie wäre es, wenn in den zahlreichen kulturellen Ansätzen zu Postmodernismen heute sich die Notwendigkeit ankündigte, ein passioniertes Bewußtsein menschlicher Endlichkeit zu entwickeln, ein Bewußtsein jener zweiten Passivität, die sich erst auf der Rückseite des Projekts der Moderne ausbilden kann?"[39]

Im Zusammenhang dieses eben skizzierten Umschlags von moderner Aktivität in postmoderne Passivität gebraucht Sloterdijk dann auch die Formulierung: „Je moderner (sc. die Verhältnisse), desto postmoderner."[40]

3) Für Sloterdijk ist wichtig, daß Postmoderne „kein Epochenbegriff" ist „mit Anspruch auf geschichtsphilosophische Substantialität"[41]. Er begründet das so: „Seit allgemein sich der Eindruck verbreitet, daß die Geschichte keinen Fahrplan hat, tasten wir uns durch ein prozessuales Niemandsland voran. Es steht um die Erzählbarkeit der entfesselten Realitäten ebenso schlecht wie um ihre Vorhersagbarkeit – von ihrer Ordnung unter ein geschichtsphilosophisches Schema ganz zu schweigen. Auch kein präziser Epochentitel scheint für die Gegenwart zuständig zu sein, ja nicht einmal zwischen Epochen und Moden läßt sich deutlich unterscheiden", denn „man kann den Eindruck haben, daß sich der Aggregatzustand des Wirklichen selbst verändert und ins Undarstellbare verdampft."[42] Was aber kann dann die Rede von der Postmoderne überhaupt noch für einen Sinn haben? Sloterdijk wertet sie als Index für eine gesteigerte zeitdiagnostische Reflexivität, die s. E. vor allem dadurch bedingt ist, daß „die kinetische Utopie der Moderne geplatzt ist"[43].

4) Sloterdijk versucht sich dem Phänomen Postmoderne auch metaphorisch zu nähern. Postmoderne Lebensgefühle, so schreibt er, seien vergleichbar den Empfindungen von Passanten auf einer Rolltreppe. „Wir fahren nicht mehr von Genua aus in die Neuzeit, wir rollen auf einem Förderband ins Unabsehbare. Dabei zählt unsere Eigenbewegung kaum noch im Verhältnis zur Totalität der Bewegungsmasse, und die Schritte, die der Einzelne auf seinem Rolltreppenabschnitt tun kann, verschwinden spurlos im rollenden Ganzen."[44] Diese Erfahrung wird von Sloterdijk generalisiert. Er spricht im Blick auf die postmoderne Kultur von einer „Rolltreppenkultur"[45].

---

[38] Ebd. 54.
[39] Ebd. 28.
[40] Ebd. 54.
[41] Ebd. 267.
[42] Ebd.
[43] Ebd. 24.
[44] Ebd. 269f.
[45] Ebd. 271.

5) Schließlich versucht Sloterdijk auch von der Etymologie her, der Rede von der Postmoderne einen Sinn abzugewinnen. Das lateinische Wörtchen ‚post' deutet er nämlich im Sinne der Nachrede oder des Epilogs. So gesehen, ist die Postmoderne für ihn das Zeitalter des Epilogs. Da der Blick nach vorn nur die Fahrt des Förderbands ins Auswegslose zeigen würde, geht der Blick ganz zwangsläufig zurück, denn „man hat lieber die Moderne hinter sich als die Rolltreppenewigkeit vor sich, man tummelt sich lieber in der Nachmoderne als in der Vorhölle der Einheitszivilisation, man steht lieber am offenen Grab des Fortschrittszeitalters als vor jener Wende in die Zukunft, zu der uns die Konjunkturberater überreden wollen."[46] Allerdings ist das epilogische Moment nur eine Konnotation des Wörtchen ‚nach' bzw. ‚post'. Es gibt gewissermaßen auch noch eine Kehrseite der Medaille. Das ‚Nach' entpuppt sich nämlich für Sloterdijk in letzter Instanz als „das ‚Nach' eines sich noch suchenden nachabendländischen Weltalters"[47]. Die ominöse Vorsilbe ‚post', so schreibt er, „verführt zum Spiel mit dem Unvorstellbaren und macht bereit zur Reise in die Zukunft, die keine Moderne mehr wäre. Ein kleines ‚Nach', und aus dem Niedagewesenen lösen sich, noch nebelhaft, Umrisse einer Zeit nach dem Ende der Geschichte."[48]

**3. Rückkehr zu einem postmodernen Essentialismus**
*(P. Koslowski)*

Koslowski sieht das gegenwärtige Kulturbewußtsein durch den Gegensatz zweier Theorien des Zeitalters gekennzeichnet. Die eine Theorie, so schreibt er, „sieht das Zeitalter als das der Moderne an, deren in seinen Zügen etwas diffuses Projekt noch zu vollenden sei"[49]. Die zweite Theorie erkennt in der Gegenwart das Zeitalter der Postmoderne, das bestimmte Impulse der Moderne aufzunehmen und zugleich fortzuentwikkeln habe.

Was aber berechtigt zu der Annahme, daß wir „an einer weltgeschichtlichen Epochenschwelle von der Moderne zur Postmoderne, von der Neuzeit zur Nachneuzeit leben?"[50] Koslowski verweist auf das ökologische Problem. Es habe das Scheitern des für die Moderne spezifischen Wachstums- und Fortschrittsdenkens an den Tag gebracht und bedeute zugleich das Ende der utopischen Hoffnungen des Menschen auf vollständige Naturbeherrschung. Was gegenwärtig an die Stelle solcher Vorstellungen tritt, ist die postmoderne Einsicht in die Grenzen des Wachstums und die Erschöpfbarkeit der physikalischen Energien. So ge-

[46] Ebd. 272.
[47] Ebd. 293.
[48] Ebd.
[49] *P. Koslowski*, Die postmoderne Kultur, München 1987, 12.
[50] Ebd.

sehen ist die ökologische Bewegung für Koslowski „eine postmoderne Bewegung“ [51].

Neben dem historischen Begriff der Moderne, der mit dem Begriff der Neuzeit ineins fällt, gibt es freilich auch die Gleichsetzung eines, wie Habermas es nennt, ‚Projekts der Moderne‘ mit dem Programm der Aufklärung, das auf ein vollständiges Reflexivwerden von Tradition hinausläuft und dazu führt, daß nichts Naturwüchsiges mehr Geltung hat, sondern alles sich vor der Vernunft kommunikativ zu rechtfertigen hat. Koslowski macht gegen diese Gleichsetzung nicht nur geltend, sie bringe wenig Erkenntnisgewinn, weil hier nur „der äquivoke Begriff Moderne mit dem äquivoken Begriff Aufklärung gleichgesetzt“ werde, sondern er hat auch Probleme mit der Rede von einem Projekt der Moderne; dahinter steht s. E. nämlich „die irrige Ansicht, daß es so etwas wie *ein* fortgeschrittenstes Bewußtsein in jeder Epoche gäbe, daß dieses ein Projekt sei, das sich jemand zu eigen machen könne“, der damit „zum Projektleiter der Moderne werde“ [52].

Ja, Koslowski geht noch einen Schritt weiter. Die Rede von einem Projekt der Moderne beruht s. E. auf der „Fortschrittsanmaßung einer Gruppe“ [53], die für sich in Anspruch nimmt, auf der fortgeschrittensten Stufe des Bewußtseins zu stehen und Einsicht zu haben in den Gang des Geschichtsprozesses. Und er nennt auch Roß und Reiter. Es ist der Linkshegelianismus, der hier fröhliche Urständ feiert, Linkshegelianismus verstanden als Theorie der absoluten Vernunft, deren erklärtes Ziel es ist, alle vorgegebenen Naturbedingungen sukzessive in reine Vernunftbedingungen aufzuheben.

Die Undurchführbarkeit eines solchen Programms liegt für ihn auf der Hand. Die Vernunftvergottung der Moderne schlägt um in Verzweiflung an der Vernunft. Irrationalismus und Flucht in gewalttätige Mythen sind die Folge. Denn „Nietzsches Kritik der abendländischen Vernunftgeschichte und seine Beschwörung des Dionysischen gehören ebenso zur Moderne wie der Mythos des 20. Jahrhunderts und das Neuheidentum der ... deutschen jüngeren Vergangenheit“. [54]

Koslowskis Fazit: das Projekt der gegenwärtigen Projektleiter der Moderne stelle ein restauratives Programm dar. Man suche etwas Vergangenes und im Grunde Abgelebtes gewaltsam am Leben zu erhalten. Die Zukunft liegt für Koslowski woanders. Sie liegt in dem, was er als postmodernes Denken bezeichnet. Denn gegen die Diktatur des Allgemeinen und der Kollektivsingulare setzt dieses Denken die Vielheit der Pluralbildungen. Konkret: „An die Stelle des einen Konsensus, *der* Geschichte, *des* Fortschritts, *der* Evolution treten“ nunmehr „die Geschich-

[51] Ebd. 14.
[52] Ebd. 15.
[53] Ebd.
[54] Ebd. 24.

ten, Diskurse, Übereinstimmungen, Fortschritte der geschichtlichen Prozesse."[55] Postmodernes Denken führt aus dem ‚stählernen Gehäuse' der Geschichtsphilosophie der Moderne heraus, es befreit von dem „Vollendungszwang der Moderne"[56].

Koslowski versucht das Postmoderne-Theorem nicht nur zu belegen mit dem Hinweis auf eine geschichtliche Epochenschwelle, die Überlegungen wie diejenigen von Habermas in einem problematischen Licht erscheinen läßt, er spricht darüber hinaus auch von einem Paradigmenwechsel in der Kultur der Gegenwart, und auch hier ist die Differenz zu Habermas unübersehbar. Bezugspunkt seiner zeitdiagnostischen Überlegungen ist nicht die Gesellschaft, sondern die Kultur, verstanden als das Gesamt der Lebensordnungen, Institutionen, Sitten und Gewohnheiten sowie der sprachlichen und symbolischen Deutungsformen der Menschen von der mündlichen Überlieferung bis zu den geschriebenen Rechtssatzungen und den freien Künsten.

Koslowski kritisiert also nicht nur den Linkshegelianismus, er formuliert auch eine rechtshegelianische Alternative zu diesem Linkshegelianismus. So stellt er in der Erläuterung des von ihm vertretenen weiten Kulturbegriff explizit Bezüge her zum Hegelschen Geistbegriff, indem er betont:

> „Obgleich der weite Kulturbegriff alle Formen und Entwicklungen des Geistes umfaßt, muß zwischen den Ausgestaltungen des Geistes nach subjektivem, objektivem und absolutem Geist differenziert werden. Die Kultur wird in der persönlichen Aneignung kulturellen Erbes und kultureller Substanz und ihrem Gegenwärtighalten im Individuum zu subjektivem Geist. Ihre objektiven Ausprägungen in Institutionen und Werken sind objektiver Geist, zu dem auch der Staat zu rechnen ist, der durch das Monopol legitimer Zwangsgewalt von allen anderen Formen objektiven Geistes unterschieden ist. Dem absoluten Geist sind die Religion und die religiöse Philosophie zuzuordnen, deren Ordnungs- und Deutungsleistungen über die spontanen und objektivierten Äußerungen des subjektiven und objektiven Geistes hinausgehen."[57]

Im einzelnen versucht Koslowski, seine These von den beiden Grundmustern der Kultur, die miteinander im Widerstreit liegen, im Durchgang durch die jeweiligen Kulturbereiche zu erhärten und geht hierbei ein auf die Wissenskultur, die Theorie des Selbst, die Theorie der Gesellschaft, die Wirtschaftstheorie und die Künste. Auch wenn es nicht möglich ist, seinen Gedankengang genau auf den Punkt zu bringen, da er eine Fülle von Themen anspricht und im Stil einer catena aurea aneinanderreiht, zumindest die Differenz, von der er ausgeht, läßt sich mit Hilfe der Schaubilder, deren er sich bedient, wie folgt verdeutlichen:

1. Modern ist
   a) ein szientistischer Glaube an den Totalerklärungsanspruch der Naturwissenschaften, denen Weltbildfunktion zugeschrieben wird;

[55] Ebd. 21.
[56] Ebd. 29.
[57] Ebd. 11.

b) die Orientierung an dem kausalanalytischen Verfahren als der einzig legitimen wissenschaftlichen Methode;
c) ein Wissenschaftsmonismus und dementsprechend auch ein monistisches Wissenskonzept, insofern einzig die Gesetzeswissenschaften Wissen vermitteln.

Postmodern ist
a) der Verzicht auf die Weltbildfunktion der Naturwissenschaften, die nur mehr den Status von „Hypothesen und Modellen mittlerer Reichweite“[58] für sich in Anspruch nehmen können;
b) die Anerkennung der Komplementarität von objektivierendem Erklären von Gesetzeszusammenhängen und nachvollziehendem Verstehen von Objektivationen des Geistes;
c) das Rechnen mit einer Pluralität von Wissensformen, konkret mit der Dreiheit von Nutz-, Bildungs- und religiösem Wissen.

2. Modern ist ein Konzept des Selbst, das
a) dieses in seinen gesellschaftlichen Relationen und Funktionen aufgehen läßt;
b) dessen Daseinsvorsorge an die sozialtechnische Verwaltung delegiert;
c) dessen Freiheit als „sich beliebig Entscheidenkönnen“ versteht, „ohne für die Folgen des Handelns haften zu müssen“[59].

Postmodern ist ein Konzept des Selbst, das
a) dieses als unteilbare und ursprüngliche Substanz begreift;
b) Raum läßt für Selbsttätigkeit und selbstverantwortliche Daseinsvorsorge;
c) Freiheit begreift als Selbstgestaltung, die das Ziel hat, die individuelle und zugleich allgemeine menschliche Gestalt zu realisieren.

3. Modern ist eine Gesellschaftstheorie, die
a) die gesellschaftliche Entwicklung auf Prozesse funktionaler Differenzierung zurückführt;
b) von einer funktionalen Segmentierung der einzelnen Kultursachbereiche ausgeht;
c) einzig ein funktionales Ethos zuläßt.

Postmodern ist eine Gesellschaftstheorie, die
a) die gesellschaftliche Entwicklung auf Prozesse organischer Gliederung zurückführt;
b) von einer gegenseitigen Durchdringung (Interpenetration) der einzelnen Kultursachbereiche ausgeht;
c) ein substantiales Ethos ermöglicht.

4. Modern ist ein Wirtschaftsverständnis, das

[58] Ebd. 34.
[59] Ebd. 82.

a) das Wirtschaftsgeschehen auf den Mechanismus der Güterbewegung zurückführt;
b) die Autonomie des Wirtschaftsprozesses gegenüber dem gesellschaftlichen Gesamtsystem betont;
c) auf eine Wirtschaftsethik verzichtet, da Wirtschaft als ein moralfreier Bereich verstanden werden muß;
d) sich an der Produktionskultur der Industrie orientiert, für die einzig der warenmäßige output zählt und mit der eine hierarchische Organisationsstruktur verbunden ist;
e) bei der Arbeit den Erwerbsaspekt in den Vordergrund rückt.

Postmodern ist ein Wirtschaftsverständnis, das
a) in Frontstellung gegen einen ökonomischen Determinismus den Faktor der menschlichen Subjektivität im Wirtschaftsgeschehen herausstellt;
b) von der Einbettung des Wirtschaftsprozesses in das Gesamt der Kultur ausgeht;
c) eine Wirtschaftsethik für unumgänglich hält, um eine normative Ausrichtung wirtschaftlichen Handelns zu ermöglichen;
d) die Produktionskultur der Dienstleistungswirtschaft berücksichtigt, die „prozeßorientiert“ [60] ist, d. h. nicht nur am Endprodukt, sondern auch am Weg zur Entstehung orientiert ist und daher für eine kooperative Organisationsstruktur offen ist;
e) das Moment der Selbstverwirklichung im Arbeitsprozeß betont.

5. Modern ist eine künstlerische Praxis, die
a) in der Architektur (die ebenso wie bei Welsch auch bei Koslowski sozusagen die ästhetische Paradedisziplin ist) auf „nackte Funktionalität“ [61] setzt und einem puritanischen technischen Konstruktivismus verpflichtet ist,
b) außerhalb der Gemeinsamkeit eines solchen funktionalistischen Minimalismus nur gestalterische Beliebigkeit und immer schneller aufeinanderfolgende Subjektivismen der Welterzeugung kennt.

Postmodern ist eine künstlerische Praxis, die
a) in der Architektur nicht nur Funktion und Konstruktion sieht, sondern auch ein Mittel zur Kommunikation und von daher zur „Darstellung von Gehalten und bildhaften Momenten am Bau“ [62] zurückkehrt;
b) künstlerisches Tun als imaginatives Erscheinenlassen der Form und Gestalt begreift, die die Dinge von sich aus schon haben und im Künstler daher denjenigen sieht, der die Dinge zu ihrem vollendeten Sein versammelt.

Kurzum – auch dieses Resümee läßt sich einem Schaubild entnehmen,

[60] Ebd. 106.
[61] Ebd. 142.
[62] Ebd. 143.

das Koslowski seinen Überlegungen voranstellt –, für die Moderne charakteristisch ist ein Szientismus, eine relationale Theorie des Selbst, eine funktionalistische Gesellschaftstheorie, eine naturwissenschaftlich-mechanistische Wirtschaftstheorie sowie der Verzicht auf ein Symbolisieren der Kultur in der Zeichensprache der Kunst. Für die Postmoderne dagegen ist charakteristisch ein pluralistisches Wissenskonzept, eine substantiale Theorie des Selbst, eine organische Gesellschaftstheorie, eine geistes- *und* naturwissenschaftliche Wirtschaftstheorie, sowie der Versuch einer Versinnbildung der Kultur in der erzählenden Zeichensprache der Kunst.

Koslowski beläßt es freilich nicht bloß bei einer Gegenüberstellung zweier Grundmuster der Kultur, sondern versucht auch Position zu beziehen in der aktuellen Postmoderne-Diskussion. Konkret unterscheidet er einen dekonstruktionistischen und einen essentialistischen Postmodernismus. Dekonstruktionistisch sind die Postmoderne-Konzeptionen der beiden französischen Philosophen J. F. Lyotard und J. Derrida angelegt, denn wogegen sie sich wenden, sind die Konstruktionen der Systemphilosophie. Allerdings kann die antitotalitäre Option allein nicht des Rätsels Lösung sein, ebensowenig wie übrigens Welschs Konzept einer postmodernen Moderne, das seiner Meinung nach nur dem faktisch ohnehin bestehenden Pluralismus eine höhere postmoderne Weihe gibt. Was vielmehr erforderlich ist, ist ein postmoderner Essentialismus, dessen Notwendigkeit Koslowski so begründet: Der geistige Urwald sei nicht der Ort, wo der Mensch auf die Dauer bleiben könne, daher biete die anarchische Postmoderne durchaus Ansatzpunkte für den Umschlag in einen postmodernen Essentialismus, der im einzelnen durch folgende Momente bestimmt ist:

a) Er nimmt das Erbe der Antike und des Mittelalters auf, freilich erst „nach dem Durchgang durch die Moderne und ihr Prinzip der Subjektivität und individuellen Freiheit“[63], versucht also eine „Synthese von Substanzdenken und Subjektivitätsphilosophie“[64].

b) Er geht aus von der „Geprägtheit der Welt und unseres Erkennens durch die Ideen oder essentiae, ohne welche weder die Kontinuität der Außenwelt noch diejenige des Erkennens und der Erinnerung gegeben wären“[65], und widerspricht damit einer bloßen Prozeßmetaphysik, die sich am Ideal der Verflüssigung alles Gegebenen orientiert und ohne Anerkennung essentialer Gestalten auskommen zu können meint.

c) Er operiert mit einer anthropologischen Metaphysik, die im Gegensatz zur materialistischen Metaphysik davon ausgeht, daß der Mensch und nicht die außermenschliche Wirklichkeit das Grundmodell von

[63] Ebd. 25.
[64] Ebd. 26.
[65] Ebd.

Wirklichkeit abgibt und damit auch die Analogiequelle des Denkens über die Gesamtwirklichkeit darstellt.

d) Er steht in strikter Opposition zu einem Funktionalismus, der für die Oberfläche der Welt nichts übrig hat, sondern für den nur die Hinterwelt der Funktionen zählt, die Dinge also erst dann, wenn man zu dieser Schicht vorgestoßen ist, ihr wahres Gesicht zeigen. Gegenüber einem solchen Funktionalismus, der auf einen „nihilistischen Glauben an die Uneigentlichkeit" hinausläuft, weil ihm „die Hinterwelten der latenten Funktionen realer erscheinen als die Oberfläche der Dinge", betont der postmoderne Essentialismus den „Primat der Idee und Gestalt vor der Funktion" und den unendlichen Vorrang des Wirklichen vor dem nur Möglichen, denn es gilt: „Nicht die Funktion ist das Wirkliche, sondern die Gestalt. Ab functione ad formam non valet conclusio."[66]

*Resümee*

Soviel zu einem kurzen Blick auf die Postmodernismus-Konzepte von *Welsch, Sloterdijk* und *Koslowski.* Fragt man abschließend nach deren Ertrag, so scheint vor allem folgendes wichtig. Negativ läßt sich zunächst sagen, eine eindeutige Klärung des Begriffs Postmoderne gelingt allen drei Autoren nicht. Deutlich läßt sich das ablesen an der Art und Weise, wie sie die Frage beantworten, ob Postmoderne ein Epochenbegriff sei oder nicht. Sloterdijk schließt das, wie wir gesehen haben, einerseits kategorisch aus, andererseits ist bei ihm aber auch von dem ‚nach' eines sich noch suchenden nachabendländischen Zeitalters die Rede bzw. von einem nachgeschichtlichen Äon. Welsch weist auf die Doppeldeutigkeit des Wörtchens ‚post' hin, das nicht partout in einem starken, nämlich in einem Epochensinn, genommen werden müsse, sondern auch in einem schwächeren Sinne verstanden werden könne, nämlich „als Anzeige eines Zustandes, dessen Beschreibung noch unsicher ist"[67], und favorisiert diese zweite Version. Koslowski hingegen will unter Postmoderne einerseits kein historisches Klassifikationsschema verstanden wissen, andererseits redet er freilich auch von einem vierten Zeitalter, wobei für ihn allerdings noch nicht ausgemacht ist, ob die Postmoderne eine Epoche vom Rang der Neuzeit ist[68]. Der Begriff Postmoderne hat also in allen drei Fällen keine scharfe Kontur, sondern fungiert als Indikator für eine Suchbewegung, die über die Moderne hinausführt, aber das, was nach der Moderne kommen wird, noch nicht exakt benennen kann.

Auslöser für diese Suchbewegung dürfte ein Unbehagen an der Moderne sein, das allerdings so neu nicht ist, wie es dargestellt wird. *M. Frank* hat erst jüngst wieder darauf hingewiesen, daß bereits Horkhei-

[66] Ebd. 95.
[67] *W. Welsch,* Wege aus der Moderne, Weinheim 1988, 2.
[68] Vgl. *P. Koslowski,* Prüfungen der Neuzeit, Wien, 1989, 12.

mer und Adorno in ihrer ‚Dialektik der Aufklärung' mit der Moderne hart ins Gericht gehen, und er erwähnt in diesem Zusammenhang auch Heidegger und Max Weber, die sich ähnlich kritisch zu dem Prozeß der Moderne geäußert haben. Ja er vertritt die These, daß sich eine solche Kritik bis in die Frühromantik zurückverfolgen lasse[69]. Wichtiger als die Genealogie dieses Unbehagens an der Moderne ist freilich die Frage nach dessen aktuellem Anlaß. Konkret: Warum kommt es in den 80er Jahren zu einer prononcierten Absetzbewegung von der Moderne, die unmittelbar sinnenfällig wird in der Rede von der Postmoderne? Selbstverständlich lassen sich hier nur Vermutungen äußern. Es spricht aber einiges dafür, daß die emphatische Berufung auf die Errungenschaften der Moderne, wie sie am Ende der 60er und zu Beginn der 70er Jahre teilweise üblich war, diese skeptische Gegenreaktion hervorgerufen hat. Die Emphase für die Moderne wurde abgelöst durch das Ressentiment ihr gegenüber, und der harte Kern dieses Ressentiments ist die Klage, daß die Moderne nicht das gehalten hat, was sie versprochen hat. Besonders deutlich wird das bei Sloterdijk, aber abgeschwächt ist das auch bei Welsch der Fall, wenn er die Polemik Lyotards gegen die Moderne übernimmt, und was Koslowski angeht, so sieht er durch die aktuelle Postmoderne-Diskussion ohnehin nur jene Kritik bestätigt, die der Konservativismus immer schon an der Moderne geübt hat.

Fragt man nach der raison d'être des aktuellen (d. h. im Rahmen der gegenwärtigen Postmoderne-Diskussion geäußerten) Unbehagens an der Moderne, zeigt sich bei allen drei Autoren, daß sich dieses Unbehagen auf gewaltsame Züge im Denken der Moderne bezieht. Für Welsch haben die großen Meistererzählungen der Moderne etwas Gewaltsames an sich, weil sie mit der „Unterdrückung von Anderem"[70] einhergehen, Sloterdijk wendet sich gegen den „Absolutismus der Geschichte"[71], der zu einem ebenso grandiosen wie ruinösen Prozeß der Mobilmachung führt, Koslowski gegen den Vollendungszwang einer im Sinne eines vollendbaren Projekts verstandenen Moderne.

Als Alternative wird in allen drei Fällen ein Denken propagiert, das von derlei Gewaltsamkeiten abläßt. Welsch bemüht in diesem Zusammenhang ein Weisheitsdenken, für das zwei Momente wesentlich sind, einmal ein Grenzbewußtsein, das vor Totalitätsanmaßungen schützt und ein spezielles Unterschiedsbewußtsein freisetzt, zum andern eine Ganzheitssorge, die zwar nicht mehr versucht, die Idee des Ganzen thetisch auszumünzen, aber doch versucht, diese „regulativ und prohibitiv zu verfolgen"[72]. Sloterdijk rekurriert auf ein ‚nachgeschichtliches Realitäts-

[69] Vgl. *M. Frank*, Zweihundert Jahre Rationalitätskritik und ihre ‚postmoderne' Überbietung in: Kamper/van Reijen: Moderne versus Postmoderne, Frankfurt 1987, 99–121.
[70] *Welsch*, Pluralität 40.
[71] *Sloterdijk*, Eurotaoismus 11.
[72] *W. Welsch*, Weisheit in der Welt des Widerstreits, in: StPh 47 (1988) 99–115, 114.

prinzip', das ein ‚erdbürgerliches Verhalten' zur Folge hat, welches mit der „Würdigung der Erde als einer ‚Wirklichkeit' eigenen Rechts"[73] ernstmacht. Koslowski sieht die Alternative in einer spekulativen Metaphysik, welche die Differenz aufrechterhält zwischen dem Absoluten und der Geschichte und daher ein Korrektiv darstellt gegen das Absolutsetzen des Machens bzw. der wirtschaftlichen, technischen und kulturellen Poiesis, insofern sie klarstellt, daß die Kultur und ihre Poiesis nicht das Absolute und Abschließende[74] darstellen.

Die entscheidende Frage ist freilich: Was leisten die drei Entwürfe für die Deutung und praktische Bewältigung der Gegenwartssituation? Was Welschs Konzept eines postmodernen Pluralismus angeht, so gibt Zimmerli[75] folgendes zu bedenken: So sehr die Pluralität der Wertsysteme, Begriffe und Theorien sowie der Kulturphänomene und Interpretationen der Welt sich uns als Kennzeichen der Gegenwart auch aufdrängen mögen, so wenig lasse sich leugnen, daß das Denken bei dem Versuch, diese Pluralität auf den Begriff zu bringen, erneut einheitsstiftend wird. Von daher betont Zimmerli, nur eine kurzschlüssige Postmoderne-Theorie könne meinen, die Einheit lasse sich zugunsten der Vielheit verabschieden, vielmehr müsse man davon ausgehen, daß Vielheit immer und unablösbar an Einheit geknüpft ist. Für eine philosophische Theorie, die sich nicht in der extrapolativen Engführung phänomenologischer Befunde verstricken will, stellt sich folglich die Aufgabe, das Einheitsmoment sichtbar zu machen, das der von dem Pluralismus beschworenen Vielheit korrespondiert. Auch für Zimmerli liegt es nicht auf der Ebene der philosophischen Theorie, der Religion oder der Dichtung, hier herrscht auch nach seiner Lageeinschätzung unverkennbar Pluralität, wohl aber auf der Ebene der Technologie – Zimmerli erinnert hier an den Siegeszug der Computertechnologie vom Kap der guten Hoffnung bis zur Arktis. Angesichts dieses Triumphs einer alles vereinheitlichenden Technologie findet er es nicht verwunderlich, wenn im Bereich der Begriffe, Wertsysteme, Theorien, Religionen und Kulturen das Lob der Buntheit gesungen wird, das unauslöschliche Bedürfnis nach Vielheit sei unter diesen Umständen vielmehr nur zu verständlich.

Unter dem Strich ergibt sich also: Es ist nicht so, daß der Monismus der Moderne abgelöst wurde durch einen postmodernen Pluralismus, wie Welsch behauptet, sondern es gibt nach wie vor beides, ein Moment der Einheit und ein Moment der Vielheit. Allerdings kommt es gewissermaßen zu einer Vertauschung der Fronten. Das Einheitsmoment ist nicht mehr wie bei Platon auf der Ebene der Ideen angesiedelt, sondern auf der

[73] *Sloterdijk,* Eurotaoismus 216.

[74] Vgl. *P. Koslowski,* Wirtschaft als Kultur, Wien 1989, 76.

[75] Vgl. *W. Ch. Zimmerli,* Das antiplatonische Experiment. Bemerkungen zur technologischen Postmoderne, in *ders.,* Technologisches Zeitalter und Postmoderne, München 1988, 13–35.

Ebene der Erscheinungen, das Moment der Pluralität begegnet dagegen in der Gedanken- und Ideenwelt. Diese Vertauschung der Fronten – Zimmerli spricht von einem antiplatonischen Experiment, das derzeit im Gange ist – kann freilich nicht darüber hinwegtäuschen, daß beide Momente zusammengehören, die technische Einheitszivilisation und die postmoderne Buntheit im Bereich der Kultur. Diese Perspektive dürfte in der Tat der Realität mehr entsprechen als Welschs These von der durchgängig pluralistischen Prägung unseres Zeitalters.

Besondere Aufmerksamkeit verdienen die ethischen Schlußfolgerungen, die Welsch aus seinem Pluralismuskonzept zieht. Er hält es für ein „triviales Mißverständnis, daß Pluralität das Ende von Verbindlichkeit schlechthin bedeute“[76], eher sei es umgekehrt. An die Stelle einer „stets nur imaginär und unterdrückend möglichen Universalverbindlichkeit“ trete nunmehr „die konkrete Reihe spezifischer, historischer, sozialer, partikularer Verbindlichkeiten“, die im Gegensatz zur „hypostasierten Großverbindlichkeit“ den Vorteil hätten, „wirklich lebbar und in diesem Sinne sehr real zu sein“[77]. Welsch stellt daher klar: „Nicht die Verbindlichkeit als solche fällt dahin, sondern nur deren universalistische Emphase wird ersetzt durch die Verbindlichkeit einer Mittellage zwischen Singularität und Universalität, bzw. die Verbindlichkeit in der begrenzten Form lebbarer, lokaler Allgemeinheit“[78]. Welsch will von daher sein Plädoyer für den Pluralismus in keiner Weise als Plädoyer für den Relativismus verstanden wissen, Pluralität beinhalte vielmehr, wie er schreibt, „eine Vielzahl präziser Verbindlichkeiten“[79].

So verständlich Welschs Bemühen um eine konkrete Ethik jedoch auch ist, trotzdem stellt sich die Frage, ob die globalen sozialen Herausforderungen, denen die Menschheit sich heute gegenüber sieht, ohne eine universalistisch verfahrende Makroethik zu bewältigen sind. Die ästhetische Wahrnehmung im Sinne eines „Sensoriums für Pluralität und für offenen und verdeckten Widerstreit“[80], auf der Welsch insistiert, entbindet uns nicht von der Wahrnehmung des Ganzen, ja die Frage muß erlaubt sein, ob solche ästhetische Wahrnehmung, deren Nähe zur ästhetischen Erfahrung Welsch ja nicht bestreiten möchte, nicht auch den Blick aufs größere Ganze und das, was in der heutigen Weltsituation von uns gefordert ist, verstellen kann[81].

---

[76] *Welsch*, Pluralität 65.
[77] Ebd.
[78] Ebd.
[79] Ebd.
[80] Ebd. 62.
[81] So sehr Welsch „die Ambivalenzen der Tendenz zu Ästhetik und Ästhetisierung“, die sich gegenwärtig beobachten läßt, nicht leugnen will, da sich ja nicht übersehen lasse, „daß die Ästhetisierungsprogramme der Lifestyle-Zeitschriften zynisch und widerlich sein können, daß Ästhetisierung in Indifferenz zusammenschlagen und in Gewalt verschlagen kann“ (*W. Welsch*, Ästhetisches Denken, Stuttgart 1990, 62), so steht bei ihm doch die positive Würdigung dieser Tendenz im Vordergrund. So stellt er im Blick auf den „Fiktionscharak-

Wenn man nach dem zeitdiagnostischen Ertrag von Sloterdijks Überlegungen fragt, dann wäre zunächst daran zu erinnern, wie er selbst den Charakter seiner Überlegungen bestimmt. Als Zeitdiagnostiker, so betont er, müsse man heute mehr denn je mit dem Eingeständnis beginnen, „daß wir nicht wissen, wie uns geschieht“[82]. Was er daher bieten könne, seien lediglich „Bemühungen um das Unverständliche, Unbeschriebene, Ausgesparte im aktuellen Weltprozeß“[83]. Allenfalls „einige Brückenköpfe der Sagbarkeit“ will er in die „blinden, trüben Ereigniswirbel“ schlagen[84], wobei die Enttäuschung über die gegebenen Antworten vorhersehbar ist, handelt es sich doch hierbei „weniger um präzise Auskünfte als um Ausweichmanöver angesichts einer Peinlichkeit“[85].

Tatsächlich sind Sloterdijks Auskünfte in einem hohen Maße tentativ. Immerhin lassen sich bei dem, was er über die Aporien des neuzeitlichen Mobilismus ausführt, Bezüge herstellen zu dem, was im Rahmen philosophischer und soziologischer Zeitdiagnose seit langem über die Dynamik der wissenschaftlich-technischen Zivilisation und deren Problematik herausgestellt wird[86]. Was den künftigen nachgeschichtlichen Äon angeht, so beläßt er es dagegen bei bloßen Andeutungen, die in die Richtung eines neuen Naturalismus weisen. Konkret ist etwa davon die Rede, daß die fällige Entdramatisierung der Geschichte den Auftakt bilde „zur Wiederentdeckung einer dramatischen Natur“[87]. Außerdem ist von einer verwandelten Rolle der Erde die Rede, die nicht mehr länger lediglich als

---

ter alles Wirklichen“ im Medienzeitalter fest, „daß das ästhetische Denken das eigentlich *realistische* ist“, da es allein in der Lage sei, einer Wirklichkeit, die – wie die unsere – „wesentlich über Prozesse medialer Wahrnehmung konstituiert“ (ebd. 57) ist, noch beizukommen. M. a. W. nicht mehr das begriffliche, sondern das ästhetische Denken erweist sich für ihn als „eigentlich kompetent – diagnostisch wie orientierend“, weshalb er auch eine „Verlagerung vom logozentrischen zum ästhetischen Denken“ für angezeigt hält (ebd.). Was bei dieser These von der Aktualität bzw. Dominanz des ästhetischen Denkens in der Gegenwart zu wenig in den Blick kommt, ist die Notwendigkeit einer ethischen Perspektive auf die heutige Wirklichkeit. Es fehlt bei Welsch zwar nicht der Hinweis auf unsere Indifferenz „gegenüber dem millionenfachen Leid und den tausendfachen Hilferufen von Menschen in dieser Welt“ (ebd. 66), aber im ganzen steht der Hinweis auf ein Wahrnehmungsdefizit (in) der Gegenwart im Vordergrund. Mit freilich genau so gutem Recht könnte man von einem Ethikdefizit der Gegenwart sprechen. In diesem Zusammenhang verwundert es etwas, wenn Welsch „unsere Gegenwart und die absehbare Zukunft durch zwei große Strömungen bestimmt“ sieht, „durch die Postmoderne und durch die ökologische Herausforderung“ (ebd. 217), die ungelösten Probleme des Nord-Süd-Gegensatzes aber mit keinem Wort erwähnt. Dabei dürfte es doch klar sein, daß gerade der Abbau des Nord-Süd-Gefälles zusammen mit dem Umweltproblem die entscheidende ethische Herausforderung der Gegenwart darstellt. Kein geringerer als C. F. von Weizsäcker hat erst jüngst wieder dieses Problem als „das unausweichlichste und ... das am schwierigsten lösbare Problem der heutigen Menschheit“ bezeichnet. (*C. F. von Weizsäcker,* Friede – Gerechtigkeit – Bewahrung der Schöpfung, in: Univ. 44 [1989] 817–822, 820).

[82] *Sloterdijk,* Eurotaoismus 26.

[83] Ebd.

[84] Ebd.

[85] Ebd. 8.

[86] Vgl. hierzu neuerdings *C. Offe,* Die Utopie der Null-Option, in: Koslowski/Spaemann/Löw, Moderne oder Postmoderne?, Weinheim 1986, 143–172.

[87] *Sloterdijk,* Eurotaoismus 318.

Bühne betrachtet werden darf, auf der der Mensch sein Stück spielt, sondern die nur dank einer neuen weltbildenden Geste überleben könne, „vollzogen von Menschen, für die es zur Evidenz geworden ist, daß das Hüten der Bühne das Spiel selbst bedeutet“ [88]. In diesem Zusammenhang spricht er auch von einem neuen erdbürgerlichen Ethos, das erforderlich sei. Die Erde selbst erscheint dabei nicht als Prinzip oder Fundament, diese ontologischen Kategorien lehnt Sloterdijk ab, sondern im Sinne einer Ökologie, die sich an der Natürlichkeit der Natur orientiert, redet er von der Erde als „Ortschaft des Tragens“, wobei dieses Tragen sich vor allem in geburtlichen Gesten zeigt wie „Austragen, Hervorbringen, Emporheben, Freigeben“. [89]

Welche Probleme sich bei einer solchen Orientierung an der Natur als Leitgröße ergeben, wird vor allem deutlich, wenn wir Sloterdijks Überlegungen zu einer Ethik des Dringlichen betrachten, die s. E. die bisherige Ethik des Prinzipiellen ablösen soll. Denn hier wird der naturalistische Objektivismus auf die Spitze getrieben, wenn Sloterdijk zum Thema Gewissen bemerkt, Gewissen seien „in erster Linie nicht Selbstverhältnisse von Individuen, sondern Selbstverhältnisse der Welt“, wenn man auch nicht leugnen könne, „daß nur Individuen als ontologische Lokale solcher Weltselbstverhältnisse in Frage kommen“ [90]. In diesem Zusammenhang ist es für ihn keine Frage, daß die Welt „zu verschiedenen Zeiten verschieden gewissenhafte Individuen hervor(ruft), wenn es in ihren inneren Gelegenheiten geboten ist, Weltprobleme im Medium individueller Gewissen zu lösen“ [91]. Worauf es ankommt, ist die „mediale Einspannung des bewegten Gewissens in die Selbstregulierungen der Welt“ [92], wobei als Erläuterung angefügt wird, man müsse sich die Welt als einen intelligenten und generösen Prozeß denken, „der, man weiß nicht wie, die Möglichkeit besitzt, es gut mit sich zu meinen“ [93].

Sieht man einmal von der Problematik einer solchen „Auskunft“ ab, so fragt sich bei Sloterdijk vor allem, ob der von ihm propagierte Ausstieg aus der Geschichte eine sinnvolle Alternative sein kann. Besteht nicht gerade im Hinblick auf die ungelösten Probleme der Gegenwart ein beträchtlicher geschichtlicher Handlungsbedarf? Die Menschheit kommt m. a. W., ob sie will oder nicht, nicht darum herum, ihr geschichtliches Schicksal in die Hand zu nehmen. Daß sie dabei die Natur als Orientierungsrahmen in ganz anderer Weise als bisher zu berücksichtigen hat, ist keine Frage. Nur ist es nicht möglich, die Verantwortung für das, was geschieht, gewissermaßen an die Natur zu delegieren und den Menschen

[88] Ebd. 310.
[89] Ebd. 326.
[90] Ebd. 239.
[91] Ebd.
[92] Ebd. 240.
[93] Ebd.

als bloßen Agenten der Natur zu verstehen, wie das etwa Sloterdijks Rede vom Menschen als intelligentem Sensor des Weltprozesses nahelegt.

Deutlicher als bei Sloterdijk, bei dem die Erkundung der aktuellen postmodernen Befindlichkeit im Vordergrund steht, ist bei Koslowski ein genuin zeitdiagnostisches Anliegen erkennbar, zielt er mit seiner Arbeit doch primär auf eine Theorie des gegenwärtigen Zeitalters. Schwierigkeiten macht freilich auch bei ihm die Einlösung eines solchen Programms. Denn der Begriff der Postmoderne, den Koslowski, wie wir gesehen haben, im Gegensatz zum Begriff der Moderne als zentrale Kategorie zum Verständnis der Gegenwartssituation ins Spiel bringt, entbehrt einer letzten Eindeutigkeit. Zudem wird er oft lediglich thetisch verwandt, ohne daß eine eingehende Begründung für die mit dem Stichwort Postmoderne verbundenen Thesen geliefert würde. So spricht Koslowski beispielsweise ohne Umschweife von der „spirituelle(n) und religiöse(n) Signatur" der Postmoderne[94]. Als Beleg für die These, daß das zeitgenössische Denken die religiöse Wissensform und die Metaphysik wieder in ihre Rechte einsetzt[95], erfährt der Leser aber lediglich: „Das post-moderne Denken scheint die von Comte und dem Positivismus behauptete Abfolge sogar zu überholen, indem es zum Mythos zurückkehrt. Die Formen der Spiritualität, kirchliche, gnostische, mystische, erleben heute ein neues Interesse. In den Universitätsbuchhandlungen sind die Abteilungen ‚Esoterika, Spiritualität' beinahe so umfangreich wie diejenigen für akademische Philosophie."[96] Eine solche Auskunft ist sicher nicht falsch, aber zweifellos auch nicht sonderlich ergiebig, wenn es darum geht, den hochgradig erläuterungsbedürftigen Vorgang einer Wiederkehr der Religion[97] in der Postmoderne zu charakterisieren und zu belegen. Allerdings findet sich bei Koslowski in einem anderen Zusammenhang auch noch der folgende Hinweis: Wenn der Druck des Produktionsproblems nachlasse und die dem Menschen verfügbare freie Zeit zunehme, dann eröffneten sich ganz neue Chancen für die Religion. So gesehen stehe die Stunde der Religion noch bevor. Ja er äußert gar die Vermutung, „die Tradition der vita contemplativa wird sich vielleicht ihres esoterischen Charakters entledigen und zu einer allgemeinen Lebensform werden."[98] Der Begriff Postmoderne bezeichnet für Koslowski also nicht bloß die Signatur des gegenwärtigen Zeitalters, sondern gleichzeitig steht er bei ihm auch für künftige Entwicklungen, die in gewisser Weise schon jetzt absehbar sind.

Was die Heraufkunft eines neuen postmodernen Konzepts des Selbst

[94] *Koslowski*, Kultur 20.
[95] Vgl. ebd. 35.
[96] Ebd.
[97] Vgl. hierzu etwa *W. Oelmüller*, Wiederkehr von Religion?, Paderborn 1984.
[98] *Koslowski*, Kultur 116.

angeht, so verweist Koslowski zunächst auf das Phänomen der neuen Innerlichkeit, die sich für ihn aus der Notwendigkeit der „Selbstfindung in einer sich immer schneller wandelnden sozialen und kulturellen Umwelt“ [99] ergibt, außerdem auf die Tatsache, daß „nachdem die Vulkane des Marxismus erloschen sind“, die Einsicht Platz greife, die Entfremdung zwischen Mensch und Gesellschaft sei kein ökonomisches oder soziales, sondern „ein anthropologisches und metaphysisches Problem“ [100], und schließlich macht er in diesem Zusammenhang auch auf ein Defizit moderner Theorien des Selbst aufmerksam. Diese lassen nämlich s. E. das Selbst in einem reinen Gemachtwerden aufgehen, sie lassen m. a. W. keinen Raum mehr für dessen Selbsttätigkeit, was vor allem im Bereich der Erziehung, aber auch im Bereich der Sozialpolitik ruinöse Folgen haben müsse. Von daher wendet sich Koslowski gegen das moderne Axiom ‚Die Relationen und Funktionen bestimmen das Selbst‘, und plädiert für eine Deutung des Selbst, die dieses als „überrelationale Substanz“ [101] begreift, die in den Relationen zum Mitsein und Objektsein ihre subjektive Entelechie und ihr individuelles Gesetz verwirklichen muß. Problematisch erscheint es, wenn Koslowski in diesem Zusammenhang einfachhin von dem „Gegensatz zwischen der metaphysisch-substantiellen Deutung des Selbst in der Postmoderne und der funktional-relationalen Deutung des Selbst in der Moderne“ [102] spricht, als handele es sich bei der erstgenannten Deutung bereits um eine fixe geschichtliche Größe. Faktisch handelt es sich hier wohl eher um ein erst noch einzulösendes Desiderat. Denn so unbezweifelbar eine gewisse Wiederentdekkung des Selbst in der Gegenwart ist, so herrscht doch über die philosophische Deutung, die man diesem wiederentdeckten Selbst gibt, keine Einmütigkeit. Es wäre zwar im Sinne der klassischen Metaphysik wünschenswert, wenn man zu deren Einsichten über das Selbst als eine entelechiale Monade zurückkehrte, und Koslowski bringt auch eine Reihe von Gründen, die eine solche Rückkehr sinnvoll erscheinen lassen, doch bedeutet Rückkehr zum Selbst noch nicht eo ipso Rückkehr zu einer substanzial-metaphysischen Deutung des Selbst.

Nicht ohne eine gewisse Ambiguität sind auch Koslowskis gesellschaftstheoretische Ausführungen. Einerseits betont er, „in der postmodernen Gesellschaft wird sich nach der Ausdifferenzierung der Gesellschaft der Moderne nach Funktionen eine Entwicklung zur organischen Gliederung und Durchdringung der Systemmedien vollziehen.“ [103] In einem anderen Zusammenhang heißt es dagegen: „Die Postmoderne ist das Zeitalter der Aufhebung der gesellschaftlichen und kulturellen Seg-

[99] Ebd. 55.
[100] Ebd. 53.
[101] Ebd. 51.
[102] Ebd.
[103] Ebd. 92.

mentierungen der Moderne. Interpenetration, wechselnde Durchdringung der Kultursachbereiche ist die Signatur des Zeitalters."[104] Wieder sind von solchen thetischen Aussagen durchaus verhalten formulierte Beobachtungen zu unterscheiden wie die, daß die Renaissance der Familie als multifunktionaler Institution sowie die neuen Formen der Integration von Arbeits- und Lebenswelt „Anzeichen" seien „für eine Durchdringung von funktionalen Erfordernissen und Lebenswelt zu neuen gestalthaften Lebensformen und Institutionen"[105]. In diesen Zusammenhang gehört auch die Feststellung: „Die Durchdringung der Subsysteme und Systemmedien als Abgehen von einer streng funktionalen Differenzierung zu einer organischen Gliederung der Gesellschaft ist eine kulturelle Entwicklung, die bereits im Gange ist und hinter die Webersche Moderne auf Formen ganzheitlichen Lebens zurückführt."[106]

Schließlich stellt Koslowski im Blick auf den Übergang von dem funktionalistischen zum organischen Gesellschaftskonzept der Postmoderne klar, die vollständige Aufhebung der Differenzierungen der gesellschaftlichen Subsysteme sei nicht möglich, weil man die Arbeitsteilung nicht beseitigen könne; sie sei auch nicht wünschenswert, weil die Leistungssteigerung des menschlichen Potentials in den differenzierten Formen des Lebens, die aus der Arbeitsteilung entstehen, zu bedenken sei. Die an die Romantik sich anschließende Postmoderne erinnere lediglich daran, daß komplementär zur Bewegung der Ausdifferenzierung die Bewegung zur Integration und Durchdringung der Kultursachbereiche, Systemmedien und Handlungsorientierungen bestehen muß und daß in der gleichzeitigen Ausdifferenzierung die Leistung der Persönlichkeit und der gesellschaftlichen Institutionen besteht[107]. Man findet bei Koslowski also beides, einerseits die Herausstellung der scharf geschnittenen Alternativen zwischen funktionalistischer Moderne und organischer Postmoderne und andererseits den zweifellos sachgerechteren Versuch einer Beschreibung von gesellschaftlichen Umorientierungsprozessen.

Solche Umorientierungsprozesse hat er auch im Auge, wenn er im Bereich der Wirtschaft von Postmoderne spricht. So ist von „Entwicklungen zu einer ‚Re-ethisierung' und ‚Re-kultivierung' der Wirtschaft" die Rede bzw. einem „Prozeß der ‚Reanthropomorphisierung' unseres Wirtschaftsverständnisses, der Rückkehr zu humanwissenschaftlichen Modellen nach einem Übergewicht mechanischer Gleichgewichtsmodelle und formaler, den Naturwissenschaften entlehnter, Methoden"[108]. Gleichzeitig geht es, wenn von postmoderner Wirtschaft gesprochen

[104] Ebd. 138.
[105] Ebd. 93.
[106] Ebd. 90.
[107] Vgl. *Koslowski*, Wirtschaft 97.
[108] *Koslowski*, Kultur 104.

wird, in erster Linie nicht um die Beschreibung eines Ist-, vielmehr um die Beschreibung eines Soll-Zustands. So heißt es an anderer Stelle:

„Die postindustrielle Wirtschaft erfordert eine stärkere Beachtung des menschlichen Faktors. Ästhetische und kulturelle Dimensionen des Arbeitsalltags, der Produktion, der Freiheit und des Konsums müssen in einer Wirtschaft, die von der Quantität der materiellen Güterproduktion zur Qualität einer Dienstleistungswirtschaft übergeht, stärker beachtet werden. ... Ziel der Unternehmung in der Kulturgesellschaft muß es sein, nicht nur Produktionsstätte, sondern auch Ort von Betriebskultur und menschlichem Umgang miteinander zu sein. Ziel ist die kulturelle Unternehmung."[109]

Was schließlich die Rolle der Kunst in der Gegenwart angeht, so befindet Koslowski einerseits völlig zu Recht: „Die moderne Kultur ist von Wissenschaft und Technik geprägt, nicht von Kunst .... Andererseits ist in unserer Zeit ein großes Bedürfnis nach Bildern der Kunst ... zu spüren. Ein expandierender Kunstmarkt, Massenbesuch von Museen, eine Welle von spiritueller, besonders esoterischer Literatur und eine mythenproduzierende Filmindustrie zeigen dies."[110] Und auch was Koslowski als Begründung für dieses neue Interesse an der Kunst angibt, dürfte stichhaltig sein. Denn tatsächlich „liefern Wissenschaft und Technik nicht die ... Orientierungshilfen, die für eine ästhetische und sinnhafte Gestaltung unserer Lebenswelt notwendig sind"; konkret „wissenschaftlich-technische Rationalität führt nicht von selbst zu vernünftiger Praxis und künstlerischer Gestaltung unserer Umwelt beispielsweise zur Schönheit und Kontextualität unserer Städte und Gebäude."[111] Dieser durchaus zutreffende Beobachtung steht allerdings dann wieder folgendes Statement gegenüber, in dem die Beschreibung eines künftigen postmodernen Ist-Zustandes mit Aussagen über einen künftigen postmodernen Soll-Zustand eigentümlich verschränkt ist:

„Die postmoderne Entwicklung der Wirtschaft und Wissenschaft führt zu einer stärkeren Vereinigung von künstlerischem Impuls und Lebenswirklichkeit. Jedem Menschen sollte sich etwas vom Geist des Schöpferischen und Künstlerischen in seiner Lebens- und Arbeitswirklichkeit mitteilen. Die Gesellschaft der Postmoderne ist die schöpferische Gesellschaft, die gestaltende Kulturgesellschaft. Jeder Mensch kann in ihr zu einem Künstler werden, zu einem Menschen, der seinen Beruf schöpferisch und künstlerisch ausübt. Der Brückenbauer darf seine Brücke nicht nur technisch richtig, er muß sie auch schön bauen ... Der Arbeiter soll sein Werkstück künstlerisch bearbeiten und gestalten, der Wissenschaftler imaginativ forschen."[112]

Im ganzen lassen sich Koslowskis Aussagen über die Postmoderne nicht zu einem geschlossenen Gesamtbild verbinden. Teils wird der Eindruck erweckt, die Postmoderne sei bereits geschichtliche Realität, teils wird von Entwicklungen in Richtung auf eine Postmoderne gesprochen, teils ist solche Postmoderne lediglich Gegenstand eines Ausblicks. Das läßt es als zweifelhaft erscheinen, ob der Begriff Postmoderne wirklich

[109] Ebd. 105.
[110] Ebd. 118.
[111] Ebd. 118f.
[112] Ebd. 141.

als Leitkategorie für eine Theorie des gegenwärtigen Zeitalters geeignet ist, eher hat man den Eindruck, daß dieser Begriff Koslowskis Zeitdiagnose, die in einer Reihe von Punkten durchaus nicht ohne ein fundamentum in re ist, verunklärt.

Generell dürfte das Problem, das die aktuelle Postmodernismusdiskussion aufwirft, die Frage sein: Wie geht man mit den unbestreitbaren Pathologien um, die der Prozeß der Moderne produziert? So wenig es hilft, diese Pathologien zu leugnen, so wenig ist es mit einem umstandslosen Ausstieg aus der Moderne getan. Nach einer Zeit, in der man die Möglichkeiten der Moderne eher überschätzt hat, erleben wir gegenwärtig eine Phase, in der man eher zu gering von den Möglichkeiten der Moderne denkt und daher leichten Herzens ein postmodernes Jenseits der Moderne anvisiert. Letzteres stößt aber, wie wir gesehen haben, auf beträchtliche theoretische und praktische Schwierigkeiten. So gesehen scheint es naheliegender, die aktuelle Postmoderne-Diskussion als Problemanzeige zu begreifen für ein in der Tat bisher nicht zureichend eingelöstes Desiderat, nämlich eine Theorie der Moderne, die sine ira et studio benennt, was die Moderne zu leisten imstande ist und wo sie mit ihrem Problemlösungspotential an Grenzen kommt.

ThPh 66 (1991) 365–383

# Begegnung der Kulturen und inkulturierte Philosophie in Lateinamerika

Von Juan Carlos Scannone S. J.

## Einleitung

Die Frage nach einer eigentlichen lateinamerikanischen Philosophie wurde explizit erstmals im Jahre 1837 gestellt, als die politische Unabhängigkeit Lateinamerikas bereits gesichert war und man sich um die kulturelle Identität und Selbständigkeit zu bemühen begann[1]. Im Rahmen dieser Fragestellung und ihrer Geschichte ist die Entstehung sowohl der Philosophie der Befreiung in den 70er Jahren wie auch der Philosophie der Volksweisheit zu verstehen. Die letztere profilierte sich als eine eigene Strömung im Kontext der ersten, obwohl einer ihrer Protagonisten – nämlich der argentinische Philosoph und Kulturanthropologe Rodolfo Kusch – schon früher den Versuch unternommen hatte, aus der Weisheit des lateinamerikanischen Volkes philosophisch zu denken. In einem deutschen Bericht über die Philosophie der Befreiung in Lateinamerika werden Kusch, Carlos Cullen und andere Denker (zu denen auch ich gerechnet werde) der kulturethischen Strömung der Philosophie der Befreiung zugeschrieben und von der marxistisch orientierten Strömung unterschieden, als deren bekanntester Vertreter Enrique Dussel gilt[2].

Dabei handelt es sich weder um eine ausschließlich für Lateinamerika gedachte partikuläre Philosophie noch um einen bloßen Pinselstrich lokaler Färbung, sondern um den Versuch, eine in Lateinamerika inkulturierte, aber doch allgemeingültige Philosophie zu denken. Lateinamerika ist hier nicht nur als ein geographischer, sondern vor allem als ein geschichtlich-kultureller Raum zu verstehen. Er bietet den hermeneutischen Ort, um die allgemeinen Grundfragen menschlichen Lebens und Seins philosophisch zu stellen.

Denn die Philosophie – wie sie in Lateinamerika oft doziert wird – hat keine Verbindung mit der eigenen Kultur, wurzelt in anderen kulturellen Böden, ist nicht selten entfremdet und bleibt so den Problemen und Fragestellungen des lateinamerikanischen Menschen fern. Wo kann die philosophische Reflexion ihren hermeneutischen Ort, den Verständnishorizont ihrer allgemeinmenschlichen Inhalte, ja sogar vielleicht ihre eigene Denkform finden, um eine zugleich inkulturierte und allgemeingültige Philosophie zu denken? Die eben erwähnte philosophische Strömung

[1] Anscheinend wurde diese Frage zum ersten Mal durch den argentinischen Juristen *J. B. Albardi* gestellt: vgl. „Fragmento preliminar al estudio del derecho" (1837), Buenos Aires 1942, und „Ideas para presidir la confección del curso de filosofía contemporánea" (1842), Obras Selectas, Buenos Aires 1920.

[2] Vgl. *R. Fornet-Betancourt,* Philosophie und Theologie der Befreiung, Frankfurt/M. 1988, 72ff.

meint, sie in der Weisheit des lateinamerikanischen Volkes und in seinen Symbolen und geschichtlichen Taten zu finden, in denen diese Weisheit zum Ausdruck kommt.

Eine solche Fragestellung ist heute viel verständlicher als früher, nachdem sich die europäische Philosophie selbst gegenüber der Differenz und der Geschichtlichkeit des Sinnes und der Wahrheit, gegenüber der ethischen Andersheit des anderen Menschen und der anderen Völker und gegenüber der philosophischen Hermeneutik der Symbole geöffnet hat.

Die vorliegende Arbeit will über den oben erwähnten Versuch berichten, nämlich über den Versuch, eine in Lateinamerika inkulturierte Philosophie[3] auf der Grundlage der Volksweisheit zu denken. Der erste Teil wird zunächst erklären, welche Kultur gemeint wird, wenn die Rede über Inkulturation des philosophischen Denkens in Lateinamerika ist. Dann wird diese Kultur in ihrem Weisheitskern kurz charakterisiert. Der zweite Teil wird dieser Charakterisierung gemäß auf Ansätze zu einer inkulturierten Philosophie (zur Metaphysik, philosophischen Gotteslehre, Erkenntnistheorie, philosophischen Anthropologie, Ethik und Sozialphilosophie) hinweisen, die versuchen, diesen Weisheitskern philosophisch auszudeuten.

Solche Ansätze zu einer in Lateinamerika inkulturierten Philosophie sind Frucht sowohl der lateinamerikanischen Begegnung bzw. „Mischung" der Kulturen wie auch der Begegnung der lateinamerikanischen „Misch"-Kultur mit der abendländischen philosophischen Tradition, die ihrerseits sich vor allem in den europäischen und nordamerikanischen Kulturräumen inkulturiert hat. Sie möchten zum Dialog der Kulturen und zur Fortführung des philosophischen Denkens beitragen.

## 1. Die iberoamerikanische Kultur

Wenn wir in dem vorliegenden Aufsatz über Inkulturation der Philosophie in Lateinamerika reden, meinen wir vor allem ihre Beheimatung in der iberoamerikanischen „Misch"-Kultur. Im folgenden wollen wir sie zunächst von anderen Kulturen unterscheiden und dann kurz beschreiben.

### *1.1 Das Kultur-Mestizentum in Lateinamerika*

Es gibt in Lateinamerika mehrere Kulturen, nämlich 1) die mehr oder weniger veränderten Kulturen der amerikanischen Urvölker; 2) die moderne, wissenschaftlich-technisch geprägte Kultur; 3) die eigentliche iberoamerikanische Kultur. Die letztere war zum Zeitpunkt ihres Entste-

[3] Über die Inkulturation der Philosophie vgl. meine Arbeit „Theologie, Philosophie und Inkulturation in Lateinamerika", in: *R. Fornet-Betancourt* (Hg.), Positionen Lateinamerikas, Frankfurt/M. 1989, 78–93.

hens eine geschichtliche Neuheit[4]. Denn sie ist das Ergebnis der schmerzhaften, aber fruchtbaren Begegnung der iberischen, der indianischen und eventuell auch der afrikanischen Kulturen. Sie ist charakteristisch für den Subkontinent. Häufig hat sie einen ausschlaggebenden Einfluß auf die bestehenden indianischen Urkulturen ausgeübt und ihrerseits einen starken Einfluß der modernen Kultur erfahren, ohne dabei ihre Eigenart verloren zu haben. Sie kann als das „analogatum princeps" einer differenzierten und analogischen Einheit der lateinamerikanischen Kulturen betrachtet werden.

Im folgenden werde ich mich hauptsächlich auf diese „Misch"-Kultur beziehen, das heißt auf das sogenannte iberoamerikanische Kultur-Mestizentum. Selbstverständlich ist das Ausmaß der Kulturen- und Rassenmischung von Land zu Land und Region zu Region sehr unterschiedlich.

### *1.2 Eine kurze Beschreibung der iberoamerikanischen Kultur*

Der „ethisch-symbolische" Kern dieser Misch-Kultur ist entscheidend durch die Evangelisierung beeinflußt. Man kann mit dem Dokument von Puebla behaupten, daß ihr Verständnis des letzten Sinnes des Lebens christlich geprägt ist[5]. Diese Kultur glaubt an den *einen* Gott, sie erkennt die menschliche Würde an und erwartet ein ewiges Leben gemäß den christlich-iberischen Vorstellungen. Ihr eigentümlicher Volkskatholizismus trägt aber nicht nur iberische, sondern auch indianische Züge und solche, die durch das ursprüngliche Kultur-Mestizentum und die späteren Kulturenmischungen – zum Beispiel aufgrund der vielen Einwanderer in bestimmten Gegenden – entstanden sind. Ihre Ausdrucksformen sind hauptsächlich symbolischer und erzählender Art. Sie zeigt einen tiefergreifenden Sinn für das gemeinsam gesprochene Gebet und für das „Sakramentale", das heißt für die Taufe, die Sakramentalien (Segen, Prozession, Pilgerfahrten, Weihwasser etc.), für die Totenverehrung und für die Heiligenbilder und -feste.

Diese Kultur hat die Fähigkeit zu Lebenssynthesen. In bezug auf das Gottesbild synthetisiert sie das chtonische, numinose, lebensspendende, mütterliche Moment des Heiligen bzw. der Religiosität *und* das uranische, ethische, lebensgestaltende, väterliche Moment derselben. Wenn ihre Volksreligiosität in einen erneuten Kontakt mit der Heiligen Schrift

---

[4] Es handelt sich um die neue Misch-Kultur der durch den brasilianischen Kulturanthropologen *D. Ribeiro* so bezeichneten „neuen Völker", die die meisten Länder Lateinamerikas (einschließlich Argentiniens, der Einteilung D. Ribeiros zum Trotz) bewohnen: vgl. sein Werk „Las Américas y la civilización", 3 Bde., Buenos Aires 1969.

[5] Vgl. „Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Schlußdokument der III. Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla", Bonn 1979, vor allem: Nr. 3 ff., 408 ff., 494 ff. Über das Kultur-Mestizentum: Nr. 307, 409. In unserem philosophischen Kontext wird dieses Dokument nicht wegen seiner Lehrautorität, sondern als bewährtes Zeugnis der lateinamerikanischen Kultur und Volksweisheit zitiert (über die letztere vgl. Nr. 413, 448).

kommt, wie es in der Volkspastoral, den Bibel-Gruppen und den kirchlichen Basisgemeinden der Fall ist, beweist sie auch die Fähigkeit, die in ihr keimhaft erhalten geblieben ist, nämlich den historischen Aspekt des Christentums zu entfalten[6].

Typisch für das Gebiet der Anden ist der Kult der Pacha-Mama, der Mutter-Erde. Sie wird jetzt nicht mehr als Göttin, sondern als Gabe Gottes und als Lebensvermittlerin verehrt.

Mit dem chtonischen Moment dieser Volksfrömmigkeit verknüpft sich auch in allen Regionen und sozialen Schichten eine tiefe Marienverehrung, die die mütterlichen Aspekte Gottes zum Ausdruck bringt. Eine gewisse Zwischenstellung nehmen dabei Fälle wie die Volks-Heiligsprechung der sogenannten „toten Correa" in Argentinien ein[7], bei der Deolinda Correa verehrt wird: Sie lag in der Wüste tot auf der Erde, weil sie verdurstet war, als sie mit ihrem neugeborenen Kind zu ihrem Gatten wanderte, der ihr mit Gewalt entrissen worden war. Aber aus der Brust der Toten konnte das kleine Kind noch Milch und Leben saugen und so sein Leben retten. Diese Legende zeigt die symbolisch verkörperte Treue der Gattin und verweist auf die Symbole des Weges, des Wassers und der Wüste, auf die Mütterlichkeit, die Mutter Erde, den Tod, aus dem das Leben fließt usw.; dies wird in ihren chtonischen, mütterlichen und pneumatischen Zügen deutlich. So ist Correa für das Volk eine Vermittlerin gegenüber Gott geworden.

Damit hängt die religiöse Bedeutung zusammen, die man allen leiblichen Sinnen, insbesondere dem Tasten gibt. Typisch für diese inkarnatorische und sakramentale Gestaltung der Gottesanbetung und des religiösen Empfindens ist das sogenannte „Gnade entnehmen" („tomar gracia"). Man betastet mit Frömmigkeit, Vertrauen, Glaube und Liebe die Heiligenbilder bzw. -statuen, um dadurch die Gnade als Segen, Kraft und Heil zu empfangen. Das Betasten wird so als ein geistlicher Sinn und das Bild nicht als Idol, sondern als Symbol erlebt, ohne dabei das körperliche Element zu vergessen. Damit hängt auch ein ganz bestimmter Sinn für das Heil zusammen: Denn man trennt das ewige Heil nicht vom diesseitigen, obwohl man es andererseits auch nicht vermischt. Gott ist Quelle des Lebens, sowohl des irdischen wie auch des eschatologischen Lebens, des Heils und der Heilung. Darin liegt auch die Gefahr einer nur an den weltlichen Gaben Gottes interessierten Religiosität; diese aber ist

[6] Vgl. meinen Aufsatz „Die Rolle des Volkskatholizismus in Lateinamerika", in: *J. B. Metz – P. Rottländer* (Hg.), Lateinamerika und Europa. Dialog der Theologen, München–Mainz 1988, 61–74.

[7] Über die „tote Correa" vgl. *S. Chartudi*, „Argentinien", in: *K. Ranke* (Hg.), Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung, Berlin–New York, Bd. 1, 1976, Sp. 765. Über die Pacha-Mama und ihre neue Deutung vgl. *M. Marzal*, „A religião quéchua sul-andina peruana", in: *M. Marzal* (Hg.), O Rosto índio de Deus, São Paulo 1989, S. 177ff. und „Análisis antropológico del sincretismo latinoamericano", in: La Antigua 26 (1985) 137f.

nur eine Verzerrung der echten Volksfrömmigkeit, wie sie im lateinamerikanischen Volkskatholizismus normalerweise gelebt wird. Diese These wurde durch religionssoziologische, kulturanthropologische und pastoraltheologische Untersuchungen bestätigt.

Die Volksfrömmigkeit besitzt auch, wie in einer Passage des Puebla-Dokuments bestätigt wird[8], die Fähigkeit zur Lebenssynthese zwischen Göttlichem und Menschlichem, Verstand und Gemüt, Glauben und Vaterland, Gesellschaft und Institution, Person und Gemeinschaft. Ich möchte hier nur auf zwei Dinge verweisen: 1) auf den Sinn für das gemeinschaftliche Beten und Handeln, für die zwischenmenschliche Solidarität, insbesondere in Notfällen, für Freundschaft, Familien- und Gemeindeleben und für Humor. Trotz dieser Betonung des Gemeinschaftlichen – die vielleicht ein Erbe der indianischen Gemeinden und der spanischen „communas" ist – behält jede Person den Sinn für ihre Würde vor Gott und vor den anderen, der charakteristisch für das spanische und ibero-amerikanische Fußvolk gewesen ist, wie dies in den Theaterstücken *„Fuenteovejuna"* und *„Der Bürgermeister von Zalamea"* oder im argentinischen Nationallied *„Martín Fierro"* dichterisch dargestellt wird. 2) Mit dem Sinn auf das Vertrauen auf Gott ist zugleich der Sinn für die Arbeit gegeben; so sagt ein Sprichwort des Volkes: „a Dios rogando y con el mazo dando", das heißt „Gott anbetend und (zugleich) mit dem Schlegel schlagend". Aber die Arbeit wird nicht als Ziel des Lebens, sondern als Mittel zum Leben und Zusammenleben betrachtet, wobei das Fest das Zentrum des Lebens bleibt. Es handelt sich dabei um die kleinen Freundschaftsfeiern oder um das familiäre Zusammensein bei gemeinsamem Essen und Trinken (zum Beispiel des Mate-Tees oder eines Glases Wein), aber auch um das große religiöse, politische oder sportliche Volksfest. Darin liegt ein Sinn für die Gratuität des Lebens und der Begegnung mit Gott, mit der Erde und mit den Mitmenschen innerhalb eines kleineren oder größeren gemeinsamen „Wir", das die Würde und die Freiheit der einzelnen nicht aufhebt, sondern voraussetzt.

Die oben genannte Art von Volksfrömmigkeit ist in unterschiedlichem Ausmaß und mit verschiedenen Nuancierungen fast allen Schichten des Volkes eigen, aber sie ist bei den Ärmeren das strukturierende Moment der ganzen Kultur. Gerade bei den Armen spürt man besonders die oben erwähnten Werte. Selbstverständlich gibt es unter den Armen auch Entfremdungen, Schwächen und Sünden. Aber man findet immer wieder religiöse Führer im armen und gläubigen Volk, deren Lebensweisheit gewöhnlich auch von denen anerkannt wird, die weniger weise sind. Diese weisen Männer und Frauen sind wie Brennpunkte des Bewußtseins und des Gewissens des ganzen schlichten Volkes. Darüber hinaus blüht die Volksfrömmigkeit in echter Volksspiritualität auf, wenn sie seelsor-

[8] Vgl. das in der Anmerkung 5 zitierte Dokument Nr. 448.

gerisch gepflegt und in engen Kontakt mit dem Wort Gottes gebracht wird[9].

## 2. Ansätze zu einer Philosophie der lateinamerikanischen Volksweisheit

Bei uns läßt sich kaum eine Philosophie finden, von der man sagen könnte, daß sie in unserer eigenen Kultur verwurzelt wäre. Trotzdem gab es in den letzten 15 oder 20 Jahren Ansätze, die versucht haben, eine inkulturierte Philosophie zu denken. Diese Ansätze sind aber noch nicht ausgereift. Die folgenden Reflexionen möchten einen Beitrag zu einer solchen inkulturierten Philosophie leisten. Wir wollen uns zunächst auf die Metaphysik und die metaphysische Gotteslehre, dann auf die Erkenntnistheorie und schließlich auf die philosophische Anthropologie und Ethik beziehen. Selbstverständlich können wir nicht alle Fragen beantworten.

### *2.1 Metaphysik*

#### 2.1.1 Lebenssynthesen, Symbol und Analogie

Welchen Beitrag kann die Weisheit des lateinamerikanischen Volkes zum metaphysischen Denken leisten? Wenn man von solchen Lebenssynthesen ausgehen will, wie sie der lateinamerikanischen Volksweisheit eigen sind, müssen die metaphysische Reflexion und ihre Begrifflichkeit der Eigenart dieser Synthesen entsprechen. Mit anderen Worten: Um diesen Lebenssynthesen reflexiv gerecht zu werden, muß sich der philosophische Begriff von der affektiv-ethischen Haltung und vom symbolischen Vorstellungsvermögen – von der Imagination – wohl unterscheiden, aber nicht trennen.

Meines Erachtens kann man die Thomistische Analogielehre so verstehen, daß sie auf der Ebene des Begriffs dem symbolischen Denkrhythmus und dem ethischen und religiösen Herzensrhythmus der Volksweisheit entspricht und mit ihr in Verbindung bleibt. Denn der Denkrhythmus „affirmatio-negatio-eminentia" entspricht nicht nur sowohl dem Rhythmus der symbolischen Vermittlung wie auch dem der sich Gott und dem anderen öffnenden Haltung des Herzens, sondern kann mit beiden in eine direkte Verknüpfung gebracht werden. In allen drei Fällen gibt es einen vermittelnden Durchgang durch die Negation, welche keineswegs die Negation der Negation Hegelscher Prägung bedeutet. In allen drei Fällen gibt es einen Überschuß, der nicht auf die Negation der Negation rückführbar ist. In allen drei Fällen bildet den Ausgangspunkt des Aufstiegs eine selbständige und positive Erfahrung, die ebenso nicht auf die Negation bzw. Entfremdung reduziert werden kann. Und in allen drei

[9] Außer dem in der Anmerkung 6 zitierten Aufsatz vgl. auch *G. Gutiérrez*, Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung, München–Mainz 1986.

Fällen zeigt es sich, daß der aufsteigende Weg zur Transzendenz letztlich den ursprünglicheren absteigenden Weg der selben Transzendenz voraussetzt. Darüber hinaus wird das positive Moment in keinem der drei Fälle in das dritte Moment aufgehoben. Denn es handelt sich dabei gerade immer um einen echten und geschenkten Überschuß, der die Gratuität und Ungeschuldetheit des „Abstiegs" des Heiligen und die Freiheit des aufsteigenden Weges zum Heiligen voraussetzt, ohne den Sinn und die Wahrheit des heiligen Geheimnisses oder des es anerkennenden Denkens zu leugnen.

In jedem der drei Momente – in der affirmatio, der negatio und der eminentia – unterscheiden sich das begriffliche, das symbolische und das affektiv-ethische Element, weil der Begriff als Ergebnis einer „abstractio praecisiva" entstanden ist. Aber da es sich nicht um eine univoke Verwendung des Begriffs handelt, kann er eine innere Bezogenheit zum sinnbildlichen und zum ethischen Element behalten, ohne daß dabei eines dieser Elemente auf die anderen rückführbar oder in sie aufhebbar wäre.

Der innere Rhythmus der analogischen Vermittlung entspricht dem der symbolischen und der ethisch-geschichtlichen Vermittlungen. Aber alle drei verbinden sich untereinander zu einer einzigen dreieinen Bewegung, die sowohl die ethische Transzendenz der Gratuität wie auch die epiphanische Erdhaftigkeit des Symbols einbezieht[10].

Die obengenannte Erfahrung der Lebenssynthesen, die ihr entsprechende Erfahrung des Symbols und die noch unten zu behandelnde Erfahrung des subjektiven Korrelats des Symbols, nämlich der Wir-Gemeinschaft, bieten die Grundlage dafür an, daß Identität und Differenz neu gedacht werden können: nicht als abstrakte Identität, die die Differenz ausschließt, nicht als dialektische Identität, die die Differenz aufhebt, nicht als ontologische Differenz, die die Vermittlung verkennt, sondern als plurale Identität[11], die die Differenz nicht nur respektiert und voraussetzt, sondern vermittelt.

### 2.1.2 Sein und „estar"

An diesem Moment unserer Reflexion wäre es angebracht, das zu wiederholen, was an anderen Stellen ausführlicher über die Differenz zwi-

[10] Meine Auffassung der Analogie wird u. a. in den folgenden Arbeiten behandelt: „Sabiduría, filosofía e inculturación. La contribución de la analogía a un filosofar desde la sabiduría popular latinoamericana", in: Strom. 38 (1982) 317–327, und „Símbolo religioso, pensamiento especulativo y libertad", in: Strom. 44 (1989) 315–320. Beide Aufsätze wurden in meinem Buch „Nuevo punto de parlida en la filosofía latinoamericana", Buenos Aires 1990, nachgedruckt.

[11] Gemäß der Formulierung von *C. Cullen:* vgl. „Sabiduría popular y fenomenología", in: *J. C. Scannone* (Hg.), Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana, Buenos Aires 1984, 27–43. Siehe auch *seine* Bücher: Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos, S. Antonio de Padua (Buenos Aires) 1978, und Reflexiones desde América, 3 Bd., Rosario 1986–87.

schen Sein („ser") und „estar" („sich Befinden") schon gesagt wurde[12]. Hier mögen uns nur einige Hinweise genügen. So kann die abendländische Seinsmetaphysik vielleicht durch die inkulturierte Erfahrung des „estar" (des sich gemeinsam auf der Erde Befindens) befruchtet werden. Denn die Erfahrung der Weisheit des Volkes als eines Wir schließt auch die Erfahrung des sich gemeinsam Befindens auf der Erde mit ein.

Ich habe das spanische Verb „estar" mit „sich befinden" übersetzt, obwohl „estar" wie auch „ser" – beide – dem Verb „sein", „to be", „être", „esse" entsprechen. Man muß vor Augen haben, daß „estar" wie auch „ser" (sein) weder transitiv noch reflexiv sind, wie es bei der gewählten Übersetzung der Fall ist. Beide bedeuten „sein" und sind an sich unbestimmt. Trotzdem liegt der Unterschied darin, daß „ser", wenn man daran teilhat, eine dem Subjekt innewohnende (sogar wesentliche) Bestimmung voraussetzt, während „estar" nur eine umstands- und situationsgebundene, vielleicht vorübergehende Bestimmung ausdrückt, insbesondere die Bindung an ein „Da", ohne etwas Innewohnendes zu sagen. Kusch behauptet, daß „estar" das „da" des „*da*-Seins" bezeichnet.

Der argentinische Philosoph R. Kusch[13] machte von diesem der spanischen (und anderen romanischen Sprachen) eigenen Sprachunterschied zwischen „ser" und „estar" philosophisch Gebrauch, um eine Erfahrung in das Wort und den Begriff zu bringen, die dem Symbol und der Volksweisheit eigen ist. Denn einerseits scheint das „estar" (sich befinden) die Verwurzelung der Volksweisheit in einem geokulturellen, situationsgebundenen, kontingenten „Da" besser als das Verb „ser" (sein) auszudrükken. Das Sein drückt seinerseits besser die Allgemeingültigkeit und das jeweilige Wesen eines solchen Orts-, Erd- und Situationsgebundenen aus, da wir uns *als seiend* befinden: „estamos siendo"[14].

Andererseits gibt das „estar" die Möglichkeit, sprachlich auf *das* im Symbol hinzuweisen, das sich dem Wort als solchen entzieht, sich nur in diesem Sich-Entziehen kundgibt und als Volksweisheit sich symbolisch vermittelt. Man könnte von der an die Erde gebundenen sich entziehenden religiösen Grunddimension der symbolischen Erfahrung reden. Gerade in der Symbol-Erfahrung der lateinamerikanischen Volksweisheit wird diese allgemein menschliche Grunddimension leicht erspürbar.

---

[12] Ich wiederhole einige der Gedanken, die in den folgenden Aufsätzen schon dargestellt wurden: „Weisheit des Volkes und spekulatives Denken", in: ThPh 60 (1985) 161–187, „Volksreligiosität, Volksweisheit und Philosophie in Lateinamerika", in: ThQ 164 (1984) 203–214, und „Ein neuer Ansatz in der Philosophie Lateinamerikas", in: PhJ 89 (1982) 99–115. Im erstgenannten Artikel kann man Beispiele des Sprachunterschieds zwischen „ser" und „estar" finden: vgl. 163 ff.

[13] Siehe eine Liste der wichtigsten Veröffentlichungen *R. Kuschs* († 1979) im letztzitierten Artikel S. 108 (Anmerkung 14). Eine fast vollständige Liste der Werke Kuschs kann gefunden werden in: *M. Muchiut – G. Romano – M. Langón*, „Bibliografía de R. Kusch (1922–1979)", in: Megafón. Revista interdisciplinaria de estudios latinoamericanos 1980.

[14] Vgl. *R. Kusch*, „El ‚estar-siendo' como estructura existencial y como decisión cultural americana", in: II Congreso Nacional de Filosofía. Actas II, Buenos Aires 1973, 575–579.

Denn es handelt sich dabei um eine chtonisch und mutter-erdlich geprägte, symbolgebundene Weisheit und Religiosität, die das uranische, väterlich-himmlische, begriff- und normbezogene Moment derselben nicht ausschließen, sondern durchprägen. Dieses chtonische Moment der iberoamerikanischen Volksreligiosität (und sogar des iberoamerikanischen christlichen Glaubens) ist weder alogisch noch ethik-fremd, sondern es gibt sich im Gegenteil als Weisheit in der Symbol-Erfahrung kund und bestimmt vom Anfang an die ethisch-geschichtliche Grundbefindlichkeit des Wir und sein religiöses Verhältnis zu Gott mit. Man könnte es vielleicht als die „Wahrheit des Heidentums" und als den Beitrag des indianischen Erbes zum inkulturierten metaphysischen Denken betrachten.

### *2.2. Philosophische Gotteslehre*

Das oben Gesagte führt unsere Reflexion zur Frage nach der philosophischen Gotteserkenntnis hin: Denn auf dem bereits dargestellten Weg gelangt man zu einer solchen Auffassung Gottes, die seine heiligen, numinosen, chtonischen, sich ungeschuldet inkarnierenden, pneumatischen und lebensspendenden Momente nicht vergißt. Er wird somit – auch philosophisch! – als der Gott des Lebens, des Lebensspendens und der Religion aufgefaßt. Zugleich kann man auf diese Weise leichter die enge Verbindung zwischen einer richtigen philosophischen Gottesauffassung und der ethisch-geschichtlichen Öffnung des Herzens erkennen[15]. In einer ungerechten Gesellschaft – wie sie die lateinamerikanische ist – setzt die echte, nicht ideologische Erkenntnis Gottes die – wenigstens implizite – ethische und geschichtliche vorrangige Option für die Armen voraus.

Darüber hinaus kann man auf die genannte Weise leichter erkennen, wie man Gott die drei Dimensionen der dreieinen symbolischen Erfahrung „per remotionem et eminentiam" zuschreiben kann: Ich meine die religiös-numinose, die ethisch-geschichtliche und die noetische Dimension, indem man Gott zugleich als heiliges numinoses Geheimnis, als Güte und Freiheit und als Sinn und Wahrheit in einem anerkennt.

Ohne die metaphysische und die ethische Transzendenz Gottes zu leugnen, behält diese Gottesauffassung auch eine enge Verbindung zur Mutter Erde als zu seinem ursprünglichen Sinnbild. Und ohne die Eigenständigkeit des spekulativen Denkens zu vermindern, wird zugleich die Notwendigkeit der ethisch-geschichtlichen gerechten Haltung zugestanden, um Gott Gott sein zu lassen und ihn nicht mit einem Götzen – nicht aus Holz oder Stein, sondern als Idee – zu verwechseln. So kann man auch die enge Verbindung verstehen, die in einer Situation ungerechter

[15] Vgl. meinen Artikel: „Etica, historia y Dios", in: Strom. 43 (1987) 159–169.

struktureller Armut zwischen der echten philosophischen Gottesauffassung und -anerkennung und der ethisch-geschichtlichen vorrangigen Option für die Armen und Verarmten besteht. Dies ist der Fall, nicht nur, weil – wie schon gesagt – ohne diese Option jene Kenntnis nicht ohne Verzerrungen möglich ist, sondern auch, weil auf diese Weise die Vorliebe Gottes für die „Armen im Geist" [16] auch für das philosophische Denken sichtbar wird.

Aus den bisherigen Überlegungen heraus können sich auch neue Perspektiven für die Frage der Gottesbeweise eröffnen. Einerseits kann man die ethisch-geschichtliche Infragestellung des Philosophen als Menschen und eventuell als Denker durch die ungerechte Armut der Armen so tief reflektieren, daß man den letzten Sinn dieses ethisch-geschichtlichen Anspruchs nur im menschenfreundlichen Gott finden kann, der im Antlitz des Armen als in einem vorzüglichen Sinnbild aufscheint. Andererseits kann sich die Philosophie von der Weisheit des armen und frommen Volkes insofern belehren lassen, als dieses den letzten Sinn unseres zerbrechlichen, aber ersehnenswerten Lebens und Zusammenlebens nur in Gott finden kann, auch wenn die Philosophie die Lebensweisheit kritisch und methodisch mit Begriffen und Argumenten auslegen muß. Im Volksfest wird dieser ungeschuldete Sinn des hinfälligen und zugleich würdigen menschlichen Lebens und Zusammenlebens symbolisch gefeiert. Dies gibt auch der Philosophie „zu denken": In Gott kann sie sogar den letzten Sinn und Grund des im echten zwischenmenschlichen Zusammenleben sich ereignenden ungeschuldeten Überschusses entdecken.

### *2.3 Erkenntnismetaphysik*

In welcher Nähe steht die lateinamerikanische Volksweisheit zur Wahrheit? Es wäre falsch zu behaupten, daß die Weisheit eines Volkes an sich weniger als das akademische, wissenschaftliche Wissen von ideologischen Verzerrungen und Mißdeutungen bedroht wäre. Man muß jedoch anerkennen, daß die Volksweisheit auf ihre Art auch hinreichend kritisch sein kann: nämlich durch eine Art von weiser und weisheitlicher „Unterscheidung der Geister". Aber sie bleibt von Entfremdungen ebenso stark bedroht, wie alle anderen Weisen der menschlichen Erkenntnis.

Nichtsdestoweniger darf wenigstens ein Vorzug der Volksweisheit gegenüber der Philosophie genannt werden, obgleich auch diese wiederum ihren eigenen Vorzug gegenüber der ersteren hat. Der Vorzug der lebendigen – nicht folkloristisch verstandenen! – Volksweisheit besteht nicht darin, daß sie reiner wäre als die Philosophie, sondern darin, daß sie im-

[16] Dieser Ausdruck wurde durch den vor kurzem ermordeten Befreiungstheologen und -philosophen I. Ellacuría verwendet, um die Armen zu bezeichnen, die auch arm im Geiste sind: vgl. „Los pobres, lugar teológico en América Latina", in: Misión Abierta 74 (1981) 705–720.

mer wieder aufs neue und noch unreflektiert vom ursprünglichen Wissen um das Wahre und Gute inspiriert und getragen ist und nicht durch den Raster einer systematischen und darum verengenden Philosophie hindurchgegangen ist, vielmehr noch unbefangen von der letzten Dynamik der menschlichen Grundeinsichten geprägt wird [17]. Denn der Zugang dieser Weisheit zum letzten Sinn des Lebens und zu den primären und letzten Quellen des Sinnes und der Wahrheit ist unmittelbarer und ursprünglicher als bei einem wissenschaftlichen philosophischen Denken, das nicht selten das ursprüngliche Wahre und Gute nur durch den erwähnten Raster einer teilweise schon abgenutzten und erstarrten Begrifflichkeit vernimmt. Dies ist besonders dann der Fall, wenn die Philosophie – wie in Lateinamerika – nicht in der jeweiligen Kultur verwurzelt ist und daher nicht selten in eine Situation der Entfremdung gerät. Der Vorzug der Volksweisheit schützt sie nicht vor Irrtum und Entfremdung, eröffnet ihr aber die Möglichkeit, frischer und unvoreingenommener die Grundelemente des Lebens und der eigenen Kultur zu entdecken. Meines Erachtens bildet die Lebensweisheit die Grundlage und den Hintergrund für die implizite oder explizite kontemplative Einsicht in die metaphysischen und ethischen Grundprinzipien, und über diese einfache intellektuelle Einsicht hinaus für die gesunde Verwendung der kritischen, methodischen, argumentierenden und systematischen Vernunft. Wenn wir über die Weisheit des Volkes sprechen, handeln wir also über die grundlegende menschlich-allgemeine Weisheit, insofern sie sich bei einem konkreten Volk und in dessen Symbolen und Haltungen inkulturiert.

Aus diesen Überlegungen heraus ergeben sich die Möglichkeit und die Aufgabe, den Begriff neu zu begreifen. Die Identität, die für den Begriff wesentlich ist, kann als analogische Identität verstanden werden, deren defizitärer Modus die Univozität ist. So wird auch die Allgemeinheit des Begriffs primär weder nur abstrakt noch konkret im Hegelschen Sinne aufgefaßt, sondern als situationsgebunden und doch allgemeingültig. Das Moment der Notwendigkeit des Begriffes und der Argumentation wird so gründlich verstanden, daß es auch fähig ist, das logische Moment der Gratuität und der Freiheit in sich einzubeziehen. Die Notwendigkeit kann also eher als innere Intelligibilität denn als Determinismus begriffen werden. Mit einem solchen Verständnis des Begriffes, der vom hermeneutischen Ort der Volksweisheit neu gedeutet wird [18], hat man vielleicht auch die Grundlage dafür gewonnen, um zu einer neuen Theorie der Ar-

[17] In bezug auf ein ähnliches Verhältnis zwischen der Volksreligion und der wissenschaftlichen Theologie vgl. *K. Rahner*, „Einleitende Überlegungen zum Verhältnis von Theologie und Volksreligion", in *K. Rahner u. a.* (Hg.), Volksreligion – Religion des Volkes, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1979, 14.

[18] Zu dieser neuen Theorie des Begriffes vgl. meinen Aufsatz: „La racionalidad científico-tecnológica y la racionalidad sapiencial de la cultura latinoamericana", in: Strom. 37 (1981) 155–164.

gumentation und zu einer tieferen Auffassung des Wissenschaftscharakters der hermeneutischen Wissenschaften zu gelangen, nicht zuletzt auch der Philosophie selbst, und der Human- und sogar der Sozialwissenschaften.

An dieser Stelle wäre es vielleicht angebracht, sich zu fragen, ob und wie wir das für die Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie anwenden können, was wir vorher über das Verhältnis von Analogie, ethisch-geschichtlicher Wertung und Symbol sagten. Leider kann diese Frage jetzt nicht weiter diskutiert werden.

### *2.4 Philosophische Anthropologie*

Auf der vorher schon behandelten Grundlage der lateinamerikanischen Volksweisheit kann eine Anthropologie des „ethisch-geschichtlichen Wir" sowohl einer Ich-zentrierten Anthropologie wie auch einer bloßen Anthropologie des anderen Menschen – wie etwa vor allem bei Levinas[19] – entgegengesetzt werden, ohne dabei die bedeutenden Beiträge beider zu vernachlässigen. Etwas habe ich dazu vorher schon angedeutet. Jetzt möchte ich nur zwei Dinge hervorheben:

#### 2.4.1 Das „Wir" als philosophische Grundkategorie

Das „ethisch-geschichtliche Wir" als philosophische Kategorie ist der Versuch, die Erfahrung philosophisch zu denken, ein Wir-Volk zu sein als ethisch-geschichtliches (d. h. ethisch-kulturelles, ethisch-politisches bzw. ethisch-religiöses) Gemeinschaftssubjekt. Ein solcher Begriff bindet zugleich die plurale Identität der Gemeinschaft und die unrückführbare ethische und geschichtliche Andersheit der je einzelnen zusammen[20].

Denn eine solche Identität hebt, weil sie ethisch und geschichtlich ist, den Unterschied der je einzelnen Ich, Du, Er nicht auf, sondern setzt ihn voraus, und umgekehrt hebt der Unterschied der einzelnen Personen die ethische und geschichtliche Identität des Wir nicht auf, sondern setzt ihre Ursprünglichkeit voraus, und aus diesem Grund macht er sie auch zur ethischen und geschichtlichen Aufgabe.

Die ursprüngliche grundsätzliche ethische Identität des Wir ist also auch eine der Freiheit gestellte ethische Forderung und Aufgabe. Denn sie ist nicht nur ethisch, sondern auch geschichtlich. In der Geschichte aber sind Spannungen, strukturelle Entgegenstellungen und sogar sündige Widersprüche im Schoß des Wir (z. B. des Wir-Volkes) gegeben, die

[19] Vgl. *E. Levinas*, L'humanisme de l'autre homme, Paris 1972, und meinen Beitrag „Hacia una antropología del nosotros", in: Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía (Actas), Bd. I, Córdoba 1988, 841–845.

[20] Ich gebe hier einige Gedanken wieder, die die zwei letzten in der Anmerkung 12 zitierten Artikel darstellen. Über diese Thematik vgl. auch die in der Anmerkung 11 zitierten Werke *C. Cullens*.

drohen, das Wir aufzulösen. Wenn diese Spannungen zu antagonistischen – ethisch zu verurteilenden – Widersprüchen werden, wie es z. B. bei der strukturellen radikalen Unterdrückung von Rassen, Klassen und Kulturen der Fall ist, kann die jeweilige Zugehörigkeit zur Identität des Wir-Volkes in Frage gestellt werden. Sie muß ethisch-geschichtlich, d. h. ethisch *und* geschichtlich vermessen werden. Der letztlich messende Maßstab ist wohl der ethische, aber dieser muß geschichtlich vermittelt werden, d. h. durch einen geschichtlichen-hermeneutischen Maßstab, der nicht nur die Geschichte dieses Volkes berücksichtigt, sondern seinerseits auch die soziostrukturale Analyse durchlaufen hat. Infolgedessen kann man folgendes behaupten: je mehr eine Person, eine Klasse, eine Gruppe, eine Rasse usw., die zu einem gemeinsamen Wir gehört oder zu gehören scheint, an der Unterdrückung anderer Personen, Klassen, Gruppen, Rassen usw. teilnimmt, desto deutlicher schließt sie sich von der ethisch-geschichtlichen Identität des Volkes aus. Die Zugehörigkeit zur Identität des ethisch-geschichtlichen Wir ist also analogisch zu verstehen, bis zu dem Extremfall des Sich-selbst-Ausschließens. In diesem Fall könnte man die Redewendung „Anti-Volk" benutzen.

Das Wir ist weder die Verallgemeinerung des Ich noch ein kollektives Ich, noch das transzendentale Subjekt des Subjekt-Objekt-Verhältnisses. Denn das Wir schließt neben dem Ich die jeweiligen Du und die vielen Er ein und setzt das absolute Er voraus. Alle diese können keinesfalls auf das Ich zurückgeführt werden, selbst wenn man das Ich transzendental, absolut oder kollektiv versteht.

Denn die ethische Erfahrung des Wir schließt wesentlich die jeweilige ethische Ich-Du-Beziehung (das „Antlitz zu Antlitz", um die Worte von Levinas zu verwenden[21]) *und* auch die Beziehung des jeweiligen Ich-Du zu den mehreren Er ein und impliziert die alle diese ethischen Beziehungen grundlegende Beziehung zum absoluten Er. Infolgedessen werden *alle* solche ethischen Beziehungen im Wir und durch das Wir als plurale ethische Identität nicht aufgehoben, sondern erst verwirklicht.

Die interpersonale Erfahrung – sowohl die zwischenmenschliche wie auch die religiöse gott-menschliche Erfahrung – ist ursprünglicher als die bloße Erfahrung des erkennenden oder handelnden Ichs innerhalb des Verhältnisses Subjekt-Objekt, Geist-Materie, intelligibel-sinnlich. Nichtsdestoweniger schließt die interpersonale Erfahrung das menschliche Verhältnis zur Erde ein, das somit nicht nur technisch, sondern immer auch ethisch und religiös zu verstehen ist.

Aus den erwähnten Gründen behauptet C. Cullen, daß das Wir als Subjekt der Weisheit ursprünglicher als das *Ego* des *Ego cogito* als Subjekt der neuzeitlich gedachten Wissenschaft ist[22]. Also ist das erkennende und

[21] Vgl. *E. Levinas*, Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité, La Haye 1961.

[22] Vgl. die oben zitierten Werke *C. Cullens*. Über das Verhältnis von Volksweisheit und

handelnde Subjekt-Objekt-Verhältnis nachträglicher als die ethisch-geschichtlichen Verhältnisse innerhalb des Wir und als das Verhältnis des Wir zu anderen Wir, zu Gott und zur Erde, wie sie alle in den Symbolen der Volksweisheit dargestellt werden. Von daher aus kann man das Subjekt-Objekt-Verhältnis neu auffassen und – wie oben angedeutet – zu einem neuen (nachneuzeitlichen) Begriff von Wissenschaft (und zu einem neuen Begriff von Arbeit und Technik) gelangen.

Darüber hinaus kann das Ich anders verstanden werden, wenn man als Ausgangspunkt nicht das *Ego*, sondern das Wir nimmt. Dies war schon der Fall beim Humanismus des anderen Menschen von Levinas, für den das Ich zunächst im Akkusativ (*me* voici!) verstanden wird, d. h. als *Ant*wort auf das ursprünglichere stille Wort des Anderen. M. E. vervollkommnet der Humanismus des *ethisch*-geschichtlichen Wir den Humanismus des anderen, ohne das ethische „von *Ant*litz zu *Ant*litz" aufzuheben. Im Gegenteil setzt er die ethische Unrückführbarkeit der einzelnen Personen voraus.

Bisher sprachen wir hauptsächlich über das ethisch-geschichtliche Wir als eine philosophische Kategorie, die dazu dient, die Erfahrung philosophisch auszudeuten, ein Wir-Volk zu sein. Analogisch gilt dasselbe für das Familien-Wir und für das Menschheits-Wir. Denn die ganze Menschheit als ein universelles gemeinsames Wir ist zugleich ein ursprüngliches ethisches Faktum und eine ethische und geschichtliche Aufgabe[23], nämlich die Aufgabe, daß alle Völker zusammen ein großes ethisch-geschichtliches Wir bilden, ohne daß dabei die besondere ethisch-geschichtliche und -kulturelle Identität jedes Volkes aufgehoben wird. Denn die echte Kommunion des Wir setzt den Respekt der Differenz voraus.

### 2.4.2 Erfahrene Lebenssynthesen und philosophische Anthropologie

Mehrmals erwähnten wir schon die Fähigkeit der lateinamerikanischen Volksweisheit und -kultur zu Lebenssynthesen zwischen Geist und Leib, Verstand und Gemüt, Person und Gemeinschaft usw. Was die letztere betrifft, legten wir im vorhergehenden Abschnitt die Grundlage, die ethisch-geschichtliche Würde des Menschen, das Recht, die Arbeit, das Eigentum, den Staat usw. im Spannungsfeld von gleichursprünglicher Gemeinschaft und Person zu denken. Darüber hinaus können die einzelnen Personen – wenn wir das „Wir" aufgrund des ethisch-geschichtlichen „Antlitz zu Antlitz" erfahren und begreifen – als subsistente Relationen

Wissenschaft vgl. meinen Aufsatz: „Volksreligiosität, Volksweisheit, Volkstheologie", in: Communio 16 (1987) 396–408.

[23] Es kann der Versuch unternommen werden, das Verhältnis zwischen der idealen und der realen Kommunikationsgemeinschaft – wie K.-O. Apel es darstellt – neu zu denken und aus der Erfahrung des ethisch-geschichtlichen Wir diese Auffassung zu überwinden: vgl. meinen Aufsatz „Filosofía primera e intersubjetividad. El a priori de la communidad de communicación y el nosotros ético-histórico", in: Strom. 42 (1986) 367–386.

betrachtet werden. Dabei ist „Relation" das Substantiv und „subsistent" das Adjektiv und nicht umgekehrt. Auf diese Weise wird jedoch die ethisch-geschichtliche Selbständigkeit des einzelnen nicht in die Relation aufgehoben, da es sich um eine „relation sans relation"[24] (d. h. um eine Relation ohne Relativierung) handelt. Denn die Personen werden nicht auf eine Totalität zurückgeführt, weil die lateinamerikanische Volksweisheit und die sie auslegende Philosophie sowohl das „Wir" wie auch die Andersheit jedes einzelnen als wesentlich ethisch verstehen.

In bezug auf die anderen oben erwähnten Lebenssynthesen möchten wir jetzt nur ihre Fruchtbarkeit für die anthropologische Reflexion andeuten. Denn die Synthesen zwischen Geist und Leib, Verstand und Gemüt entsprechen einer Anthropologie, die sich vom Symbol, vom Sinn für die Erdhaftigkeit des Menschen und von der Herzensweisheit des einfachen Volkes belehren läßt. Diese trennt die entgegengesetzten Momente nicht oder hebt sie nicht auf, sondern vereint sie und durchprägt sie gegenseitig in einer fruchtbaren Spannung, ohne die Eigenartigkeit jedes von ihnen zu beeinträchtigen.

Die lateinamerikanische Lebenssynthese umfaßt auch das Göttliche und das Menschliche und erkennt Gott als den letzten Sinn von Leben und Tod an. Nichtsdestoweniger handelt es sich um eine Weisheit und um eine Kultur, die *nicht* rein geistig sind und ihr Zentrum nicht im Jenseits bzw. im Himmel der Götter oder der Ideen haben. Im Gegenteil: Es handelt sich um eine humanistische lebensfreundliche Kultur, wobei das Humanum Gott und Gemeinschaft nicht aus-, sondern einschließt. Die Nähe und die Menschenfreundlichkeit Gottes und das soziale Element werden in diesem Humanismus vorausgesetzt.

Man könnte nun einige kurze Bemerkungen über eine zugleich chtonisch und christlich geprägte Kultur machen. Eine in ihr inkulturierte philosophische Anthropologie hätte dabei beide Charakteristika zu beachten.

### *2.5 Ethik und Sozialphilosophie*

#### 2.5.1 Zu einer inkulturierten Ethik

Was die Ethik betrifft, so sprachen wir schon vorher öfter über den Sinn der lateinamerikanischen Kultur für die ethisch-geschichtlichen, -sozialen und -religiösen Grundhaltungen sowie über den ihnen allen entsprechenden ethischen Sinn. Sie ist, wie gesagt, christlich geprägt, hat jedoch ganz eigentümliche Merkmale. Das Elementare an der christlichen Ethik ist von der Volkskultur übernommen worden. Ich werde ihre Kulturwerte hier nicht wiederholen. Selbstverständlich muß man auch

[24] Die Formulierung „relation sans relation" wird von *Levinas* verwendet: vgl. Totalité et Infini (op. cit. in der Anmerkung 21).

hier auf die Hierarchie der Normen achten und das Grundlegende und Elementare von den anderen, insbesondere den Randverpflichtungen genau unterscheiden. Vertrauen auf Gott, menschliche Würde und Solidarität, Sinn für Familie und Freundschaft, eheliche Treue und Respekt vor dem Leben werden gepflegt, auch wenn man es andererseits vielleicht nicht als Sünde empfindet, daß man nicht kirchlich getraut ist oder daß man nicht wöchentlich in die Kirche geht.

Jetzt möchte ich nur zu einem Fragenkomplex Stellung beziehen: Aus dem Faktum der politischen und wirtschaftlichen Abhängigkeit und der Unterdrückung sowie aus der auch kulturellen Abhängigkeit der Eliten in Lateinamerika haben unsere Länder keine Staatsverfassung, die ihrer eigenen Kultur und der Weisheit ihrer Völker gerecht wäre und entsprechen würde. Es besteht eine Kluft zwischen dem Volk und den öffentlichen positiven Rechts- und Staatsformen, politischen und wirtschaftlichen Strukturen, die das Volk als ungerecht und ihm unangemessen empfindet. Überall findet sich eine Trennung zwischen Gesetzlichkeit und Gerechtigkeit, aus der sich die ethisch-kulturelle Reaktion des Volkes erklärt. Nur so kann man die freizügige Haltung des Volkes in bezug auf das positive Recht und die Staatsgesetze verstehen. Denn in einer Art kulturellen Widerstand unterscheidet das Volk sehr genau zwischen den elementaren ethischen Grundverpflichtungen und den ihm übergestülpten Normen, die es oft mit List umgeht. Die Ethik müßte auf diese Phänomene des ethisch-kulturellen Widerstands und der List Rücksicht nehmen, das heißt auf die berühmte „kreolische List" („viveza criolla"), die leider nicht selten zur „kreolischen Schlauheit" entarten kann. Die bereits erwähnte Dichtung „Martín Fierro" – das Hauptwerk der Gaucho-Literatur in Argentinien – veranschaulicht beide Haltungen in der Hauptgestalt des Liedes, nämlich im Gaucho Fierro, sowie in seinem Gegenspieler, dem „alten Vizcacha" (= „alter Wollhase"). In den Ratschlägen des Fierro an seine Söhne und in den ihnen entgegengesetzten Ratschlägen des Vizcacha an seinen Pflegesohn ist die Grundlage für eine inkulturierte philosophische Ethik gegeben. Diese kann auch der ganzen Dichtung und ihrer Gesamthaltung zu Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, zum Lied und zur Schönheit, zur unbestechlichen Freiheit des Gaucho, zu Gott, zur Frau, Familie und Erde usw. entnommen werden[25].

### 2.5.2 Zur Sozialphilosophie der Befreiung

Als wir über das „ethisch-geschichtliche Wir" sprachen, boten wir mehrere Grundelemente für eine in Lateinamerika inkulturierte Sozial-

[25] Ich beziehe mich im Text auf die Dichtung von *José Hernández* (1834–1886) „El gaucho Martín Fierro" und (den sogenannten zweiten Teil) „La vuelta de Martín Fierro": vgl. die kritische Ausgabe beider Teile von *C. A. Leumann*, J. Hernández, Martín Fierro, Buenos Aires 1945.

philosophie an. Zum Schluß möchten wir einige Gedanken zur Sozialphilosophie der Befreiung hinfügen. Denn eine durch die lateinamerikanische Volksweisheit inspirierte Philosophie ist auch imstande, eine sozialontologische und -ethische Kritik an den kulturellen, politischen und ökonomischen Projekten und Konzepten zu entwickeln, die sich in Geschichte und Gegenwart über die Zukunft Lateinamerikas stritten und streiten. In ein paar Beiträgen habe ich versucht, eine solche Kritik anhand einer philosophiegeschichtlichen Deutung der konkreten Geschichte des argentinischen bzw. des lateinamerikanischen Volkes und seiner Volksbewegungen zu üben. Darüber hinaus habe ich in diesen geschichtlichen Bewegungen und in den diese Geschichte darstellenden Gedichten, Riten, Symbolen und Erzählungen die Grundlinien gefunden, um Ansätze für eine Sozialphilosophie der authentischen Befreiung zu entwickeln[26]. In diesem Zusammenhang möchte ich hier nur auf zwei Aspekte hinweisen:

a. Es gab in der lateinamerikanischen Geschichte kulturelle, politische und pastorale Projekte und Bewegungen, die nicht aus ihrer inneren Logik heraus, sondern eher wegen der äußeren Umstände nur teilweise erfolgreich waren oder gar scheiterten. In allen diesen Fällen spielte sich meines Erachtens eine Dialektik der Begegnung ab („Mann und Frau"), die die Dialektik des Kampfes gegen die Unterdrückung („Herr und Knecht") mit einschloß und innerlich veränderte[27]. Ich beziehe mich dabei auf geschichtliche Phänomene wie das grundlegende Mestizentum Iberoamerikas, die Jesuiten-Reduktionen in Paraguay, die „Spital-Dörfer" in Mexico, den Indianer-Aufstand des Tupac-Amaru in Peru, die angestrebten Agrar-Reformen von Artigas in Uruguay oder von Güemes in Nordargentinien, die Idee Bolívars einer spanisch-amerikanischen Bundesrepublik oder der Föderalisten am Río de la Plata über die „Konföderation der freien Völker", den Versuch einer selbständigen modernen Entwicklung in Paraguay durch López usw., die eine fortdauernde – obwohl freilich gebrochene – Linie in unserer Geschichte bilden. Darüber hinaus beziehe ich mich auch auf symbolische Volksdarstellungen der geschichtlichen Ereignisse und Fakten, wie die Geschichte von Unserer lieben Frau von Guadalupe, den Volksritus des Tinkunaco in Argentinien, das mehrfach schon erwähnte Gaucho-Lied „Martín Fierro" usw., die auch eine Linie der symbolischen und erzählenden Volksdeutungen bilden, die mit der schon genannten geschichtlich-politischen Linie und mit

[26] Vgl. u.a. meine Arbeiten „Die Dialektik von Herr und Knecht. Ontologische Reflexionen zur Praxis der Befreiung", in: *P. Hünermann – G. D. Fischer*, Gott im Aufbruch, Freiburg i.Br. 1974, 119–167, und „La mediación histórica de los valores. Aporte desde la perspectiva y la experiencia latinoamericanas", in: Strom. 39 (1983) 117–139 (französische Übersetzung in: Concordia 6 [1984] 58–77). Siehe auch: *P. Trigo*, „Proyectos históricos en América Latina", in: Anthropos 6 (1983) 34–57.

[27] Über beide Dialektiken vgl. *G. Fessard*, „Esquisse du mystère de la société et de l'histoire", in: RSR 35 (1948) 5–54 und 161–225.

ihrer Deutung durch Kulturanthropologen und Geschichtswissenschaftler (zum Beispiel der sogenannten „post-revisionistischen Schule"), konvergiert[28].

Denn in allen diesen erwähnten Fällen handelte es sich darum, daß die eigene kulturelle Identität behalten und gegen Unterdrückung ein kultureller, politischer und gegebenenfalls militärischer Widerstand geleistet wurde, ohne daß man sich dabei den Werten und der menschlichen Würde auch der Unterdrücker verschlossen hätte. Im Gegenteil: Die Dialektik „Unterdrückung-Befreiung" („Herr und Knecht") wurde neu gestaltet durch die tatsächliche oder symbolisierte Durchkreuzung mit der Dialogik der Begegnung („Mann und Frau"), ohne daß dabei der Kampf für die Gerechtigkeit und die gerechte Negation der Negation (das heißt der Unterdrückung) vernachlässigt wurde. Die erzielte Versöhnung prägte von Anfang an den Widerstand bzw. den Kampf um Gerechtigkeit. Die Werte und die wertvollen – begrifflichen, technischen und juridischen – Instrumente des Unterdrückers werden dafür verwendet, daß man einerseits die Unterdrückung mit deren eigenen Waffen bekämpft, daß man andererseits diese Werte und Instrumente frei in sich aufnimmt, um die eigene Identität ohne Entfremdung von innen her wachsen zu lassen. Selbstverständlich werden dabei diese Waffen letztlich auch in ihrem Geist verändert.

b. In den schon erwähnten Arbeiten versuche ich, die geschichtliche Dialektik der authentischen Befreiung philosophisch zu durchdenken, indem ich die „Analektik" verwende[29]. Mit Hilfe der Analogie wird die ethisch-geschichtliche Negation der Negation als vermittelndes Moment beibehalten, aber gründlich anders verstanden und gestaltet, indem sie sich auf das erste affirmative Moment stützt und auf das dritte (ebenfalls affirmative) Moment des Überschusses oder der „eminentia" hin öffnet und dieses anzielt. Denn die Negation der Unterdrückung stützt sich in allen genannten Fällen auf ein erstes affirmatives Moment, nämlich auf

---

[28] Siehe Hinweise auf die im Text erwähnten historischen Fakten, Texte und Symbole (mit weiterer Literatur) sowohl in den drei in der Anmerkung 26 zitierten wie auch in folgenden Aufsätzen: „Vigencia de la sabiduría cristiana en el *ethos* cultural de nuestro pueblo: una alternativa teológica?", in: Strom. 32 (1976) 253–287 (vor allem 254–278), „‚Mestizaje cultural' y ‚bautismo cultural' categorías teóricas fecundas para interpretar la realidad latinoamericana", in: Strom. 33 (1977) 73–91; über „Martín Fierro" vgl. „Volkspoesie und Theologie. Der Beitrag des ‚Martín Fierro' zu einerTheologie der Befreiung", in: Conc(D) 12 (1976) 295–300; über den Volksritus des Tinkunaco vgl. „Das Christ-Kind-Bürgermeister. Politische Liturgie in La Rioja", in: Orien. 44 (1980) 156f.

[29] Der Ausdruck „Analektik" entstammt aus dem Werk: *B. Lakebrink*, Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik, Ratingen 1968. Ich verwende ihn seit etwa 1971 mit einer eigenen Bedeutung (vgl. u. a. „La cuestión del método de una filosofía latinoamericana", in: *B. Fraling u. a.*, Lateinamerika im Dialog. Peter Hünermann zum 60. Geburtstag, Rottenburg 1989, 33–41). Ebenfalls gebraucht *E. Dussel* diesen Ausdruck (vgl. u. a. „Pensée analectique et philosophie de la libération", in: *P. Gisel – Ph. Secretan* [Hg.], Analogie et dialectique, Genève 1982, 93–120); siehe auch: *Ph. Secretan*, „Dialectique et analectique", ebd. 121–142.

den kulturellen Widerstand, der das ethisch-geschichtliche Bewußtsein der eigenen Würde und Selbstheit einschließt. Die Negation zielt auch auf den Überschuß der Versöhnung und der geschichtlichen Neuheit, die die unberechenbare und ungeschuldete Frucht der ethisch-geschichtlichen Begegnung der Völker und Kulturen ist, die gewalttätig gewesen und konfliktgeladen geblieben, zugleich aber fruchttragend und fruchtversprechend ist[30]. Mit Hilfe der Analogie kann man also die ethisch-geschichtliche Vermittlung philosophisch denken.

Ur-Gestalt und Grundbeispiel dieser Durchkreuzung der Dialektiken des Konflikts und der Begegnung ist die lateinamerikanische Rassen- und Kultur-Mischung, die eine echte, unerwartete Neuheit in der Geschichte gewesen ist. Auch die charakteristischen Lebenssynthesen der Volksweisheit sind eine Frucht dieser Begegnung und meines Erachtens auch ein Zeugnis der Fähigkeit der lateinamerikanischen Volkskultur für die Synthese des Eigenen mit dem Fremden und des Alten mit dem Neuen, wie Paul VI. es kurz vor Medellin behauptet hat und wie es von Medellin und Puebla wiederholt wurde.

Die Analektik versucht, auf der philosophischen Ebene dazu beizutragen, daß man die schon genannten Fakten der Geschichte richtig interpretiert, die ausweglosen Projekte kritisiert und die historische Linie der Befreiung in der Geschichte unseres Volkes aufdeckt und philosophisch-geschichtlich auslegt, damit man neue, gerechtere, menschlichere und wirklichkeitsnähere kulturelle und politische Projekte entwirft und in die Tat umsetzt. Selbstverständlich kann die Philosophie dazu nur einen begrenzten – das heißt ihren eigenen theoretischen – Beitrag leisten, indem sie im Dialog bleibt mit den Human- und Sozialwissenschaften, mit der geschichtlichen Praxis des Volkes – für das Volk im Sinne der vorrangigen Option für die Armen – und mit der lateinamerikanischen Volksweisheit, die nicht nur in Symbolen und Erzählungen, sondern auch in geschichtlichen Taten, Volksbewegungen und eventuell in politischen Projekten und Institutionen Gestalt gewinnt oder gewinnen kann und muß.

[30] M. E. sind diese „analektischen" Reflexionen wichtig, um die geschichtliche Bedeutung der 500 Jahre Evangelisierung Lateinamerikas richtig zu verstehen: siehe die Darstellungen von *M. Marzal* und *G. Gutiérrez* am Podiumsgespräch in Lima 1987 über diese Frage: vgl. „V Centenario de la Evangelización: significado y perspectivas", in: Páginas 85 (1987) 5–16.

ThPh 66 (1991) 384–397

# Die „maßlose" Natur – apokalyptische Naturerfahrung im Ausgang von der Johannesoffenbarung

Von Hartmut Rosenau

## I.

„Und der erste Engel posaunte; da entstand Hagel und Feuer, mit Blut vermischt, und ich wurde auf die Erde geworfen; und der dritte Teil der Erde verbrannte, und der dritte Teil der Bäume verbrannte, und alles grüne Gras verbrannte. Und der zweite Engel posaunte; da wurde etwas wie ein großer, in Feuer brennender Berg ins Meer geworfen; und der dritte Teil des Meeres wurde Blut, und der dritte Teil der Geschöpfe im Meer, die Leben hatten, starb, und der dritte Teil der Schiffe ging zugrunde. Und der dritte Engel posaunte; da fiel ein großer Stern vom Himmel, brennend wie eine Fackel, und er fiel auf den dritten Teil der Flüsse und auf die Wasserquellen – und der Name des Sterns lautet ‚Der Wermut' – und der dritte Teil der Gewässer wurde zu Wermut, und viele der Menschen starben von den Gewässern, weil sie bitter geworden waren. Und der vierte Engel posaunte; da wurde der dritte Teil der Sonne und der dritte Teil des Mondes und der dritte Teil der Sterne getroffen, damit ihr dritter Teil verfinstert würde und der Tag nicht schiene seinen dritten Teil und die Nacht in gleicher Weise. Und ich schaute auf; und ich hörte einen Adler, der im Zenit flog und mit lauter Stimme sprach: Wehe, wehe, wehe denen, die auf Erden wohnen, wegen der übrigen Stimmen der Posaunen der drei Engel, die noch posaunen werden" (Off 8,7–13; Zürcher Übersetzung).

Anhand einer recht eigenwilligen Interpretation dieses apokalyptischen Naturdramas hat der Mörder in Umberto Ecos Roman „Der Name der Rose"[1] seine Greueltaten inszeniert, dämonisch inspiriert durch das Zusammentreffen eines Selbstmordes mit einem Hagelsturm, was ihn wohl an die erste der sieben apokalyptischen Posaunen erinnert hatte. Der tote Mönch im Schweineblutbottich, ein weiterer ertränkt im Badewasser, ein vierter erschlagen mit einem Metallmodell der Himmelskörper – das hatte dann teuflische Methode. Auch das in Off 9 prophezeite Gift (der Skorpione) und schließlich Rauch und Feuer, in dem die ganze kostbare Bibliothek unterging, ließ nicht lange auf sich warten. Der Mörder selbst kam darin um, nachdem er von Bruder William überführt worden war, denn er wußte die Zeichen zu deuten.

Für den Negromantiker der Semiotik Eco sind die schauerlich-vieldeutigen Visionen, Symbole und Anspielungen der Johannesapokalypse sicherlich ein willkommener Fund gewesen, um gerade anhand des verwickelten Beziehungsgeflechts von Zeichen, Zeichenbenutzern und Deutung eine spannende Kriminalgeschichte gleichsam zur Einführung in die Zeichentheorie zu schreiben. Auf die Zeichenproblematik soll später noch eingegangen werden. Zunächst aber soll der eingangs zitierte Text auf ein eigenartiges biblisches Naturverständnis aufmerksam machen, das bei der erst zaghaften, inzwischen aber beherzten theologischen Annäherung an das Thema „Natur" – etwa im Rahmen einer „ökologischen Theologie"[2] – selten oder gar nicht beachtet wird, nämlich das Naturverständnis der Apokalyptik.

---

[1] *Umberto Eco*, Der Name der Rose, dt. München/Wien 1982, hier bes. 329f., 510ff.

[2] Zaghaft insofern, als zum einen seit Kant nicht mehr die Natur, sondern nur noch die Moral (oder später dann die Geschichte) mit einer kritisch-vernünftigen Theologie für kompatibel erachtet worden ist. Zum anderen galt spätestens seit der Blut-und-Boden-Theologie der „Deutschen Christen" in nationalsozialistischer Zeit jede Art von „natürlicher Theologie" für diskreditiert (vgl. *Jürgen Moltmann*, Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, 2. Aufl. München 1985, 11). Beherzt aber heute insofern, als sich die Theologie unter dem gegenwärtigen globalen Problemdruck zu einer Stellungnahme herausgefordert fühlt, ob und inwieweit das Christentum mit seinen vielfältigen Traditionen die heutige ökologische Krise mitverursacht habe, bzw. im Gegenzug zu dieser Sicht Impulse zu einem positiven Na-

## II.

Von der apokalyptischen Naturerfahrung zu sprechen ist allerdings doppelt, wenn nicht sogar dreifach schwierig. Denn weder ist theologisch eindeutig klar, was „Natur", noch was „Apokalyptik" ist[3]. Und auch die Verbindung von beidem ist insofern problematisch, als man bezweifeln kann, ob apokalyptische Naturerfahrung tatsächlich eine originäre Erfahrung von Natur ist[4]. Denn die zitierten Visionen aus der Johannesoffenbarung über die Naturkatastrophen der Endzeit haben etwas Topos-artiges[5], was auch in der außerbiblischen Literatur, wie z. B. in der Paulusapokalypse (Kap. 5/6), in der Thomasapokalypse, im sog. „äthiopischen Henoch" (Kap. 1/80/102), in der „Himmelfahrt Moses" (Kap. 10,4–6) oder auch im 4. Buch Esra (Kap. 5,2–6,21 f.), vorkommt[6], sogar mit einer gewissen stereotypen und insofern klischeehaften Reihenfolge von entsprechenden Ereignissen[7]. Auch in Religionen anderer Kulturkreise kommen Vorstellungen von Erdbeben, Feuer- und Wasserfluten, vom zusammenbrechenden Firmament usw. neben der Schilderung des zunehmenden moralischen wie religiösen Frevels vor, wenn das Weltende beschrieben werden soll. Der Koran z. B. spricht in den Suren 81, 82 und 99 von herabfallenden Sternen, zusammenstürzenden Bergen, überlaufenden Meeren und bebender Erde als Vorboten des Endes[8]. Auch die alten Germanen stellten sich „Ragnarök", den Untergang der Welt einschließlich der Götter, unter naturkatastrophalen Begleitumständen vor: „Die Sonne verlischt, das Land sinkt ins Meer; vom Himmel stürzen die heitern Sterne. Lohe umtost den Lebensnährer; hohe Hitze steigt himmelan"[9]. Bis heute sind solche und ähnliche Vorstellungen z. B. in südamerikanischen Natur- und Indianerreligionen lebensweltlich bedeutsam, wenn etwa die Wanderzüge der Tripi-Guarani dadurch motiviert sind, dem apokalyptischen Unheil zu entrinnen, wenn die „Fledermaus" Sonne, Mond und Sterne, der „blaue Tiger" die Menschen verschlingen wird, und die Erde in den Abgrund stürzt[10].

Sicherlich werden diesen Vorstellungen von kosmischen Katastrophen bestimmte negative Erfahrungen von Natur zugrundeliegen – Dürrezeiten, Überflutungen etwa von Euphrat, Tigris oder Nil, Erdbeben, z. B. das von Kolossä im Jahre 60 n. Chr., Vulkanausbrüche wie der des Vesuvs, der im Jahre 79 n. Chr. Pompeji zerstört hat, sind z. Zt. der Johannesapokalypse, also gegen Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr.[11], hinlänglich bekannt. Aber in dieser kosmisch-universalen Steigerung gehen diese Vorstellungen wohl kaum auf Erfahrungen zurück; vielmehr sind sie Visionen oder erfahrungs-

---

turumgang geben könne (s. dazu vor allem *Gerhard Liedtke,* Im Bauch des Fisches. Ökologische Theologie, 2. Aufl. Stuttgart 1981, 17 ff.).

[3] Zum theologischen Naturverständnis vgl. *Helmut Köster,* Art. „physis ktl.", in: ThWNT IX, 246–271; *W. Trillhaas,* Art. „Natur und Christentum", in: RGG IV, 1326–1329; *Wilhelm Korff,* Art. „Natur/Naturrecht", in: Neues Handbuch theol. Grundbegriffe III, 182–195. Zur Apokalyptikforschung vgl. den umfangreichen Artikel „Apokalyptik/Apokalypsen", in: TRE III, 189–289.

[4] Vgl. *Edgar Hennecke / Wilhelm Schneemelcher,* Neutestamentliche Apokryphen II, Tübingen 1964, 409 f.; 431: es fehle der Apokalyptik möglicherweise an „Erlebnisechtheit".

[5] Vgl. *Eduard Lohse,* Die Offenbarung des Johannes (NTD 11), 13. Aufl. Göttingen 1983, 49.

[6] Zur Paulusapokalypse vgl. Hennecke / *Schneemelcher* 540 f.; zur Thomasapokalypse ebd. 569 f.; zu äthHen vgl. *Emil Kautzsch,* Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments II, Darmstadt 1962, 236, 284 f.; zur „Himmelfahrt Moses" s. ebd. 327; zum 4. Esra s. ebd. 359–365.

[7] Vgl. dazu auch in bezug auf Mk 13 par. *Lohse* 47.

[8] Vgl. Der Koran, übers. v. *Rudi Paret,* 4. Aufl. Stuttgart 1985, 422 f., 435.

[9] So in der „Edda", Der Seherin Gesicht (Völuspa), Str. 49, zit. n. Ulf Diderichs (Hrsg.), Germanische Götterlehre, 3. Aufl. München 1989, 33.

[10] Vgl. *Günter Lanczkowski,* Art. „Apokalyptik/Apokalypsen I", in: TRE III, 191.

[11] Zur Datierung vgl. *August Strobel,* Art. „Apokalypse des Johannes", in: TRE III, 174–189, bes. 181, 183.

gebundene Extrapolationen – nicht originär, sondern visionär. Heutzutage ist es anders: man muß kein Seher sein, um universal bedeutsame Naturkatastrophen zu schildern, denn sie sind mehr und mehr als solche erfahrbar. Aber ungeachtet des Topos- oder Klischee-Charakters der apokalyptischen Endzeitkatastrophen spricht sich doch in diesen Visionen und Vorstellungen ein Selbst- wie Weltverständnis des spätantiken, vielleicht generell des religiösen Menschen aus, das uns vor dem Hintergrund einer tiefen Erlösungssehnsucht[12] auf Aspekte eines Naturverständnisses aufmerksam machen kann, das bei unserem katastrophalen Umgang mit der Natur heilsam korrigierend wirken könnte – allerdings unter dem Vorbehalt, daß die folgenden Überlegungen einer Rechnung mit mindestens zwei Unbekannten ähneln.

## III.

Denn die biblischen Traditionen implizieren keine Naturphilosophie, die sich z. B. um eine konsistente Begriffsbestimmung von „Natur" bemüht. Im hebräischen Alten Testament hat unser vom griechischen physis-Verständnis abgeleitetes Wort „Natur" so kein Äquivalent. Es kommt erst in den Apokryphen der griechischen Übersetzung des Alten Testaments (LXX) vor, also erst unter hellenistischem Einfluß. Das Neue Testament nimmt das Wort „physis" nur gelegentlich und sehr divergent auf[13]. Vielmehr stellen die biblischen Traditionen eine Fülle von sehr unterschiedlichen Aspekten von „Natur" vor – einer davon ist der apokalyptische –, die nicht alle auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen sind: Natur kann die gute Schöpfung Gottes meinen, der zum Wohl des Menschen aus dem maßlosen Chaos, dem Tohuwabohu, eine maßvolle und darum auch verläßliche Ordnung gemacht hat (Gen 1; Gen 9). Als solche kann dann die Natur auch im Sinne einer unbefangenen „natürlichen Theologie" als Erkenntnisgrund für die Größe, die Macht und den Ruhm Gottes dienen, der es gut meint mit den Menschen und den übrigen Geschöpfen (Ps 104), weil er „alles so herrlich regieret", wie es im Kirchenlied heißt[14]. Besonders sprechend ist in diesem Zusammenhang das Zeichen des Regenbogens als Garantie der von Gott gewährleisteten Ordnung der Natur (Gen 8,22; 9,12ff.).

Doch hat die Natur als gute Schöpfungsordnung ihr Maß nicht „von sich her" oder in sich selber, wie im Unterschied dazu der philosophische physis-Begriff der Antike sagt, etwa nach Aristoteles: Natur ist das Wesen derjenigen Dinge, „die in sich selbst über das Prinzip der Bewegung verfügen, sofern sie diese Dinge sind, die sie sind"[15]. Sondern ihre Ordnung und ihr Maß ist ihr von Gott, dem Schöpfer, gleichsam von außen zugeteilt[16]. So gesehen ist nach biblischem Verständnis auch die Natur als ens creatum ein „thesei on" oder ein „techne on", was sonst in der griechischen Sophistik, auch bei Aristoteles, als das (von Menschen) Gemachte den von sich her seienden Naturdingen als „physei onta" gegenübergestellt wird[17]. Damit sind wichtige ontologische Vorentscheidungen getroffen. Natur als gute Schöpfungsordnung ist etwas Gemachtes, wenn auch nicht vom Menschen, wie die biblische Tradition in Übereinstimmung mit der antik-philosophischen sagt, aber doch von Gott, wie sie im Unterschied zur letzteren bekennt. Mit dieser Sichtweise geht eine eigentümliche Entgötterung der eben nicht als aus sich selbst mächtigen, quasi „göttlich" vorgestellten Natur einher, wonach z. B. die Gestirne zu bloßen Lampen entmythologisiert werden (Gen 1,14–19). Diese Entgötterung der Natur wird oft im Zusammenhang mit dem sog. „Herrschafts-

[12] Vgl. ebd. 184, Z. 54ff.; 185, Z. 51. Daher gibt es m. E. keinen Anlaß, den Apokalyptikern bei ihren Schilderungen der Endzeitkatastrophen ein „unterschwelliges Wohlbehagen" zu unterstellen, wie es *Anton Vögtle*, Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos, Düsseldorf 1970, 59 andeutet.

[13] Vgl. dazu *Köster* 264, Z. 29.

[14] EKG 234: „Lobe den Herren", Str. 2.

[15] *Aristoteles*, Metaphysik V, 4, 1015a (übers. n. Franz F. Schwarz, Stuttgart 1970, 119).

[16] Vgl. *Köster* 260, Z. 2.

[17] Vgl. *Robert Spaemann*, Art. „Natur", in: Handbuch phil. Grundbegriffe IV, 956–969, bes. 957f.

auftrag": „macht euch die Erde untertan" (Gen 1,28) für die Heraufkunft des bloß technischen Umgangs mit der Natur vor allem hinsichtlich der heute deutlich sichtbaren negativen Folgen verantwortlich gemacht.

Natur wie in der biblischen Tradition als ens creatum vorzustellen impliziert die Trennung von Gott, dem Schöpfer, und Natur, der Schöpfung. Diese Trennung, die religionsphilosophisch auch als Unterschied zwischen dem Absoluten und dem Relativen, dem Ewigen und dem Zeitlichen, dem aus sich selbst Beständigen und dem an ihm selbst Hinfälligen ausgelegt werden kann, ist weniger als Streitpunkt zwischen Theismus, Deismus, Pantheismus oder Panentheismus zu verhandeln, als vielmehr in axiologischer Hinsicht als theologisches Werturteil. So gesehen geht es um den Unterschied zwischen dem heiligen Gott und der gott-losen Natur, die darum auch als gefallene, gottwidrige und sündige Kreatur angesprochen werden kann, insbesondere, wenn von der „Natur" des Menschen die Rede ist (vgl. das johanneische Verständnis von „kosmos"; das paulinische Verständnis von „sarx", speziell 1 Kor 2,14; Eph 2,3)[18]. Dieser Aspekt von biblischer Naturerfahrung steht in einer gewissen Spannung zu dem protologischen Urteil „siehe, es war sehr gut" (Gen 1,31), die aber vielleicht durch den Gedanken des Unterschieds von Gott und Kreatur ausgeglichen werden könnte[19], biblisch-dogmatisch vorgestellt durch den Sündenfall (Gen 3).

Ebenfalls in einer gewissen Spannung zur erwähnten Entgötterung der Natur kann sie andererseits auch als Zeichen oder Begleitumstand von besonderen Gotteserscheinungen theophor aufgeladen werden[20]. Die Geschichte von Mose am brennenden Dornbusch (Ex 3), das Gewitter am Gottesberg (Ex 24), der laue Wind, den Elia als Gegenwart Gottes erlebt (1 Kön 19,12f.), Gott, der dem Hiob im „Wetter" begegnet (Hi 38), vielleicht auch die zehn ägyptischen Plagen (Ex 7–11), sicher auch viele Naturgleichnisse Jesu sind einige markante Beispiele dafür. So erhält die an sich verläßliche, durchschaubare Ordnung der „guten" Schöpfung, vor der man wegen ihrer Entdämonisierung keine Scheu oder gar (Heiden-)Angst zu haben braucht, wieder einen unheimlich-unberechenbaren Zug. Damit hat die Natur am Wesen Gottes als dem „Heiligen" teil, denn nach der bekannten Erläuterung von Rudolf Otto ist das Heilige ein Geheimnisvolles, das anzieht wie ein Geliebtes, aber auch bedrohlich von sich abweist (mysterium tremendum et fascinans)[21]. So begegnet die Natur wie das Heilige nicht nur rational geordnet und durchschaubar, sondern auch irrational und maßlos, unberechenbar und undurchschaubar, ja sogar zerstörerisch. Gerade dieser Aspekt biblischer Naturerfahrung – Natur als theophaner Begleitumstand für die außergewöhnliche Gegenwart Gottes in der Welt, insofern als Heiliges im Doppelsinne des „mysterium tremendum et fascinans" – geht unmittelbar, wenn auch quantitativ wie qualitativ ins Universale gesteigert, in die apokalyptische Naturerfahrung ein[22].

Hier wird die *Natur* – dies ist der erste Teil meiner These – *(visionär) als maßlos zerstört und zerstörerisch erfahren,* so wie das Heilige auch eine düstere und zerstörerische Seite hat oder haben kann. Luther kennt diese Seite des Heiligen als „deus absconditus"[23], Schelling nennt sie bezeichnenderweise die „Natur" in Gott[24] und meint damit das Maßlose, Dunkle, Abgründige, das in der Natur wie in Gott am Werk ist. In apoka-

---

[18] Zum negativen kosmos- und sarx-Verständnis bei Johannes, bzw. Paulus vgl. *Rudolf Bultmann,* Theologie des Neuen Testaments, 8. Aufl. Tübingen 1980, § 21–26; 42.

[19] In diesem Zusammenhang wäre auf den Gedanken des „malum metaphysicum" bei *Gottfried Wilhelm Leibniz,* Die Theodizee, übers. v. Artur Buchenau, Hamburg 1969, 110f. hinzuweisen.

[20] Vgl. *Ulrich B. Müller,* Die Offenbarung des Johannes (Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar z. NT 19) Gütersloh 1984, 173.

[21] Vgl. *Rudolf Otto,* Das Heilige, München 1963, Kap. 4/6.

[22] Vgl. *Lohse* 21.

[23] Vgl. *Martin Luther,* Vom unfreien Willen (De servo arbitrio), ausgew. Werke, hrsg. v. H. H. Borcherdt / G. Merz, Erg.-Reihe I, 3. Aufl. München 1940, 119f.

[24] Vgl. *Friedrich Wilhelm Josef Schelling,* Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, SW VII, 358.

lyptischer Einstellung ist die Natur, der Kosmos, die Schöpfung insgesamt wieder dämonisiert gesehen. Sie ist Schauplatz und Medium von dämonischen Mächten und Gewalten, Engeln und Teufeln, die der Menschenwelt endzeitliche Schäden zufügen (Off 7,2; 12,3.12; 13,13; 16,1–21; 19,17) – freilich in der Abhängigkeit von Gott und in seinem Auftrag, indem sie die Natur aus den Angeln heben.

Mit dieser Sicht ist es verständlich, daß die apokalyptische Naturerfahrung selten oder gar nicht in eine heutige ökologische Theologie der Natur aufgenommen und diskutiert wird[25]. Denn sie wirkt ja – zumindest prima facie – ausgesprochen kontraproduktiv zur Intention, Gottes segnende Gegenwart in der Natur deutlich werden zu lassen, um daraufhin zu einem christlich-verantwortlichen Umgang mit der Schöpfung aufzurufen, das von Gott gesetzte gute Maß des ökologischen Gleichgewichts nicht im schädlichen Übermaß zu verderben[26]. Demgegenüber legen die zitierten und viele andere Visionen der Johannesapokalypse eher nahe, von einem Fluch in der Natur zu sprechen (vgl. auch schon Gen 3,14–19), die ungeachtet unseres Wollens und Könnens dem Untergang geweiht zu sein scheint. Gott selbst treibt den einst von ihm aus dem Tohuwabohu herausgestalteten Kosmos nun wieder auf das Maßlos-Chaotische zu – was soll und kann der Mensch da noch tun oder verhindern?

Dabei ist die Vision vom Untergang der Natur nur die (allerdings negative) Kehrseite dessen, was Natur als „Schöpfung" besagt, von der in der ökologischen Theologie so viel und schlagwortartig die Rede ist[27], nämlich Endlichkeit, Begrenztheit und Hinfälligkeit, Abhängigkeit von Gott als dem Schöpfer, der aus dem Nichts hervorrufen (Röm 4,17), aber auch wieder ins Nichts zurückrufen kann. Denn die Natur hat nicht „von sich her" und aus sich selber ewigen Bestand und ewige Ordnung, auch nicht der die griechischen Naturphilosophen faszinierende Himmelskörperumschwung in seinem vermeintlichen Gleichmaß. Die Natur im ganzen, nicht nur das einzelne naturhaft Seiende, entsteht und vergeht; es „geschieht" etwas dynamisch Unregelmäßiges, Unvorhersehbares, Unberechenbares, wenn z.B. die apokalyptischen Engel in die Posaune blasen oder die Schalen des Zorns ausleeren, wie das betonte „egeneto" (Off 16,2.3.4. u.ö.) auch lautmalerisch einhämmert[28]. So wird die (magische) Veränderlichkeit, ja Manipulierbarkeit und Fragilität der Natur deutlich, die schon deshalb nicht das unveränderliche Maß aller Dinge sein kann, wie im griechischen physis-Verständnis die Natur „immer letzte Instanz" ist[29]. Vielmehr ist die Natur in apokalyptischer Sicht einem Schicksal unterworfen, sie wird alt (4. Esra 5,55) und stirbt. Der Untergang gehört zur Schöpfung hinzu, wenn die Johannesapokalypse ihre Endzeitkatastrophen ausdrücklich unter Berufung auf die Schöpfermacht Gottes schildert: „Fürchtet Gott und gebet ihm die Ehre, denn die Stunde seines Gerichts ist gekommen; und betet den an, der den Himmel und die Erde und das Meer und die Wasserquellen gemacht hat!" (Off 14,7).

---

[25] Bei *Moltmann* (Anm. 1) fehlt die Apokalyptik ganz; bei *Liedtke* 110, kommen am Rande alttestamentliche, der Apokalyptik nahestehende Traditionen wie z.B. Jes 24–27 vor, aber nicht *als* apokalyptische, sondern nur, um die Schöpfungsgemeinschaft von Mensch und Natur zu unterstreichen. Daß die biblischen Überlieferungen diesen Gedanken nicht einlinig durchhalten sieht *Trillhaas* 1326.

[26] Vgl. *Moltmann* 12 u.ö.; *Liedtke* 25, 85, 147 u.ö. *Odil Hannes Steck* spricht gegen diese romantisierende Sicht in bezug auf die Apokalyptik zu Recht von einer „Gegenerfahrung" (Welt und Umwelt, Stuttgart u.a. 1978, 168).

[27] Die begrenzte Leistungsfähigkeit des Schlagworts „Schöpfung" sieht auch Steck ebd. 17ff. Er spricht statt dessen von „natürlicher Lebenswelt" (ebd. 21).

[28] Vgl. zur „magischen" Interpretation des egeneto *Hans-Peter Müller,* Die Plagen der Apokalypse. Eine formgeschichtliche Untersuchung, in: ZNW 51/1960, 268–278, bes. 268; s.a. *Ulrich B. Müller* 191 (in bezug auf Off 8,13–9,12).

[29] *Köster,* 260, Z. 2. Vgl. auch *Dietrich Bonhoeffer,* Schöpfung und Fall – Versuchung, München 1968, 32–35. Dagegen *Aristoteles,* Physik VIII, 1 (252a): „Aber es gibt keine Ordnungslosigkeit im Bereich der Naturprodukte und der naturgemäßen Prozesse. Denn die Natur ist ja gerade für alle Dinge der Grund ihrer Ordnung" (übers. v. Hans Wagner, 4. Aufl. Darmstadt 1983, 218).

Und noch ein weiteres Anliegen der auf Natur als Schöpfung rekurrierenden ökologischen Theologie kommt in der apokalyptischen Naturerfahrung vor – allerdings wiederum unter negativen Vorzeichen, nämlich die enge Verbundenheit von Mensch und Natur. Demzufolge wäre nicht der Mensch, neuzeitlich gedacht als „res cogitans" der Natur als „res extensa" (Descartes) dichotomisch gegenüberzustellen[30], oder als „Ich" dem „Nicht-Ich" (Fichte), um so grundsätzlich eine Vernutzung der außer-, ja untermenschlichen Natur um der Menschwerdung des Menschen willen zu legitimieren. Entgegen allen Varianten neuzeitlicher Subjekt/Objekt-Spaltungen zur Befestigung von Naturbeherrschung und -ausbeutung macht die apokalyptische Naturerfahrung auf die Schicksalsgemeinschaft von Mensch und Natur aufmerksam, indem sie beide als Kreatur gegenüber Gott als dem creator zusammenschließt und aneinander bindet – freilich zunächst in der Weise des gemeinsamen Untergangs. Aber im Unterschied zu den Schlagworten der ökologischen Theologie ist diese Schicksalsgemeinschaft von Mensch und Natur in apokalyptischer Sicht nicht eine „partnerschaftliche", „gleichberechtigte", kurz: anti-anthropozentrische[31], sondern durchaus anthropozentrisch durch das Verhalten des Menschen bestimmt[32]. Von seinen Vorgaben ist die Natur auf Gedeih und Verderb abhängig: Weil der Mensch im Übermaß an Gott schuldig geworden ist, gerät in der Folge und als Zeichen des Gerichts über die Sünde auch die Natur ins Übermäßig-Chaotische; sie wird mit dem Menschen zusammen wegen seiner Schuld und gleichsam an ihr selber unschuldig untergehen. Besonders deutlich kommt dies in äthHen 80,1–8 zum Ausdruck[33].

Doch dieses Unmäßige von Mensch und Natur geschieht der Apokalyptik zufolge selbst wiederum nach einem von Gott festgesetzten Maß (4. Esra 4,36 ff.)[34], nach dem, wie schon die Weisheitstradition des Alten Testaments weiß (Koh 3,1 ff.), sowohl Gutes wie Böses, Entstehen und Vergehen, Leben und Tod abgemessen wird[35]. Dieses übergeordnete Maß ist gleichsam die Einheit von Maß und Unmaß, die beides in einer höheren Ordnung aufhebt, um mit Hegel zu sprechen. Darin liegt bei allem Schrecklichen, was landläufig mit der Apokalyptik assoziiert wird, ihr Tröstliches: Das alles „muß" geschehen (Off 1,1; 4,1) gemäß den präexistenten Plänen Gottes. So ist das Schreckliche der Untergangsvisionen eigentlich ein Zeichen des Heils, des Sinnes und der Ordnung. Besonders im Blick auf das neutestamentliche Heilsereignis „kat' exochen" wird dies deutlich, nämlich im Blick auf die allen Naturgesetzen zuwiderlaufende und sie ins Unmaß setzende Auferstehung Jesu Christi als dem Urdatum christlicher Apokalyptik überhaupt[36].

## IV.

Damit steht nun der zweite Teil meiner These zur Erläuterung an: apokalyptische Naturerfahrung erfährt (visionär) die Natur maßlos zerstört und zerstörerisch, aber *als*

---

[30] Zur Descartes-Darstellung und -Kritik vgl. *Liedtke* 50.

[31] So ebd. 21, 22 u. ö.

[32] Zur berechtigten Kritik an der Anti-Anthropozentrik ökologischer Theologie vgl. *Traugott Koch*, Der Leib und die Natur. Zum christlichen Naturverhältnis, in: NZSTh 20/1978, 294–316.

[33] Vgl. *Kautzsch* 284 f.; s. a. 223.

[34] Vgl. *Hennecke / Schneemelcher* 415.

[35] Zum Bezug der Apokalyptik auf die alttestamentliche Weisheitstradition, speziell zur Vorstellung von der abgemessenen Zeit in Koh 3,1 f. vgl. *Jürgen Lebram*, Art. „Apokalyptik/Apokalypsen II", in: TRE III, 194, Z. 15 ff.

[36] Vgl. *Rudolf Bultmann*, Neues Testament und Mythologie, in KuM, hrsg. v. Hans Werner Bartsch, 2. Aufl. Hamburg 1951, 16. Eher in bezug auf die Auferstehung Jesu könnte die vieldiskutierte These von *Ernst Käsemann*, die Apokalyptik sei die „Mutter der christlichen Theologie" gewesen (Die Anfänge christlicher Theologie, in: *ders.*, Exegetische Versuche und Besinnungen, 1. u. 2. Bd., Göttingen 1970 II, 100), überzeugend sein, weniger in bezug auf das von ihm herausgestellte Thema der „Gerechtigkeit" (vgl. ebd., 102 f.).

*Zeichen der Nähe göttlichen Heils.* Erst dieser zweite Teil der These dringt zum Wesen dessen vor, was Apokalyptik meint, entgegen dem landläufigen Sprachgebrauch, der einseitig das kosmisch Bedrohliche, Unheimliche und Zerstörerische im Blick hat, wenn von Apokalyptik die Rede ist[37].

Im Unterschied dazu ist in der apokalyptischen Literatur der Spätantike (ca. 150 v. – 150 n. Chr.) die Intention nicht, Katastrophen- und Weltuntergangsstimmung zu verbreiten, sondern es soll im Gegenteil Hoffnung und Trost vermittelt werden[38]: „Fürchte dich nicht! Ich bin der Erste und der Letzte und der Lebendige. Ich war tot, und siehe: ich bin lebendig in alle Ewigkeit und habe den Schlüssel zu Tod und Totenreich" – so lautet der Introitus der Johannesoffenbarung (Off 1, 17 f.) unter Berufung auf die Auferstehung Jesu, um danach die Visionen vom Ende der Welt als Evangelium, d. h. als „frohe Botschaft"[39] zu verkünden. Als religionsgeschichtlich bedeutsame Parallele kann dazu aus der 4. Ekloge Vergils zitiert werden, die ebenfalls kosmische Veränderungen der Natur als Zeichen der Heraufkunft des „goldenen Zeitalters" ankündigt: „Sieh die gewaltige Last der Erde sich krümmen und beben, Länder und Meeresweiten zugleich und die Tiefen des Himmels, sieh, wie alles sich freut der goldenen Zeit, die bevorsteht"[40].

Trösten will die Apokalyptik, indem sie gegenüber einer am Sinn des Weltgeschehens verzweifelnden Resignation „den im Weltgeschehen verborgenen Sinn vom geschauten Ende her"[41] zu entschlüsseln und darzulegen sucht. So ist der Wortbedeutung nach Apokalyptik als „Offenbarung" (apokalypsis) zu verstehen. Insbesondere den Gläubigen soll in einer geschichtlichen Situation massiver Bedrängnis, Verfolgung und Leid[42] der Blick dafür geschärft werden, daß die scheinbare Übermacht des Bösen und Gottwidrigen in der Welt (z. B. die Unterdrückung des jüdischen Glaubens und Kultes durch den Seleukiden Antiochus IV. Epiphanes als geschichtlicher Hintergrund für das apokalyptische Buch Daniel im Alten Testament; die Christenverfolgungen unter dem römischen Kaiser Domitian wegen Verweigerung des Kaiserkultes als geschichtlicher Hintergrund für die neutestamentliche Johannesapokalypse) nicht ein Zeichen der endgültigen Gottesferne oder der Ohnmacht Gottes in der Welt ist, sondern zu Gottes gutem Heilsplan gehört[43] – als Bewährungsprobe des Glaubens (Off 13, 10), zur äußersten Heraustreibung des Unterschieds zwischen gut und böse, um letzteres nach einem Läuterungsprozeß dann wie Schlacke auszusondern und endgültig zu vernichten (Off 20, 10.14; 21, 8)[44].

---

[37] So bestimmt z. B. „Das Neue Duden Lexikon" den Begriff „Apokalyptik" einseitig als Weissagung über das Weltende (vgl. Bd. I, Mannheim u. a. 1984, 184). Mit dieser einseitigen Akzentsetzung ist die Apokalyptik auch herausragendes Sujet der bildenden Kunst und der Literatur unseres Jahrhunderts geworden (Beispiele bei *Klaus Koch,* Ratlos vor der Apokalyptik, Gütersloh 1970, 103 f.). Selbst in theologischer Fachliteratur kann diese uneigentliche Schwerpunktsetzung im Gebrauch des Begriffs „Apokalyptik" oder „apokalyptisch" gefunden werden (vgl. z. B. *Eugen Drewermann,* Strukturen des Bösen I, Paderborn 1988, 310; III, 399).

[38] Diesen „optimistischen" Grundzug der Apokalyptik stellt *Strobel* 175 heraus.

[39] So der treffende Untertitel des Kommentars von *Klemens Stock,* Das letzte Wort hat Gott. Apokalypse als Frohbotschaft, Innsbruck/Wien 1985.

[40] Zit. n. *Johannes Leipoldt / Walter Grundmann,* Umwelt des Urchristentums II, 6. Aufl. Berlin 1982, 109.

[41] *Egon Brandenburger,* Das Recht des Weltenrichters, Stuttgart 1980, 58.

[42] Allerdings ist es in der Tat bemerkenswert, daß es aus der Zeit der härtesten Christenverfolgungen im 3. Jh. n. Chr. keine Apokalypse gibt (vgl. *Karl-Heinz Schwarte,* Art. „Apokalyptik/Apokalypsen V", in: TRE III, 265, Z. 40 f.).

[43] Vgl. *Lohse* 11, 12, 17.

[44] So gewinnt gerade im Hinblick auf 4. Esra die These Blumenbergs eine gewisse Plausibilität, die Apokalyptik als Theodizeeversuch zu verstehen (ref. bei *Gottfried Seebaß,* Art. „Apokalyptik/Apokalypsen VII", in: TRE III, 284), auch wenn damit weniger das Böse kausal hinsichtlich seines Ursprungs als final hinsichtlich seines Ziels und Zwecks erklärt wird. Zur Theodizeethese vgl. auch *Gerhard v. Rad,* Weisheit in Israel, Neukirchen–Vluyn 1970, 352.

So antwortet die Apokalyptik auf die verzweifelte Infragestellung des alttestamentlich-weisheitlichen „Tun-Ergehen-Zusammenhangs", demzufolge es eigentlich den Frommen gut und den Frevlern schlecht gehen sollte (Ps 1) und nicht umgekehrt, wie es leider Realität ist, indem sie eine transzendent-jenseitige ausgleichende Gerechtigkeit prophezeit: Der jetzt zwar verborgene und darum zweifelhafte „Tun-Ergehen-Zusammenhang" wird sich zum baldigen Ende des Weltgeschehens (Off 1,1.3; 6,10f.; 22,10.20) unzweifelhaft gewiß und eindeutig durchsetzen[45]. „Die bedrückte Gemeinde wird, sofern sie in Drangsal und Verführung durchhält und damit zu den ‚Auserwählten' gehört, aus der Unheilssituation gesammelt und ins Heil versetzt"[46], die Verfolger und Bedrücker dagegen werden alsbald „dem Tod verfallen"[47]. Von diesem geschauten dualistischen Ende her leiten sich die Durchhalteparolen und paränetischen Ermahnungen zur Glaubenstreue ab, wie sie z.B. in den „sieben Sendschreiben" der Johannesapokalypse (Off 2,1 – 3,22) vorkommen. Denn das gerechte Gericht kommt bald (Off 3,11), das Unheil und die Unsicherheit in der Welt, die beängstigende Vermischung oder auch Vertauschung von gut und böse, die irritierende Diskrepanz von Glaube und Realität dauert nur noch „kurze Zeit" (Off 6,11). Dann wird Gott den alten, hinsichtlich der Natur wie der Unheilsgeschichte auseinanderberstenden Äon durch das paradiesische „neue Jerusalem" (Off 21) ablösen, wo alles, Mensch wie Natur, wieder in sein rechtes Maß gebracht sein und aus dem Chaos – symbolisiert durch die Gewalt des Meeres (wie in Gen 1,6 ff.)[48] – wieder ein Kosmos entstehen wird: „Und ich sah einen neuen Himmel und eine neue Erde; denn der erste Himmel und die erste Erde sind verschwunden, und das Meer ist nicht mehr" (Off 20,1). So scheint die Apokalyptik, religionspsychologisch betrachtet, einem enormen Sicherheitsbedürfnis des religiösen Menschen in extrem irritierenden Zeiten zu entspringen, um den geglaubten, aber zutiefst angefochtenen Sinn der Geschichte zu behaupten („Kontingenzbewältigungspraxis").

Zum erwarteten „neuen Jerusalem" gehört die nun wieder paradiesische[49] Natur ausdrücklich hinzu: „Und er zeigte mir einen Strom des Wassers des Lebens, klar wir Kristall, der vom Throne Gottes und des Lammes ausging. Inmitten ihrer Straße und auf beiden Seiten des Stromes standen Bäume des Lebens, die zwölf Früchte tragen, indem sie jeden Monat ihre Frucht bringen; und die Blätter der Bäume dienen zur Heilung der Völker" (Off 22,1 f.), wie der apokalyptische Seher symbolträchtig berichtet. Auch dieser Zug apokalyptischen Naturverständnisses könne entgegen einer langen Tradition von materie- wie naturfeindlichen Mißverständnissen zugunsten eines fragwürdigen „Spiritualismus" im Zusammenhang einer heutigen Theologie der Natur fruchtbar gemacht werden. Denn er unterstreicht nochmals die Schicksalsgemeinschaft von Mensch und Natur, wie sie nach apokalyptischer Sicht sowohl zum Bösen hinsichtlich ihrer maßlosen Zerstörung wegen der Sünde der Menschen, aber auch zum Guten hinsichtlich der alles ins rechte Maß bringenden Erlösungstat Gottes besteht. Zwar liegt das Heil deshalb nicht in der Natur, aber es ist auch nicht ohne Natur wirklich. Und die Natur ist erlösungswürdig wie -fähig, weil sie – so schon Irenäus gegen die gnostische Abwertung der Natur – nicht von einem bösen Demiurgen, sondern von dem guten Gott geschaffen ist[50].

Besonders die apokalyptisch gestimmten und in diesem Zusammenhang vielzitierten Ausführungen des Apostels Paulus in Röm 8,18–22[51] machen diese doppelte Zusam-

---

[45] Zur apokalyptischen Variante des weisheitlichen „Tun-Ergehen-Zusammenhangs" vgl. *Lebram* 195, Z. 21 ff.; 198, Z. 2 ff.

[46] *Brandenburger* 108/109.

[47] Ebd. 109

[48] Vgl. *Lohse* 107.

[49] Dies vor dem Hintergrund der in die Apokalyptik eingegangenen Geschichtskonzeption, wonach das Letzte (das „neue Jerusalem") dem Ersten (dem ursprünglichen Paradieszustand) entspricht: „ta eschata hos ta prota" (Barnabasbrief; vgl. *Lanczkowski* 190).

[50] Vgl. *Alexandre Ganoczy*, Art. „Schöpfung", in: Neues Handbuch theol. Grundbegriffe IV, München 1985, 118.

[51] Zu einer auch ökologisch orientierten Interpretation von Röm 8,18–22 vgl. *Ulrich*

mengehörigkeit von Mensch und Natur komprimiert deutlich: „Denn ich halte dafür, daß die Leiden der jetzigen Zeit nichts bedeuten im Vergleich zu der Herrlichkeit, die an uns geoffenbart werden soll. Denn die Sehnsucht des Geschaffenen (tes ktiseos) wartet auf das Offenbarwerden (apokalypsin) der Herrlichkeit der Söhne Gottes. Denn der Nichtigkeit wurde das Geschaffene unterworfen, nicht freiwillig, sondern um dessen willen, der es ihr unterwarf; auf die Hoffnung hin, daß auch das Geschaffene selbst befreit wird von der Knechtschaft des Verderbens zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes. Denn wir wissen, daß alles Geschaffene insgesamt seufzt und sich schmerzlich ängstigt bis jetzt." So wird die Erlösung naturtheologisch universalisiert[52].

Allerdings stellt die Apokalyptik unmißverständlich – wiederum gewissermaßen kontraproduktiv zu den ethischen Intentionen einer ökologischen Theologie – heraus, daß Gott und nicht der Mensch die Natur und den Kosmos insgesamt wiederherstellen wird. Denn der Mensch ist dazu wegen seiner Sünde nicht in der Lage: Das „neue Jerusalem" kommt „vom Himmel herab" (Off 21,2); oder in bezug auf Dan: Die Weltreiche werden von Gott zerschlagen „ohne Zutun von Menschenhand" (Dan 2,45), also auch ohne das zelotische Eifern der Makkabäer. Denn schließlich geht es nach apokalyptischer Überzeugung um eine jede Kontinuität mit dem gegenwärtigen chaotischen Äon abbrechende „Neuschöpfung" Gottes, nicht bloß um mehr oder weniger erfolgreiche Reformen[53]: „Siehe, ich erschaffe alles neu" (Off 21,5). Denn vom Menschen, auch von den Gläubigen, ist nichts mehr zu erwarten[54]. Von daher ist es verständlich, daß man der Apokalyptik oft einen lähmenden Fatalismus[55] oder Pessimismus[56] in bezug auf eine mögliche Weltgestaltung vorgeworfen hat, was zwar hinsichtlich menschlicher Aktivitäten zutreffen mag, aber nicht hinsichtlich des dynamisch wirkenden Gottes, von dem alles zu erwarten ist.

So gesehen partizipiert die Apokalyptik auch an den Strukturen der klassischen Tragödie (dies als Anregung zu einer weiteren geistesgeschichtlichen Herleitung der Apokalyptik), die von einer „katharsis" nach der religionswissenschaftlich bekannten Vorstellung von moritificatio und vivificatio spricht, um den tragischen Konflikt zwischen menschlicher Schuld und göttlich verhängtem Schicksal zum Zweck der Überwindung von Furcht und Mitleid zu lösen[57]. Apokalyptik wäre dann als eine religiöse Tragödie zu verstehen, die den Kosmos einschließlich von Mensch und Natur betrifft.

Die (vermeintliche) Kontraproduktivität apokalyptischer Naturerfahrung zum gegenwärtigen Interesse einer theologischen Besinnung auf die Naturproblematik leitet

---

*Wilckens,* Der Brief an die Römer (Röm 6–11) (EKK VI/2), Zürich u. a. 1980, 150–169; vgl. aber v. a. *Horst R. Balz,* Heilsvertrauen und Welterfahrung. Strukturen der paulinischen Eschatologie nach Röm 8,18–39, München 1971, bes. 41ff.

[52] Den Zug zur Universalisierung der Erlösung, die in der Apokalyptik nicht nur die Menschheitsgeschichte, sondern auch die Natur einschließt, stellt *Jürgen Moltmann,* Theologie der Hoffnung, München 1966, 120–124 heraus; ähnlich *Wolfhart Pannenberg,* Heilsgeschehen und Geschichte, in: *ders.,* Grundfragen systematischer Theologie, Göttingen 1967, 26f.

[53] Diese Sicht ist allerdings sowohl konfessionell wie auch systematisch-theologisch kontrovers: Reformierte betonen mehr die kontinuierliche Reform, Lutheraner mehr den diskontinuierlichen Bruch mit dem Bestehenden zugunsten eines transzendenten Heils.

[54] Vgl. *Steck* 170, 214. So ist die Kritik von *Karlheinz Müller* an Moltmann und Pannenberg hinsichtlich einer vermeintlichen geschichtsinternen theologischen Relevanz der Apokalyptik mit soteriologischem Anspruch berechtigt (vgl. *ders.,* Art. „Apokalyptik/Apokalypsen III", in: TRE III, 243). Apokalyptik ist insofern nicht „kritisch" gegenüber dem Bestehenden, wie *Ernst Bloch,* Das Prinzip Hoffnung III, Frankfurt/M. 1959, 1491 meint, denn sie unterscheidet (krinein) nicht mehr zwischen dem Erhaltenswerten oder Veränderungswürdigen und dem Hinfälligen oder dem Veränderungsunwürdigen, sondern sie negiert total.

[55] Vgl. *Moltmann,* Theologie der Hoffnung 120–124.

[56] Vgl. dazu das Referat von *Klaus Koch* 26.

[57] Zu den Strukturmomenten der Tragödie vgl. *Hermann Pongs,* Lexikon der Weltliteratur III, Augsburg 1989, Art. „Das Tragische" / „Tragödie", 874.

unmittelbar zu der systematisch schwierigen Frage über, wie wir uns zu dieser doch befremdlichen apokalyptischen Vorstellungswelt verhalten sollen. Als Anlauf zu einem Versuch der Beantwortung soll vorab auf eine gleichsam inner-apokalyptische Aporie aufmerksam gemacht werden, die zeigen soll, nicht nur daß wir heute vielleicht so nicht theologisch von „Natur" reden und uns daher lieber an anderen biblischen Traditionen orientieren wollen – das wäre eine äußerliche und bläßliche Auseinandersetzung mit dem als kontraproduktiv empfundenen apokalyptischen Naturverständnis –, sondern daß wir wegen dieser inneren Aporie so nicht theologisch von „Natur" sprechen können.

## V.

Dazu soll nun der dritte Teil meiner These vorgestellt werden: apokalyptische Naturerfahrung erfährt (visionär) die Natur maßlos zerstört und zerstörerisch – als Zeichen der Nähe göttlichen Heils – aber *in aporetischer Diskrepanz von Form und Inhalt der intendierten Heilsgewißheit.*

Denn Gewißheit kann (so Fichte) nur entstehen, wenn Form und Inhalt eines (Grund-)Satzes notwendig kongruent sind[58].

Die Apokalyptik intendiert inhaltlich die Vermittlung von Heilsgewißheit über das baldige Ende des vielgestaltigen Leides für die Gläubigen, die Entwirrung der im ganzen chaotischen Welterfahrung zu durchschaubarer Ordnung und klarem Maß[59]. Nur wenn diese Vermittlung gelingt, kann die Apokalyptik ihre Funktion als „frohe Botschaft" erfüllen und das religiöse Sicherheitsbedürfnis in unsicheren Zeiten befriedigen. Daher wird auch immer wieder die Zuverlässigkeit des in den Visionen Geschauten beteuert, damit sich die angefochtene Gemeinde auch gegen allen Augenschein auf die Macht und die Treue des alles bestimmenden Gottes verlassen kann: „Und er befahl mir: ‚Schreib auf! Denn diese Worte sind zuverlässig und wahr'" (Off 21,5; s.a. Off 16,7; 19,2.11; 22,6). Der den Gläubigen nicht mehr erkennbare Sinn ihres Geschicks muß und soll gegen alle Anfechtung behauptet werden.

Aber das Medium oder die Form für die Vermittlung dieser Heilsgewißheit ist alles andere als gewiß. Denn die apokalyptische Sprache ist voll von vieldeutigen, geheimnisvollen Bildern und Visionen, Symbolen, Allegorien, Zahlenspielen und mythischen Andeutungen, die im ganzen mehr verschlüsseln als „offenbaren"[60]. Dafür ist die vieldeutige gematrische Zahl 666 des Tieres (Off 13,18) vielleicht nicht das wichtigste, aber wohl bekannteste Beispiel. Vieles könnte in diesem Zusammenhang aufgezählt werden[61], insgesamt ist auf die durch das permanente „wie" (hos) des Vergleichs angezeigte „uneigentliche" Rede hinzuweisen[62]. Nicht erst den Nachfahren späterer Epochen sind diese geheimnisvollen Verschlüsselungen rätselhaft geworden, sondern sie sind wohl auch schon den Zeitgenossen damals z.T. unverständlich gewesen[63], was nicht zuletzt aus dem multikulturellen, synkretistischen Hintergrund der Apokalyptik resultieren könnte[64].

Nur aufgrund der unbestimmten Vieldeutigkeit der Anspielungen hat sich die Johannesapokalypse zu allen Krisenzeiten der abendländischen Geschichte als Deuteschema

---

[58] Vgl. *Johann Gottlieb Fichte,* Über den Begriff der Wissenschaftslehre, FW I, 51.

[59] Daß es der Apokalyptik fundamental um Gewißheit geht, stellt *Strobel* 179, Z. 29 zu Recht heraus.

[60] Vgl. *Peter v.d. Osten-Sacken,* Art. „Apokalyptik", in: TRT (3. Aufl.) I, 49ff.

[61] Z.B.: „‚Hörner' = Macht; ‚Augen' = Wissen; ‚Diadem' = Herrschaft; ‚Tier' = unmenschliche Gewalt ... ‚Weib' = Gemeinde Gottes; ‚Drache' = Satan; ‚Hure' = gottfeindliche Weltstadt" (*Strobel* 184).

[62] Vgl. *Lohse* 19.

[63] Vgl. *Strobel* 178.

[64] Zur multikulturellen religionsgeschichtlichen Herleitung der Johannesapokalypse vgl. ebd., 181. Es handelt sich dabei u.a. um babylonisches, iranisches, ägyptisches, hellenistisches, mysterienreligiöses, astrologisches, mandäisches, manichäisches, gnostisches und jüdisches Gedankengut.

angeboten[65], und auch heute nennt man nicht nur in dubiosen Sekten unsere Zeit „apokalyptisch"[66]. Aber diese oft mehr als gewagten Deutungen machen verständlich, warum z. B. Luther die Johannesapokalypse nicht als „apostolisch" gelten lassen wollte, denn sie spricht in Rätseln statt in klaren Worten[67] und ist daher „aller Rotten Gaukelsack"[68]. In der akademischen Theologie hat man sich deshalb lange nicht und seit einiger Zeit nur zaghaft mit der ins sektiererische Gerede gekommenen Apokalyptik beschäftigen wollen[69]. Vernichtend wirkt z. B. das Urteil des Alttestamentlers Hermann Gunkel über die jüdische Apokalyptik, das ohne weiteres auch die christliche treffen kann: „Während die Propheten und Dichter des Alten Testaments die Tradition in großer geistiger Freiheit für ihre Zwecke verwandt haben, zeigt sich hier ein ganz anderer Geist: die dumpfe Luft der jüdischen Konventikel weht uns entgegen, wo die Menschen dicht beieinander sitzen, um sich tiefe Geheimnisse zuzuraunen, über dem Halbverstandenen nachzugrübeln und das ganz Unverständliche um so mehr zu bewundern"[70].

So kann eigentlich nur gegen alle Intention der Apokalyptik, Gewißheit über das Ende des Unheils und den Beginn des Heils berechnend herzustellen, Ungewißheit und Irritation zurückbleiben. Und zwar weniger deshalb, weil sie durch ihre Vorstellungen und Bilder die heilvolle Zukunft fixieren will und damit mehr verschließt als eröffnet[71], da das fixe Maß dem lebendigen Gott unangemessen ist, sondern gerade weil sie durch ihre Vorstellungen und Bilder vieles offen- statt zur Gewißheit werden läßt. Die Zweideutigkeit der Zeichen kommt innerbiblisch dadurch zum Ausdruck, daß eben auch die Lügenpropheten über dieselben Zeichen wie die Gottesmänner verfügen (Off 13,11–18)[72].

Die Apokalyptik, die erklärtermaßen „offenbaren" will, „was ist und was geschehen wird danach" (Off 1,19), erliegt wegen ihrer aporetischen Diskrepanz von Form und Inhalt ihrem ureigenen Paradox, verhüllte Offenbarung oder offenbare Verhüllung zu sein. Sie bleibt bestenfalls im „Geheimnisvollen" (Off 1,20), das wie ein delphisches Orakel weder etwas behauptet noch verbirgt, sondern „bedeutet" (oute legei oute kryptei, alla semainei). Hölderlin trifft dieses aporetische Ineinander von Gewißheit und Ungewißheit mit dem Eingangsvers seines mit apokalyptischen Motiven durchsetzten „vaterländischen Gesanges" „Patmos" gut: „Nah ist und schwer zu fassen der Gott"[73], um auf die Problematik von An- und Abwesenheit der Zeichen sowie ihrer guten oder fehlgehenden Deutung aufmerksam zu machen. Das von der Johannesapokalypse angekündigte, mit Gewißheit behauptete baldige Heil ist so jedenfalls nicht eingetroffen,

---

[65] Darüber informiert anschaulich *Otto Böcher*, Die Johannesapokalypse (Erträge der Forschung), 2. Aufl. Darmstadt 1975, 1–22; *Schwarte* 257–275; *Robert Konrad*, Art. „Apokalyptik/Apokalypsen VI", in: TRE III, 275–280; *Seebaß* 280–289.

[66] So auch *Moltmann*, Gott in der Schöpfung 11; vgl. auch die Einleitung zu dem von *David Jasper* u. *Colin Crowder* hrsg. Sammelband „European Literature and Theology in the Twentieth Century. Ends of Time", London u. a. 1990, VIII f.

[67] Vgl. *Martin Luther*, Vorrede auf die Offenbarung Sanct Johannis (1522), in: LW VI, hrsg. v. Borcherdt/Merz, 2. Aufl. München 1938, 123.

[68] *Luther*, zit. n. *Ernst Bloch*, Atheismus im Christentum, 2. Aufl. Frankfurt 1977, 42.

[69] Noch *Käsemann* stellt das Unzeitgemäße der Apokalyptik als Thema der Theologie fest (s. *ders.*, Zum Thema urchristlicher Apokalyptik, in: Exegetische Versuche und Besinnungen, Göttingen 1970 II, 105).

[70] *Hermann Gunkel*, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, Göttingen 1895, 396.

[71] Vgl. dazu *Gerhard Sauter*, Zukunft und Verheißung. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion, 2. Aufl. Zürich 1973, 95 f., 229, 241; auch *Bonhoeffer* stellt in diesem Zusammenhang das „Trostlose" der fixierenden Zahl und des einspannenden Maßes heraus (vgl. [o. Anm. 23] 32–35).

[72] Vgl. *Lohse* 80. Auf die grundsätzliche Problematik der Zweideutigkeit der Weltgeschichte als Zeichen der Heilsgeschichte macht *Karl Löwith*, Weltgeschichte und Heilsgeschehen, 7. Aufl. Stuttgart u. a. 1979, 170–172 aufmerksam.

[73] *Friedrich Hölderlin*, Patmos, in: Werke und Briefe I, hrsg. v. Friedrich Beißner / Jochen Schmidt, Frankfurt/M. 1969, 176.

und mit der enttäuschten Naherwartung des „neuen Jerusalem" hat sich die Apokalyptik einschließlich ihres Naturverständnisses in Mißkredit gebracht[74].

Aber diese Diskreditierung ist nicht einfach eine Sache der vorschnellen Anwendung apokalyptischer Zeichen und Bilder auf bestimmte geschichtliche, auch naturgeschichtliche Ereignisse, so daß sie irgendwann einmal doch passend angewandt werden könnten. Sondern sie resultiert aus der grundsätzlichen aporetischen Diskrepanz von Form und Inhalt in bezug auf die intendierte Heilsgewißheit jenseits des katastrophalen Endes der Welt im ganzen. Denn die apokalyptische Geschichtstheologie partizipiert an der grundsätzlichen Problematik einer jeden Geschichtsdeutung, die das Ganze einschließlich seines Endes übersehen will, da man nämlich einen Standpunkt außerhalb der Geschichte einnehmen können müßte, um die Geschichte als ganze oder als Ende begreifen zu können, auch um mit Gewißheit sagen zu können, wo denn in der Natur wie in der Geschichte die theologisch relevanten Zeichen des Heils oder des Unheils zu finden sind. Hinter diesen geschichtstheologischen Problemen, die auch die apokalyptische Naturgeschichte betreffen, steckt sowohl das epistemologische Problem der absoluten Gewißheit[75] wie das semiotische Problem der Zeichenreferenz, die bei apokalyptischen Zeichen erst dann eindeutig identifiziert werden könnte, wenn sich die Zeichen paradoxerweise mit allem, was sie bezeichnen, in universaler Vernichtung selbst aufheben würden, wie Derrida gezeigt hat[76].

Daher scheint mir das apokalyptische Naturverständnis, wie es hier unter besagtem Vorbehalt skizziert worden ist, als solches wegen der inneren Aporie nicht für unsere Sicht der Natur oder gar für den Umgang mit Natur hilfreich zu sein. Denn es bleibt die offene Frage, ob wir unsere Gegenwart zu Recht und mit Gewißheit apokalyptisch deuten können, auch wenn dieses Schlagwort weit verbreitet ist. Denn niemand kennt „Zeit noch Stunde" (Mk 13,32), wie Jesus sagt[77]. Und wäre eine solche Deutung berechtigt, so hätte angesichts heutiger ökologischer Krisen die apokalyptische Vision von der katastrophal zerstörten und zerstörerischen Natur als Zeichen des nahen Heils gewissermaßen etwas Zynisches. Zum einen, weil wir die universalen Katastrophen mehr und mehr als solche erfahren und nicht nur antizipierend schauen. Zum anderen, weil wir hinsichtlich des kausalen wie finalen Betroffenseins von ökologischen Krisen nicht länger dualistisch zwischen Gläubigen und Ungläubigen, Insidern und Outsidern unterscheiden können[78]. Dieser für apokalyptisches Denken wesentliche soteriologische wie eschatologische Dualismus ist auch aus anderen theologischen Gründen m. E. unannehmbar.

Dennoch könnten verschiedene der erwähnten Züge apokalyptischer Naturerfahrung für uns heute sprechend werden, indem sie unsere theoretische Einstellung zur Natur verändern, ohne allerdings unmittelbar praktische Konzepte aus sich herauszusetzen[79]. Einige dieser Züge sollen nun noch abschließend benannt werden.

---

[74] Deshalb ist es verständlich, daß z. B. *Bultmann* die Apokalyptik erst nach „Entmythologisierung" ihrer Zukunfts- und Jenseitserwartung und „existentialer Interpretation" im Sinne einer „präsentischen Eschatologie" für bedeutsam hält (vgl. Neues Testament und Mythologie 16, 18, 29). Diese gegenüber der Apokalyptik kritische Einstellung macht sich aus anderen, nämlich strukturalistischen und semiotischen Gründen auch Jacques Derrida zu eigen (vgl. dazu das Referat dieser Position, die ebenfalls auf die innere Aporie des apokalyptischen Zeichengebrauchs aufmerksam macht, bei *Robert Detweiler,* Apocalyptic Fiction and the End(s) of Realism, in: *Jasper / Crowder* 153–183, bes. 156–159 [Anm. 66]).

[75] Vgl. dazu *Alfred Schöpf,* Art. „Gewißheit", in: HPhG (Handbuch phil. Grundbegriffe) III, 585–596.

[76] Vgl. *Detweiler* 158.

[77] Zur Zurückhaltung Jesu gegenüber der bizarren apokalyptischen Bilderwelt und ihren Berechnungsversuchen vgl. *Strobel,* Art. „Apokalyptik/Apokalypsen IV", in: TRE III, 255.

[78] Vgl. dazu auch den Hinweis auf das Unrealistische eines solchen Dualismus bei *Ulrich B. Müller* 178.

[79] Das ist jedoch eine Einschränkung, die auch für alternative theologische Naturkonzeptionen gilt, wie sie z. B. in der ökologischen Theologie entwickelt werden, sofern aus der Bestimmung der Natur als „Schöpfung" oder als Ort der segnenden Gegenwart Gottes

## VI.

1. Innerhalb der apokalyptischen Weltauslegung partizipiert die Natur am Wesen Gottes als dem *„Heiligen"*, als dem „mysterium tremendum et fascinans". Dieser Zug könnte für uns heute auf zweifache Weise sprechend werden. Dabei geht es nicht darum, wie in der Apokalyptik die Natur zu dämonisieren oder sie zu remythifizieren, wie es manchmal das Anliegen ökologischer Theologie zu sein scheint[80]. Ein solches Naturverständnis müßte autochthon wachsen und kann nicht einfach unkritisch übernommen werden. M. E. gilt auch in bezug auf ein theophor aufgeladenes Naturverständnis, was Hegel in bezug auf die antike Kunstreligion gesagt hat, daß wir nämlich unser Knie doch nicht mehr beugen, weder vor Kunstwerken noch vor der Natur[81].

a. Aber das Heilige ist seiner Struktur nach das, wovon der Mensch auf Gedeih und Verderb schlechthin abhängig ist, was ihm gleichsam als notwendige Bedingung der Möglichkeit von Leben (zu dem auch das Sterben gehört) vorgegeben ist und darum nicht seiner totalen Verfügungsgewalt unterliegt – es sei denn um den Preis der Selbstvernichtung. Dies in bezug auf den ontologischen wie axiologischen Stellenwert der Natur bewußt zu machen, die dann nicht nur einen vergegenständlichenden Nutzwert haben, sondern auch im Wortsinne urständlich „sein gelassen" werden kann, ohne so das Menschsein des Menschen hinsichtlich seiner Subjektivität zu verleugnen, die ihn prinzipiell von der außermenschlichen Natur unterscheidet, wäre eine Anregung, die das apokalyptische Naturverständnis geben könnte. Ein solches verhaltenes Betrachten und Umgehen mit der Natur wäre aber m. E. weniger im Modus des Mythos als vielmehr im Modus einer ästhetischen Erfahrung von Natur zu leisten[82]. Kant hat z. B. mit seiner ästhetischen Kategorie des „Erhabenen"[83], die in auffälliger Weise Strukturmomente des „Heiligen" vorwegnimmt, wie sie später von Rudolf Otto zusammengestellt worden sind, Impulse für eine theologische Ästhetik der Natur gegeben. Auch die von ihm für eine ästhetische Einstellung als wesentlich gehaltene „Interesselosigkeit", die den ästhetischen Gegenstand – hier dann die Natur – in seinem Sein „seinlassen" kann[84], könnte für eine ästhetische Naturtheologie bedeutsam werden.

b. Zum anderen könnte die im Anschluß an das apokalyptische Naturverständnis deutlich gewordene *soteriologische Ohnmacht* des Menschen vor einem neuzeitlich-technischen Allmachtswahn oder seinen säkularisierten Heilsvorstellungen schützen, indem sie auf die prinzipielle Begrenztheit menschlichen Könnens auch im Blick auf seinen Umgang mit der Natur verweist[85].

Dies um so mehr, als gerade auch die apokalyptische Naturerfahrung die

2. enge *Schicksalsgemeinschaft* von Mensch und Natur herausstellt. Auch dieser Aspekt wäre im Gegenzug zu dichotomischen Tendenzen, Mensch und Natur im Hinblick auf Herrschaft und Knechtschaft auseinanderzuhalten, neu zu bedenken. Insgesamt kann man in diesem Zusammenhang den Thesen von Odil Hannes Steck auch und gerade hinsichtlich der Apokalyptik zustimmen, daß sie sowohl vor „ökologischen

---

ethische Direktiven abgeleitet werden sollen (vgl. z. B. *Wilckens* 169, wo neben dem ausschließlichen Befreiungshandeln Gottes unvermittelt die Verantwortung des Menschen gegenüber der Natur steht), denn analog zu dem in der praktischen Philosophie diskutierten Problem eines „naturalistischen Fehlschlusses" erliegen diese Direktiven möglicherweise einem soteriologischen Fehlschluß vor dem Hintergrund der bekannten theologischen Schwierigkeit, aus dem Indikativ des Heils einen Imperativ für menschliches Handeln schlüssig herzuleiten, ohne einfach nur das „paradoxe" Ineinander beider zu behaupten.

[80] Ebd. 156, wenn ihm zufolge die Natur als Ort der Gegenwart Gottes verstanden wird, um daraufhin zur „Ehrfurcht" ihr gegenüber zu mahnen.

[81] Vgl. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Ästhetik I, Theorie Werkausgabe, Frankfurt 1970 XIII, 24 f.

[82] So auch Traugott Koch, a. a. O.

[83] Vgl. *Kant*, KdU § 28.

[84] Vgl. ebd. § 2.

[85] So auch *Bonhoeffer* 61.

Illusionen" als auch vor „Frustrationen" hinsichtlich der Differenzerfahrungen von „Utopie und Realität" bewahrt[86].

Was aus diesen Überlegungen, die mehr die grundsätzliche theoretische Einstellung zur Natur betreffen, für einen konkreten Umgang mit ihr präskriptiv folgt, ist schwer zu sagen und muß vielleicht einer „indikativischen Ethik" (Schleiermacher) überlassen werden. In dem Roman „Die Pest" von Albert Camus überlegt der Priester Paneloux, der die Pest in Oran als apokalyptisches Endzeitereignis interpretiert, bezeichnenderweise, inwieweit sich ein Priester bei einem Arzt, also bei einem nüchternen „Weltkind", utilitaristischen Rat holen darf oder soll[87]...

[86] Vgl. *Steck* 217; 219, 224f.; *Karlheinz Müller* 225, Z. 4f.

[87] Vgl. *Albert Camus*, Die Pest, Düsseldorf 1958 (rororo 1968), 131, 135.

ThPh 66 (1991) 398–410

# „Nietzsche im christlichen Denken – am Beispiel Bernhard Weltes“ [1]

Von Klaus Kienzler

## I. Einleitung

Welte hat im SS 1948 eine Publik-Vorlesung mit dem Titel: „Nietzsche und das Problem des Atheismus“ gehalten [2]. Er hat seine Vorlesung folgendermaßen eröffnet:

„Karl Jaspers bezeichnet in seiner unlängst erschienenen Schrift: ‚Nietzsche und das Christentum‘ Nietzsche als das einschneidendste philosophische Ereignis nach dem Ende des philosophischen Idealismus in Deutschland. Ich möchte es offen lassen, ob es nicht doch vielleicht noch einschneidendere und stillere, ‚taubenfüßigere‘ Ereignisse und Ankömmlinge des Geistes seither gab. Aber soviel ist nicht zu bezweifeln: Nietzsche gehört zu den großen Ereignissen des Geistes in unserer Zeit, ein Ereignis zudem, das noch keineswegs vergangen ist ... Wir müssen, wenn wir redlich in der uns zugewiesenen Stunde der Geschichte leben wollen, mit ihm ins Reine kommen“(1).

„Mit Nietzsche ins Reine kommen“ – dieser Aufgabe stellte sich B. Welte nicht nur in der Vorlesung von 1948, sondern bei näherem Zusehen über die ganzen Jahre seines Denkens [3]. Unter dem Titel „Nietzsche und Kierkegaard“ hielt er im Jahre 1951 an der TU Karlsruhe eine Vorlesung für interessierte Studenten. Aus diesen Vorlesungen ist ein Vortrag geworden, den er in den 50er Jahren in Basel, Berlin und Darmstadt gehalten hat. Schließlich gingen diese Vorarbeiten in überarbeiteter Form in seine kleine Schrift „Nietzsches Atheismus und das Christentum“ (1958) ein [4]. Später hat er sich noch einmal ausführlich zu Nietzsche geäußert in dem Artikel: „Nietzsches Idee vom Übermenschen und seine Zweideutigkeit“ in der Zeitschrift „Concilium“ (1981) [5]. Darüber hinaus nimmt die Gestalt Nietzsches im Denken Weltes eine unübersehbare Rolle ein, und zwar über die gesamte Zeit seines Schaffens, wie – um nur einige Beispiele zu nennen – seine eigenen Hinweise in „Über das Böse“ (1951 bzw. 1959), in „Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit“ (1967), in der „Religionsphilosophie“ (1978) oder auch in der kleinen Veröffentlichung „Das Licht des Nichts“ (1980) bekunden [6].

---

[1] Der folgende Artikel gibt den Vortrag wieder, der am 18. November 1990 in der Katholischen Akademie Freiburg aus Anlaß einer Nietzsche-Tagung gehalten wurde.

[2] Die Vorlesung liegt in Handschrift im Institut für Religionsphilosophie an der Universität Freiburg. Die Seitenangaben im folgenden Text beziehen sich auf die Seiten dieses Manuskriptes.

[3] An wissenschaftlichen Arbeiten und Beiträgen zu B. Welte seien genannt: Die Angewiesenheit der Theologie auf das philosophische Fragen. Hrsg. *B. Casper.* Mit Beiträgen von *B. Casper, K. Hemmerle, P. Hünermann* und *B. Welte* (Schriftenreihe Akademie Freiburg). München 1982. – *I. Feige,* Geschichtlichkeit. Zu B. Weltes Phänomenologie des Geschichtlichen auf der Grundlage unveröffentlichter Vorlesungen (FThSt 138). Freiburg 1989. – Fragend und lehrend den Glauben weit machen. Zum Werk Bernhard Weltes anläßlich seines 80. Geburtstages. Hrsg. *K. Hemmerle* (Schriftenreihe Akademie Freiburg). München 1987. – *K. Kienzler,* Bernhard Welte und der philosophische Glaube bei Karl Jaspers, in: *Hemmerle* (Hrsg.) 29–56. – *K. Kienzler,* Zum Dialog von B. Welte mit K. Jaspers, in: ThPh 58 (1983) 346–362. – *St. Kusar,* Dem göttlichen Gott entgegendenken. Der Weg von der metaphysischen zu einer nachmetaphysischen Sicht Gottes in der Religionsphilosophie Bernhard Weltes (FThSt 133). Freiburg 1986. – *H. Lenz,* Mut zum Nichts als Weg zu Gott. B. Weltes religionsphilosophische Anstöße zur Erneuerung des Glaubens (FThSt 139). Freiburg 1989. – *A. Tischinger,* Das Phänomen der Schuld. Das menschliche Dasein zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit in der Religionsphilosophie B. Weltes, Freiburg 1988.

[4] Darmstadt 1958; auch in: „Auf der Spur des Ewigen“, Freiburg 1965, 128–161.

[5] Conc(D) 17 (1981) 397–401; „Zwischen Zeit und Ewigkeit“, Freiburg 1982, 158–175.

[6] Religionsphilosophie, 159 ff.; Licht, 38 ff.

## II. Kontexte von Weltes Nietzsche-Interpretation

Die Wirkungsgeschichte Nietzsches ist eng verflochten mit der Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts. Dies aber auf unterschiedliche Weise[7]. Die erste bedeutsame Rezeption fand in der Literatur statt, um nur an Stefan George, Gottfried Benn, Alfred Döblin, Thomas Mann u. a. zu erinnern. Auch die Psychologen am Anfang des Jahrhunderts wie Klages, Freud, Adler oder Jung reagierten auf Nietzsche. Die eigentlich philosophische Rezeption dagegen setzte mit den Studien von Karl Löwith (1935 ff.)[8], mit dem „Nietzsche"-Buch von Karl Jaspers (1936)[9] und mit den umfangreichen Vorlesungen Martin Heideggers (1936–41)[10] ein.

### *1. Nietzsche in der katholischen Theologie*

Anders die Rezeption in der Theologie[11]. Die Rezeption in der evangelischen Theologie war weitgehend vorgezeichnet durch eine „Singularität" (E. Troeltsch), nämlich durch die persönliche Bekanntschaft Franz Overbecks mit Nietzsche[12]. Der evangelische Kirchenhistoriker Franz Overbeck muß wohl immer dann genannt werden, wenn vom Verhältnis Nietzsches zur Theologie die Rede sein soll. Denn zum einen scheint festzustehen, daß Franz Overbeck zu seinen Überzeugungen vom Ende der traditionellen Christenheit schon gekommen war, bevor er Nietzsche kennenlernte, er also bezeugen kann, daß Nietzsches Vermutungen auch in der Theologie keine Monstrositäten waren, zum anderen hat derselbe Franz Overbeck die entscheidenden kritischen Anfragen theologischer Art schon persönlich an Nietzsche gestellt. Diese Bekanntschaft zwischen Nietzsche und F. Overbeck spielte in der evangelischen Theologie bekanntlich eine bedeutsame Rolle, in der katholischen Theologie soviel wie gar keine. Für die evangelische Theologie wären Namen wie Adolf von Harnack, Ernst Troeltsch, Max Weber, Paul Tillich oder Karl Barth zu nennen[13].

In der katholischen Theologie gab es kaum ein Echo auf Franz Overbeck; um so mehr aber geharnischte Attacken gegen den Feind und Widersacher des christlichen Glaubens par excellence, den „atheistischen Philosophen" schlechthin: Friedrich Nietzsche. Mir ist aus der frühen Zeit eigentlich nur eine Ausnahme bekannt, und das ist Hermann Schell, der 1901 in Berlin ein Seminar über Nietzsche abhielt. Eine ernsthaftere Beschäftigung ist im katholischen Bereich erst in den 30er Jahren festzustellen, um die Namen von Joseph Bernhart, Hans Urs von Balthasar oder Erich Przywara zu nennen oder herausragend im französischen Bereich Henri de Lubac. Aber dies waren Ausnahmen und eigentlich keine Nietzsche-Interpretationen, sondern globale Gesamt-

---

[7] Zur Rezeptionsgeschichte F. Nietzsches sei auf die Literatur hingewiesen wie: Nietzsche heute. Die Rezeption seines Werkes nach 1969. Hrsg. *S. Bauschinger,* Bern 1988. – 90 Jahre Philosophische Nietzsche-Rezeption. Hrsg. *A. Guzzoni,* Königstein 1986. – Nietzsche und die deutsche Literatur. 2 Bde., Hrsg. *B. Hillebrand,* Darmstadt 1978. – Nietzsche. Hrsg. *J. Salaquarda* (Wege der Forschung 521). Darmstadt 1980. – Nietzsche und die philosophische Tradition. 2 Bde., Hrsg. *J. Simon,* Würzburg 1985.

[8] *K. Löwith,* Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen, Berlin 1935.

[9] *K. Jaspers,* Nietzsche und das Christentum, München 1938; *Ders.,* Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, Berlin 1936.

[10] Vgl. die entsprechenden Bände in der Gesamtausgabe, sodann: *M. Heidegger,* Nietzsche. 2 Bde., Pfullingen 1961. – *Ders.,* Nietzsches Wort „Gott ist tot", in: Holzwege, Frankfurt 1959, 193 ff. u. a.

[11] *P. Köster,* Nietzsche-Kritik und Nietzsche-Rezeption in der Theologie des 20. Jahrhunderts, in: NS 10/11 (1981/82), 615–685. – *U. Willers,* „Aut Zarathustra aut Christus". Die Jesus-Deutung Nietzsches im Spiegel ihrer Interpretationsgeschichte. Tendenzen und Entwicklungen von 1900–1980, in: ThPh 60/61 (1985/86) 239 ff.; 418 ff. bzw. 236 ff. – *P. Balmer,* Erhöhte Praxis, neues Leben. Nietzsches musikalische Werde-Welt, in: Experiment Religionsphilosophie I, Düsseldorf 1987, 191.

[12] *C. A. Bernoulli,* F. Overbeck und F. Nietzsche. Eine Freundschaft. 2 Bde. Jena 1908.

[13] *Köster* 637 ff.

sichten des Phänomens Nietzsche[14]. Das Gespräch der katholischen Theologie mit Nietzsche haben eigentlich erst Johannes Baptist Lotz und eben Bernhard Welte begonnen: J. B. Lotz mit einem Artikel in der Zeitschrift „Scholastik" von 1949 und mit einer kleinen Schrift „Nietzsche und das Christentum" von 1953[15], und Bernhard Welte mit den schon genannten Vorlesungen und Veröffentlichungen[16]. Beide, die sich ja gut kannten, dachten von einer gleichen Herkunft her; sie waren ohne Zweifel von Martin Heideggers Aussagen angeregt. Lotz folgte dabei von Anfang an offensichtlich mehr der ontologischen Interpretation Heideggers, während Welte einen doch anderen Weg einschlägt.

Als ein Echo auf dieses Verhältnis von Katholischer Theologie und Nietzsche, das ein Un-verhältnis war, wird man noch die ersten Aussagen Weltes in seiner kleinen „Nietzsche"-Schrift ansehen können:

> „Es ist auch ein ganz spezielles christliches Anliegen, Nietzsche und seinen Atheismus in aller Besonnenheit auf sein in ihm verborgenes wahres Wort hin zu prüfen. Die Auseinandersetzung der Christen mit Nietzsche ist nicht gut beraten, wenn sie sich ausschließlich und primär auf die Polemik Nietzsches mit dem, was er als Christentum verstand, beschränkt. Die Polemik vereinfacht allzusehr, und Polemik gegen Polemik ist noch immer eine bisweilen zwar unvermeidliche, im ganzen ziemlich fruchtlose Sache gewesen. Wir müssen als Christen den Versuch wagen, das wirkliche und positive Wort Nietzsches zu vernehmen und zu verstehen, und nicht nur seine vielen polemischen und ungerechten Gegenworte. Und wir müssen es zunächst ganz einfach zu verstehen suchen, in seinem Sinne und in seinen Gründen. Nur so sind wir auch als Christen mit der geistigen Wirklichkeit Nietzsches im Kontakt des Gespräches, aus dem wir die Frucht einer Einsicht auch in Sachen des Christentums erhoffen dürfen."[17]

Mit anderen Worten war sich Welte wohl bewußt, daß es galt, mit gebührendem Ernst das Gespräch mit Nietzsche erst einmal zu beginnen, und er sich diesem riskanten Unternehmen widmen wollte[18].

## 2. *Weltes Interpretation Nietzsches neben jenen von Jaspers und Heidegger*

Um sich die Bedeutung der Gedanken Weltes über Nietzsche nicht nur für die katholische Theologie, sondern auch im Kontext der damaligen philosophischen Nietzsche-Auslegungen klar zu machen, muß man sich, wie ich denke, in die damalige Zeit nach dem 2. Weltkrieg zurückversetzen und sich der Publikationslage zu Nietzsche bewußt werden. Das ist deshalb notwendig, weil dann die monumentale Nietzsche-Interpretation Heideggers, die zweibändig 1961 erschienen ist, die Lage gründlich veränderte. Das war im Jahre 1948 noch anders, als Welte seine nicht weniger vielbeachtete öffentliche Vorlesung in Freiburg hielt. Zwar hatte Heidegger nach 1936 in verschiedenen Vorlesungen das Thema Nietzsche in extenso behandelt, woraus dann sein

---

[14] *Köster* 628 ff. u. *Willers*, „Aut Zarathustra ...".

[15] „Entwurf einer Ontologie bei Friedrich Nietzsche", in: Schol. 20–24 (1949) 1–29; *Ders.*, Zwischen Seligkeit und Verdammnis. Ein Beitrag zu dem Thema Nietzsche und das Christentum, Frankfurt 1953.

[16] *Köster* 632 ff.

[17] „Nietzsche"-Schrift, 11.

[18] An neuerer Literatur, die sich mit dem Thema Nietzsche und Christentum befaßt, sei genannt: *E. Biser*, „Gott ist tot". Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins, München 1962 (die erste der vielen Studien des Autors zu Nietzsche). – *R. Bucher*, Nietzsches Mensch und Nietzsches Gott. Das Spätwerk als philosophisches Programm, Bern 1987. – *R. Margreiter*, Ontologie und Gottesbegriff bei Nietzsche, Meisenheim 1978. – *M. Pernet*, Das Christentum im Leben des jungen F. Nietzsche, Opladen 1989. – *H. Pfeil*, Von Christus zu Dionysos. Nietzsches religiöse Entwicklung, Meisenheim 1975. – *P. Valadier*, Nietzsche et la critique du christianisme, Paris 1974. – *U. Willers*, F. Nietzsches antichristliche Christologie, Innsbruck 1988.

zweibändiges Buch entstanden ist, aber öffentlich war Heideggers Nietzsche-Interpretation noch nicht. So kann Welte noch 1958 seine kleine Nietzsche-Schrift einführen:

„Die wichtigsten Anregungen zum Verständnis Nietzsches verdanke ich dem Buch von Karl Jaspers, ‚Nietzsche' (1936) ... und den verschiedenen Äußerungen von Martin Heidegger zur Sache Nietzsches, insbesondere seine Abhandlung: „Nietzsches Wort ‚Gott ist tot' in: Holzwege (1950)"[19].

Die Bemerkungen Weltes hinsichtlich der philosophischen Anregungen zu Nietzsche sind sehr aufschlußreich. Jaspers „Nietzsche"-Buch war weithin bekannt und es hatte in der philosophischen Öffentlichkeit einen großen Nachhall. Auch Jaspers „Nietzsche"-Interpretation geriet dann in den Schatten von Heideggers Nietzsche-Auslegung. Jedenfalls war die Position Jaspers zu Nietzsche 1948 klar und öffentlich und auch später keiner größeren Veränderung mehr ausgesetzt. Sie hat Welte in Maßen beeinflußt. Es ist allerdings interessant zu bemerken, daß Welte nur das große Nietzsche-Buch nennt, nicht aber auch dessen kleine Schrift „Nietzsche und das Christentum" (1938) – sei es daß er es nicht gekannt, sei es daß er der Interpretation des Verhältnisses Nietzsches zum Christentum durch Jaspers distanziert gegenüberstand, was wahrscheinlicher ist. Was sind die Grundzüge von Jaspers Nietzsche-Interpretation? Es ist später immer wieder kritisiert worden, Jaspers habe Nietzsche stark mit seinen eigenen philosophischen Augen gelesen. Das wird in etwa deutlich aus einer Stelle seines Buches, die ich exemplarisch zitieren will und wo Jaspers den Aufbau seiner Interpretation selbst vorstellt.

„Wenn nach dem Bruche des fraglosen Ganzen von Gott, Seele und Welt die Scheidung von rational Allgemeinem und existentieller Geschichtlichkeit gefühlt und bewußt wird, dann rücken in den Vordergrund des Rationalen die Fragen des Zweifels bei Nietzsche: was der Mensch sei [1. Kapitel], was Wahrheit sei [2. Kapitel] was die Geschichte und das gegenwärtige Zeitalter bedeute [3. Kapitel] ... In diesen Fragen des Zweifels ist für Nietzsche der schon positiv erfüllende Antrieb: die Liebe zum adligen Menschenwesen, die am Menschen in jeder wirklichen Gestalt verzweifelt; der unerbittliche Ernst einer Wahrhaftigkeit, die die Wahrheit selbst in Frage stellt; die Erfüllung mit historischen Gestalten, die an der Sinn- und Ziellosigkeit der Geschichte strandet."[20]

Erkennbar sind hier die Jaspers eigenen Fragen nach Mensch, Wahrheit und Geschichtlichkeit, die er in umfangreichen Untersuchungen behandelt hat und die er nun an das Werk Nietzsches anlegt.

Für sehr korrekt halte ich auch Weltes Bemerkung zu den Anregungen, die er von Heidegger erhielt: In der Tat dürfte es vor allem Heideggers Aufsatz „Nietzsches Wort: ‚Gott ist tot'" (in „Holzwege" 1950 veröffentlicht) gewesen sein, den er als bestätigend empfand. Dem möchte ich folgende Vermutung hinzufügen: Es ist bekannt, daß Heidegger seinen vielleicht bedeutsamsten ersten Hinweis auf Nietzsche in der Rektoratsrede von 1933 über die „Selbstbehauptung der deutschen Universität" gegeben hat, und zwar mit folgenden Worten: „Und wenn gar unser eigenstes Dasein selbst vor einer großen Wandlung steht, wenn es wahr ist, was der leidenschaftlich den Gott suchende letzte deutsche Philosoph, Friedrich Nietzsche, sagt: ‚Gott ist tot' –, wenn wir Ernst machen müssen mit dieser Verlassenheit des heutigen Menschen inmitten des Seienden ..."[21]. Diese Passage war ohne Zweifel der Auftakt der bald kommenden, sich über Jahre erstreckenden „Nietzsche"-Vorlesungen Heideggers (1936–1945)[22]. Meines Wissens war Welte bei dieser Rede anwesend. Ich vermute, daß er von dieser starken Aussage des Wortes ‚Gott ist tot' durch Heidegger beeindruckt war. Ich kann es vorwegnehmen, Welte hat dieses Wort Nietzsches ‚Gott ist tot' als zentrale These

[19] „Nietzsche"-Schrift, Vorbemerkung.

[20] *Jaspers,* Nietzsche 121 ff.

[21] *O. Pöggeler,* Der Denkweg Martin Heideggers, Pfullingen 1963, 105.

[22] Zu der zunehmenden Bedeutung Nietzsches für Heidegger in diesen Jahren vgl. *W. Müller-Lauter,* Das Willenswesen und der Übermensch. Ein Beitrag zu Heideggers Nietzsche-Interpretation, in: NS 10/11 (1981/82) 132–178.

der Philosophie Nietzsches überhaupt festgehalten und zur Mitte seiner Interpretation gemacht.

Heidegger selbst hat sich aber bald mehr der Metaphysik Nietzsches unter dem Stichwort des „Willens zur Macht" als dem religionskritischen Wort vom toten Gott zugewandt. Um kurz an einige Grundzüge von Heideggers Nietzsche-Auslegung zu erinnern: Heidegger hält Nietzsches Denken für eine unumgängliche und verwerfliche Konsequenz der gesamten bisherigen Philosphiegeschichte. In ihm komme ans Licht, was es mit der traditionellen Philosophie überhaupt auf sich hat: Die abendländische Geschichte wäre nach Heidegger insgesamt von der Metaphysik getragen und angeführt worden. In der Metaphysik tritt der Mensch dem Seienden im ganzen denkend gegenüber. Wird das Seiende aber denkend vorgestellt, erscheint es vom Denken abhängig. In der Abhängigkeit des Seienden von der Macht des Denkens erfährt sich der Mensch als Subjekt. Da die bisherige Philosophie als Metaphysik beanspruchte, alles, was überhaupt ist, im Denken erschließen zu können, mußte ihr im Laufe der Entwicklung immer mehr das Seiende überhaupt als vom Willen des Denkens abhängig Vorgestelltes erscheinen. Der ‚Wille zur Macht' ist demnach eine Art inneres Gesetz der Metaphysik, die an ihrem Ende, wo sich der ‚Wille zur Macht' selbst einsichtig wird, überall nichts anderes mehr finden kann als menschliche Machenschaft. Die Metaphysik zwingt sich aus ihrem eigenen Ansatz heraus zu totaler Herrschaft, weil sie mit ihrem Ansatz die Wahrheit des Seins als unverborgene Anwesenheit verloren hat. Wahrheit als totales Verfügen der im ‚Willen zur Macht' kulminierenden Subjektivität ist so der Tiefpunkt dessen, was dem Menschen in der Philosophie eigentlich übertragen worden ist. In Nietzsche kommt diese Tendenz bisheriger abendländischer Metaphysik zum Vorschein. Nicht daß Nietzsche expressis verbis Metaphysik betrieben hätte, vielmehr ist in Nietzsche prophetisch angesagt, wohin die abendländische Philosophie führen werde.

## III. Weltes Vorlesung „Nietzsche und der Atheismus" von 1948

Im folgenden möchte ich Weltes Vorlesung von 1948 zugrunde legen, um daraus einige seiner Gedanken zu Nietzsche vorzutragen. Dies erscheint angebracht, da hier Weltes Gedanken zu Nietzsche zum ersten Mal umfassend vorliegen und die Auseinandersetzung und Begegnung der Gedanken äußerst frisch und lebendig erscheinen, wogegen Weltes spätere Schrift „Nietzsche und der Atheismus" sozusagen nur die Früchte eines langen Gespräches und Weges wiedergeben. Ich will versuchen, wenigstens dadurch, daß ich Welte selbst reichlich zu Wort kommen lasse, etwas von der Frische und Lebendigkeit der Vorlesung von 1948 wieder aufleben zu lassen.

### *A. Der Ausgang von Weltes Nietzsche-Interpretation: „Gott ist tot"*

Welte begann seine Vorlesung 1948:

„Als was zeigt sich uns Nietzsches Atheismus? – Er zeigt sich in der These, daß ‚Gott tot ist', eine These, die sich, je länger sich ein bedachtsames Studium beim Ganzen Nietzsches aufhält, als dessen zentrale These erweist" (17).

Damit hat Welte gleich zu Beginn die entscheidende Aussage zu Ansatz, Interpretation und Methode seines Nietzsche-Verständnisses gemacht. Denn es ist offensichtlich für jede Nietzsche-Interpretation wichtig, eine Option, eine Perspektive zu wählen, ihn zu interpretieren – wie es übrigens Nietzsches Verhalten in der späten Zeit selbst entspricht, das Ganze jeweils neu perspektivisch zu entwerfen und zu sehen:

Der Ausgangspunkt der Nietzsche-Interpretation Weltes bei dessen „Atheismus" oder seinem Wort „Gott ist tot" – ist ein philosophisch-theologischer Ansatz. Der Ansatz geht aufs Ganze. Der jeweilige Ansatz entscheidet offensichtlich darüber, ob das ‚Ganze' von Nietzsches Philosophie zur Sprache kommt oder nicht. Wie gesehen ist Jaspers gerade deswegen kritisiert worden: er unterlege dem Werk Nietzsches seinen eigenen systematischen Ansatz: seine Fragen zum ‚Menschen', zum Wesen von ‚Wahrheit', zum ‚Geschichtlichen' (K. Löwith). Heidegger schloß sich damals diesem Vor-

wurf gegen Jaspers an und meinte, bei Jaspers existenzphilosophischem Ansatz würden wichtige Aussagen Nietzsches wie die Aussagen vom ‚Übermenschen' oder vor allem auch von der ‚Ewigen Wiederkehr' ausgeblendet oder verkürzt. Heidegger selbst beruft sich bekanntlich vor allem auf Nietzsches philosophischen Nachlaß und erkennt als dessen Kern den ‚Willen zur Macht'. Den ‚Willen zur Macht' macht er so zum Ausgangspunkt seiner ontologischen Interpretation und entwickelt aus ihm alle wichtigen philosophischen Themen wie den ‚Gedanken der ewigen Wiederkehr des Gleichen', der ‚Wahrheit' als ‚Kunst' und ‚Erkenntnis', des ‚Nihilismus' oder des ‚Übermenschen'[23].

Welte stellt sich nicht weniger dem Anspruch, das Ganze des Gedankens Nietzsches in den Blick zu bringen. Er folgt dabei offensichtlich weder Jaspers – mit der Existenz im Mittelpunkt – noch Heidegger – mit dem Zentrum des ‚Willens zur Macht'. Seine zentrale These ist die ‚Gott-ist-tot'-Erfahrung Nietzsches. Er will diese These im Laufe seiner Vorlesung bestätigen. Nebenbei gesagt war Welte mit den beiden möglichen zentralen Thesen der beiden von ihm hochgeschätzten Philosophen sehr vertraut. So hat er zum Beispiel die Krönerschen Bände des ‚Nachlasses' Nietzsches ‚Willen zur Macht' im Anschluß an das Manuskript seiner Vorlesung sehr detailliert exzerpiert, und doch spielt dieser Ansatz nicht die gleiche Rolle wie bei Heidegger. Ohne auf die äußerst umstrittene Frage nach der Bedeutung des ‚Nachlasses' Nietzsches einzugehen, so fällt doch auf, daß Welte im Gang seiner Vorlesung zwar daraus zitiert, das überwiegende Interesse aber offensichtlich auf den Schriften Nietzsches zuvor liegt.

Wie sehr sich Welte des hohen Anspruchs einer angemessenen Nietzsche-Interpretation bewußt war, macht sofort die Fortsetzung seiner Eingangsthese deutlich:

> „Aus dieser [These] aber wachsen wiederum als innere Auslegung alle wesentlichen Themen Nietzsches hervor [S. 3 werden genannt: ‚Wille zur Macht', der ‚Übermensch', ‚Jenseits von Gut und Böse']... Und wenn auch der darin zum Ausdruck kommende Sinn des Todes Gottes überall im Ganzen und als Ganzes lebendig und nahe ist, die angedeuteten Stufen also nicht einfach auseinander liegen, auch nicht zeitlich, so wird es doch nützlich sein, mit unserem Gedanken Stufe um Stufe zu betrachten, um zu sehen, was dort sei und schließlich das Gesamt dieses Atheismus aus seinen inneren Wurzeln zu begreifen (17–18).

Welte will also keine Sonderthese zu Nietzsche vortragen, sondern erhebt den Anspruch, von Nietzsches Wort aus, daß ‚Gott tot ist', alle wesentlichen Gedanken Nietzsches fassen zu können.

## *B. Nietzsches Atheismus – Das Wesen des Atheismus*

Welte macht sich nach der Festlegung seiner Ausgangsthese sofort daran herauszuarbeiten, was unter Nietzsches Atheismus zu verstehen sei. Und er tut es auf seine unverwechselbare Weise, am Text Nietzsches entlang, sorgfältig, bedächtig und doch zupackend und erhellend – wie übrigens über die gesamte Vorlesung hinweg. Welte hat innerhalb der Vorlesung einmal von der „Phänomenologie des Religiösen" (67) gesprochen. Ich denke, er hat damit gut die Methode und Weise charakterisiert, mit der er Nietzsche interpretiert. Unverkennbar etwa, wie er Nietzsches Atheismus artikuliert:

> „Dies setzt allerdings das vielleicht Anstößige voraus: daß sich in uns, wenn auch zumeist undurchschaut und unentschieden, sich etwas Wesentliches finde, das keinen Gott wolle, daß also Atheismus in irgendeiner Gestalt, mit dem Wesen dessen, was wir sind, zu tun habe und sich darin finde, zumindest als Möglichkeit, oft genug aber als eine heimliche, halbe, uneingestandene Wirklichkeit. Weist nicht schon die aufmerksame Erfahrung in diese Richtung? Ist nicht auch in den Gläubigen ein Element von Atheismus, entweder als – vom Glauben überschwungene – Möglichkeit, oder als eine unentfaltete und darum halbe Wirklichkeit? In jedem bloß äußerlich – in ir-

[23] *Pöggeler* 104 ff.

gendeinem Sinne – festgehaltenen Theismus blieb der Grund des Selbstseins, das Selbstsein Selbst außerhalb desselben, ‚atheos' ... Gilt nicht das geistvolle Wort Henri de Lubacs: ‚On peut être athée en faisant profession de croire en Dieu, on peut être croyant en se disant athée'" (13–14).

Aber Welte geht der Abwesenheit Gottes nicht nur in der einzelnen Existenz nach, sondern vor allem auch in den großen kulturgeschichtlichen Erscheinungen, und er kommt für die heutige Zeit zu dem Ergebnis:

„Aber was ist dies dann in sich selbst, der Tod Gottes? Es heißt, daß das, was Gott genannt wird, in der Zeit nirgends lebendig erscheint. Lebendig erscheint, was aus eigenem Ursprung entgegenkommt und in diesem Entgegenkommen gegenwärtig wird" (20). Und dann Weltes gewaltiges Wort, das er so oder leicht verändert immer wieder gebraucht hat: „Das Nicht-anwesen, der Tod Gottes ist nicht nichts! Er ist etwas Ungeheueres!" (24)

## *C. Das ‚atheistische' Selbst – ‚Gott in uns'*

Nach dem Feststellen des Ereignisses, daß ‚Gott tot ist', geht Welte mit seinen Hörern einen eigenartigen Gang. Er hat diesen Gang auch später immer wieder den Weg „vom negativen zum positiven Atheismus" (26) genannt. Was ist damit gemeint? Die Abwesenheit Gottes ist nur die eine Seite. Gott tritt auf andere unerwartete Weise in dem atheistischen Selbst in Erscheinung: als ‚Gott in uns'. Welte verfolgt bei Nietzsche diese Entwicklung:

„In der Offenheit vor dem Ungeheueren des Todes Gottes öffnet sich Unendlichkeit, von ihr selbst her, aber fragwürdigen, zweideutigen und befremdlichen Wesens, vor dem Blick des Geistes" (33). Der Gott, der nach außen hin verleugnet wird, meldet sich – so Welte – ‚in' Nietzsche. Welte findet bei Nietzsche dazu die Bestätigung in Selbstaussagen wie im 4. Buch ‚Zarathustra': „Irgendein Gott in dir bekehrte dich zu deiner Gottlosigkeit" (43); oder: „Wer das Große nicht mehr in Gott findet, findet es überhaupt nicht mehr, – er muß es leugnen (und damit zugrunde gehen) oder schaffen" (40).

Welte ist ohne Zweifel fest davon überzeugt, daß das Wort vom ‚Gott in mir' die Kehrseite jenes ersten Nietzsche-Wortes ‚Gott ist tot' sei. Er ist so sehr davon überzeugt, daß er diese Einsicht nun unverkennbar in seine zentrale Ausgangsthese zur Philosophie Nietzsches mit aufnimmt. Ja, er ist davon überzeugt, daß er damit den eigentlichen Schlüssel zu den großen Themen des Nietzsche gefunden hat:

„Nietzsche ... vernimmt den Gott in sich und so denn ist er gottlos in einem positiven Sinne, d. h. aus einem positiven und ursprünglichen Impuls. Es wird sich zeigen, daß alle wesentlichen Themen Nietzsches aus der Entfaltung dieses Impulses zu begreifen sind: vom ‚Dionysos', das ‚Jenseits von Gut und Böse', die ‚Unschuld des Werdens', der ‚Übermensch' oder der ‚Wille zur Macht', bis zur ‚Ewigen Wiederkehr'." (44)

In der Vorlesung von 1948 sieht Welte darin den ‚Grundimpuls' des Atheismus Nietzsches, wie er ihn nennt. Damals legte er diesen fundamentalen und positiven Grundimpuls auf das ‚Selbst' hin aus, nämlich als „Selbstbesitz und Einheit" des Selbst (46). In seiner Nietzsche-Schrift von 1958 hat er dafür eine andere an Heidegger gewonnene Begrifflichkeit gefunden und verwandt: Im atheistischen Selbst äußert sich das Wesen des „Daseinswillens" des Menschen (25 ff.), in ihm werde der „sonst in seiner Apriorität verborgene Daseinswille" offenbar, „in Nietzsche [kommt] etwas zur Aussage, was im Daseinsgrunde des Menschen überhaupt ruht".

Die zentralen Gedanken Nietzsches werden von Welte als Entfaltung dieses apriorischen Daseinswillens interpretiert. Im ‚Gedanken der Ewigen Wiederkehr des Gleichen' zeigt sich nach ihm etwa der universale Identitätswille des Menschen als „der festliche Triumph der großen Einheit des Daseins" (33) oder „Dionysos" stellt für ihn „den Gipfel des Seins als des ewigen, unausschöpflichen, lebendigmächtigen Einsseins" dar (34). Ich kann die Interpretamente dieser großen Gedanken Nietzsches durch

Welte nur andeuten, nicht ausführen. Welte selbst widmet ihnen in der Vorlesung dichte Ausführungen.

Auch Weltes große Analysen des „Selbst" im Anschluß daran, nämlich die zwei großen Bewegungen des Selbst zu beschreiben als [1.] „Mut und Trotz gegen die Bedrohung des Nichts" (48) und [2.] „das durch nichts gehemmte Spiel der Freiheit des Selbst" im Daseinswillen aufzudecken (52), will ich hier nur nennen. Sie sind für Weltes spätere Phänomenologie des Menschen offensichtlich sehr wichtig geworden.

## *D. „Die wesentliche Ambivalenz der Fülle des Menschen" (76ff.)*

Für Welte ist die Rede Nietzsches vom Tode Gottes die „vielleicht größte Gestaltwerdung des Daseinswillens" (34). In ihr wird das Göttliche im Menschen manifest. Welte stellt die Möglichkeit dieser ambivalenten Weise des Göttlichen im Menschen fest, wie es Nietzsche verkörpert: der „Mensch Nietzsche will Gott nicht und begrüßt den ‚Tod Gottes' gerade wegen des Gottes in ihm" (37). Die Wurzeln von Nietzsches Atheismus liegen letztlich tief im Wesen des Menschen selbst, vor allem in seinem Willen: „Weil der Mensch Gott will, will er, daß kein Gott sei" (37).

In Nietzsche zeigt sich für Welte jene typische „Aporie und Dialektik" des Menschen bzw. seines Daseinswillens, die darin besteht, daß der Mensch mehr will, als er als endlicher immer je ist, aber doch auch nichts will als sich selber (39).

> „Eine besonnene Überlegung zeigt uns innerhalb jener ursprünglichen Seinsfindung des Menschen drei konstituierende Elemente: das erste ist das, worin der Mensch sich unmittelbar als wirklich findet. Er findet sich in diesem Leib, auf dieser Erde, in diesem Jetzt, und dies macht die Unmittelbarkeit seiner Wirklichkeit aus. Das zweite ist der Entwurf seines vollen Daseins. Als Entworfenes zeigt es sich nicht in unmittelbarer Wirklichkeit, sondern als ein Gesolltes: so sollte es sein. Diese beiden Elemente zeigen sich als aufeinander bezogen, und in diesem Bezug in einer Distanz, einer Ferne zueinander: Wir messen die Unmittelbarkeit unserer Wirklichkeit an dem Wesensentwurf unserer Fülle und entbehren der Fülle in unserer Wirklichkeit: der Wesensfindung auf Unendlichkeit begegnet überall die Grenze der Wirklichkeit, der Wesenswille zur Einheit findet sich gespalten, und in der sich findenden Gegenwart ist doch die Fülle nicht gegenwärtig. Im gegenwärtigen Wirklichen findet sich keine Fülle und in der entworfenen Fülle findet sich keine Gegenwart" (78–79).

Welte hat im Anschluß an diese Grundsätze vom Menschen zwei für sein gesamtes Werk bedeutsame phänomenologische Aussagen zum Wesen des Menschen entwickelt und ausgeführt. Für ihn ist die Ambivalenz des Menschlichen und Göttlichen im Menschen konstitutiv. Er zeichnete auch später den Menschen [I.] „Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit" (76ff.) und er hat die dramatische Struktur der menschlichen Freiheit in der Vorlesung als Auseinandersetzung [II.] des „großen Guten und des großen Bösen" (86ff.) zum Ausdruck gebracht.

## *E. Der „Übermensch" und das christliche Heil (96ff.)*

Welte hat in seiner Vorlesung die dramatischen Aussagen Nietzsches zum Menschen, seine Forderung nach ungestümer Freiheit und seinen Appell nach einem Leben jenseits von Gut und Böse bewegt verfolgt. Er würdigt darin Nietzsches Leidenschaft, beläßt es aber nicht bei der Verwunderung, sondern gibt Nietzsches engagierter Philosophie eine erstaunliche Wendung:

> „Es ist ein immer wieder eindrucksvolles Bild, die Flamme der wesentlichen Leidenschaft Nietzsches zu betrachten und den leuchtenden Widerschein, mit der er im Hier und Jetzt seines leibhaftigen Daseins nach ... seiner Unendlichkeit und Ewigkeit und seiner ungebrochenen Einheit und Gegenwärtigkeit mit sich selber greift ... Aber diese Flamme unseres Wesenswillens hat als *eine* ein doppeltes Antlitz ... Die Züge dieses Wesenswillens finden sich ebenso in der großen Gestalt des Bösen wie in der großen Gestalt des Guten. Und in dieser Doppelheit kündigt sich uns das eigentliche

Problem des Atheismus an, seine positive Wesenswurzel. In jedem Falle lebt, wofern wir nicht hinter den Ursprungsmaßen unseres Lebens zurückbleiben, in uns Unendlichkeit und Ewigkeit, rein mit sich eins und sich gegenwärtig [und nun zögert Welte nicht zu ergänzen] lebt in uns göttliches Leben, aber in dem, wie wir es ergreifen und aus ihm uns selbst und alles, was wir mit uns im Dasein anfangen, darin liegt die Ambivalenz, die das göttliche Leben in uns in entgegengesetzte Bedeutungsrichtungen auseinandertreibt. Wir können das Göttliche, [Welte besteht offensichtlich auf seiner starken Aussage] es vollziehend, sein, indem wir die Gegenwärtigkeit ergreifen in der Partikularität unserer augenblicklichen Wollungen und der Leibhaftigkeit unserer konkreten Weltsituation, unserer Erde, und von da aus, von uns aus, von der Partikularität unserer Gegenwärtigkeit aus alles beanspruchen, das Umfassende, das Grenzenlose, kein Dagegenstehendes an Recht und Anspruch gelten lassend, indem wir von uns aus, von unserer gegenwärtigen Partikularität aus, die ewige Tiefe mit unbegrenzter Bedeutung des so von uns Vollzogenen fordern und postulieren, und ebenso von uns aus die innere Einheit des ungeteilten Ja herstellen in einer Verwerfung aller Bedenklichkeiten, sei es des Gewissens oder was auch immer. Dann hat sich mein Wille in seiner Partikularität des Gottes in ihm bemächtigt, sich selbst vergöttlicht, und es gibt dann keinen Gott mehr für ihn, vom Inneren dieses Vollzugs aus gesehen: er ist selbst absolut, allumfassend, nichts außer sich lassend, von sich aus" (96–7).

Damit hat Welte die Gestalt von Nietzsches „Übermenschen" vorgezeichnet. Der Übermensch ist für ihn mit Fug und Recht die Möglichkeit, die im Wesen des Menschen verborgen liegt:

„Der Übermensch ist nicht ein beiläufiger Einfall Nietzsches, er ist sein Symbol für dieses ursprüngliche Streben in uns, und wenn dieses Symbol auch noch so sehr zum Schild für unermeßlich viel Böses gedient hat auf Erden, so ist es doch vielleicht sein lautester und höchster, wenn auch wieder zweideutiger und schrecklich mißverständlicher Einfall" (102).

Aber Welte interpretiert Nietzsches „Übermenschen" noch einmal auf eine tiefere Sicht hin. ‚Schrecklich mißverständlich' ist seine Gestalt, wenn er ‚realistisch' genommen wird. Welte weist dagegen auf die eigentliche Absicht der Rede vom Übermenschen bei Nietzsche etwa im 4. Buch Zarathustra hin: „Der Übermensch liegt mir am Herzen, der ist mein erstes und einziges – und nicht der Mensch ... – nicht der Mensch: nicht der Nächste, nicht der Ärmste, nicht der Leidendste, nicht der Beste" (105).

Der „Über-Mensch" ist nach Welte ‚Nicht-mehr-Mensch', er nennt ihn das reine „Über": „Denn der Übermensch meint im Grunde die reine Erscheinung dessen, was im Menschen lebt, und in allen menschlichen Vollzügen vom Grunde her gemeint ist, und doch niemals rein und ungemindert durch den Menschen als Menschen vollzogen und entfaltet zu werden vermag" (105). „[Aber] es tritt die Botschaft vom Übermenschen in ihre Wahrheit nur, wenn sie entschieden bleibt als das reine Über, enthoben allem Niederen, allem Menschlich-Allzumenschlichen und damit aller Verfügbarkeit und Gewaltsamkeit des Wollens und Schaffens. Solcher Gestalt entläßt die Hoffnung das Übermenschlich-Menschliche, das Heil als unverfügbares, unendliches Geheimnis des Seins, damit es rein und unverwirrt ‚von oben' sei, an das Geheimnis des Ursprungs, dessen Bild in den Grund des Menschen eingezeichnet ist" (113).

Für Welte wird Nietzsches Gestalt des Übermenschen zum Symbol der „Gnade". Ja, Welte bestätigt und unterstreicht den symbolischen Gehalt des Übermenschen mit unübersehbarem Nachdruck:

„Ist nicht der Mensch als Mensch in dieser Situation in bezug auf sein Höchstes, sein Göttliches? Ist nicht dies seine höchste Sehnsucht und seine höchste Macht, – nicht seine Schwäche – des Empfangens mächtig zu sein? Ist nicht das Menschliche als Menschliches und in seinem Allzumenschlichen – es ist schwer, hier nicht ein biblisches Bild zu gebrauchen – geschmückt wie eine Braut für ihren Bräutigam? Geschmückt mit der Hoffnung ihres tiefsten Wesens?" (114)

### *F. Ergebnis*

Zum Schluß der Vorlesung von 1948 faßt Welte noch einmal die wesentlichen Ergebnisse seiner Interpretation zusammen und führt sie zugleich in eine letzte Dimension, die dem Christen nicht mehr gleichgültig sein kann, nämlich in den Ausblick auf mögliches ‚christliches Heil', das so bei Nietzsche einen, wenn auch zuerst verborgenen Anhalt hat:

„1. Nietzsche fordert von uns, zuerst aus aller verschleiernden Halbheit in die volle Dimension des Menschlichen uns zu befreien, es ist die Dimension des unendlichen Lebens, der göttliche Raum. Wir dürfen ihn nicht lesen und vergessen, als ginge uns das nicht oder nur als etwas Ästhetisches an. 2. Aber dann fordert er von uns, diese göttliche Dimension aus dem verzweifelten Bann der unglücklichen, fordernden und gerade darin wirklichkeitslosen Selbstverfügung mit aller Kraft des Geistes zu lösen, das unendliche Leben ... im Dunkel seines Geheimnisses walten zu lassen und sein zu lassen, über uns und in uns ... 3. Aber auch damit ist der Gedanke Nietzsches noch nicht ganz in seiner Wahrheit (121)... Löst man den Gedanken aus der Entzündung der verzweifelten, aber wesenhaften Leidenschaft Nietzsches, so wird er zum Gedanken der übermenschlichen Gnade des unendlichen dunklen Lichtes, die von oben her die dunkle Distanz aufheben und das Menschliche rein und hoch mit sich vermählen und damit erlösen könnte, indem es ihn verwandelte (122f.). Und er [der Leser] wird, wenn er sich dazu entschließt, vielleicht mit Erstaunen jene letzte Seite der neutestamentlichen Botschaft lesen [das 21. Kapitel der Geheimen Offenbarung des Johannes], in welcher ihm etwas wie das Urbild dessen begegnen wird, was sich in umgekehrter Spiegelung in den dunklen Gewässern von Nietzsches großer, aber im Grunde doch verzweifelter Geste gezeigt hat: Die krystallene Stadt der übermenschlichen Vollendung des Menschlichen: ... rein von oben, ... darin die Menschen, die den Namen und das Siegel Gottes auf ihrer Stirn tragen: sie sind selbst göttlich, ... darin der Baum der Ewigkeit, ... darin das große Ja-und-Amen-Lied, das nicht endet (124)". „In der himmlischen Stadt gibt es auch etwas, was wie ein geheiligtes Gegenbild des Atheismus von Nietzsche erscheint. ‚Einen Tempel sah ich nicht darin; denn Gott der Herr, der Allbeherrscher sowie das Lamm, das ist der Tempel'. In der himmlischen Stadt bedarf Gott keines abgegrenzten und dem Leben der Menschen gegenüber gesonderten Bezirkes. Die Menschen leben überall und unmittelbar im göttlichen Licht, das alles durchdringend waltet. Niemand braucht auf ein anderes ihn Teilendes oder Begrenzendes oder Drohendes zu blicken, um der göttlichen Fülle teilhaft zu sein".[24]

Dieses ist eine Vision der einfachen gegenwärtigen offenen Freiheit des Daseins und seiner allgegenwärtigen göttlichen Kostbarkeit, in seine Fülle gekommen aus der Gnade des verklärenden Gottes. Es ist das große Bild der durch Jesus verkündeten und grundgelegten vollkommenen gnadenhaften Einheit des Göttlichen und Menschlichen, der ewigen und himmlischen Hochzeit, die das einst Getrennte ewig vereint" (ebd.).

## IV. Spuren der Nachwirkungen Nietzsches in Weltes Werk

Die Vorlesung Weltes von 1948 fand nach der Aussage damaliger Hörer großen Anklang. Welche Nachwirkungen sie hatte, ist schwer abzuschätzen. Ebenso wichtig dürfte die Frage sein, welche Wirkungsgeschichte Überlegungen dieser Art im Werk eines Autors selbst gehabt hat. Im Anschluß an das Bisherige will ich deshalb kurz die Spuren der Nachwirkungen Nietzsches im Denken Weltes verfolgen. Wenn man unter diesem Gesichtspunkt das Werk Weltes durchgeht, scheint Nietzsche in der Tat beträchtliche Folgen im Denken Weltes gehabt zu haben. Da ist zuerst natürlich die kleine Schrift zu nennen:

[24] „Nietzsche"-Schrift, 64.

## „Nietzsches Atheismus und das Christentum" (1958)

Ich habe mich für meine Ausführungen hier nicht zuerst auf diese Veröffentlichung Weltes bezogen, weil ich meine, daß die lebendige Auseinandersetzung Weltes mit Nietzsche besser aus seiner Vorlesung ersichtlich wird. Der Wille Weltes in dieser Schrift ist es, sich auf die wesentlichen Grundzüge seiner Nietzsche-Interpretation zu beschränken und zusammenzufassen. Deshalb erscheint die Publikation gegenüber der Vorlesung eher als notwendiges, aber kompaktes ‚Abstract'. Darüber hinaus sind jetzt die Einflüsse Heideggers stärker präsent. Das betrifft vor allem die Begrifflichkeit. Die Auseinandersetzung um das ‚Selbst' des Menschen ist nun als Ausdruck des ‚Daseinswillens' formuliert und die ‚Ambivalenz' dieses ‚Selbst' zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit und Gut und Böse wird als konstitutive Dialektik eben dieses Daseinswillens vorgetragen. Diese Überarbeitung der ursprünglichen Ausführungen macht den Gedanken gewiß konsequenter, verrät aber nicht mehr die Frische der denkerischen Auseinandersetzung, die sich dahinter verbirgt.

Geblieben ist aber nichtsdestoweniger auch noch 1958 das verdienstvolle Engagement Weltes um ein christliches Gespräch mit Nietzsche:

„Wenn wir so als Christen und vom Christlichen her und auf dieses hin hier eine Deutung Nietzsches versuchen ... So muß die Deutung Wagnis bleiben. Aber das Wagnis muß redlichen, wenn auch bescheidenen Sinnes gewagt werden um der philosophischen Gemeinschaft des Geistes willen, die nie ganz abreißen darf, und um des Christentums willen, das sich durch Nietzsche in eine neue Frage gestellt sieht und zugleich von seinem Ursprung her in die Weisung, auch dem großen Infragesteller in offener und denkender Bruderschaft des Geistes zu begegnen".[25]

## „Über das Böse. Eine thomistische Untersuchung" (1959)

Dem aufmerksamen Leser des Werkes Weltes wird bald eine denkwürdige Konstellation bewußt werden. Ich meine die Weise, wie Welte offensichtlich Nietzsche und Thomas von Aquin gleichzeitig gelesen und interpretiert hat. Ich denke, diese Gleichzeitigkeit blieb in der Tat nicht ohne Folgen. Denn in dem Jahr, als Welte in Freiburg seine Vorlesung über Nietzsche hielt, erschien seine Habilitationsschrift: „Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie". Schon dort hatte er über Jaspers hinaus die Frage nach der menschlichen Freiheit im Anschluß an Thomas von Aquins Quästionen „über das Böse" vorgetragen[26]. Ob dies für ihn der Anlaß war, der Dramatik der menschlichen Freiheit bei Nietzsche im Kampf zwischen dem ‚großen Guten' und dem ‚großen Bösen' besondere Aufmerksamkeit zu schenken, kann ich nicht beurteilen, jedenfalls ist dieser Darstellung, wie gezeigt, in der Vorlesung ein zentraler Ort zugefallen. Aber diese Linie führt weiter. In die Zeit der Vorlesung oder kurz danach muß sodann die eindringliche Beschäftigung mit Thomas von Aquin und den entsprechenden Quästionen fallen, aus der im Jahre 1951 zuerst ein Artikel in der Zeitschrift „Gregorianum" geworden ist, der wiederum die Grundlage bildete für eine ohne Zweifel der schönsten und wichtigsten Schriften Weltes, nämlich das Buch „Über das Böse. Eine thomistische Untersuchung" (1959). Wenn man über Weltes Verständnis des Menschen und seine radikale Auslegung menschlicher Freiheit Aufschluß bekommen will, so wird man zu dieser Schrift greifen. Dann aber darf man auch sagen, Weltes Verständnis des Menschen ist ihm wohl auch in seiner Arbeit an Nietzsche zugewachsen.

Übrigens hat Welte auf diese Zusammenhänge zwischen Nietzsche und Thomas von Aquin, wenigstens soweit sie die Frage nach dem Wesen des Menschen und seine Beschäftigung mit dieser Frage betreffen, selbst immer wieder hingewiesen. So in der 1959 erschienenen Schrift ‚Über das Böse':

„Ich habe über den hier behandelten Fragenkreis seither auch in manchem anderen

[25] Ebd. 11f.

[26] Der philosophische Glaube, 164ff.

Zusammenhang nachgedacht. Einiges davon findet der interessierte Leser in dem kleinen Buch: ‚Nietzsches Atheismus und das Christentum' (1958)."[27] „Die im folgenden dargestellte Dialektik habe ich von Thomas von Aquin ausgehend und unter teilweise anderen Gesichtspunkten darzustellen versucht in dem Aufsatz ‚Über das Böse' ..."[28]

## *„Im Spielfeld von Unendlichkeit und Endlichkeit" (1967)*

Bernhard Welte hat in den 60er Jahren zwei wichtige Schriften veröffentlicht: „Determination und Freiheit" (1968) und „Im Spielfeld von Unendlichkeit und Endlichkeit" (1967). Beide Schriften sind aus öffentlichen Vorlesungen hervorgegangen. Der Schrift „ Determination und Freiheit" ging eine Tagung mit Verhaltensforschern, unter ihnen Konrad Lorenz, voraus, auf der Welte vor allem auch seine Thesen „Über das Böse" vorstellte. Den Titel der anderen Schrift „Im Spielfeld von Unendlichkeit und Endlichkeit" kennen wir bereits als feste Formulierung und eigenen Abschnitt aus der Nietzsche-Vorlesung. Auf diese Weise hatte er Nietzsches Leidenschaft für den Menschen charakterisiert. Welte spricht in seinem Vorwort selbst davon:

„Eine eigentliche Auseinandersetzung mit anderen Autoren, die ähnliche Themen behandelt haben, war nicht beabsichtigt. An einigen Stellen des Textes ist wenigstens angedeutet, daß sein leitender Gedanke eine lange Beschäftigung mit Denkern wie Pascal, Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger voraussetzt. Einige Gedanken, die hier ausgesprochen werden, habe ich an anderen Stellen zum Teil ausführlicher behandelt. Dazu gehören vor allem die Arbeiten über das Böse und über Nietzsche" (7f.).

## *Religionsphilosophie (1978)*

Für Welte ist die Frage des Atheismus zu einem seiner Standardthemen geworden, zu dem er sich oft geäußert hat. Er hat die Möglichkeiten und Formen des Atheismus historisch und in der Gegenwart studiert und sich über seine Grundzüge Klarheit zu verschaffen versucht. In seiner ‚Religionsphilosophie' stellen Überlegungen zu den Ausdrucksweisen des Atheismus ein eigenes Kapitel dar. Weltes Urteil über Nietzsches Atheismus ist darin klar umschrieben:

„Es ist offenbar, daß dieser positive Atheismus [Nietzsches] die reinste und sozusagen wahrste, weil am wenigsten verhüllende Gestalt des Atheismus ist. Er ist zugleich jene Gestalt, welche die verborgene Wurzel aller Atheismen an den Tag bringt. Was wir in den anderen Gestalten im Verborgenen treiben sahen, das tritt hier offen ins Unverborgene."[29]

## *„Das Licht des Nichts" (1980)*

Wenn wir nach einer Gesamteinschätzung Nietzsches durch Bernhard Welte gegen Ende seines Lebens Umschau halten, so dürften seine Aussagen in dem schönen Bändchen „Das Licht des Nichts" die zutreffendsten sein und zugleich ausdrücken, welchen veränderten und nun auch kritischen Stellenwert Nietzsche im christlichen Denken Weltes im Lauf der Zeit eingenommen hat:

„Ferner müssen wir besonders auf Friedrich Nietzsche als großen Zeugen der Erfahrung des Nichts hinweisen. Gerade er darf, an der Schwelle unseres Jahrhunderts stehend, als der wichtigste prophetische Denker dieser unserer Zeit und Welt verstanden werden ... Nietzsche verkündet allerdings angesichts dieses Nihilismus, dieser Nichts-Erfahrung, den Übermenschen und den zu ihm gehörigen Willen zur

[27] Über das Böse, 5–6.
[28] „Nietzsche"-Schrift, 40.
[29] Religionsphilosophie, 162.

Macht ... Aber inzwischen hat sich noch mehr gezeigt, eine Grenze nämlich, an die zu denken Nietzsche noch nicht gegeben war. Der übermenschliche Wille zur Macht hat die Menschen in die großen und schrecklichen Gestalten der neuzeitlichen Totalitarismen getrieben. Er hat sich damit selber entlarvt als die große Katastrophe alles Menschlichen. Und die großen Grenzerfahrungen der rational-technischen Organisation unserer Welt haben uns inzwischen darüber belehrt, daß man mit dieser übermenschlichen Bemühung zwar vieles machen kann, aber gerade das für die Menschen Entscheidende nicht.

So muß für uns nach den Erfahrungen dieses Jahrhunderts Nietzsches Idee vom Übermenschen und vom Willen zur Macht verblassen und zur Seite treten."[30]

Bernhard Weltes Nietzsche-Interpretation hat Beachtung gefunden, teils Zustimmung, teils Kritik, letztere, weil er Nietzsche zu positiv und zu christlich gelesen habe[31]. Diese Auseinandersetzung war durchaus nach seinem Willen, wie er ihn im Vorwort seiner Nietzsche-Schrift geäußert hatte:

„So wagen wir den Versuch nicht als ein letztes Wort, sondern als einen Beitrag in dem uns alle verbindenden Gespräche um das, was der Mensch sei. Der Beitrag wartet auf Antworten, die ihn zurechtrücken und weiterführen".[32]

[30] Licht, 39f.
[31] Vgl. die Darstellungen bei *Bucher, Köster, Willers* (s. oben).
[32] „Nietzsche"-Schrift, 12.

# Buchbesprechungen

## 1. Philosophiegeschichte I

Price, A. W., *Love and Friendship in Platon and Aristotle.* Oxford: Clarendon Press 1989. XIV/264 S.

Das Anliegen, das die Interpretationen dieses Buches miteinander verbindet, ist die Überwindung der Alternative von Egoismus und Altruismus. Es sei ein Wesenszug des Lebens, daß es sich verschenkt; nur so könne es fruchtbar werden. Wie das Feuer erhalte das Leben sich nur, indem es ausstrahle und sich mitteile; das gelte für das geistige ebenso wie für das sich fortzeugende leibliche Leben. Unsere gesamte Natur sei sozialbel. Leben bedeute zu geben und zu bekommen. Mit diesen Gedanken aus dem Epilog ist der Bogen beschrieben, der sich vom biologischen und pädagogischen Eros des *Symposion* bis zu den Freundschaftsabhandlungen der *Nikomachischen* und der *Eudemischen Ethik* spannt. – Das erste Kapitel markiert den Rahmen der Untersuchung. Der *Lysis* sei der Ausgangspunkt für die Platonische und die Aristotelische Theorie, und er enthalte zwei Gedanken, die Platon niemals aufgegeben habe: Gegenstand des Verlangens ist, was uns fehlt, und uns fehlt, was uns genommen wurde. P. zeigt, welche Bedeutung der *Lysis* für die *Ethiken* des Aristoteles hat. Kap. 2 interpretiert die Rede des Sokrates im *Symposion* und Kap. 3 die beiden Sokratesreden des *Phaidros.* Aus den Freundschaftsbüchern der Aristotelischen *Ethiken* werden die vollkommene Freundschaft (Kap. 4) und die Einheit des Freundschaftsbegriffs (Kap. 5) behandelt. Kap. 6 handelt über Familie, Frauen und Sklaven bei Platon und Aristoteles und Kap. 7 über ihre Auffassung von der Polis. Appendix 1 ist eine Auseinandersetzung mit Martha Nussbaum über die Homogenität der Schönheit im *Symposion,* Appendix 2 vergleicht den *Phaidros* mit Freuds Theorie der narzißtischen Libido. Appendix 3 über Platons Sexualmoral endet mit einem Ausblick auf eine aktuelle Kontroverse in der katholischen Kirche: Wenn man einen Einfluß der strengen Sexualmoral Platons auf Johannes Paul II. annehme, so sei Platons „Heroismus" den Menschen teuer zu stehen gekommen. Mit der Erotik bei Aristoteles befaßt sich Appendix 4.

P.s Buch ist eine anspruchsvolle Lektüre. Seine Interpretationen sind dicht und inhaltsreich. Sie bauen auf einem soliden philologischen Fundament auf. In beständiger Auseinandersetzung mit anderen Kommentatoren (vor allem mit Gregory Vlastos und Martha Nussbaum) werden Alternativen entwickelt, die P. mit analytischem Unterscheidungsvermögen und in scharfsinniger, eindringender Argumentation gegeneinander abwägt. Die Verweise auf Literatur und Kunst bringen dem Leser die Phänomene näher, ohne die nüchterne philosophisch-philologische Strenge zu mildern. – Hier kann nur auf einige wenige Akzente hingewiesen werden. Für den Aufstieg der Diotimarede des *Symposion* vertritt P. eine „inklusive" Deutung: Der Erlebnisgehalt der unteren, sinnlichen Stufen gehe auf den höheren, intellektuellen Stufen nicht verloren. Auf allen Stufen bleibe das menschliche Individuum Gegenstand der Liebe; es sei nicht so, daß die Ideen an die Stelle der Person träten; für alle Stufen sei die Kommunikation wesentlich. P. betont die Einheit von Kontemplation und Aktion. Der Aufstieg ende nicht in der visio beatifica des einsamen, weltfremden Mystikers; vielmehr sei die soziale Tugend Kriterium der höchsten intellektuellen Einsicht. P. schätzt den *Phaidros* höher als das *Symposion:* Kap. 3 beginnt mit einer Auflistung der Mängel des *Symposion* aus der Sicht des *Phaidros.* Dem Leser, der von den schematisierenden Idealisierungen des *Symposions* herkomme, schlage beim *Phaidros,* in dem Themen von Proust anklängen, der Atem der Aktualität entgegen. Inspiration und Wiedererinnerung seien verschiedene Facetten ein und desselben Vorgangs. Die Einheit der göttlichen und der menschlichen Seele im *Phaidros* wird herausgearbeitet, und im Vergleich mit der Seelenlehre des *Phaidon* und der *Politeia* die Frage diskutiert, weshalb die Seele auch vor der Inkarnation dreigeteilt sei. P. kritisiert die These von Vlastos, Platons Liebe sei wesentlich egoistisch, aber auch er äußert den Verdacht, der (dominante) Liebende „kolo-

nisiere" den Geliebten („love as imperialism") (101).

Nach Aristoteles wird nur in der Freundschaft der Guten der andere Mensch um seiner selbst willen, d. h. als Person geliebt. Warum ist das sittliche Gutsein der geliebten Person Voraussetzung für die selbstlose Liebe? Welcher Zusammenhang besteht zwischen der sittlichen Qualität und dem Selbst des anderen? P. löst das Problem durch die Unterscheidung zwischen zwei Begriffen des Selbst bei Aristoteles: Es sei das Subjekt der Entscheidung und der Strebungen (Person, Substanz), und es sei die durch die eigenen Entscheidungen geformte sittliche „persona" (105). Ein zweiter wesentlicher Beitrag zum Verständnis der Freundschaftsabhandlungen ist P.s These, ein und dieselbe Handlung könne als konstituierender Bestandteil zum Glück von zwei Personen beitragen. Dabei sei, wie das Beispiel eines Klavierduetts zeige, die Tätigkeit des einen nicht nur die Verwirklichung seiner eigenen Fähigkeiten, sondern auch der seines Partners. Dieses Modell der Kooperation erschließt auch die Behauptung des Aristoteles, der Mensch könne nur durch den Freund zum Bewußtsein seiner selbst kommen. In der Kooperation würde ich mir meiner selbst nicht abstrakt als ein Handelnder bewußt, sondern als ein Handelnder mit einem bestimmten Charakter; ich erwerbe durch sie nicht ein bloßes Selbstbewußtsein („self-consciousness"), sondern eine wirkliche Selbsterkenntnis („self-knowledge") (122). Jemanden aktiv um seiner selbst willen lieben bedeute vor allem, sich mit ihm im Handeln zu identifizieren, indem man seine Handlungen zu seinen eigenen mache als Verwirklichung von Entscheidungen, die man mit ihm teile. – Aristoteles unterscheidet zwischen der Freundschaft der Guten, der Freundschaft um der Lust und der Freundschaft um des Nutzens willen. Sowohl die *Eudemische* als auch die *Nikomachische Ethik* fragen, wie man bei diesen unterschiedlichen Formen der Freundschaft deren Begriff definieren könne. Die *Eudemische Ethik* arbeitet mit der auch in Met. IV 2 angewandten *pros-hen-Beziehung* (focal meaning), während die *Nikomachische Ethik* eine generische, auf alle drei Formen zutreffende, aber begrifflich ungenaue Definition bringt. In einer detaillierten Diskussion der einschlägigen Arbeiten von G. E. L. Owen, A. D. M. Walker und W. W. Fortenbaugh kommt P. zu dem Ergebnis, daß die Definition der *Nikomachischen Ethik* der Materie mehr gerecht werde.

Ein großes Verdienst P.s besteht darin, daß er die grundlegende Bedeutung der *philia*-Abhandlungen für die gesamte Aristotelische Ethik herausarbeitet. Das deutsche Wort ‚Freundschaft' deckt nicht die Weite des Aristotelischen Begriffs und verführt zu dem Mißverständnis, Aristoteles behandle hier ein spezielles Thema, das für das Verständnis seiner Ethik nicht wesentlich sei. Dagegen macht P. deutlich, daß *philia* als positive Interaktion zwischen Menschen von größter Bedeutung für jede praktikable Moral sein muß. „Aristotle's ideal of friendship, at once rich in its philosophical content and pregnant in its practical implications, represents his moral philosophy at its best and most distinctive" (130). – Wer sich mit dem Thema Liebe, Freundschaft und Gemeinschaft bei Platon und Aristoteles befaßt, kann an diesem Buch nicht vorbeigehen.

F. Ricken S. J.

Kraut, Richard, *Aristotle on the Human Good.* Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1989, VIII/379 S.

Mittelpunkt der Untersuchung sind die Kapitel *Nikomachische Ethik* X 7–8, wo Aristoteles die These aufstellt, das letzte Ziel oder (vollkommene) Glück des Menschen bestehe in einem der Theorie gewidmeten Leben. K. möchte zeigen, daß die Ausführungen von NE X 7–8 mit der Fragestellung und dem Glücksbegriff in NE I und darüber hinaus mit der Argumentation der gesamten NE übereinstimmen. Er versteht sein Buch als rein historische Interpretation und möchte den Aristotelischen Glücksbegriff nicht verteidigen. Weil er die strenge Einheit der NE aufzeigen will, setzt er sich mit entwicklungsgeschichtlichen Hypothesen nicht auseinander. K. geht davon aus, daß Aristoteles zwei Formen des Glücks kennt. Die zweitbeste Lebensform, nach dem theoretischen Leben des Philosophen, sei für Aristoteles das praktische Leben des Staatsmanns. Zwischen beiden bestehe insofern eine Einheit, als das theoretische Leben die Tugenden des praktischen Lebens voraussetze. Es sind vor allem drei Thesen, die K.

auf diesem nicht kontroversen Hintergrund verteidigt: (1) Aristoteles intellektualisiert die ethischen Tugenden; er sieht in ihnen Annäherungen an das Ideal des theoretischen Lebens. (2) Das Glück besteht nicht in einer Zusammensetzung aller miteinander vereinbaren intrinsischen Güter. Die Auffassung, die das behauptet, bezeichnet K. als Inklusivismus. Dagegen ist K. der Ansicht, daß das Glück ausschließlich im theoretischen bzw. praktischen Denken besteht. (3) Trotz der Vorrangstellung des theoretischen Lebens war Aristoteles kein Egoist. Er behauptet nicht, daß der einzelne um jeden Preis das höchste Ziel des theoretischen Lebens verwirklichen soll, sondern es kann Umstände geben, die ihn dazu verpflichten, das zweitbeste Leben zu wählen.

K.s Grundintuition, die vor allem hinter den beiden ersten Thesen steht, ist die einer Güterhierarchie. Beide Lebensformen lassen sich jeweils als Pyramide darstellen. Die Basis bilden die Güter, die nur einen Wert als Mittel haben. Es folgen die Güter, die auch einen Wert in sich selbst darstellen. Die Spitze der Pyramide des politischen Lebens ist das praktische Denken. Sie wird in der Pyramide des theoretischen Lebens überhöht durch das theoretische Denken. Beide Pyramiden sind durch die Zweck-Mittel-Beziehung strukturiert. Beide gipfeln in einer einzigen Art von Tätigkeit, und alle anderen Ziele sind in dem Ausmaß zu verfolgen, als sie dieses höchste Ziel fördern. Die beiden obersten Ziele gehören demselben Typ an: Sie sind Tätigkeiten des vernünftigen Seelenteils. K.s intellektualistische Interpretation versucht, das praktische Leben soweit wie möglich an das theoretische anzugleichen. Dagegen behauptet die von K. abgelehnte inklusivistische These, das Glück sei eine Zusammensetzung aller Güter, die in sich begehrenswert seien. Der Streit geht vor allem um den Autarkiebegriff in NE I 5, 1097 b 14–20. Wenn das Glück deswegen autark sei, weil es alle um ihrer selbst willen begehrenswerten Güter umfasse, dann könne es nicht ausschließlich mit der Tätigkeit entsprechend der Areté gleichgesetzt werden. Auch K.s Diskussion des Egoismus hängt mit der Güterhierarchie zusammen. Er nennt (80) zwei Züge, die für seine Interpretation charakteristisch seien: (a) Aristoteles sei der Auffassung, es könne einen Konflikt zwischen dem Gut einer Person und den Gütern anderer Personen geben. Das ist an sich eine unproblematische These. Wodurch sie Brisanz erhält ist, daß K. sie auch für die beiden Güter vertritt, die die Spitzen der Pyramiden ausmachen. (b) Daß Aristoteles kein Egoist sei besage, daß er die Auffassung ablehne, im Falle eines solchen Konflikts müsse die Person unabhängig von den Folgen für andere darauf bestehen, ihr eigenes oberstes Gut, also die theoretische Tätigkeit oder das Handeln nach den praktischen Tugenden, zu maximieren. – K. glaubt, mit Hilfe seiner Güterhierarchie das schwierige Problem lösen zu können, was Aristoteles unter der richtigen Mitte versteht. Nehmen wir das Beispiel der Besonnenheit. Das Maß an Lust sei das richtige, welches das optimale Mittel für den Zweck des praktischen Denkens darstelle. Dieses praktische Denken, so K., ist (in der zweitbesten Lebensform) unabhängig von allen Folgen ausschließlich um seiner selbst willen als letztes Ziel erstrebt. „The excellent political leader, according to Aristotle's theory, takes excellent practical reasoning to be the highest activity, *and the topic about which he reasons is the perpetuation of these skills in himself and others* [...] His practical reasoning ulitmately concerns practical reasoning, and any paradox here is only apparent." (327; Hervorh. F. R.)

Ich möchte auf einige Punkte hinweisen, wo ich Schwierigkeiten habe, K.s Argumentation nachzuvollziehen. Vielleicht kommt K. bei der theoretischen Lebensform mit seiner Wertpyramide durch; das mag auf sich beruhen bleiben, zumal das der am wenigsten aktuelle Teil der Aristotelischen Ethik ist. Für das praktische Leben scheint mir diese lineare Zweck-Mittel-Konstruktion unhaltbar zu sein. Durch sie wird der Begriff der Phronesis leer und zirkulär. Die Phronesis ist auf die richtige Wahl von Gütern bezogen; sie muß sich an einer Güterordnung orientieren. Es ist unbestritten, daß die ethische Tugend auch die Aufgabe hat, die Fähigkeit des sittlichen Urteils zu bewahren. Aber wir können auf die Frage nach dem sittlich Richtigen nicht antworten, sittlich richtig oder vernünftig sei das, was (als Mittel) der sittlichen Vernunft dient. Die praktische Vernunft kann nicht, wie es K. durch seine Angriffe auf die Inklusivismusthese offensichtlich will, völlig von materialen Zielen oder Gütern isoliert werden. K.s Pyramide leidet daran, daß sie einen linearen Übergang von den außersittlichen zu den sittlichen Gütern konstruiert, ohne zu sehen, daß das sittlich Gute als ein Sichver-

halten zu den außersittlichen Gütern auf einer anderen Ebene liegt. Dieser Unterschied scheint mir auch in der Egoismusdiskussion übersehen zu sein. Interpersonale Güterkonflikte kann es nur bei den außersittlichen Gütern geben. Das Wesen des Sittlichen besteht gerade darin, diese Konflikte in einer rationalen Weise zu lösen. Das kommt vor allem zum Ausdruck in der Aristotelischen These, die allgemeine Gerechtigkeit umfasse alle ethischen Tugenden, und diese Gerechtigkeit besteht darin zu tun, was dem anderen nützt. Ich gebe gern zu, daß Aristoteles selbst Anlaß zu dieser Verwirrung gegeben hat. K. setzt immer wieder das Leben nach den ethischen Tugenden mit der Lebensform des Politikers gleich, und dafür gibt es Anhaltspunkte im Aristotelestext. Ohne Zweifel kann das Ziel der politischen Karriere mit den Interessen anderer in Konflikt kommen. Die Frage ist aber, ob man die Aristotelische Ethik als ganze von dieser Gleichsetzung her interpretieren kann. Die mangelnde Unterscheidung zwischen dem sittlich Guten und dem außersittlich Guten schlägt z. B. auch bei einer so elementaren Frage durch, was es bedeutet, einem anderen Menschen zu helfen. K. (87–90) ist der Auffassung, man könne nur dann einem anderen Menschen helfen, wenn man selbst die richtige Vorstellung vom Glück hat; andernfalls tue man das Richtige aus einem falschen Grund. So verzichtet z. B. ein junger Mann auf eine philosophische Karriere, um seinen kranken Vater zu pflegen. Er handelt nach K. nur dann in der richtigen Absicht, wenn sein Ziel ist, dem Vater soweit möglich ein theoretisches Leben zu ermöglichen. Das ist gegen jede Intuition, und das hat Aristoteles auch nie behauptet. Ziel der Tugend ist es, dem anderen zu nützen, d. h. ihm zu dem lebensnotwendigen natürlichen Gütern zu verhelfen (NE V 3, 1130 a 3–5). Hier ist zwischen Helfen und Erziehen zu unterscheiden. Wo K. gegen die These argumentiert, Aristoteles sei ein Egoist, bringt er, bevor er zu den Freundschaftsbüchern übergeht, zunächst etliche Argumente aus der politischen Philosophie des Aristoteles. Das ist anregend, dennoch stutzt der Leser, weil er davon ausgeht, Egoismus-Altruismus sei ein Problem der allgemeinen Ethik. Mir scheint, daß K. hier das Pferd am Schwanz aufzäumt. Die politische Ethik des Aristoteles beruht auf seiner Theorie der Gerechtigkeit. Deshalb hätte es nahe gelegen, zunächst und vor allem auf das grundlegende Problem von Egoismus und Gerechtigkeit einzugehen.

Gegen Ende seines Buches schreibt K.: „But even if my interpretation is not in the end accepted by the reader, I hope that I have at least shown that many of the topics treated in the NE must be considered together if we are to make progress in our understanding of the whole work." (354) Ich muß gestehen, daß ich, sowohl was die negative als auch was die positive hier ausgesprochene Erwartung angeht, einer der Leser bin, mit denen K. in diesem Satz rechnet. F. Ricken S. J.

Schmitz, Hermann, *Die Ideenlehre des Aristoteles.* Band I: *Aristoteles.* 1. Teil: Kommentar zum siebten Buch der Metaphysik. 2. Teil: Ontologie, Noologie, Theologie. Band II: *Platon und Aristoteles.* Bonn: Bouvier 1985. XXII/324 S.; XIX/605 S.; XXVII/610 S.

Schmitz' voluminöses Opus ist im Rahmen einer kurzen Besprechung nicht umfassend zu würdigen. Daher muß sich der Rez. auf einige Hinweise beschränken, die geeignet sind, die Grundidee etwas zu verdeutlichen, die der Autor mit seinem Opus verfolgt. Der Titel ‚Ideenlehre des Aristoteles', so betont S. im Vorwort, habe etwas Provozierendes, läuft er doch stracks der communis opinio zuwider, daß Aristoteles die mit dem Namen Platon verknüpfte Ideenlehre bekämpft und abgeschafft habe. Davon könne aber, so meint S., keine Rede sein, vielmehr diagnostiziert er bei Aristoteles ein Weiterdenken an demselben Thema, das sich nicht nur desselben Wortes eidos (Idee) bedient, auch der Sinn des Wortes bleibt „im Kern einheitlich, obwohl er wie bei allen aristotelischen Begriffswörtern vielfältig schattiert und verzweigt ist" (I, 1, XI). Daß Aristoteles Platon fortsetzt, sei „spätestens seit Zeller nichts Neues" und bereits Stenzel habe „diesem Gedanken eine Richtung gewiesen, die nicht an der Oberfläche bleibt" (ebd). Worum es bei Aristoteles' Auseinandersetzung mit dem platonischen Denken und dessen Weiterführung nach S. zentral geht, ist „die Überwindung des Elementarismus" (ebd). Mit diesem von G. Prauss geprägten Begriff ist S. zufolge eine

Denkweise gemeint, die „Platons philosophische Theorien bis zuletzt beherrscht" (I, 2,26) habe. S. unterscheidet im einzelnen eine linguistische und eine ontologische Denkweise eines solchen Elementarismus. Erstere erläutert er am platonischen Logosverständnis. Logos, so betont er, sei für Platon „entsprechend dem ursprünglichen, namentlich homerischen Wortsinn ein Zusammenlegen von Worten oder richtiger von Anrufen, Aufrufen von Sachen, mit dem Ergebnis eines Inventars, das ohne syntaktische Struktur Informationen liefert" (I, 2,27). Dieser linguistischen Elementartheorie entspricht nun der ontologische Elementarismus, den S. so beschreibt: „Für die Aufzählung im Inventar sind die aufgezählten Gegenstände sozusagen niveaugleich. Sie stehen in einer Reihe ... Die Unterscheidung zwischen Sachen, die durch Eigenschaften charakterisiert werden und solchen Eigenschaften, die nur charakterisieren und nicht selber eigene Sachen im vollen und ursprünglichen Sinn sind, ist ... (noch) nicht verfügbar. Statt Eigenschaften kennt Platon nur Umstände, d. h. Elemente, die als selbständige Sachen in mehr oder minder gefügter Ordnung andere solche Elemente umstehen" (I, 2,28). Ontologischer Elementarismus und linguistische Elementartheorie lassen sich im übrigen nach S.' Meinung gut an dem platonischen Buchstabengleichnis verdeutlichen, wenn man darunter versteht „die Auffassung der Welt nach Art eines Textes, in dem Sinn, daß sie aus einfachen Elementen – entsprechend den Buchstaben – besteht und der Erkenntnis die Aufgabe stellt, sie wie einen Text zu lesen, aber nicht wie wir es tun, indem wir Texte als Gefüge von Sätzen auffassen, sondern buchstabierend wie die Anfänger, die sich in Texte einer fremden Sprache einlesen" (ebd). Das Beispiel insinuiert schon, daß ein solcher Elementarismus nicht das Non plus ultra sein kann, und so wird denn auch verständlich, warum Aristoteles über eine solche Position hinausgegangen ist. Zunächst einmal ist S. in diesem Zusammenhang um den Nachweis der Unechtheit der aristotelischen Kategorienschrift bemüht, „die durch ihre scheinbare Plausibilität jahrtausendelang, lastend wie ein Stein, den Zugang zu den originellen Ansätzen des Aristoteles ... verengt hat und sich" in der Optik von S. „als propädeutisches Kompendium aus dem theophrastischen Peripathos herausstellt" (1, 2, XI). Die eigentlich wegweisende Einsicht der genuin aristotelischen Kategorienlehre liegt für ihn dagegen „in der Entdeckung der ... prädikativen Aussage, in der etwas von etwas gesagt und nicht nur Seiendes aufgezählt" und „registriert wird" (I, 2, 54). Denn „ein Inventar ist in der starren Weise umkehrbar eindeutiger Zuordnung an den Vorrat, der dargestellt werden soll, gebunden; in der Prädikation werden diese Fesseln gelockert", und zwar gelingt Aristoteles „diese Lockerung ... durch die bahnbrechende Entdeckung verschiedener Richtungen des Fragens, denen Gattungen oder Figuren der Prädikation ... entsprechen: die Kategorien im technischen Sinn der Kategorienlehre" (I, 2,54 f.). Soviel eine kurze Verdeutlichung zu dem, was S. unter platonischem Elementarismus versteht und warum Aristoteles bei ihm als dessen Überwinder erscheint.

S. hat seinen Interpretationsansatz nicht nur anhand einer Interpretation des 7. Buches der aristotelischen Metaphysik zu bewähren gesucht, sondern auch grundsätzliche Überlegungen zur aristotelischen Ontologie, Noologie und Theologie vorgelegt. Das 7. Buch der aristotelischen Metaphysik, davon ist er überzeugt, stellt an die Interpretation besondere Anforderungen, ist es doch seiner Meinung nach der schwierigste philosophische Text, der uns überhaupt aus dem Altertum erhalten ist, und einer der schwierigsten philosophischen Texte überhaupt. Das bisherige Verfahren der modernen Kommentare, „von Punkt zu Punkt mit Bemerkungen von der einen zur anderen Schwierigkeit zu hüpfen" (I, 1, XII) wird dem Text insofern nicht gerecht, als „zu viele undurchsichtige Zwischenräume bleiben" (ebd.). Aber auch Thomas von Aquins Versuch, Aristoteles kontinuierlich zu kommentieren, kann heute nicht mehr überzeugen, da er „mit dem für modernes historisches Denken sonderbaren rationalistischen Vorurteil" an den Text heranging, „er habe ein planmäßig lehrbuchartig fortschreitendes Werk vor sich" (ebd.). Angesichts der Verlegenheit, einen Weg durch das Labyrinth des 7. Buches der Metaphysik zu finden, favorisiert S. selbst den kontinuierlichen Kommentierstil. Nicht ohne Stolz vermerkt er, „Stück für Stück" und „Satz für Satz" habe er „umgepflügt" in der Hoffnung, wenigstens so viel erreicht zu haben, „daß man künftig jedem Anfänger, der Philosophie studiert, das 7. Buch der Metaphysik in die Hand drücken kann, mit der Zuversicht, daß er zu jeder Stelle, an der er Anstoß nimmt

und den Kopf schüttelt oder resignieren will, im Kommentar einen vernünftigen Vorschlag findet, der ihm weiterhilft (I, 1, XII f.). In den Ausführungen zur aristotelischen Ontologie ist S. verständlicherweise um Abhebung der aristotelischen von der platonischen Ontologie bemüht. Platon, so schreibt er, verstehe das Seiende als Baustein bzw. Mörtel des Weltgebäudes, die von ihm intendierte Universalwissenschaft verfahre „vom Prinzip absteigend, kombinatorisch konstruierend" (I, 2, 97), die aristotelische Wissenschaft vom Seienden als Seiendem verfahre dagegen hermeneutisch, ihr gehe es nicht darum, „das Universum aus einem endlichen Vorrat wiederkehrender Elemente schichtenweise nachzubauen" (ebd.), sondern sie differenziere die Gegenstände nach vielfachen, aber um ein Zentrum sich gruppierenden Bedeutungen der Rede vom Seienden. Er entdeckt m. a. W. „die Mannigfaltigkeit mehrerer Sinne von Sein, von denen alle außer einem uneigentlich und durch konvergente Metaphorik auf diesen einen bezogen sind" (I, 2, 68). Auf diese Weise entsteht eine radikale Sprach- und Erkenntniskritik, die sich von der in der Neuzeit üblichen und besonders durch Kants ‚Kritik der reinen Vernunft' repräsentierten dadurch unterscheide, daß sie „auf Tun und Vermögen des erkennenden Subjekts keine Rücksicht nimmt, sondern sich auf die kritische Auslegung des in Formen der Sprache dem Subjekt vorgegebenen Rahmens beschränkt" (ebd.). Wichtig ist für S., daß die aristotelische pros-hen-Struktur nicht, wie die Scholastik glaubte, als analogia attributionis verstanden werden kann. Diese Verdeutlichung führt nach S. gänzlich in die Irre. Näher kommt der Sache schon der in der angelsächsischen Philosophie übliche Ausdruck ‚focal meaning'. Trotzdem zieht es S. vor, von konvergenter Metaphorik zu sprechen. Wenn wir beispielsweise von einem schönen Mädchen, schönem Wetter und einem schönem Tod sprechen, dann mögen zwar zwischen Mädchen und Wetter und Mädchen und Tod „Sinnbrücken der Qualifizierung" (I, 2, 69) zu entdecken sein, wohl kaum aber zwischen Wetter und Tod. Entscheidend ist in diesem Falle nur, daß es eine eigentliche Bedeutung gibt, von der die anderen uneigentlichen abhängen, insofern sie in ihrem Sinn nicht verständlich werden ohne die Bezugnahme auf diese. Von hierher fällt auch ein neues Licht auf den Gegensatz von Platon und Aristoteles. Wenn Aristoteles auch wie gesagt niemals die Ideenlehre bekämpft hat, so hat er doch den „Chorismos bekämpft, die elementaristische Absonderung und Hypostasierung der Ideen, verbunden mit einem systematischen Doppel- und Mehrfachsinn der Rede vom Seienden, wodurch auch dem Uneigentlichen Platz gelassen wird" (I, 2, 101). Dadurch entfällt zwar, wie S. weiter ausführt, die Weltverdopplung der von Aristoteles anfänglich kritisierten Ideenlehre, nicht aber die Welt der Ideen, vielmehr könne Aristoteles' Ideenlehre als „exzessiver Platonismus" verstanden werden, „in dem der Seinsvorrang der Ideen durch konvergente Metaphorik über die entsprechenden Konzepte Platons, die auf dem quantitativen Unterschied von reinem und gemischten oder getrübten, völligem und geminderten Sein bei inhaltlicher Ähnlichkeit beruhen, hinaus so weit gesteigert wird, daß sich ein entschiedener Gegensatz zu diesem ergibt" (ebd.). Im Anschluß an seine Überlegungen zur Ontologie des Aristoteles wendet sich S. dem aristotelischen Geist und Gottesbegriff zu, wobei er auf eine gründliche „Umgestaltung des Bildes" zielt, „das die herrschende Meinung von der Noologie und Theologie des Aristoteles vorspiegelt" (I, 2, XII). Wichtig ist in diesem Zusammenhang, daß im 12. Buch der Metaphysik nirgends von einem göttlichen Geist die Rede ist, wohl aber in De anima, wo der schaffende Geist als der Seele transzendent und als Gott zu verstehen ist. Den Hauptfehler der herrschenden Aristotelesintepretation erblickt S. darin, daß sie die Entwicklung des Aristoteles übersehe bzw. unterschätze und daher Überzeugungen, die Aristoteles erst in seiner letzten Lebensphase in bezug auf Geist und Gott gewonnen habe, als das schlechthin aristotelische Lehrgut zum Maßstab aller Aussagen über seine Noologie und Theologie erhebe. S. spricht von einem langen Schatten, den der unbewegte Beweger auf die Philosophie des Aristoteles geworfen habe, und versucht zu zeigen, daß dieses Konzept von Aristoteles „erst gegen Ende seines Lebens in den Vordergrund der Theologie gestellt, zuvor aber aus einem untheologischen Interesse (Widerlegung des Heraklitismus) konzipiert und ausgebildet worden ist" (I, 2, XIII). Während der weitaus längsten Zeit seines Denkerlebens sei Gott für Aristoteles dagegen „die Form und Idee der Welt" (I, 1, XIII) gewesen und gerade nicht, wie Goethe diesen Gott mißverstehend

ironisch bemerkt, „ein Gott, der nur von außen stieße, im Kreis das All am Finger laufen ließe", statt „die Welt im Innern zu bewegen". S. unterscheidet daher zwischen Intimitätstheologie und Transzendenztheologie bei Aristoteles und parallel zwischen einer monistischen Geistlehre und einer Geistspaltung bzw. einem endonoetischen Dualismus bei Aristoteles. Denn zunächst sei es Aristoteles darum gegangen, Platons psychosomatischen Dualismus zu überwinden mit der These, „daß Körper und Seele ... ein und dasselbe in zwei Seinsweisen seien" (I, 2, 187), doch in seiner Spätzeit habe er sich davon abgewandt. S. beschreibt diese Wandlung näher wie folgt: „Vor dem psychonoetischen Dualismus rettet sich Aristoteles in einen endonoetischen ... In der Seele bleibt ein sogenannter Geist, der gar keine eigene Natur mehr hat außer der, daß er fähig ist, alle Ideen aufzunehmen ... Ein solcher Geist fügt der Seele nur die ‚negative capability' (Keats) hinzu, die sie nicht trübt und nicht davon abhält, ganz und gar die erste Vollendlichkeit eines naturhaften lebensfähigen Körpers ... zu sein. Er bedarf aber, weil er bloß aufnahmefähig ist, eines aktiven Korrelats, das ihn mit Inhalt füllt. Das ist der schaffende Geist, der die im Geist der Seele bloß potentiellen Ideen ... aktualisiert wie das Licht die Farben aufscheinen läßt" (I, 2, 189 f.). Dabei muß dieser schaffende Geist als transzendentes Prinzip verstanden werden, das in der Seele bloß wirkt, nicht aber ist, was zur Folge hat, daß der Physiker die ganze Seele einschließlich ihres Geistes in sein Gebiet übernehmen kann, ohne sich doch aufgrund der von Aristoteles vorgenommenen Geistspaltung des schaffenden Geistes zu bemächtigen.

S. beschließt den zweiten Teilband mit einigen Überlegungen zur Genese der aristotelischen Metaphysik, deren Ziel es ist, die von Jäger angewandte entwicklungsgeschichtliche Methode zu rehabilitieren. Allerdings spart er bei allem Lob für die Jäger eigene detektivische Methode scharfsinniger Analyse und Kombination von Einzelbeobachtungen auch nicht an Kritik, denn Jäger war s. E. „ganz oberflächlich in der Rekonstruktion der philosophischen Problematik und oberflächlich auch als Philologe, da er aus dürftigsten Anzeichen die Entstehungszeit ganzer Bücher der Metaphysik ... erschließen zu können glaubte, ohne sich innerhalb dieser Bücher nach Schichten und Verwerfungen umzusehen" (I, 1, 114). Die entwicklungsgeschichtliche Methode muß heute also subtiler gehandhabt werden als das bei Jäger der Fall war, aber sie ist, daran läßt S. keinen Zweifel, unentbehrlich, wenn man nicht riskieren will, Aristoteles Thesen zuzuschreiben, die dieser zu keiner Zeit vertreten habe. Würde man nicht so verfahren, dann muß das bei Aristoteles zu einem genauso ruinösen Ergebnis führen als wenn man im Falle Kants dessen Dogmen zusammentragen würde, ohne nach Schichten seiner Entwicklung zu differenzieren. Bei solcher genetischen Rekonstruktion des aristotelischen Opus' läßt sich S. von der Vorstellung leiten, es komme darauf an, den Stagiriten vom Sockel der Überzeitlichkeit herunterzuholen und sein Werk in die augenblicklichen Umstände und Interessen seines Philosophenlebens zurückzuversetzen. Denn er ist davon überzeugt, die Schriftstellerei der klassischen griechischen Philosophen habe viel mehr als die moderne den Charakter eines Gelegenheitsgedichts, ja er wagt sogar den kühnen Vergleich, die platonischen Dialoge und die aristotelischen Metaphysikbücher hätten mit den Flugschriften der Reformationszeit mehr gemein als unsere heutigen philosophischen Abhandlungen. Was speziell Aristoteles' Vita angeht, so räumt er mit dem „Phantom des eine etablierte Schule regierenden Professors Aristoteles" (I, 2, 398) auf, das Jäger in Umlauf gesetzt habe, der in Aristoteles „einen antiken Mommsen an der Spitze eines wissenschaftlichen Großbetriebs" (ebd.) sehe. Davon könne keine Rede sein. Aristoteles habe es, modern gesprochen, in seinem Gelehrtenleben nicht bis zu einem Ordinarius gebracht, sondern nur bis zu einem „Privatdozenten, der freie Vorlesungen an einer öffentlichen Schule hielt und dabei allerdings ein Kränzchen berühmter Männer als Anhängerschaft gewann" (ebd.). Verglichen mit Plato, „der in der gefälligen Muse der Akademie, bedrängt nur von Debatten im engsten Kreis ... aber nach außen durch einflußreiche Freunde gesichert und als Halbgott verehrt ... an der Spitze einer mächtigen Schule und als gesuchte politische Autorität das Luxusleben eines Fürsten führen konnte" (I, 2, 401) hatte es Aristoteles bedeutend schwerer. Er mußte sein Leben als Wissenschaftler und Philosoph, wie S. sich ausdrückt, „einem Leben abpressen, das ein Sturm von Bedrängnissen war" (ebd.). Der flickenteppichartige Zustand großer Teile der Metaphysik erklärt sich für S. von daher

aus der „Unruhe eines Mannes, der bei ungeheurer Produktivität, zahlreichen (z.B. politischen) Ablenkungen und Anfechtungen sowie ... schwacher Gesundheit des Halts an einer etablierten Schule entbehren mußte" (I, 2, XV). Eines der wichtigsten Kompositionsprinzipien der aristotelischen Pragmatien sei der Zeitmangel des Verfassers. Neben der „Absicht, durch Wiedervorlage älterer Ausarbeitungen aus der Akademie- und Assoszeit sich die Werbung von Hörern und Anhängern in akademischen Kreisen zu erleichtern" erkläre sich dadurch der „für Aristoteles charakteristische Rückgriff auf alte Papiere", denn „der alternde Aristoteles nahm sich im Drang seiner Vorhaben und Abhaltungen nicht die Zeit, neue Gedanken von vorn zu entwickeln, sondern pfropfte sie liegengebliebenen älteren Entwürfen auf" (ebd.).

Diese allgemeinen Überlegungen zum Charakter der aristotelischen Pragmatien macht S. nun fruchtbar für die Deutung des Buches Z der aristotelischen Metaphysik. Die von Aristoteles selbst komponierte Fassung des echten Kerns von Z, konkret die Folge der Kapitel, 1, 2, 3, 7, 4, 5, 6, 10–17 nach Abzug aller in diesen Kapiteln ausgemachten fremden Zutaten bezeichnet er als Z-Kolleg. Spätestens ab Kapitel 10, so meint er, hätten wir es mit einem für Angehörige oder Sympathisanten der xenokratischen Akademie bestimmten Kurs zu tun, mit dem Aristoteles nach seiner letzten Rückkehr nach Athen den Zweck verfolge, für sein eigenes Philosophieren Anhänger zu werben. Dabei bediente er sich der raffinierten Technik, eine Ausarbeitung aus seiner frühen Akademiezeit zugrundezulegen, die er gewissermaßen unter der Hand in der Weise transformierte, „daß mehr und mehr Grundgedanken seiner reifen, gar nicht mehr xenokratisch-akademischen Ideenlehre zum Vorschein kamen und die Oberhand gewannen" (I, 2,467). Im ganzen wertet S. Z als Beleg für seine These von der antielementaristischen Wendung, die Aristoteles Denken genommen habe. Zwar hält er auch in Z an der Bestimmung des Wesens als Was-ist-es? fest, aber der Glaube an dessen Zusammensetzbarkeit aus Definitionsbestandteilen ist ihm abhanden gekommen. Das wahrhaft seiende Wesen entschlüpft, wie S. sagt, durch seine Einfachheit der Definition. Aristoteles muß daher zu diesen unzusammengesetzten Gegenständen einen anderen Zugang als den der Definition suchen und diesen findet er nach S. „im Berühren und der bloßen Sage als Gegensatz zur Aussage ... die etwas von etwas prädiziert" (I, 2,485). Im Zentrum von Aristoteles' Metaphysik stehen also für S. „die Wesen, die vor dem Definieren und Aussagen, den kombinatorischen Operationen diskursiven Denkens bekannt sein müssen und nicht erst von diesen zum Vorschein gebracht werden können: die einfachen Prägnanztypen ... die für Definition und Analyse unerreichbar bleiben" (I, 2, 486). Spätestens hier zeigt sich, daß S. in Aristoteles einen Vorläufer sieht für seinen eigenen phänomenologischen Zugang zur Wirklichkeit. In anderen Zusammenhängen wird das noch deutlicher. So verweist er etwa darauf, daß Aristoteles das „linguistische Definitionsschema" hinter sich lasse zugunsten des „gestaltpsychologische(n) Schemas der Bestimmtheit", konkret der Idee als dem „prägnante(n) Urphänomen", der „‚guten Gestalt' vor dem verschwimmenden Hintergrund des Stoffes" (I, 1,190), oder die Position, die Aristoteles in Z erreicht, wird wiederum unter ausdrücklicher Berufung auf die Berliner Schule der Gestaltpsychologie (Wertheimer, Köhler, Koffka, Metzger) wie folgt beschrieben: „Die Idee als vollendete Differenz ist der einfache charakteristische Grundzug, mit dem sich eine Sache vor dem Hintergrund der Gattung als des indefiniten und daher aus der Definition eliminierten Stoffes ... abzeichnet" (I, 1,196).

Im zweiten Band unternimmt S. dann den Versuch, „die gesamte Geschichte der Spekulation über Ideen und Prinzipien von den Anfängen der Akademie bis zur Ausreifung der eigentümlichen Spekulation des Aristoteles soweit durchsichtig zu machen, wie die im Corpus Platonicum et Aristotelicum sowie in den antiken Nebenquellen erhaltene Überlieferung es bei schärfstem Zusehen irgend gestattet" (I, 1, XVI). Was den Streit um den esoterischen Platon angeht, der die Altertumswissenschaft in unserem Jahrhundert seit langem in Atem hält, ist S. guten Mutes, ihn einer Lösung zuführen zu können, glaubt er doch, einen Gesichtspunkt gefunden zu haben, „der den vermeintlichen Gegensatz zwischen dem Platon der Dialoge und dem Platon der Prinzipien und Idealzahlen bis zur Geringfügigkeit entschärft" (ebd.). Dem Corpus Platonicum lassen sich nämlich s.E. „bei sorgfältigem Abhorchen klar ausgesprochener und zart ange-

deuteter Stellungnahmen verläßliche Hinweise auf innerakademische Diskussionsparteien so entnehmen, daß die Positionswechsel Platons in der Ideenlehre weitgehend als Züge mit und zwischen diesen Parteien verständlich werden" (ebd.). Ein „unangemessenes Platonbild" (ebd.) ist also schuld an der ganzen Diskussion um Platons ungeschriebene Lehre, Platon ist nicht „ein philosophischer Souverän, der von Anfang an weiß, was er will und dieses Wissen aus pädagogischen Gründen nur tropfenweise abgibt" (II, XIX) bzw. „ein philosophischer Originaldenker, der mit zäher Konsequenz seinen Entwurf der Ideen und Prinzipien in Dialogen oder auch in Vorträgen ‚hinter der Szene' durchgesetzt hätte" (I, 1, XVI), sondern „der höchst anregbare und wandlungsfähige Mittelpunkt eines Spannungsfeldes engagierter Diskussion" (II, XXI), und als solcher beharrt er gerade nicht auf bestimmten Thesen, sondern experimentiert permanent mit Gedanken, ja treibt mit diesen sein „variantenreiches Spiel" (II, XIX). Im ganzen ist S. in dem zweiten Band bestrebt, Leben und Zusammenhang in das Bild der von Platon geleiteten Akademie zu bringen, nicht zuletzt auch deshalb, um dadurch eine lebendigere Vorstellung von Aristoteles als einem Angehörigen dieses Kreises zu entwickeln. Konkret diagnostiziert S. in diesem Zusammenhang mehrere dramatische Wendepunkte in Aristoteles' geistiger Biographie. Im einzelnen spricht er von einer „Sezession an der Seite puristischer Ideenfreude während der Abwesenheit Platons in Sizilien", von einer „Erschütterung über den Mißerfolg, den Platons Vortrag beim Publikum hatte" und dem Versuch des Aristoteles, mit Hilfe des Protreptikos diese Scharte auszuwetzen, der ihn in Gegensatz zu den Isokrateern brachte, von einem „‚Rundumschlag' gegen die Ideenlehre in ihren verschiedenen Parteiformen" (II, XXII) in späteren Jahren und schließlich von einem Streit mit Platon kurz vor dessen Tod, der wahrscheinlich die rasche Abreise des Aristoteles nach Assos ausgelöst habe.

Soviel einige wenige Hinweise zu S.' Versuch einer Neuaneignung des aristotelischen Denkens: Daß dieser Versuch nur verständlich werden kann auf dem Hintergrund bestimmter systematischer und philosophiehistorischer Prämissen, geht klar aus dem Ausblick hervor, mit dem S. sein Opus grande beschließt. Platon und Demokrit werden dort nämlich als die Schicksalsgestalten der abendländischen Geistesgeschichte bezeichnet. Beiden gemeinsam sei die erkenntnistheoretische Geringschätzung des Sinnlichen, der um Stabilisierung bemühte Rückgang auf ein „Mosaik spröder Elemente", konkret der Ideen bzw. der Atome, „die Zusammenfassung der vermeintlichen Innenwelt zu einer vom Körper sich abhebenden Seele ... die Objektivierung der Außenwelt anhand des Modells fester Körper" (II, 561). S. ist überzeugt, „die irdische altkluge Heiterkeit Demokrits und das jugendlich transzendierende Schwärmen Platons" (ebd.) ergänzen sich durchaus in ihren problematischen Konsequenzen. Denn die bei beiden Denkern durchschlagende Tendenz zur Vergegenständlichung habe sich faktisch in der Geschichte des Abendlandes durchgesetzt, nachdem auch der urchristliche Aufbruch nichts dagegen vermocht habe, und habe im 19. und 20. Jahrhundert „auf den Schultern Kants und Fichtes zum Idealbild des modernen Ingenieurs" geführt, „der mit nüchterner Selbstdisziplin alles Begegnende auf das Zähl- und Meßbare reduziert" (ebd.). S. betont nicht nur die Abkünftigkeit einer solchen Vergegenständlichungstendenz, denn „bevor der Mensch ... projiziert und an distanzierte Gegenstände kommt, hat er Eindrücke, von denen er betroffen ist" (I, 1, XVIII), er glaubt auch, im Denken des Aristoteles Ansätze für eine Überwindung des „platonisch-demokritische(n) Dogma(s)" (II, 562) ausmachen zu können. Denn Aristoteles habe nicht nur „im Gefolge Demokrits und Platons die analytisch-kritische Methode der Begründung und Argumentation als wichtigstes Werkzeug europäischer Vergegenständlichung auf breiter Front gestaltet und durchgeführt, sondern auch im Gegenzug durch seine Ideenlehre ... der exakten, von platonischer Schwärmerei freien Intuition wieder Raum gewährt" (I, 1, XIX). Wieweit S.' Rekurs auf die aristotelische Ideenlehre sich als neuer Zugang zum Werk des Stagiriten durchsetzen wird, muß sich in der weiteren Diskussion der philologischen Hypothesen des Autors zeigen. Daß S.' Approach aber nicht der einzig mögliche ist, dürfte schon aus dem Parallelunternehmen von Patzig/Frede hervorgehen, das mit ähnlichem philologischen Aufwand bei der Deutung des Buches Z zu anderen Ergebnissen kommt als S. (S. hat sich mit diesem Werk mittler-

weile auch kritisch auseinandergesetzt [vgl. PhR 37 95–111], ohne daß es, wie in der Regel üblich, zu einer Annäherung der Standpunkte gekommen wäre.) Gleichgültig aber, welches Ergebnis der Streit um die Neuaneignung des aristotelischen Erbes auf die Dauer erbringt, bewundernswert ist auf jeden Fall, mit welcher Energie sich S. interpretatorisch auf das aristotelische Denken und seinen Kontext eingelassen hat. Man glaubt es dem Autor ohne weiteres, wenn er im Vorwort von einer jahrzehntelangen Beschäftigung mit Aristoteles aus „Liebe zur Sache" (I, 1, XI) spricht.

H.-L. Ollig S. J.

La Teologia Mistico-Sapienziale di Anselm Stolz. A cura di *Elmar Salmann* (Studia Anselmiana 100). Roma: Benedictina – Edizioni Abbazia S. Paolo 1988. 125. S.

L'Attualità filosofica di Anselmo D'Aosta. A cura di *Maternus Hoegen* (Studia Anselmiana 101). Roma: Benedictina – Edizioni Abbazia S. Paolo 1990. 263 S.

Die beiden Sammelbände können hier selbstverständlich nicht adäquat diskutiert werden; doch muß auch eine Auswahlvorstellung nicht allen Werts entbehren, wenn sie einen Eindruck vom Ganzen vermittelt und zum Eigenstudium anregt. Bd. 100 der Studien legt die Referate eines Symposions vom Mai 1987 vor (im Rahmen der Jahrhundert-Feier der Hochschule S. Anselmo). Nach persönlichen Erinnerungen *(G. J. Békés)* gelten zwei Beiträge der Erneuerung der mystischen Theologie *(B. Calati,* Linee portanti della mistica di A. Stolz e la spirtualità oggi; *A. Lipari,* Teologia della mistica in A. St.), wobei „der Akzent stärker auf das Neue, Zukunftsweisende, das Unbefangene, Befreiende der Stolzschen Theologie gelegt" wird (9 – mit kritischen Anfragen bei Calati), während in den beiden Aufsätzen des Hrsg. stärker „nicht das Zeitbedingte, sondern auch das angesichts des damals Möglichen und programmatischen Neubeginns erstaunliche Scheitern der Stolzschen Denkbemühung" akzentuiert wird (ebd.). Zunächst geht es um das Problem der ‚Analysis fidei' bei A. St. und P. Rousselot (der Beitrag ist die Ausarbeitung eines Abschnitts aus der Diss. [masch.] von E. Salmann, Münster 1979: Gnadenerfahrung im Gebet). Ein neuscholastisches Problem war die gleichzeitige Wahrung von Rationalität und Übernatürlichkeit des Glaubensaktes (73). Zwar muß der Kritiker jener Zwei-Stockwerke-Konzeption „vielleicht doch wieder schärfer sehen lernen, daß ... Glaube, Gnade, Erlösung nicht zu Unrecht als heilsamer Zu-satz zu einer in sich integralen (Schöpfungs-)Ordnung verstanden wurden" (75), daß das Heil transzendent ist gegenüber jeder „Art von psychischer oder sozialer Bewahrheitung" (76); aber das nimmt der Kritik nicht ihr Recht – konkret auch im Blick auf die Folgen für St. selbst, der seine Dissertation „Glaubensgnade und Glaubenslicht nach Thomas v. A." (überarbeitet und auf den historischen Teil beschränkt) erst 1933 publizieren konnte, als er in S. Anselmo führender Dogmatiker geworden war, und später unter der Drohung einer amtlichen Untersuchung stand, die nach dem Erscheinen seiner „Theologie der Mystik" (1936) von Garrigou-Lagrange betrieben wurde (5,77). Gegenüber den Fragen, die Extrinsezismus, Rationalismus und „blinde Übernatürlichkeit" aufwerfen, ist St. einer der wenigen, die sich zwischen den Kriegen mit Rousselot auseinandersetzen. Dieser „war seiner Zeit zugleich zu weit und noch nicht weit genug voraus" (83 – vgl. die mehrfach zitierte Untersuchung von E. Kunz, Glaube – Gnade – Geschichte, Frankfurt/M. 1969). Der rationale Anweg geht in der gnadenhaften Stimmigkeit des Blicks der Liebe auf. Gegen ihn läßt St. die Schau der Glaubwürdigkeit „vom Glaubensakt unterschieden sein", während andererseits (gegen Garrigou-Lagrange) das Glaubensmotiv „gesehen, nicht geglaubt" wird (88). Die natürliche Seite des Glaubensvorgangs tritt in der Folge allerdings völlig zurück. Das bestätigt sich auch in St.s Anselm-Interpretation, welcher der Schlußbeitrag gilt, findet St. doch „in der Konfrontation mit Anselm zu seiner eigenen theologischen Methode" (102), gegen dessen rationalistische Deutung bei Allers wie auch F. S. Schmitt. Allerdings liest er selbst ihn nun mit Barth rein theologisch „mystisch" (108 Z. 6: als *die;* Z. 16 f.: als integralen Bestandteils), ja, er „verschärft und vereinseitigt" Barths Sicht noch (110). Im Prosl. finde sich von einem Gottesbeweis „keine Spur", womit St. schließlich statt zur erhofften Integration zur „Entgegensetzung philosophischer und theologischer, mystischer und rationaler Momente" gelangt (117). Auch heute „gibt es immer

noch rein philosophische (K. Flasch, A. Schurr) oder innertheologische Deutungen, sei es daß sie Anselm positiv (I. U. Dalferth) oder ablehnend und äußerst kritisch gegenüberstehen (F. Hammer, H. Kessler). Die Zukunft aber gehört aufs Ganze gesehen Interpreten, die auf eine Vermittlung beider so hinarbeiten, daß die Extreme als solche bewahrt werden und sich doch zu einer Gestalt fügen ([K.] Kienzler, v. Balthasar)" (123 – vorher ist bes. noch F. Ulrich genannt worden).

Diese Fragen werden in Bd. 101 thematisch, dessen Kern Vorträge eines Studientags vom Dezember 1987 bilden. Nach der Einführung des Hrsg. stellt *C. Huber* considerazioni semantiche e logiche zum Prosl. (= P) an. Es geht um das „semper maior" und insofern nicht bloß darum, Gottes Existenz zu erweisen, „ma di mostrare, attraverso quest'unico argomento, anche l'essenza di Dio" (16). Glaube und Gebet sind Präsuppositionen des Arguments (17); und derer bedarf es, wenn auch nicht weiterer Prämissen. Anselm beweist auch nicht eigentlich, daß Gott existiert, sondern verunmöglicht die Leugnung seiner Existenz (21). Der wahre Atheist negiert Gott nicht, „ma non lo pensa affatto". Diese Besonderheit des Gottesgedankens entfaltet breiter *A. Molinaro*. Gott eigen ist nicht, daß er nicht als nicht seiend *erkannt* werden, sondern daß er nicht derart gedacht werden kann (32 f. – das ‚semper maius' darf man nicht indefinit verstehen – 36). Die Gewißheit dieser Einsicht ist nicht die „della verità, ma certezza che è verità" (37). Ein ontologisches Argument besagt der Gedankengang vor allem darum nicht, weil er kein Beweis ist, keine Deduktion, kein Übergang vom Begriff zur Realität, sondern die Übereinkunft von Denken und Begreifen im Denkakt bzw. „nell'atto dell'impossibilità di pensare" (42). Dies macht die Negativität, die Indirektheit und Dialektik des Arguments aus. – Die Ewigkeit Gottes in P untersucht *P. Gilbert*, im Einsatz bei cap. XV, das das zu denkende ‚melius/maius' der Kapitel V bis XIII in das ‚maius quam cogitari' übersteigt. Damit will A. nicht mehr denken, was Gott ist, „mais comment il est ce que nous avons pu penser déjà de lui" (72). *Y. Cattin* geht der philosophischen Tradition der göttlichen Unmittelbarkeit nach. Die Spannung, der Barth nicht ganz gerecht wird, steht zwischen ‚intellectus fidei' und ‚sola ratio' (84). Das Gottesproblem ist das einer „expérience extrême de la raison" (87), die das ganze Leben (du philosophe statt philosophie) beansprucht. Doch die Erfahrung ist keine Evidenz; wenn Gott existiert, muß seine Existenz bewiesen werden: in einem Gang zu einer neuen Wahrheit oder in Entfaltung eines implizit bereits Gewußten? Zu Unrecht denkt die Tradition der Unmittelbarkeit die Selbst-Evidenz Gottes als eine solche für uns (92). Anselm demgegenüber stellt vor das Paradox, wie man glauben könne, was man beweisen will, wie beweisen, was man schon glaubt (101). Ein Beweis angesichts der „présence permanente de la prière" (105)? Der Glaube bedarf der Vernunft wie sie des Glaubens (108): die Vernunft, weil/wenn sie demütig ihre Grenzen erkennt, der Glaube, weil er sich danach sehnt zu sehen, und das intelligere ist ein „aliquatenus videre" (109). Der Gottesname, der den Ausgangspunkt bildet, wird seinerseits (geoffenbart) geglaubt: credimus te esse ... , „indice de Dieu, au sens à la fois mathématique et policier" (115). Mit ihm hat der Mensch nicht „une pensée de Dieu, mais une pensée à Dieu" (im Akt selbst, da etwas anderes gedacht wird als Gott). Wichtig hierbei, daß der unbegreifliche Gott gerade nicht der unbekannte ist (117). So mündet der Beitrag in eine Darstellung der Gebetspassagen. Blondel klingt an, wenn der Mensch als Gottessehnsucht, „nécessaire et impossible" (130) bezeichnet wird. Anselm steht vor Gott in der Demut eines fordernden Glaubens und eines strengen Denkens; darum gehört er nicht in die Tradition neuzeitlicher Unmittelbarkeit. Doch auch nicht in die Theologie. Ist nämlich die Philosophie nur „nostalgie de salut" und beschreibt die Theologie nur dessen menschliche Bedingungen, so spricht bei Anselm das Glück eines Denkens im Heil. In der Tat ein einzigartiges Zeugnis: „pensée heureuse dans la joie blessée d'une Présence" (142). – *E. Salmann* unternimmt einen systematischen Durchgang durch die beiden Hauptwerke Monologion (= M) und P. Und dies so, daß er jeweils dem Referat eines Wegstücks Bemerkungen zur Interpretation anschließt mit Hinweisen auf in der Forschung weniger Beachtetes. Für M jedenfalls möchte er die Vorgabe des Glaubens einklammern, um sie/ihn erst im Selbstüberstieg des Denkens sich enthüllen zu lassen, und statt von Gottesbeweis spricht er lieber davon, „daß menschliche Vernunft, Welt und göttliche Vernunft sich in ihrem Miteinander erbringen" (150), wobei die ‚concate-

natio' der Denkmomente das „eigentliche Bewahrheitungskriterium" darstellt (152). Überschrieben ist der Beitrag: „Korreflexive Vernunft und theonome Weisheit in der Logik von M und P." Anstatt hinterher drängt eben diese Korreflexivität den Rez. allsogleich zu Rück- und Zwischenfragen, ehe dann dem Leser der Denkweg weiter vorgestellt sei. 155: Nie werde zu klären sein, ob der Anfang Fülle oder Leere ist? Hätte als sich verdankender nicht gerade der endliche Geist eben dies durchaus zu entscheiden, und zwar aufgrund intellektueller Redlichkeit entschieden im Sinn von Dankbarkeit? 159 heißt es in Anknüpfung an 150 erneut, göttliche und menschliche Ratio könnten sich nur aneinander begreifen, was mir zu hegelsch klingt, als daß ich es so wie Verf. bei Anselm selber lesen könnte, ist doch gerade das ‚per' als ‚pour' (149) in Gott selber ewig Wirklichkeit, die Schöpfung aber ihm nicht gleichewig (cap. 34). Daß göttliches und menschliches Selbstverständnis sich in sich wie in ihrem Ein-ander reflektieren (167), gilt m. E. auch bei Anselm eindeutig nur für den transzendentalen Vollzug in uns (178), wie Salmann selbst natürlich in aller wünschenswerten Deutlichkeit sagt (171). Aber ich kann die gewaltsame Konversion bei Anselm nicht sehen; wäre nicht stärker zwischen „Abbildlichkeit" – mit stärkerer oder weniger starker Betonung des zu betonenden Unterschieds, da gibt es Defizite bei Anselm – und (Hegelscher) Korreflexion zu unterscheiden (182)? Vielleicht mißverstehe ich S.; doch er scheint mir beides gleichzusetzen (191): es gehe A. um die „gegenseitige Verwiesenheit" von Gott und menschlicher Vernunft, deren Vorgang nur gemeinsam zu denken sei (219). M cap. 32, das S. im Resümee für die korreflexive Regel heranzieht (223), scheint mir gerade das Gegenteil auszusagen, nämlich statt Reflexivität von Gott und Mensch den Schluß a minore ad maius (166). Doch zurück zum Bericht. Zentral ist der Begriff der similitudo, den S. in seiner Vielfalt auseinanderlegt. Vom menschlichen Geist aus und mit entsprechenden Korrekturen gewinnt A ein Bild der Trinität, in der das Wort nicht nötig, doch „synchroner Ausdruck der Fülle" (171) ist, „Mitbewußtsein der Selbigkeit und Verschiedenheit in Gott" (172). Dabei nimmt S. Anselm wohl rechtens gegen seine Kritiker in Schutz; deutlich werden freilich auch die Grenzen, insbesondere daß nie klar wird, „warum der Geist noch einmal eine eigene Person gegenüber der ‚essentia' als ‚spritus' sein kann" ( 175). Den – überaus krisenhaften – Übergang zu P. sieht S. in der unklaren Vermischung von transzendentalen und ontologischen Denkmustern (182). Aus dem Scheitern der ratio kommt es zur Logik der confessio. Alles Weitere dreht sich dann um den einen Glaubens- und Denksatz „credimus ... cogitari", der in dieser seiner Ganzheit festgehalten werden muß (192). Gottesname als Begriff des Denkens selbst, insofern dieses Selbstbesitz ist („weshalb das ‚id quo maius ...' auch nicht mit dem ‚maius omnium' des Gaunilo verwechselt werden darf" – 193). (194 Z. 3 v. u.: als wirklichen Vollzugs!) Kein Schlußverfahren, darum auch kein Zirkel wie in M, sondern eine Art von ‚reductio in absurdum'. A. überwindet die Alternativen, die man ihm unterschiebt. S. betont die Nähe zu Hegel (199 ff.); er benennt die Differenz (keine Aufstiegsdialektik!), meint aber andererseits Hegel gegen seine christlichen Kritiker mit Flasch verteidigen zu sollen – und es zu können (dazu siehe vorher). In der Tat wohl kreist jede Philosophie, wie Adorno schreibt, um den ontologischen Gottesbeweis aufgrund der „Unausdenkbarkeit der Verzweiflung" (203); aber man muß eben dies statt negativ doch positiv entfalten: auf jene Freude hin, die nicht in den Frohen eingehen kann, sondern umgekehrt: „toti gaudentes intrabunt in gaudium" (208 – P 26). Seinerseits fast hegelsch hebt S. die einseitigen Interpretationen Anselms in seinen Durchgang auf und macht auch die scharfen Kritiken verständlich, so sehr sie „meist einen fatalen Halbton unter dem Niveau des Kritisierten" (211) liegen. Im Rückblick geht er vor allem nochmals auf die ‚rationes necessariae' ein: im Unternehmen dialogischer Bewahrheitung des Glaubens, das höflich jeden denkbaren Widerspruch aufzunehmen und zu verwinden sucht. Weisheit zeigt sich in der gemeinsamen Wahrheit als Liebe; als deren Ziel und Inbegriff: Gott, vollendet im theandrischen Mysterium. – Im Schlußbeitrag des Bandes geht *P. Gilbert* auf das Glaubensbekenntnis in De proc. Spir. S. ein. Hier findet sich die Formel, die 1442 das Florentiner Konzil aufnimmt: Omnia unum, ubi non obviat relationis oppositio (DS 1330). G. skizziert Hintergrund und Struktur der Schrift, um sodann die Verteidigung des filioque in cap. 7 und 13 zu explizieren: „le Fils est le Verbe de son origine et, de cette relation, l'Esprit

est le témoin" (242). In diesem Text als einzigem nimmt A. die Schrift als „argument initial" (257); doch bleibt auch hier das Credo vorgeordnet; auch hier geht es um den Übergang von der geglaubten zur „gesehenen" Schrift (258: Cur Deus homo, com.: fides – species). Gegangen wird dieser Weg von der Vernunft, im Hin und Her zwischen dem Literalsinn der Schrift und dem geistlichen Sinn des Glaubens (261). So aber zeigt sich die Aktualität Anselms als nicht bloß filosofica. Der Hrsg. spricht in seiner Einführung die „Concordia" im Titel von A.s letzter Schrift an. Mit gutem Grund freilich könnte man sagen, eben all dies sei ursprünglich in Name und Programm der *philosophia* gemeint: Weisheits-Liebe oder Liebes-Weisheit als philia zum sophon, zum Einen, das „nicht und doch" (Heraklit sagt: „Zeus" [fr 32]) „genannt werden will" (der Christ sagt:) Vater – im Geist – Jesu Christi. J. Splett

Thomas von Aquin, *Über Seiendes und Wesenheit. De ente et essentia* (Lat.-Dt.). Mit Einleitung, Übersetzung und Kommentar herausgegeben von *Horst Seidl* (Philosophische Bibliothek 415). Hamburg: Meiner 1988. LXII/134 S.

Die Schrift ‚De ente et essentia', welche nunmehr in der ‚Philosophischen Bibliothek' zugänglich ist, hat der junge Thomas von Aquin „zwischen 1254 und 1256" (IX), also noch vor Beginn seiner Pariser Magistertätigkeit „auf Bitten von Ordensbrüdern" (ebd.) abgefaßt. Es handelt sich hierbei nicht etwa nur – wie häufig angenommen – um eine „Einführungsschrift für Anfänger" (ebd.). Thomas geht hier vielmehr „mit hoher spekulativer Kraft auf Fragen ein, die seinerzeit in Diskussion waren" (ebd.) und vornehmlich die Aristoteles-Rezeption innerhalb der hochmittelalterlichen Philosophie betrafen. Metaphysische Hauptbegriffe (wie ‚Seiendes', ‚Materie'/‚Form', ‚Akt'/‚Potenz' usw.) werden hier im Zusammenhang philosophischer Ansatzproblematik erörtert und dabei die Grundlinien eines historisch höchst wirksamen analogisch-universalen Wirklichkeitsverständnisses ausgezogen. – Die diffizile und vielschichtige Problematik, die in ‚De ente et essentia' vorliegt, verlangt – gerade in unserer Zeit, der das Gespür für metaphysisch-ontologische Denkungsart nicht selten abhanden gekommen ist – nach historisch und systematisch durchdringender Kommentierung. Für diese Aufgabe war wohl kaum jemand besser disponiert als der (z. Zt. an der Università Lateranense in Rom lehrende) Aristoteles- und Thomas-Forscher *Horst Seidl*. Dessen Habilitationsschrift (‚Der Begriff des Intellekts [νοῦς] bei Aristoteles', Meisenheim 1971), dessen Aufsatzsammlung (‚Beiträge zu Aristoteles' Erkenntnislehre und Metaphysik', Würzburg – Amsterdam 1984), dessen reich kommentierte Textausgaben (griech.-dt.: Aristoteles, ‚Zweite Analytiken', ebd. 1984 [Elementa-Texte. Bd. 1], ders., Metaphysik, Vol. I, Hamburg $^{3}$1987, Vol. II, ebd. $^{2}$1984 [Philosoph. Bibliothek. Bd. 307/308]; lat.-dt.: Thomas von Aquin, ‚Gottesbeweise', ebd. $^{2}$1987 [Philosoph. Bibliothek. Bd. 330]) weisen ihn (neben zahlreichen einschlägigen Aufsätzen in philosophischen Zeitschriften) als einen mit größter Akribie in ideengeschichtlichen Analysen sich ausprägenden Philosophen aus. – Auch die vorliegende Edition von ‚De ente et essentia', welche neben dem neuen Leonina-Text eine um argumentative Übersicht bemühte deutsche Übersetzung darbietet (1–69), gibt deutlich die Seidlsche „Handschrift" zu erkennen. S. beabsichtigt es, „dem Nichtfachmann und Studenten die inhaltlich schwierige Schrift zugänglich zu machen" (VII). Dazu dienen zweifellos der in Einzelerklärungen bestehende ‚Kommentar' (71–112) und die zur Erläuterung beigegebenen ‚Quellentexte' aus Aristoteles und Avicenna (113–134). In der ‚Einleitung' (IX-LXII) findet sich zunächst eine detaillierte ‚analytische Gliederung' der Thomas-Schrift, wodurch eine genaue Erfassung des Textsinnes ermöglicht wird. Es werden dann (u. a. auch durch Verwendung verschiedener Überblicks-Schemata) ‚Hauptaspekte" der von Thomas verwendeten logischen und metaphysischen Terminologie herausgehoben. Dies ermöglicht es schließlich, auf zentrale ‚Interpretationsprobleme' einzugehen und zu zeigen, daß neuzeitliches Philosophieren (bes. der Rationalismus und Existentialismus) das Thomasische Reflexionsniveau nicht zu erreichen vermag und deswegen den bekannten Ansatzschwierigkeiten anheimfallen muß.

Wie kommt nun aber Thomas zu seiner Wirklichkeitsauffassung und worin sind deren Elementarstrukturen zu erkennen? Thomas konstruiert nicht ein philosophisches

System; sein Denken nimmt vielmehr seinen Ausgang vom sinnlich Erfahrenen, welches er „am Leitfaden der Ursächlichkeit" (XXV) bis zu dem es hervorbringenden unsinnlichen Grund zurückzuführen versucht. Es geht ihm also darum, „ex posterioribus in priora" – in S.s Übersetzung: „von dem (der Sache nach) Späteren zu dem Früheren (dem sachlich Vorrangigerem)" (3) – zu gelangen. Er will dabei – inmitten von Seiendem – dessen „Washeit" (*quiditas;* 4 f.), dessen „wesensmäßige[s] Sosein" (*quod quid erat esse;* 6 f.) bzw. dessen Formgrund erkennen. Dieser ist näherhin als „Bestimmtheit eines jeden Dinges" *(certitudo uniuscuiusque rei,* 6 f.) zu umschreiben. – Im ‚Wesen' *(essentia)* soll also „das (für jedes Ding) eigentümliche Sein" (XXXIX) in seinem Konstitutionsgefüge ausgedrückt gesehen werden. Dieses Wesens-Gefüge wird aus dem jeweils untersuchten Seinsbereich eruiert und stellt sich demgemäß in (analogischen) Abwandlungen dar. Dabei ist die Bemühung leitend, im Hinblick auf die jeweilige „Sache" eine unverkürzte und adäquate Repräsentation derselben im erkennenden Intellekt zu erlangen. Durch diese konzeptionelle Offenheit, die ein Hinsehen und Eingehen auf die einzelnen Dinge bedeutet, werden ideologische Einseitigkeiten vermieden. So schließt Thomas z. B. den „Materialismus" als auch den „Formalismus" (bzw. Rationalismus) aus, indem er hinsichtlich der ‚zusammengesetzten Substanzen', die er mit Aristoteles in ‚Materie' und ‚Form' bestehen sieht, aussagt, daß deren ‚Wesenheit' „*sowohl* die Materie *als auch* die Form" (8; Hervorh. E. S.) umfasse. – ‚Form' und ‚Materie' stehen (mit Aristoteles gesagt) im ‚Akt'-‚Potenz'-Verhältnis, von welchem Thomas allerdings eine Nicht-Konvertibilität herausarbeitet. Diesergemäß „ist es unmöglich, daß es eine Materie ohne Form gibt. Doch ist es nicht unmöglich, daß es eine Form ohne Materie gebe. Die Form nämlich, sofern sie Form ist, hat keine Abhängigkeit von der Materie" (39). – Mit den körper- und materielosen Formen ist der Bereich des Geistigen (nach Thomas: der ‚substantiae separatae') erreicht. Dieser Form- und Formungsbereich ist jedoch – wie sich an den zeitlich limitierten Gedankenbewegungen des menschlichen Bewußtseins beobachten läßt – nicht einfachhin mit dem gesuchten unsinnlichen Seinsgrund zu identifizieren. Denn in den materielosen Formen, vermittels derer der menschliche Geist gestalterisch ins Materielle hineinwirkt, „zeigt sich nicht in jeder Hinsicht Einfachheit, so daß sie reiner Akt wären, sondern sie haben eine Beimischung von Potenz (Möglichkeit)" (41). – Für die materielosen Formen, die noch irgendwie limitiert sind, gilt also, „daß das Sein verschieden ist von der Wesenheit" (43). In und vermittels dieser ontologischen Differenz wird zwar der monistische Emanationismus überwunden; denn es ist hier „eine Vielheit von Vernunftwesen" (47) möglich. Doch wäre es sicherlich kurzschlüssig, die Möglichkeitsbedingung der potentialen Geistformen (so wie dies im Idealismus versucht wird) als ontisch Letztes aufzufassen. Besondere Beachtung verdient hierbei die systematische Weiterführung, die Thomas hinsichtlich des von Aristoteles rezipierten Potenz-Akt-Schemas vornimmt. Während nämlich Aristoteles Potenz und Akt „nur auf Materie und Form ... hinordnet" (so Seidl, 134), sieht Thomas jene geistigen Formen, die aktiv ins Materielle hineinwirken, aufgrund der sie charakterisierenden Potentialität selbst noch auf eine ihnen innerlich vorgeordnete Formungsaktualität ausgerichtet. Im Sinne einer Interiorisationsdynamik stellt sich dabei heraus, „daß die je höheren Wesen, die der ersten Ursache (dem reinen Akt) immer näher kommen, mehr Wirklichkeit (Aktualität) und weniger Möglichkeit (Potentialität) haben" (XVIII). D. h.: Als raum- und zeitfreie Ursache alles Räumlichen und Zeitlichen ergibt sich eine schlechthinnig seiende Gestaltungswirklichkeit, die alles Mögliche, was werden kann, immer schon in sich ausgeprägt hat, – ein ‚actus purus', der näherhin als ‚forma formarum' oder als „Gott, dessen Wesenheit sein eigenes Sein ist" (49), zu kennzeichnen ist.

Wird im Duktus dieser Überlegungen Gott als „Fülle der Ursächlichkeit" (XXXIX) umschrieben, so ist darin auch der fundamentale Irrtum des Dialektizismus überwunden, der darin besteht, „Gottes Sein mit dem" [abstrakt-]„allgemeinen Sein zu identifizieren" (XIX). Es kann nunmehr aber auch deutlich werden, worin der Unterschied zwischen den beiden Hauptbegriffen der hier vorgestellten Thomas-Schrift – zwischen ‚Seiendem' und ‚Wesenheit' – besteht. Sagt S., jenes schließe „mehr" als dieses ein, da es „auch Nicht-Wesentliches und Verursachtes" enthalte (XXIII), so ist dieses ‚Mehr', durch das außergöttliches Seiendes charakterisiert ist, unter seinstheoretischem Aspekt

als ‚Weniger' aufzufassen, nämlich als ‚Mehr' an Undeutlichkeit und Beliebigkeit, als ‚Mehr' an Formlosigkeit und Un-wirklichkeit. – Von der in ontologischer Reflexion erreichten Einsicht in die „Fülle der Ursächlichkeit" müßte es sich nun eigentlich ergeben, verschiedene Entsprechungszweiheiten (wie z. B. ‚Individuum'/‚Art', ‚Form'/‚Materie', ‚Akt'/‚Potenz'; vgl. XXVI) – unter Wahrung ihres jeweiligen erkenntnis- bzw. seinstheoretischen Status – in der strukturalen Gleichheit ihrer Selbstausgliederung zu durchschauen. Diese Konstitutionsproblematik wird im Seidlschen Kommentar, wie es scheint, noch etwas unterbelichtet gelassen. Es legt sich daher eine weiterführende Interpretation im Hinblick auf einzelne Thomas-Stellen nahe. Für die auftauchende Verständnisschwierigkeit, wie mit der schlechthinnigen Einfachheit der göttlichen Aktualität innere Differenzierungen vereinbar sein können, bahnt Thomas in der Quaestio ‚De divinae essentiae simplicitate' [!] eine Lösung an, indem er den ‚actus primus' als Trikausalität – als ‚agens', ‚exemplar' und ‚finis' von allem Seienden auslegt (vgl. De pot. qu. 7, a. 1). Dieser Ansatz wird dann in seinen Erörterungen der Trinitätsproblematik (vgl. z. B. Summa theol. I, qu. 27–42; Summa c. gent. IV, cap. 2–26; Comment. in I lib. sent., dist. 1–47; Comp. theol. cap. 37–67) zu hochkomplexer Entfaltung gebracht. Innerhalb dieser Onto-Triadik kommt den Begriffen ‚relatio subsistens' und ‚oppositio relativa' eine Schlüsselbedeutung zu. Speziell für den aus der ‚arché' hervorgegangenen ‚lógos' impliziert dies jedoch, daß dessen Sein als ganz und gar *empfangenes* zu bestimmen ist. Damit aber kann das gängige Mißverständnis abgewiesen werden, daß die Thomasische Konzeption des ‚actus purus' die Rezeptivität ausschließe und rücksichtsloses Vorwärtsdrängen bedeute.

Um Übersicht zu wahren, muß die Philosophie als Seins-Wissenschaft Schritt für Schritt voranschreiten. Auf diesem ihren Weg stellt die Seidlsche Edition eine zuverlässige, mit großer Behutsamkeit und hervorragender Sachkenntnis ausgearbeitete Einführung in das Thomasische Wirklichkeitsverständnis dar. Sie leitet das sachwillige Denken bis zu jenem Punkt heran, von welchem aus sich ein Einblick in die innere Fülle und transzendentale Weite trinitarischer Strukturalität zu gewähren vermag.

E. Schadel

Stallmach, Josef, *Ineinsfall der Gegensätze und die Weisheit des Nichtwissens.* Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues. Münster: Aschendorff 1989. IX/208 S.

Keiner der Denkanstöße, die vom Werk des Nikolaus v. Kues ausgingen, hat so viel Aufmerksamkeit gefunden wie die Lehre von der „coincidentia oppositorum". Diese ist zum einen eng verbunden mit dem sein ganzes Werk durchziehenden erkenntniskritischen Motiv des „belehrten Nichtwissens", das im Titel seiner ersten großen philosophischen Schrift „De docta ignorantia" (1440) programmatisch anklingt. Andererseits steht diese Lehre in engem Zusammenhang mit einem ontologisch-metaphysischen Grundmotiv der Theologie und Philosophie des Cusaners: dem Hindenken auf das Eine-Unendliche über den Endlich-Vielen bzw. dem Sondieren des Endlich-Vielen vom Einen-Unendlichen her. Der „Zusammenfall der Gegensätze" wird so zu einer Formel, mit der Nikolaus v. Kues sowohl seine metaphysische Transzendenzspekulation charakterisiert als auch seine Kritik an einer erkenntnistheoretischen Position bestimmt, der durch ein Beharren auf den Begriffen des Verstandes (ratio) und durch die Verabsolutierung des die Gegensätze auseinanderhaltenden Wissens der Aufstieg versperrt bleibt zu jener nur noch im Nichtwissen erreichbaren höheren Einheit in und über allen Gegensätzen. Im ersten Teil seiner Monographie (1–36) entfaltet St. das mit „Ineinsfall der Gegensätze" Gemeinte unter drei Aspekten: 1. Einheit über Vielheit (ontologisch-metaphysischer Aspekt), 2. Einsicht über Verstand (erkenntnistheoretischer Aspekt), 3. Gott über Einheit und Vielheit, über Einsicht und Verstand (mystisch-theologischer Aspekt). Der zweite Teil des Buches setzt diese Studien unter der Überschrift „Das Bild vom Menschen und der unnennbare Name Gottes" (37–84) mit einer Rekonstruktion der Anthropologie und Gotteslehre des Cusaners fort. In weiteren konzentrischen Kreisen wird in einem dritten Teil („Einheitsmetaphysik – Seinsmetaphysik – Geistmetaphysik") dargestellt, wie in diesem Werk die großen Problemmo-

tive der abendländischen Metaphysik, wie sie von Aristoteles, Thomas v. Aquin einerseits sowie von Platon, Plotin und Meister Eckhart andererseits herkommen, aufgenommen und weitergeführt werden (85–119). Ein umfangreicher Anmerkungsapparat (125–177), eine umfassende Bibliographie (178–190) sowie ausführliche Personen- und Sachregister beschließen den von seinem Inhalt her sehr dichten und von seiner Sprache her sehr prägnanten Band. Aufschlußreich dürfte er nicht nur für geistesgeschichtlich Interessierte, sondern auch für jene Zeitgenossen sein, die mit Recht zögern, Philosophie und Theologie allein dem seit geraumer Zeit propagierten „nachmetaphysischen" Denken zu unterstellen. H.-J. Höhn

## 2. Philosophiegeschichte II

Wollgast, Siegfried, *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550–1650.* Berlin: Akademie 1988. 1037 S.

‚Aufklärung' ist nach Kant „der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit". Wie hinreichend bekannt, hat jener ‚Ausgang' in ein subjektozentrisches Selbst- und Weltverständnis hineingeführt, welches eine gewisse „Kurzsichtigkeit" hinsichtlich des historischen Prozesses, der es zuwege gebracht hat, impliziert. D. h., Aufklärung (und insbes. das Kantische Philosophieren) ist weithin durch eine denkmethodisch ‚selbstverschuldete' Unwissenheit geistesgeschichtlicher Zusammenhänge gekennzeichnet. Oder pointierter gesagt: Aufklärung (und die von ihr ausgehende Subjektozentrik) meinen Unaufgeklärtheit hinsichtlich der historischen Motive und Bedingtheiten ihres Zustandekommens. – Das opus praegrande, welches Wollgast (Sektion Philosophie an der Technischen Universität Dresden) vorlegt, bietet detaillierte Analysen der deutschen Philosophie von 1550 bis 1650 dar und kann eben dadurch – durch die in sich zusammenhängende Darstellung eines von bisheriger Philosophiegeschichte stark vernachlässigten Zeitraumes – zur Aufklärung der ‚Aufklärung' beitragen (damit aber auch zur Einsicht, daß der neuzeitliche Nihilismus, der die „aufgeklärten" Subjektsphilosophien wie ein Schatten begleitet und am Ende gar deren „Eigentlichkeit" auszumachen scheint, keineswegs ein unabänderliches ‚Seinsgeschick' darstellt, sondern bestimmten Denk-einstellungen des voraufklärerischen Philosophierens entstammt). – Gegenüber den rein bibliographisch ausgerichteten Vorarbeiten (in: *Wilhelm Totok,* Handbuch der Geschichte der Philosophie. Bde. 3 u. 4, Frankfurt/M. 1980/81) hat W.s Studie den Vorzug, daß sie durch intensive und breit angelegte Durcharbeitung einschlägiger Primär- und Sekundärliteratur (die im einzelnen freilich durch Konsultation des Totokschen ‚Handbuches' zu ergänzen wäre) ein imposantes ideengeschichtliches Panorama entstehen läßt, das sowohl „ Tiefenschärfe" (in der Darstellung einzelner Denkpositionen) als auch „Weitblick" (in der Zusammenschau epochemachender und epochenübergreifender Geistesströmungen) aufzuweisen hat. – W.s Darlegungen, deren inhaltliche Fülle hier nicht einmal andeutungsweise umschrieben werden kann, zeigen allenthalben die Handschrift eines ‚philóponos". W. scheute keinerlei Mühen, um „ad fontes" des vorgenommenen Zeitraumes heranzukommen. Wie das ‚Literaturverzeichnis' (909–988) deutlich macht, suchte er die Originalschriften bislang wenig beachteter voraufklärerischer Denker auf (leider fehlen jedoch die Standortvermerke zu den verwendeten Altdrucken). W.s Ausführungen haben deshalb streckenweise den Charakter einer Neuerschließung bestimmter Stoffgebiete. Sie sind von einem weiten Philosophiebegriff geleitet und demonstrieren in lebensvoller Plastizität, wie mannigfaltig das in sich gärende voraufklärerische Philosophieren in die Sozial- und Wissenschaftsgeschichte eingebunden und von theologischen sowie mystischen Elementen durchsetzt ist.

In 12 Kapiteln – gewissermaßen in themenorientierten „Längsschnitten" – versucht W. die recherchierte Stoffmenge auszugliedern: Das *1. Kap.* (25–64) charakterisiert die politische Situation, die durch Reformation, Gegenreformation und Dreißigjährigen Krieg entstanden ist. Im *2. Kap.* (65–127) wird der Übergang von der Naturphilosophie

zur modernen Naturwissenschaft (u. a. bei O. v. Guericke, R. Boyle, J. B. van Helmont, Fr. Bacon und R. Descartes) geschildert. Das *3. Kap.* (128–220) ist der deutschen Schulphilosophie und insbesondere der protestantischen Metaphysik von 1550–1650 gewidmet. Daraufhin werden in relativ abgeschlossenen Einzelstudien hervorragende Persönlichkeiten vorgestellt. Das *4. Kap.* (221–262) kennzeichnet Johannes Kepler und sein philosophisches Weltbild, das *5. Kap.* (263–345) Johann Valentin Andreae und näherhin das Rosenkreuzertum samt seinem die Generalreformation erstrebenden Sozietätsgedanken. Im *7. Kap.* (423–470) kommen Joachim Jungius und seine neuen naturwissenschaftlichen Theorien zur Darstellung. Das *8. Kap.* (471–498) befaßt sich mit dem Jesuiten Friedrich Spee und seinem Kampf gegen den Hexenaberglauben, der den aufkommenden Rationalismus als Schreckgespenst begleitet und auf dessen Irrationalität, dessen Ungründigkeit hinzuweisen scheint. – W.s Interesse richtet sich vornehmlich auch auf die deutsche Theosophie bzw. Mystik, in welcher in überkonfessioneller Spekulation eine Absetzung von der herrschenden „Mauerkirche" unternommen wird. Das *9. Kap.* (499–600) wendet sich daher Valentin Weigel und seiner Anhängerschaft zu; das *11. Kap.* (677–740) gilt Jakob Böhme und seinem dialektisierenden Gottesverständnis. Auf dieses wird im *10. Kap.* (601–676) hingeführt, das eine ‚pantheistisch-mystizistische Entwicklungslinie' in der deutschen Philosophie von 1550–1650 nachzeichnet. Eine Spezifikation hiervon bietet das *12. Kap.* (741–887), in welchem – wiederum durch Behandlung einzelner Autoren (Hans Theodor Tschesch, Abraham von Franckenberg, Martin Opitz, Daniel Czepko, Andreas Gryphius, Angelus Silesius) – der ideengeschichtliche Weg, der zur Frühaufklärung führte, gekennzeichnet wird.

Ganz besondere Beachtung verdient das *6. Kap.* (346–422), welches dem Sozinianismus gewidmet ist. W. hat hier eine Pionierleistung vollbracht, welche zu einem grundlegenden Perspektivenwechsel in der Darstellung der neuzeitlichen Philosophie-Geschichte anregt (und darin hoffentlich auch erfolgreich sein wird). Denn der Sozinianismus, der – wie es scheint – zuinnerst mit der Genese des neuzeitlichen Selbst- und Weltverständnisses zu tun hat, ist von diesem „verdrängt" worden und wird als Moment seines Zustandekommens kaum mehr berücksichtigt. In W.s geistesgeschichtlichem Durchblick zeigt sich jedoch, daß es sich beim Sozinianismus keineswegs um ein bloß peripheres Phänomen der sich radikalisierenden Reformation handelt, welches nach mehreren Verfolgungen um die Mitte des 17. Jahrhunderts fast spurlos verschwunden ist. Der Sozinianismus vermittelt vielmehr den spätmittelalterlichen Nominalismus und Rationalismus in die Aufklärungsphilosophie hinein. Aufgrund seiner rigiden „Verwerfung der Trinitätslehre" (422) ist er als „direkter Vorläufer des Deismus" (414) – näherhin aber auch des neuzeitlichen Pantheismus und Atheismus – aufzufassen. Denn durch Trinitätskritik wird die allem Seienden vorgängige innere Prozessualität des göttlichen Seinsgrundes in Abrede gestellt. Gott wird, wie es W. in seiner ‚Schlußbemerkung' ausdrückt, „entsubstantialisiert" (892). – Dies aber bedeutet, daß (wie z. B. bei den Mystikern Tschesch und Czepko, s. 770 f.) ‚Alles' und ‚Nichts' identisch gesetzt werden, – womit die „theoretische" Voraussetzung für zweierlei geschaffen ist: 1. für die Selbstvergottung des Menschen, welche expressis verbis bereits bei Opitz zum Ausdruck kommt (s. 815) und in der Aufklärungsphilosophie zur „Inthronisation des Menschen auf Gottes Richterstuhl" (895) führte, 2. für das andere Extrem hierzu, für die Entselbstung des Menschen, wobei dieser sich (wie z. B. bei Spinoza) nur noch als bloße Durchgangsphase innerhalb der Entwicklung eines anfänglich durchnichteten „Absoluten" aufzufassen vermag. – Im Hinblick auf die als überwunden betrachtete Trinitätslehre heißt dies jedoch: die Logoszeugung *(generatio)*, die eine vollkommene Intellektualdistanz innerhalb des Göttlichen bedeutet, wird mit der Erschaffung der Welt *(creatio)* konfundiert, d. h. es wird „potenziale" Unvollkommenheit ins „Absolute" hineinverlegt und dieses dadurch an sich selbst relativiert. Man hat deswegen – was W. hinsichtlich der urwüchsigen Spekulationen des Jakob Böhme veranschaulicht – von einer „pantheistische(n) Umkehrung der christlichen Trinität" (690) zu sprechen: Das Sein wird als pures Werden ausgelegt (dem das ‚Noch nicht' und das ‚Nicht mehr' wesenseigen ist), das Werden aber als Absolutes ausgegeben und damit der Dt. Idealismus konzeptionell vorbereitet.

W. hätte derartige Problemzusmmenhänge, die die Genese des neuzeitlichen Selbstbewußtseins charakterisieren, noch deutlicher herauszuarbeiten vermocht, wenn er u. a. die einschlägige Studie von *Francisco Sánchez-Blanco* (‚Michael Servets Kritik der Trinitätslehre. Philosophische Implikationen und historische Auswirkungen', Frankfurt/M. 1977) konsultiert hätte. Es wären dann auch innere Gemeinsamkeiten zunächst heterogen erscheinender voraufklärerischer Geistesströmungen aufzudecken gewesen. Der pantheistische Charakter, der z. B. den Neostoizismus des 16. und 17. Jahrhunderts kennzeichnet (vgl. 760 f.), könnte im Kontext des vornehmlich vom Sozinianismus vorangetriebenen Umsturzes des Allgemeinbewußtseins betrachtet werden, welches im übersteigerten Rationalismus das „Augenmaß" für Seinsproportionen verloren hat. – Ohne Zweifel und mit vollem Recht wird W.s monumentale Studie, in welcher sich 10-jähriger Sammeleifer kondensiert hat, zu den Standardwerken philosophiegeschichtlicher Forschung gerechnet werden. Drei Vorzüge werden ihr dabei zustatten kommen: die hervorragende Druckgestaltung des ganzen Buches, der gut lesbare unprätentiöse Sprachstil und die detaillierte Vorausübersicht, die das gezielte Aufsuchen einzelner Problembereiche ermöglicht. E. Schadel

Diesselhorst, Malte, *Naturzustand und Sozialvertrag bei Hobbes und Kant.* Zugleich ein Beitrag zu den Ursprüngen des modernen Systemdenkens (Göttinger Rechtswissenschaftliche Studien 136). Göttingen: Schwartz & Co. 1988. 79 S.

Es handelt sich um die Weiterführung der mittlerweile vergriffenen Studie „Ursprünge des modernen Systemdenkens bei Hobbes" (Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1968). Um es sogleich anzumerken: D. geht in der Weiterführung nicht auf die Kritik ein, auf welche seine damalige Studie traf, noch findet sich in den Apparat der Weiterführung die neueste Literatur zu Hobbes aufgenommen. Doch ist positiv zu vermerken, daß D. hauptsächlich aus den Quellen die Positionen von Hobbes und Kant erarbeiten will.

Die Arbeit gliedert sich in drei Kapitel. Das erste handelt vom „Rechtssystem Hobbes': Vom Naturzustand zum Sozialvertrag", (3–24). D. arbeitet den Einfluß Descartes auf Hobbes heraus, welcher im besonderen vom Discours de la Méthode, speziell des 4. Kapitels, sowie von den Meditationes de prima philosophia und dort der 2. Meditation, ausgeübt wurde. Daß Hobbes „das Erstgeburtsrecht der neuen mechanistischen Erkenntnistheorie (gegen Descartes) in Anspruch" nahm (H. Maier, Hobbes, in: Klassiker des politischen Denkens, Bd. I, München 1969, 359), erwähnt D. nicht. D. führt aber auch keine nur annähernd vollständige Gegenüberstellung von Descartes und Hobbes durch. Eine solche findet sich, der Hinweis sei gestattet, in Ulrich Weiß: Das philosophische System von Thomas Hobbes, Stuttgart-Bad Cannstatt 1980. Hobbes übertrage, so eröffnet D. seine rechts- und staatsphilosophische Hobbes-Untersuchung, „das methodische Programm Descartes' auf die Erkenntnis der menschlichen Gesellschaft und insbesondere des Staates" (5). Um einen festen Ausgangspunkt zu gewinnen, untersuche H. Erkenntnis und Handeln. Das rechte Handeln folge aus der rechten Einsicht. Die Einsicht komme durch „die durch rechte Vernunft erlangte Erkenntnis der Erscheinungen oder Wirkungen" zustande. Die Erkenntnis zerlege die Wirkungen in die Ursachen und schreibe innerhalb des Erkenntnisprozesses den Ursachen ihre Wirkungen zu; Hobbes bediene sich somit der resolutiven oder analytischen und der kompositiven oder synthetischen Methode (5). Zuerst ist der Sinneseindruck, der ja Wirkung ist, in seine Ursachen aufzulösen; über diese Ursachen im Erkennenden, die ja wiederum Wirkungen sind, ist weiterzugehen auf die Ursachen des Mediums, schließlich auf die des Objekts (6). Alle Naturerscheinungen ergeben sich mechanisch notwendig aus der Bewegung von Körpern. Mechanisch notwendig geschehen auch die Handlungen der Menschen, die Körper sind, mechanisch notwendig schaffen sie den Staat (7). Der Staat sei – D. legt vorzugsweise „De cive" aus – das Produkt einer mechanischen Zusammensetzung. Das Ende des Staates trete ein, wenn er sich in seine Einzelteile auflöse. Die gegen bestimmte Kräfte angesetzten und in einem bestimmten Verhältnis dosierten Gegenkräfte lassen den Staat entstehen und zugrunde gehen. Hobbes zeigt sich in D.s zutreffender und immer konzisen Darstellung als der

präzise keinen Schritt überschlagende Denker. D. wendet sich sodann der Anthropologie H.s und dem „Vorgang der Gesellschaftsgründung" (10–19), ab S. 20 dem „Vorgang der Staatsgründung" zu. Die m. E. problematische Unterscheidung D.s in einen Vorgang der Gesellschafts- und einen anderen der Staatsgründung, noch dazu mit der Suggestion zeitlicher Vorordnung der ersteren, findet sich nicht erörtert. In Anm. 113 (20) ist zu Recht von der „nur sogenannten Rechtsübertragung" die Rede. Hier offenbart sich D.s besonderes Interesse, nämlich zu untersuchen, worauf sich der *Gesetze*scharakter des Vernunftgebotes, den Frieden zu suchen, gründet, und welches die von dem Vernunftgebot abgeleiteten zwanzig Gebote sind. Im 2. Kap. (25–49) untersucht D. die Vertragslehren des Thomas Hobbes, zuerst die Vertragsarten, sodann den Abschluß und den Beendigungsgrund des Vertrages. Auf den Grund, abgeschlossene Verträge einzuhalten, kam D. bereits vorher (16) zu sprechen: Der Vertragsbruch führe in den Krieg, bedeute einen Selbstwiderspruch und sei absurd. „Freigebige und gegenseitige Rechtsübertragungen", „Drohung", „Unmöglichkeit der Leistung", „Doppelabschluß" und die „Endigungsgründe vertraglicher Leistung" werden von D. minutiös vom Hintergrund der angelsächsischen Rechtsentwicklung her beleuchtet. Die ausführlichen Besprechungen englischer Rechtsinstitute, im besonderen des Vertragsrechts, und die Untersuchung möglicher Einflüsse auf Hobbes, lassen dieses Kapitel und damit den Faszikel auch für Juristen und juristisch interessierte Philosophen höchst interessant sein. Das 3. Kap. (51–79) beschäftigt sich in der Hauptsache mit Kant und seiner Lehre vom Naturzustand und Sozialvertrag. D. faßt in der mittlerweile seinem Leser vertrauten Knappheit die Grundlagen kantischer Moral- und Rechtsphilosophie zusammen. Gelegentliche von D. sehr vorsichtig gehaltene Hinweise auf Hobbes stellen Kant in dessen Wirkungsgeschichte. Über die zuerst kaum merkliche Änderung Kants des „Souveräns"-Begriffs, der zuerst der Legislative, dann der Exekutive zuerkannt wird (70–75), wären einige Bemerkungen von seiten D.s ebenso wünschenswert gewesen wie eine Ordnung der von Kant angeführten Gründe gegen das Widerstandsrecht (logische, moralische, rechtliche, geschichtsphilosophische). Daß Kant sich in der „Metaphysik der Sitten" gegen die Monarchie und für die Demokratie als Staatsform ausspricht, will ich hier noch anfügen (§ 51: AA VI, 339), weil meist vergessen. Über das „System" selbst und das moderne Systemdenken – siehe den Titel des Buches – erfährt der Leser zu wenig. Der Philosoph und der Jurist aber werden die präzise und detaillierte Analyse der juristischen Elemente im Werke Hobbes' sowie die anregenden und in einem einmaligen Lesen gar nicht ausschöpfbaren Überlegungen D.s dankbar und mit Anerkennung begrüßen. N. Brieskorn S. J.

Dent, Nicholas John Henry, *Rousseau: An introduction to his Psychological, Social and Political Theory.* New York: Blackwell 1988. 258 S.

Für seine Studie wählt D. den von Aristoteles in der „Politik" vorgeschlagenen und durchgeführten Aufbau: D. geht von den kleinsten Elementen des politischen Zusammenlebens aus und führt in einer Komposition zu der umfassenden Einheit hin. D. liefert dadurch nicht nur eine erhellend-klare Interpretation des politisch-philosophischen Werks von Rousseau, sondern zeigt, daß damit eine vielfach treffsichere Annäherung an dieses Werk gelingt, folgt Rousseau doch selbst diesem analytisch-synthetischen, dem zerlegenden und zusammensetzenden Verfahren. Dies heißt für D., ein besonderes Augenmerk den ersten und ursprünglichen „Bausteinen" zuzuwenden, nämlich sowohl dem „amour-propre" als auch dem „amour-de-soi", den beiden in der Psyche des Menschen liegenden Strebungen, von welchen, wie D. zutreffend annimmt, sich die weitere Gefühls- und Denkwelt aufbaut und um die herum sich das soziale und schließlich politische Leben kristallisiert. So ergeben sich die folgenden Kapitel, deren jedes das vorangegangene voraussetzt und weiterentwickelt. Das Thema der „Selbst-Entfremdung und Unterwerfung unter die anderen" ist Gegenstand des zweiten, „Die zurückgewiesene Lösung: die Selbstisolierung des einzelnen" ist Gegenstand des folgenden Kapitels. Zur Vervollkommnung menschlichen Lebens führt nur der soziale Kontakt. Deswegen behandelt das vierte Kapitel die Grundlagen des Zusammenlebens und geht auf Selbsterhaltung und Mitleid mit dem Leiden der anderen ein. Erkannt

wird von Rousseau und nachentfaltet von D., daß das einzelne Selbst unabtrennbar von den anderen „selbständigen Wesen" ist, wobei die Unabtrennbarkeit eben die eines Selbst in einer eigenen Strukturiertheit bleibt (5. Kapitel). Insofern stellt sich die Frage nach der Gestaltung dieses Verhältnisses. Sie beantwortet sich als Forderung zum einen nach Politik überhaupt und zum anderen nach einer Politik in Freiheit und für die Freiheit. Die Komposition nun führt bei Rousseau zuerst zur denkerischen Konstruktion des „Idealen Staates" (6. Kapitel), doch erörtert er anschließend im „Du Contrat social" die nach aller Erfahrung eintretenden und nicht abzuleugnenden unvollkommenen Verhältnisse des politischen Zusammenlebens. Aus dieser Sicht ergibt sich für Rousseau die Notwendigkeit der „Religion civile" unter dem selbstverständlichen Weiterbestehen privater Frömmigkeit. D. skizziert diesen Weg in den Schlußkapiteln. Soviel zu der Linienführung dieses Buches, die – wie sich zeigt – von D. an der Lebens- und Denkentwicklung Rousseaus entlang behutsam und einfühlsam geführt wird. D. gelingt es, den Leser auf die Gedankenwelt Rousseaus aufmerksam zu machen, an dem jeweils passenden Ort die weiterführenden Fragen zu stellen und auch noch nicht allzu abgenutzte Wege mit dem Leser zu beschreiten. – Es verdient das Buch eine uneingeschränkte Empfehlung als eine gediegene Einführung in die psychologischen, sozialen und politischen Ansichten und zugleich wirkungsgeschichtlichen Weichenstellungen der Gedankenwelt Rousseaus. Doch findet der Leser noch mehr. D. folgt einem strikt durchgehaltenen Interpretationsraster. Gleich zu Beginn seiner Ausführungen befragt er Rousseau daraufhin, wie dieser selbst sein Werk ausgelegt habe. Eine komplizierte Antwort scheint der Leser erwarten zu müssen, angesichts der hoch entwickelten Selbstbefragungs- und Selbstbespiegelungstechniken Rousseaus. Die Überraschung aber ist, daß Rousseau in seinem Werk „Rousseau richtet Jean-Jacques" (die Kombination von Richter und Gerichtetem ist bereits aufschlußreich!) knapp davon berichtet, daß er selbst zwar eine analytisch-genetische Rekonstruktion des Werdens seiner Gedankengänge versucht habe, aber an ihr gescheitert sei. Er, Rousseau, könne nicht zu den letzten, beziehungsweise ersten Ansätzen seines Denkens vordringen, die Wurzeln bleiben ihm, Rousseau, unzugänglich. Rousseau bekennt nun, daß er notgedrungen sich mit der Analyse des „Emile" genügt habe, ausgehend von der Annahme, daß in diesem Werk das Gesamt seiner Gedankengänge seinen vollständigen und ausgereiftesten Ausdruck erhalten habe (OC I, 933). D. folgt Rousseau und erklärt von dem „Emile" her, im besonderen dem 1. und dem 4. Buch, sämtliche anderen Werke Rousseaus. Ein noch eben nicht häufiges, aber legitimes Unterfangen, welches nun tatsächlich für eine Reihe von Begriffsverständnissen hilfreich ist. Der Leser wird also zuallererst in D.s Werk eine Kommentierung wichtigster Stellen des „Emile" antreffen und zur Hand haben. Ein dem Leser weiterhin helfendes Interpretationsmuster D.s ist, daß er Rousseaus geistige Beschaffenheit und die seiner Zeit in Verbindung setzt. Vehement wehrt sich D. gegen eine Richtung, die ausgehend von paranoiden Strukturen in Rousseaus Psyche, Rousseaus Gedankengänge als die eines Geistesgestörten zu disqualifizieren sucht. Weder leugnet D. solche psychischen Momente, noch mindert er sie herab oder beschönigt sie. D. sieht vielmehr in der paranoiden Anlage Rousseaus *den* Zugang zu den paranoiden Strukturen der Rousseau umgebenden Gesellschaft und erklärt auch Rousseaus Hellsichtigkeit der gesellschaftlichen Übel von den psychischen Veranlagungen her. – Eine gewisse Langatmigkeit und vielfache Wiederholungen in D.s Werk sind kritisch zu vermerken. Ist hier ein Vorlesungs- oder Seminarmanuskript vielleicht nicht genügend gestrafft worden? Inhaltlich gesehen, vermag mich die von D. vorgenommene begriffliche Fassung von „amour-propre" nicht zu überzeugen. Vom „Emile" her Rousseau interpretierend weist D. darauf hin, daß Rousseau in diesen Begriff der „Eigen-liebe" als einen ersten Inhalt den einer bejahenswerten, weil den Menschen erhaltenden und zur Entfaltung bringenden Selbstannahme einbringe; daß aber ein zweiter Inhalt sich darüber lagere, nämlich der auf dieser Selbstannahme engstens aufbauende und sich aus ihr nährende Egoismus, der letztlich selbstzerstörerisch wirken kann, von D. „inflamed amour-propre" genannt. Erstens widerspricht D.s Fassung dem klaren Wortlaut der Anmerkung XV des 2. Diskurses (OC III, 219) und der – soweit ich sehe – im „Emile" nicht geänderten Intention Rousseaus; zum anderen ist die Begriffsfassung D.s unnötig, da die bisherige und von

Rousseau getroffene Unterscheidung in „amour-de-soi" und „amour-propre" von mindestens gleich hohem Erklärungswert menschlich-psychischer Verhaltensweisen ist, mag auch die Frage nach dem Ursprung des Egoismus und damit des Bösen im Menschen unzureichend beantwortet sein. Doch vermag dazu auch D.s Begriffsfassung keine Antwort bieten. Außerdem ist bei D.s Verständnis der Sinn der „amour-de-soi" nicht mehr deutlich. Viertens scheint mir der Fehler einer Rückinterpretation vorzuliegen, das heißt, Begriffsfüllungen des 20. Jahrhunderts werden einer zurückliegenden Zeit unterschoben, ein Fehler, den bereits Rousseau an Hobbes geißelt. Zuzugeben ist die Uneinheitlichkeit der Verwendung von „amour propre" im „Emile". Nur pauschal wird von D. auf die Stelle im „Emile" (OC IV, 491) verwiesen, welche meines Erachtens den Eigenwert der „amour de soi", beziehungsweise der „amour de soi-même" gegenüber der „amour propre" betont und damit die Differenziertheit des Sprachgebrauchs des 2. Diskurses wieder erreicht. Hier ist nun insgesamt über D.s Auslegung Rousseaus zu sagen, daß D. dazu neigt, Rousseaus Gesellschafts-, Kultur- und Wissenschaftskritik zu entschärfen (37, 41 u. a.) und gesellschaftliche „Zufügungen" – nach meiner Auslegung Rousseaus –, wie den Egoismus, stärker in der Natur des rousseauischen Menschen angelegt zu sehen. D.s fruchtbares Bemühen, eine Einheit und Folgerichtigkeit im Denken Rousseaus zu finden und darzustellen, ist verdienstvoll. Doch darf dieser Versuch, der sich auf alle zugänglichen Werke Rousseaus und ihre inhaltliche Gedankenführung erstrecken muß, nicht dazu führen, dort eine Vereinheitlichung inhaltlicher Art herbeizuführen, wo Rousseau sie gerade nicht will und – konsequent, wenn auch mit Nuancen an Unterscheidungen festhält. Die Einheitlichkeit im Werk Rousseaus verlangt doch nicht Einebnung der Unterschiede, die von Rousseau beispielsweise zwischen dem Naturzustand und dem Gesellschaftszustand gemacht werden und – ohne eklatanten Widerspruch in seinem Werk – durch alle Schriften durchgetragen werden. N. Brieskorn S. J.

Schmucker, Josef, *Das Weltproblem in Kants Kritik der reinen Vernunft.* Kommentar und Strukturanalyse des ersten Buches und des zweiten Hauptstücks des zweiten Buches der transzendentalen Dialektik (Conscientia. Studien zur Bewußtseinsphilosophie 18). Bonn: Bouvier 1990, 394 S.

1. Der emeritierte Professor der Universität Regensburg, der in den letzten Jahrzehnten durch erstklassige Untersuchungen zur Philosophie Kants, insbesondere zu dessen vorkritischer Entwicklung im Zusammenhang mit Inhalt und Entstehung der transzendentalen Dialektik der Kritik der reinen Vernunft, hervorgetreten ist, hat sich in diesem Band gründlich und ausführlich mit dem ersten Buch der Dialektik und mit dem Antinomienhauptstück des zweiten Buches befaßt. Diesmal geht es also nicht direkt um die Gottesproblematik wie bei der Mehrzahl seiner früheren Veröffentlichungen über Kant (vgl. die Besprechung zweier von ihnen in ThPh 58 [1983] 114–118; 59 [1984] 443–447), sondern um die Antinomien der reinen Vernunft. Aber das langfristige Ziel ist dasselbe geblieben, nämlich ein umfassender Kommentar zum theologischen Hauptstück der KrV, wie am Ende des vorliegenden Bandes angekündigt wird. Die Untersuchung des vorangehenden Hauptstücks, des zentralen und wohl auch kompliziertesten in der dreiteiligen Kritik der metaphysica specialis, verfolgt das Ziel, den Kontext zu klären, in dem die berühmte Kritik aller Gottesbeweise aus spekulativer Vernunft angesiedelt ist. Denn das Hauptproblem des theologischen Hauptstücks lautet nach Sch.: „Wie konnte der Philosoph die traditionellen Gottesbeweise in seinem kritischen Hauptwerk ... im Grunde noch mit den gleichen Einwänden und Argumenten kritisieren, wie 20 Jahre vorher in der dritten Abteilung des Einzig möglichen Beweisgrundes?" (3). Diese Frage kann nur im Rahmen einer Klärung der Struktur und des Aufbaus der transzendentalen Dialektik als ganze überzeugend beantwortet werden. Der vorliegende Band enthält ein wesentliches Ergebnis dieser übergeordneten Frage.

2. Als erstes hat der Vf seine Aufmerksamkeit auf die Einleitung und das erste Buch der Dialektik (kurz: das erste Buch) gelenkt, um das Verhältnis des transzendentalen Idealismus der Ästhetik und Analytik zur Kritik an den drei Disziplinen der metaphysica specialis im zweiten Buch zu ermitteln. Kant hat bekanntlich die drei transzenden-

talen Ideen der Vernunft anhand der drei Formen des Syllogismus (dessen Obersätze den drei Urteilsarten der Relation zugeordnet werden) abgeleitet als ebensoviele Begriffe „von der Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten", und, weil die Totalität der Bedingungen unbedingt ist, als ebensoviele apriorische Begriffe des Unbedingten (B 379f.). Eine solche metaphysische Deduktion, bei der Kant offensichtlich die kosmologische Idee als Leitfaden nimmt, ist u. a. deshalb fragwürdig, weil sie die tiefgreifenden Unterschiede der psychologischen und der theologischen Ideen von der Weltidee nicht in den Griff bekommt. Es muß dieses Ungenügen und das Gekünstelte in seiner rein formalen Deduktion im II. Abschnitt des ersten Buches gewesen sein, das Kant bewogen hat, sie im III. Abschnitt durch eine andere zu ersetzen. Diese zweite Deduktion setzt an den drei Bereichen unserer Erkenntnis an, deren ontologischer Status allerdings hier nach der idealistischen Konzeption verstanden wird. Der Versuch Kants zu Beginn der Dialektik, die Ideen von Seele, Welt und Gott als originäre, unserer Vernunft innewohnende Begriffe zu gewinnen, steht im Gegensatz zur wahren Natur derselben als Begriffe, zu denen die metaphysische Reflexion gelangt, wenn sie, von den drei Seinsbereichen unserer Erkenntnis ausgehend, deren ontologischen Status zu erklären versucht. Es sind also in Wahrheit erschlossene Begriffe (vgl. B 366), die Kant aber parallel zu den reinen Formen der Sinnlichkeit und den reinen Begriffen des Verstandes zur apriorischen Ausstattung der menschlichen Vernunft macht. Mit dieser Ideenlehre beabsichtigt er, seine Transzendentalphilosophie als eine dreistufige Elementarlehre aufzubauen, die „die apriorischen Prinzipien der sinnlichen Anschauung, des Verstandes und der Vernunft als der drei grundlegenden Erkenntnisvermögen mit jeweils eigenen Prinzipien und jeweils eigener Funktion" umfaßt (57 u. ö.). Eine imponierende wie problematische Konzeption. Die gravierendste Konsequenz dieser „Systematik" ist, daß bereits vom Aufbau des Werkes her feststeht, daß die Begriffe a priori der Vernunft, als Begriffe der Totalität und damit des Unbedingten, keine objektive Gültigkeit haben können. Denn durch die ersten zwei Teile dieser Transzendentalphilosophie hat sich schon ergeben, daß unsere objektiv gültige Erkenntnis auf den Bereich der Erscheinungen beschränkt ist, in dem offenkundig kein Unbedingtes zu finden ist. Dies bedeutet weiterhin, daß die Argumentationen der metaphysica specialis von vornherein unter das Verdikt fallen, ein unmögliches Unterfangen zu sein. Kurzum, durch die Voranstellung dieser kritizistischen Ideenlehre vor die Behandlung der Schlüsse der traditionellen Metaphysik hat Kant das, was erst Resultat der Kritik der metaphysischen Disziplinen sein sollte und in der Entwicklung seines Denkens tatsächlich gewesen war, daß nämlich die in diesen Disziplinen erschlossenen Ideen des Unbedingten problematische Begriffe sind, vorweggenommen und seine Kritik der Metaphysik im Prinzip gegenstandslos gemacht. Wenn trotzdem das zweite Buch der Dialektik einen solchen Eindruck nicht erweckt, so deshalb, weil die materiale Sachproblematik in ihrem Eigengewicht (vom Realismus des natürlichen Bewußtseins her) sich weitgehend durchsetzt, bzw. von der bereits ausgearbeiteten vorkritizistischen Kritik übernommen wird. Anders gewendet: Das erste Buch über die Ideenlehre stellt die darauffolgende Überprüfung der Schlüsse der Metaphysik unter eine idealistische Perspektive, die nicht nur dem Selbstverständnis derselben Metaphysik nicht entspricht, sondern auch dem Denkweg nicht gerecht wird, auf dem Kant bereits in den 60er Jahren die drei Disziplinen der Metaphysik einer Kritik unterzogen hatte. Nun ist es gerade diese „vorkritizistische" Kritik, die hier im Prinzip übernommen wird (am reinsten im Theologie-Hauptstück)! Eine solche unangemessene Perspektive führt allzu leicht den ahnungslosen Leser der KrV in die Irre; mehr noch hat sie Kant selbst irregeleitet, wie Sch. mit seiner sorgfältigen Untersuchung des zweiten Hauptstückes in vielen Details erwiesen hat.

3. Der Vf sieht das Antinomienhauptstück in zwei Teile gegliedert. Der erste umfaßt die Abschnitte I-III und ist der Darlegung der Antinomienproblematik gewidmet; der zweite umfaßt die übrigen sechs Abschnitte und ist der Lösung der Antinomien gewidmet. Im ersten Teil dient der Abschnitt I als Einleitung zur Aufstellung und zum Beweis der vierfachen Antinomie der reinen Vernunft in ihren kosmologischen Schlüssen. Wir treffen bereits hier im letzten Teil des Abschnittes (B 443ff.) die angesprochene idealistische Perspektive, dergemäß die Ideen, bzw. die zu ihnen führenden

Schlüsse, auf die Welt der Erscheinungen in kritizistischem Sinne bezogen werden. Infolgedessen wundert es nicht, daß der Abschnitt II, in dem der vierfache Widerstreit entwickelt wird, zutiefst von der Voraussetzung des transzendentalen Idealismus geprägt ist, wodurch Kant gegen das eigentliche Wesen der Antinomien verstößt. Im Bereich der Erscheinungen kann ja keine Antinomie entstehen aus dem Grund, weil in ihm weder eine Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten anzutreffen noch ein Unbedingtes möglich ist. Diese grundsätzliche Verformung der Antinomienproblematik hindert allerdings nicht, daß die realistische Auffassung der Wirklichkeit, von der die Antinomien nach Kants Entdeckung in den 60er Jahren hervorgehen, sich immer wieder durchsetzt, sowohl in den Argumentationen der Thesen und Antithesen als auch in den darauffolgenden Anmerkungen. Das Resultat ist in der tatsächlichen Textgestaltung der KrV ein überaus schwer zu enträtselndes Durcheinander beider Gesichtspunkte und damit tiefe Widersprüche im ganzen Abschnitt. Sch. hat mit Kompetenz und Geduld die Stränge des Knäuels entwirrt. Der Abschnitt IV dient als Einleitung zur Lösung der Antinomien. In ihm, sowie im folgenden Abschnitt, zieht Kant die realistische Voraussetzung der Antinomien zurück, die doch im ersten Teil immer wieder zur Geltung kam, während der Abschnitt VI den transzendentalen Idealismus als den Schlüssel zur Auflösung der kosmologischen Dialektik deklariert. Die Lösung wird dann im Abschnitt IX ausgearbeitet unter dem nicht ganz passenden Titel „Von dem empirischen Gebrauch des regulativen Prinzips der Vernunft". Besonderes Gewicht mißt Sch. den zwei letzten Absätzen des Abschnittes VII bei, wo Kant in aller Ausdrücklichkeit sagt, daß „die obigen Beweise der vierfachen Antinomie nicht Blendwerke, sondern gründlich waren" unter der Voraussetzung, daß die Sinnenwelt ein Inbegriff von Dingen an sich selbst sei. Gerade der Umstand, daß sich aus dieser realistischen Annahme das „seltsamste Phänomen" ergibt, daß Thesen und Antithesen mit gleicher Folgerichtigkeit bewiesen werden können, wird von Kant als indirekter Beweis der „transzendentalen Idealität" unserer Erfahrungswelt bewertet.

4. Daß die kosmologischen Antinomien im Sinne Kants nur auf der Basis einer realistischen Auffassung von der Erfahrungswirklichkeit entstehen können – eine Grundthese des Buches – hat der Vf durch die Untersuchung des Denkens Kants in den 60er Jahren, der Argumentationen im Abschnitt II des Kosmologie-Hauptstückes und durch mehrere direkte und indirekte Aussagen Kants im selben Hauptstück, in den Prolegomena und in der Preisschrift über Fortschritte der Metaphysik überzeugend begründet und deutlich dargelegt. Aber er ist noch weiter gegangen, nämlich mit der These, daß auch die Lösung der Antinomien im Grunde (prinzipiell?) unabhängig vom transzendentalen Idealismus ist (198). Dieser Bestandteil in der Interpretation des Hauptstücks ist mir nicht ganz klar geworden, auch deswegen nicht, weil er mehrmals berührt, aber nirgends in einer umfassenden Weise entwickelt wird. Nun scheint der transzendentale Idealismus tatsächlich eine kohärente Lösung etwa der ersten Antinomie zu ermöglichen. Thesis und Antithesis sind beide falsch und machen damit keine echte Antinomie aus, weil, wenn die Reihe der Bedingungen nur im Vollzug des Regressus gegeben ist, sie so keine *bestimmte* Reihe sein kann: weder im Sinne der Thesis noch der Antithesis. Anders verhält es sich freilich bei der dritten und vierten Antinomie. Kant meint, daß hier das in Anspruch genommene Kausalitätsprinzip eine Synthesis des Ungleichartigen zulasse und damit den Sprung zu einer causa prima bzw. einem ens necessarium, so daß beide, Thesis und Antithesis, in verschiedener Hinsicht wahr sein können (unabschließbare empirische Reihe einerseits, eine absolute, bloß intelligible Bedingung außer der Reihe andererseits). Dagegen wendet Sch. mit Recht ein, daß die Kategorie der Kausalität nur phänomenale Abhängigkeiten synthetisieren kann, ohne diese relative Seinsordnung übersteigen zu können (288). An mehreren Stellen scheint der Vf diese zweite These auf die Antinomien in sich selbst zu beziehen, wie sie sein sollten, wenn man sie folgerichtig vom Realismus her entwickelt. Mit diesem Gedanken hängt, wenn ich den nicht leicht zu verfolgenden Leitfaden nicht verfehlt habe, ein anderer Gedanke zusammen, den der Vf ebenfalls mehrmals erwähnt, ohne ihn jemals in all seiner Tragweite zu entfalten, nämlich der Gedanke einer Rekonstruktion oder Restitution der Antinomien in ihre genuine Form (vgl. z. B. 169, 199). Wie sich Sch. diese Rekonstruktion vorstellt und was er damit für seine Erläuterung des Haupt-

stücks bezweckt, ist mir ebenfalls nicht klar geworden. Denn geht man von einer realistischen, durchaus kritisch begründbaren Auffassung von der Welt aus und argumentiert man folgerichtig, so gelangt man zu keiner Antinomie im Sinne einander widersprechender Thesen – bei aller Schwierigkeit, auf die wir treffen, wenn wir versuchen, das Unendliche und das Absolute (analogisch!) zu verstehen. Der Rekurs Sch.s (199, 203) auf die sog. „transzendentale Physiokratie" (B 477), d. h. auf die Auffassung von den Weltsubstanzen als *unerschaffen,* ewig und *notwendig,* um eine echte Antinomie im Falle des dritten und vierten Widerstreits aufzustellen, kommt m. E. sachlich dem Rekurs auf eine erwiesenermaßen falsche These gleich, trotz der gegenteiligen Ansicht Sch.s, der sie für unwiderlegbar hält (172). Denn was endlich ist, kann nicht das Sein selbst sein; damit aber hat es in sich keine Begründung seiner eigenen Existenz, mag es von Ewigkeit her existieren oder nicht. Gibt es aber keine Antinomien, so erübrigt sich eine Lösung derselben. Sch. scheint sich diese Lösung auf der Grundlage des Realismus durch die Anwendung der „skeptischen Methode" im Sinne Kants vorzustellen (vgl. 187, 198), näherhin durch eine Relativierung beider entgegengesetzter metaphysischer Positionen, wobei mir unklar ist, welche die Positionen de iure bzw. de facto (bei Kant) sind, und wie die Relativierung aussehen soll. Jedenfalls handelt es sich nicht mehr um die Auflösung zweier einander widersprechender Positionen.

5. Eine der Verformungen der kosmologischen Antinomien gegen die ursprüngliche Intention Kants ist, daß die dritte Antinomie, die gemäß dem Thema des Hauptstückes als einer Auseinandersetzung mit der Rationalkosmologie den Ursprung der dynamischen Weltreihe von einer causa prima libera betrifft, auf die Willensfreiheit als innerweltliche Kausalität ausgedehnt wird. Mehr noch, diese zunächst bloß „erlaubte" Ausdehnung gewinnt im weiteren Verlauf des Hauptstücks die Oberhand, so daß das eigentlich transzendental*kosmologische* Problem in der Lösung der Antinomie völlig verdrängt wird zugunsten des Problems, wie sich Willensfreiheit im Menschen und Naturnotwendigkeit vereinbaren lassen. Die Nr. III des Abschnittes IX behandelt ausschließlich dieses Problem. Darauf besteht der Vf sehr entschieden in seiner Auseinandersetzung mit Kemp Smith und Heimsoeth. Aber diese Verschiebung der ursprünglichen Fragestellung ist m. E. von dem Problem zu unterscheiden, ob Kant hier eine Lösung des *spezifischen* Problems der menschlichen Freiheit in einer Welt ausarbeitet, in der sonst gemäß der damaligen mechanistischen Auffassung der Natur der Determinismus herrscht, oder aber eine Lösung, die doch an sich eine universal-*kosmologische* Tragweite hat. Bekanntlich versöhnt Kant Freiheit und Naturnotwendigkeit mit seiner Zweiweltentheorie. Das Geschehen in der Welt untersteht dem Naturdeterminismus, weil es ein Geschehen *in der Zeit* ist. Denn eine hic et nunc wirkende Ursache muß *vorher* zum Wirken bestimmt worden sein, und weil dieser vorvorhergehende Zustand ebenfalls in der Zeit stattfindet, hängt auch er von einer noch früheren Kausalität ab, usw. Genau dies ist der Sinn des Grundsatzes der Kausalität, den Kant als „Grundsatz der Zeitfolge" versteht (B 232). Damit aber machen sämtliche innerweltliche Ereignisse ein allumfassendes, geschlossenes System des Determinismus aus, der „keinen Abbruch leidet" (B 564). Die Vorstellung einer „starren und absoluten kausalen Geschlossenheit" (326) des Naturdeterminismus ist keine Frucht einer einseitigen Konsequenzmacherei, sondern eine Lehre, die Kant oft explizit formuliert, und die in der Logik seiner Prämissen liegt. Nichtsdestoweniger meint Kant Platz auch für die Freiheit im Menschen finden zu können, indem er von den Dingen in Raum und Zeit als Erscheinungen zu ihrem intelligiblen Substrat (dem transzendentalen Gegenstand) übergeht, das nicht der Zeit untersteht und *deshalb* auch nicht der Naturkausalität. Damit aber, und dies ist die Grundthese Kants, kann *dieselbe* Handlung (allgemein dasselbe Geschehen!) auf der Ebene der Erscheinungen völlig determiniert und vorhersehbar wie eine Mondfinsternis sein und auf der Ebene der Wirklichkeit an sich völlig frei. Warum frei? Weil der jeder Erscheinung zugrundeliegende transzendentale Gegenstand nicht der Zeit untersteht. M. E. besteht kein Zweifel, daß bei Kant Naturkausalität in einen Zeitmodus aufgelöst bzw. auf ihn reduziert wird, also auf eine zeitliche Sukzession, insofern sie einer Regel unterworfen ist. Demnach ist eine zeitlose Kausalität eo ipso eine „Kausalität aus Freiheit". Übrigens hat der Vf selber in einem früheren Aufsatz über die Inauguraldissertation auf den unmittelbaren Zusammen-

hang von subjektiver Raum-Zeitlehre und Realität des Freiheitsbegriffs hingewiesen. Es ist wohl wahr, daß Kant in unserem Kontext versucht, seine Zweitweltenlehre so zu verstehen, daß daraus nur die Freiheit im Menschen herauskommt (B 566 und 574). Abgesehen von der grundlegenden Schwierigkeit, daß Kant hier und immer wieder gegen die von ihm selber aufgestellte Grenzbestimmung unseres Wissens allzu viel von den angeblich völlig unerkennbaren Dingen an sich (speziell im Falle des menschlichen Subjekts) weiß, bleibt die Tatsache, daß Kant seine Lösung des Freiheitsproblems mit der „doppelten Seite" der Kausalität im Menschen begründet: der intelligiblen und der sinnlichen, welche ihrerseits davon abhängt, daß „diesen [Erscheinungen *überhaupt*, wie es aus dem vorangegangenen Satz hervorgeht] ... ein transzendentaler Gegenstand zum Grunde liegen muß ..." Deswegen „hindert nichts, daß wir diesem transzendentalen Gegenstand ... nicht auch eine Kausalität beilegen sollten, die nicht Erscheinung ist, obgleich ihre Wirkung dennoch in der Erscheinung angetroffen wird. Es muß aber *eine jede wirkende Ursache* einen Charakter haben, d. i. ein Gesetz ihrer Kausalität". Im darauffolgenden Absatz wird gesagt, daß der intelligible Charakter, der eben jeder wirkenden Ursache zukommt, „unter keinen Zeitbedingungen" steht. Daraus folgert Kant, daß seine Kausalität, *„sofern sie intellektuell ist"*, nicht in der Reihe empirischer Bedingungen steht (B 567–568). In dieser Argumentation, in der zugegebenermaßen Kant an den Menschen („dieses handelnde *Subjekt"*) denkt, werden keine Bedingungen angegeben, die den genannten Grund der Zeitlosigkeit stichhaltig auf den Menschen restringieren. Auch der Versuch Sch.s, die Zweiweltenlehre Kants im Sinne der traditionellen Lehre vom voluntarium in causa zu interpretieren („obwohl die Handlungen der Willkür aus ihrem empirischen Charakter nach dem Naturgesetz notwendig hervorgehen", sind sie frei, „weil dieser empirische Charakter seinerseits durch die intelligible Ordnung bestimmt ist bzw. bestimmt sein kann": 325, vgl. auch 312) greift nicht. Denn eine in causa freie und verantwortliche Handlung setzt voraus, daß das Subjekt die causa selbst frei gesetzt hat. Nun aber weist die Natur in ihrem lückenlosen Zusammenhang der Verursachung durch jeweils vorausgehende Ereignisse keinen Raum für eine solche freie Setzung auf, weil in ihr kein absoluter Anfang möglich ist, d. h. ein Wirken, das nicht in der Zeit steht und deshalb nicht deterministisch von einer vorhergehenden Kausalität abhängt (vgl. B 478, 571, 582). Die „Reflexionen" Kants, die der Vf zitiert (326–332), enthalten gewiß wertvolle Einsichten in die verschiedenen Faktoren, die in einer freien Handlung mitspielen, lassen sich aber in die Zweitweltenlehre nicht einbeziehen. Sie zeugen eher von einer unheilbaren Spannung in der diesbezüglichen Position Kants, das Problem lösen sie aber nicht. Daß dieselbe Handlung frei und zugleich determiniert sei, ist ein schierer Widerspruch, dem keine nachträgliche Präzisierung abhelfen kann, abgesehen von anderen Ungereimtheiten, die diese Lehre belasten. Eine sei hier erwähnt, und zwar in der Formulierung von E. Troeltsch, der von der wunderlichen Konsequenz spricht, daß das empirische Ich restlos dem Mechanismus derjenigen Natur untersteht, die es selber als intelligibles Ich schafft.

6. Es ist hier nicht möglich, auf die vielen und wichtigen Einsichten in Inhalt und Struktur und damit auch in die Entstehungsgeschichte dieses zentralen Stücks der Dialektik weiter einzugehen, die der Vf aus seiner außerordentlich großen Kenntnis der Schriften Kants zu vermitteln weiß. Das Buch verlangt vom Leser ein beträchtliches Maß an Anstrengung: Ohne eine persönliche Bearbeitung des Textes Kants unter der Leitung dieses erfahrenen Kantforschers ist es kaum möglich, den genauen springenden Punkt in seinen Ausführungen zu erfassen, und die verwickelte Logik bzw. Unlogik des Textes Kants zu durchschauen. Sch. hat auf weite Strecken den analytischen Kommentar des Textes und die Strukturanalyse desselben unterschieden. Dieses Verfahren hat seine guten Gründe und erweist sich als eine didaktische Hilfe für den Leser. Leider hat es den Nachteil mit sich gebracht, daß das Buch viele Wiederholungen enthält; mir scheint mehr als der sowieso repetitive Text Kants bereits hat. Eine Straffung in dieser Hinsicht wäre von Vorteil gewesen. Mit diesem Werk hat Sch. gewiß einen Meilenstein in der Interpretation dieses wichtigen Hauptstücks der KrV gesetzt, der so eng mit der Entstehung des Kantischen Kritizismus zusammenhängt. Wieder einmal hat sich das Prinzip bewahrheitet, daß viele Probleme des Grundbuches des Kritizismus nicht direkt spekulative Probleme, sondern historisch-exegetische Probleme sind,

insofern sie durch die Textlage und vor allem durch die Entstehung des zur Debatte stehenden Abschnittes bedingt sind. Aber um dies genau herauszufinden, ist eine umfangreiche Kenntnis der Schriften Kants einschließlich seines handschriftlichen Nachlasses nötig. Dafür hat sich Sch. nochmals als bestens qualifiziert erwiesen. Es ist nur zu wünschen, daß er auch die in Aussicht gestellte Untersuchung zum Psychologie-Hauptstück bald veröffentlichen werde. G. B. Sala S. J.

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar. Hrsg. *Otfried Höffe*. Frankfurt am Main: Klostermann 1989. 327 S.

Dieser Sammelband vereinigt Vorträge zu den verschiedenen Themenschwerpunkten der „Grundlegung". Dabei handelt es sich im Ggs. zum Untertitel nur zum kleineren Teil um Kommentierungen; meist werden kontroverse Fragen diskutiert.

Zur *Vorrede: R. Bittner* kritisiert vor allem Kants Behauptung, die reine Moralphilosophie gründe in reiner Vernunft. Da sich Vernunft nur auf Grund von Erfahrung zusprechen lasse, sei sie „kein reiner Vernunftbegriff" (20). Kant habe keine schlüssige Begründung dafür, daß die sittlichen Begriffe ihren Ursprung in der Vernunft haben (27). Wenn man davon ausgeht, „daß wir wirklich nicht wissen, was ein empirischer Satz ist" (17), kann man natürlich auch umgekehrt (und dies dürfte der Hauptgrund für B.s Einwände gg. Kant sein) die Vernunft als naturgegeben und in diesem Sinne als empirisch bezeichnen. Aber ist damit der von Kant gemeinte Unterschied zwischen empirischer und rationaler Erkenntnis widerlegt? *L. Sieps* kritische Fragen betreffen vor allem die Rückführung auf ein unbedingtes Prinzip und die Motivation „aus Pflicht". – Zum *1. Abschn.: K. Ameriks* plädiert (engl.) dafür, den „guten Willen" mit dem individuellen Charakter zu identifizieren. Freilich bleibe auch dann das Problem des bösen Willens und seiner möglichen Bekehrung. *M. Forschner* geht den Ursprüngen der Ausdrücke „guter Wille" und „Misologie" von der Antike über Augustinus bis zu La Mettrie und Rousseau nach. *P. Laberge* zeigt (frz.), daß bei dem Ausdruck „nach der Vorstellung der Gesetze" der Akzent auf „Vorstellung" liegt, während „Gesetze" unspezifisch im weitesten Sinn gemeint sind. Nach der Meinung von *R. C. S. Walker* (engl.) muß man „Achtung" als Gefühl und als Respekt vor dem Sittengesetz voneinander unterscheiden. Kant sehe nicht, daß die Vereinbarkeit von Freiheit und Natur noch nicht die Wirklichkeit des objektiv verbindlichen moralischen Gesetzes beweise. *S. Goyard-Fabre* versteht (frz.) die Legalität komplementär zur Moralität als deren Ausdruck. – Zum *2. Abschn: N. Hinske* zeigt, daß die „Ratschläge der Klugheit" eine Neuinterpretation der klassischen Glückseligkeitslehre durch Kant darstellen. *G. Seel* bestreitet auf Grund verschiedener modallogischer Formalisierungen die Analytizität der hypothetischen Imperative. Dies überzeugt mich nicht, denn S. übergeht, daß Kant an der betreffenden Stelle unter Wollen nicht ein bloßes Anvisieren von Objekten, sondern ein handelndes Realisieren-Wollen versteht (GMS 417: „Wollen eines Objekts als meiner Wirkung", „meiner Kausalität als handelnder Ursache", „durch solche Handlung", ...). Für *Th. W. Pogge* (engl.) sind die verschiedenen Formeln des kat. Imp. weiterführende Auslegungen desselben. Leider interpretiert er (wie viele andere) die Allgemeinheit kollektiv und sieht nicht, daß Kant damit zunächst die Allgemeinheit der Fälle meint, die bei Pflichten gegen mich selbst nichts mit der Allgemeinheit der Subjekte zu tun hat (vgl. unten *Höffe*, 221). Kant halte Maximen für unerlaubt, die in der Erreichbarkeit ihres Zieles zu einem Selbstwiderspruch führen. Zwar sei die Verbindlichkeit a priori, im übrigen sei aber anthropologische Kenntnis erforderlich. Mit der 1. Formel könne man aber keine unvollkommenen Pflichten begründen (was nicht stimmt, wie ich anderswo gezeigt habe), weshalb P. hierfür auf das positive Zusammenstimmen einer Maxime mit dem Menschen als Selbstzweck rekurriert. Die Selbstzwecklichkeit des Menschen gebe aber auch eine neue Begründung für die vollkommenen Pflichten. Die 3. Formel führe mit den Gedanken der Autonomie und des Reichs der Zwecke zum vollständigen System der miteinander kompatiblen Maximen. Auch wenn der kat. Imp. nicht alle moralischen Probleme löse, so ergebe sich aus ihm doch eine inhaltlich hinreichend bestimmte Moral. *V. Rossvær* befaßt sich (engl.) mit der Naturgesetzformel. Die verschiedenen Formeln des kat. Imp. hätten ihren

Grund in einer doppelten Perspektive, der des theoretischen Inhaltes und der der Verbindlichkeit für uns (d. h. der in der Grundlegung verborgenen Dimension der praktischen Vernunft). Kant privilegiere die 1. Formel, da der in ihr formulierte theoretische Aspekt die Absolutheit des Moralgesetzes ausdrücke und uns zur universalen Perspektive führe, aufgrund derer wir als freie Subjekte moralisch handeln. *O. Höffe* schickt seiner Analyse des Beispiels des falschen Versprechens lange Vorüberlegungen voraus. Kants Empirismuskritik besage nur, daß die moralische Prüfung der empirischen Handlungsalternativen erfahrungsfrei zu geschehen habe. Kant konstruiere die Alternative bewußt als Dilemma zwischen Pflicht und Neigung, um zu einer nicht nur pflichtgemäßen, sondern aus Pflicht erfolgenden Handlung zu gelangen. Pflichtenkollisionen schließe Kant nicht aus, behandle sie aber hier nicht. H. nennt seine frühere Analyse des falschen Versprechens unvollständig und legt eine verbesserte Rekonstruktion vor. Der wissenschaftliche Anstand hätte es m. E. freilich geboten, hierbei auch zu erwähnen, daß er dabei meine Kritik an seiner früheren Rekonstruktion aufgreift und den Grundgedanken der von mir in der von ihm redigierten ZPhF 39 (1985) 549–573 vorgelegten Rekonstruktion übernimmt. *F. Ricken* interpretiert die Formel von der Selbstzwecklichkeit der Menschheit mit Hilfe Kants späterer Unterscheidung zwischen homo noumenon und homo phaenomenon. Wie in Metaphysik der Sitten VI 239 f. will R. „Menschheit" mit homo noumenon gleichsetzen, während „Mensch" homo phaenomenon meine. Dies ist aber unrichtig, weil Kant in der MS nur die Pflichten gegen sich selbst, in der Grundlegung aber alle Arten von Pflichten unter Bezugnahme auf die „Menschheit" begründet. Daraus folgt, daß in der Grundlegung unter Menschheit das Menschsein des homo noumenon ebenso wie des homo phaenomenon zu verstehen ist. Sieht man (anders als R.) in „Menschheit" in der Grundlegung einfach die Übersetzung eines lat. Terminus (wie so oft bei Kant), nämlich von humanitas, was zunächst das Menschsein (des ganzen Menschen) und dann auch die Menschengattung bedeutet, so kann man problemlos alle diesbezüglichen Stellen in der Grundlegung interpretieren. Zu Recht verweist R. schließlich darauf, daß der unter dem Sittengesetz stehende und nicht erst der sittlich handelnde Mensch Selbstzweck ist.

Zum *3. Abschn.:* Unter Verweis auf die allenthalben übersehene reflexive Bedeutung des Wortes „eigen" in Ausdrücken wie Eigenlob oder Eigenliebe macht *G. Prauss* darauf aufmerksam, daß bisher nicht gesehen wurde, wie oft Kant „eigen" in reflexivem Sinn verwendet, speziell in bezug auf die für sich selber praktische Vernunft (z. B. eigene Gesetzgebung = Selbstgesetzgebung u. ä. m.). Wenn Kant von der Notwendigkeit spreche, sich selbst handelnd als frei zu erachten, so verweise er der Sache nach auf das ursprüngliche freie, spontane Selbstverhältnis des Subjekts, das Theorie und Praxis zugleich grundlege. Dieses Selbstverhältnis sei gerade der Wille, der darum auch als einziger schlechterdings gut oder böse sein könne, was Kant und seine Interpreten zu wenig klar herausgearbeitet hätten. *A. Pieper* untersucht Kants Begründung für die Möglichkeit des kategorischen Imperativs. Es handelt sich weitgehend um eine fortlaufende Kommentierung, und zwar nicht nur des gesamten 3. Abschn., sondern schon derjenigen Passagen, wo Kant den Kat. Imp. einführt. Kant löse die Problematik der zwei Welten durch Rückführung auf zwei Perspektiven, die beide philosophische Konstrukte und aufeinander zu beziehen seien. Diese Interpretation wirft für mich zwei Fragen auf: Kann man die Geltung einer unbedingten Verpflichtung auf philosophische Konstrukte gründen? Wenn es zur Auflösung des Dualismus nötig ist, die beiden Welten aufeinander zu beziehen, tritt dann nicht wieder genau der Widerspruch zwischen Freiheit und Determinismus auf, um dessen Eliminierung willen Kant diesen Dualismus braucht? Zum Abschluß weist P. die Einwürfe Iltings und Schwemmers gegen Kants Deduktion zurück. *O. O'Neill* analysiert (engl.) das Verhältnis von Vernunft und Autonomie im 3. Abschn. der Grundlegung. Der kat. Imp. sei als das höchste Prinzip der Vernunft überhaupt anzusehen. Erst nach 450, 30 spreche Kant davon, daß wir tatsächlich frei sind: Dies sei Kritik der prakt. Vernunft, die auf die verschiedenen Standpunkte reflektiere. Ausgangspunkt sei im Sinne der Methodenlehre die selbstdisziplinierte Autonomie in Denken und Handeln, deren höchstes Prinzip der kat. Imp. sei, woraus sich auf Vernunft und Freiheit schließen lasse. Intelligible und sinnliche Welt seien weder real noch Illusion, sondern notwendige und vereinbare

Standpunkte. Die Metapher von der intelligiblen Welt zeige nicht die Transzendenz, sondern die Endlichkeit der menschlichen Vernunft. Daß spontane Freiheit auch für theoretische Erkenntnis vorauszusetzen sei, zeige die 2. Analogie der KrV. Auf Grund der Antinomien könne man sich nicht mit der empirischen Welt begnügen. Auch an O'N. wären aber dieselben Fragen zu stellen wie an den vorhergehenden Art.: Wie will man beide Welten zusammendenken, ohne daß der Widerspruch von Freiheit und Determinismus wiederkehrt? Kann die Unbedingtheit des kat. Imp. überzeugend begründet werden, wenn sie nur zur denkerischen Begründung von Freiheit nötig ist? (Warum soll ich unbedingt verpflichtet sein, eine solche Freiheit zu wollen?) *W. Vossenkuhl* beschäftigt sich mit dem Grenzproblem der Vernunft. Der „systematische Ort der Grenze der praktischen Vernunft" sei „identisch mit demjenigen der Grenze der theoretischen Vernunft", aber beide hätten „ein unterschiedliches Verhältnis" zu dieser Grenze, da die praktische Vernunft einen „Begriff von der Wirksamkeit noumenaler Ursachen" habe (307). In der Grundlegung sage Kant nur, daß wir uns aufgrund unseres Selbstbewußtseins als frei interpretieren müßten, in der KpV hingegen werde die Freiheit als wirklich angenommen. Nach *H. E. Allison* geht es (engl.) Kant im 3. Abschn. darum, die objektive Geltung des Moralgesetzes und somit des kat. Imp. zu erweisen. Freiheit und Geltung des Moralgesetzes seien für Kant identisch. Für Kants Argument genüge es nicht, daß wir bei rationalen Wesen Freiheit voraussetzen müßten. Es müsse auch gezeigt werden, daß theoretische Vernunft auch praktisch sei. Da das Freiheitsbewußtsein mit der in uns feststellbaren intelligiblen Tätigkeit in der intelligiblen Welt angesiedelt werden könne, zeige sich, daß es keine Illusion darstelle. Aber damit habe Kant weder eine intelligible Welt im positiven Sinn aufgewiesen noch gezeigt, daß die Vernunft als reine, d. h. auch ohne empirische Antriebe, praktisch sein könne.

Jedem Art. sind weiterführende Literaturhinweise beigefügt. Nützlich ist die Auswahlbibliographie am Ende des Bd., in der allerdings keine Art. angeführt werden. Es ist dies ein anregender und vielseitiger Sammelband, in dem viele wichtige Aspekte und Fragen zu Kants Grundlegung erörtert werden. Es wäre interessant gewesen, auch (zumindest auszugsweise) etwas über die Diskussionen zu erfahren, zumal die Autoren zum Teil sehr unterschiedliche Positionen vertreten. H. Schöndorf S. J.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Gesammelte Werke Bd. 15, Schriften und Entwürfe I (1817–1825), hrsg. von *Friedrich Hogemann* und *Christoph Jamme*. Hamburg: Meiner 1990. 333 S.

Der vorliegende Band der kritischen Gesamtausgabe enthält eine Anzahl kleinerer Schriften aus Hegels Heidelberger Zeit und aus seinen ersten sieben Jahren in Berlin. Sie sind eingeteilt in „Druckschriften", „Manuskripte" und „Sekundäre Überlieferung". Die ersten beiden Druckschriften stammen aus den „Heidelbergischen Jahrbüchern der Literatur", an denen Hegel führend beteiligt war. Darin erschien Anfang 1817 seine Rezension des dritten Bandes der Werke von Friedrich Heinrich Jacobi. 1802 hatte Hegel von Jena aus in dem Aufsatz „Glauben und Wissen" Jacobi schroff kritisiert. Doch das Verhältnis zwischen beiden war, durch persönliche Bekanntschaft, besser geworden und sogar in Freundschaft übergegangen. Hegels Rezension ist nun Ausdruck der Versöhnung auf philosophischer Ebene. Zwar wendet er sich auch diesmal gegen Jacobis Überbetonung der Unmittelbarkeit in der Gotteserkenntnis und gegen seine „Verwerfung der Vermittlung" (11), gibt ihm aber in der Kritik Spinozas recht und in der damit verbundenen Auffassung, Gott als Geist und Freiheit zu denken. Eben hierin seien sich beide zutiefst einig: „Gott ist kein toter, sondern lebendiger Gott; er ist noch mehr als der Lebendige, er ist Geist und die ewige Liebe" (11). Der zweite Beitrag aus den Jahrbüchern von 1817 hat ein politisches Thema. Friedrich I. von Württemberg war nach dem Ende der Ära Napoleons bemüht, seinem Lande eine auf die Gegenwart zugeschnittene Verfassung zu geben, drohte aber an den Landständen zu scheitern, die das längst überholte, vornapoleonische Reichsrecht erneuern wollten. Hegel rezensiert nun in einer längeren Abhandlung die edierten Protokolle der Verhandlungen über den königlichen Verfassungsentwurf. Das Ergebnis fällt erheblich zugunsten des Königs aus. In dem Aufsatz zeichnet sich zudem Hegels eigene,

organische Staatslehre ab. So wendet er sich zwar gegen die Überordnung überkommener Privilegien und Privatinteressen über das Wohl des Staatsganzen. Zugleich aber kritisiert er das revolutionär französische Demokratieverständnis. „Ein lebendiger Zusammenhang ist nur in einem gegliederten Ganzen, dessen Theile selbst besondere, untergeordnete Kreise bilden. Um aber ein solches zu erhalten, müssen endlich die französischen Abstractionen von bloßer Anzahl und Vermögensquantum verlassen ... werden" (45). Die dritte Druckschrift ist Hegels Vorrede zu der 1822 erschienenen Religionsphilosophie seines Schülers H. F. W. Hinrichs. Sie wendet sich in scharfen Worten gegen die Gefühlstheologie Schleiermachers, ohne daß dessen Name genannt wird. Wenn sich die Religion im Menschen auf das „Gefühl seiner Abhängigkeit" gründe, „so wäre der Hund der beste Christ, denn er trägt dieses am stärksten in sich" (137). Dieser Satz, der die Anhänger Schleiermachers empörte, wird freilich erst aus dem Argumentationszusammenhang verständlich und relativiert sich dort auch. „Die Religion, wie Pflicht und Recht, wird und soll auch Sache des Gefühls werden, und in das Herz einkehren ... Allein ein ganz Anderes ist, ob solcher Inhalt, wie Gott, Wahrheit, Freiheit aus dem Gefühle geschöpft, ob diese Gegenstände das Gefühl zu ihrer Berechtigung haben sollen, oder ob umgekehrt solcher objectiver Inhalt als an und für sich gilt, in Herz und Gefühl erst einkehrt, und die Gefühle erst vielmehr wie ihren Inhalt, so ihre Bestimmung, Berichtigung und Berechtigung von demselben erhalten" (138).

Das erste der „Manuskripte" ist ein Gutachten Hegels vom Winter 1819/20: „Über die Einrichtung einer kritischen Zeitschrift der Literatur", gesandt an das preußische Kultusministerium. Wiedergegeben ist Hegels handschriftliches Schreiben sowie der Erstabdruck in den „Werken" (1835). Hegel hatte häufig den Plan einer eigenen Zeitschrift erwogen. Das Besondere dieses Gutachtens liegt aber darin, daß er auf ein staatliches Organ abzielt. Ein solches sollte gewährleisten, daß „in den wissenschaftlichen Arbeiten zugleich eine Rücksicht auf die Bethätigung der Staats-Zwecke befestigt ist" (175). Das Vorhaben blieb jedoch ohne Erfolg. Es lag nicht auf der Linie der liberalen Gewerbe- und Kulturpolitik Preußens. Ein gewisser Ersatz wurden die ab 1827 erscheinenden „Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik", die freilich nicht den Rang eines Staatsorganes bekamen. Ein weiteres Manuskript enthält Gedanken zu Bildern des Malers Gerhard von Kügelgen, die 1820 in Dresden ausgestellt waren und die Hegel dort gesehen hat. H. G. Hotho hat den kurzen Text später in die von ihm herausgegebenen Ästhetikvorlesungen integriert. Hegel zeigt sich als sensibler Kunstbetrachter. Er bemerkt, daß die der Tradition entnommenen religiösen Gestalten Kügelgens im Gesichtsausdruck moderne Züge tragen und vergleicht von daher die Geistigkeit dieser Bilder mit derjenigen der alten Meister. Zur Freude des Lesers enthält der Band ein Christusbild des heute eher unbekannten Malers in einer sehr schönen Wiedergabe, so daß man sogleich Hegels Gedanken am Objekt überprüfen kann. Schließlich folgt das längere „Fragment zur Philosophie des subjektiven Geistes". Schon in Nürnberg dachte Hegel an die Herausgabe einer „Psychologie" und hielt in Heidelberg und Berlin mehrere Male Vorlesungen über dieses Gebiet. Um 1822/23 scheint er eine Buchveröffentlichung über den „subjektiven Geist" geplant zu haben, ähnlich der dem „objektiven Geist" gewidmeten Rechtsphilosophie. Das Fragment ist wohl aus diesen Plänen hervorgegangen. Es liest sich wie ein höchst instruktiver Kommentar zu den entsprechenden Abschnitten der Enzyklopädie.

Schließlich sei noch die „sekundäre Überlieferung" vorgestellt. Der erste Text weist Hegel als klassischen Philologen aus. Es handelt sich um Anmerkungen innerhalb der Proclus-Edition durch F. Creuzer, von 1822, in denen dieser auf die Hilfe Hegels bei der sprachlichen Deutung bestimmter Textstellen verweist. Es folgen zwei kleine Aufsätze zur Farbenlehre. Diese von unbekannter Hand vorgenommenen Reinschriften zeigen Hegels intensive Beschäftigung mit Phänomenen der Optik, – ein Interesse, das auch der Briefwechsel mit Goethe bezeugt. Beide Texte sind offenbar aus Abendunterhaltungen über Fragen der Optik bei Staatsrat Schultz im Winter 1821/22 in Berlin hervorgegangen. Der letzte Text ist ein kleines, aber gehaltvolles „Fragment zur Philosophie", das K. Rosenkranz in seiner Hegelbiographie überliefert hat. Es handelt von dem sich aufgeklärt gebenden Mißtrauen gegenüber aller Philosophie: Denn angesichts der verschiedenen Systeme könne doch wohl ein jedes von ihnen nur einseitig

sein. Aber dazu ist zu sagen: „Eine Philosophie ist einseitig, weil sie eine besondere ist, und eine solche ist sie, weil sie eine bestimmte ist" (277). Die Bestimmtheit der Philosophie ist nicht zu vermeiden. „Es ist nur Ein Weg, die gefürchtete Einseitigkeit zu vermeiden – nämlich, von der Philosophie dispensirt zu sein, weil eine jede einseitig" (277). Doch auch die Kultivierung gelehrter Unwissenheit ist keine Lösung: „Eben damit tritt sogleich wieder eine andere Einseitigkeit ein, denn die Unwissenheit ist wieder nur Eine Seite, etwas Besonderes, weil ihr ein Anderes, Besonderes, nämlich Kenntniß und Wissenschaft, gegenübersteht" (277 f.). Der Text scheint mir deshalb von Interesse, weil er Konsequenzen in bezug auf Hegels Selbstverständnis enthält. Wenn nämlich jede Philosophie notwendig eine besondere und bestimmte ist, also ihre unvermeidliche Einseitigkeit, man könnte auch sagen: Geschichtlichkeit hat, und Hegel dies klar erkannte, dann stellt sich die Frage, ob es wahrscheinlich ist, daß er seine eigene Philosophie tatsächlich für ein unüberholbares und abgeschlossenes Supersystem gehalten hat, wie es ihm oft nachgesagt wird. Spricht der angeführte Text nicht eher für eine gewisse Selbstrelativierung?

Die reichlichen Anmerkungen stellen wieder, wie schon in den früheren Bänden, ausführliche Bezüge zu den Quellen her. Die editorischen Berichte sind instruktiv und bieten eine gute historische Einordnung der Texte, so daß sie auch für sich interessant zu lesen sind. Es ist sehr zu wünschen, daß auch diese Bände mit den kleineren Schriften bald als Studienausgabe erhältlich sind. J. Schmidt S. J.

Anglet, Kurt, *Zur Phantasmagorie der Tradition.* Nietzsches Philosophie zwischen Historismus und Beschwörung. Eine Studie auf der Grundlage der zweiten und dritten Unzeitgemäßen Betrachtung. Würzburg: Echter 1989. 261 S.

Hinter dem kryptisch anmutenden Titel der hier zu besprechenden Arbeit verbirgt sich ein bemerkenswertes Programm. In bewußter Absetzung von vielbeachteten und/oder beachtlichen Nietzscheinterpretationen der neuesten Zeit (Abel, Figl u. a.) und der in ihr vorherrschenden Tendenz, in Nietzsches Philosophie einen neuen Anfang der Philosophie- und Menschheitsgeschichte zu sehen, vertritt der Autor die These, daß Nietzsches Philosophie und Zeichendeuterschaft (vgl. 212) ganz im Gegenteil unverkennbar ein Ende bedeute und die Krise des Geistes der Zeit (herauf)beschwöre. Das Werk Nietzsches trage die Signatur des Totenhaften an sich und habe weder den Nihilismus noch den Historismus überwinden können, weil Nietzsche nach der Verabschiedung der Metaphysik und Moral „den geschichtlichen Kräften nichts anderes entgegenzusetzen vermag als die Formeln der Macht und der Größe" (15). Inspiriert von einer Aufzeichnung aus dem Passagenwerk W. Benjamins, nach der sich der Historismus des 19. Jahrhunderts im Gedanken der ewigen Wiederkehr selbst überschlage und die Tradition den Charakter der Phantasmagorie annehme, „in der die Urgeschichte in modernster Ausstaffierung über die Bretter geht" (vgl. 199), richtet der Verf. sein Augenmerk auf die dialektischen Zusammenhang von Natur und Geschichte bzw. Leben und Historie in Nietzsches Philosophie. Er diagnostiziert einen grundsätzlichen „Antagonismus von Leben und Geschichte" (8), den aufzulösen von den nihilistischen Prämissen aus nicht gelungen sei und nicht gelingen könne: Dies ist die „Tragödie des atheistischen Humanismus" (Henri de Lubac), die „Kehrseite" von Nietzsches Philosophie, „die in der heutigen Nietzsche-Forschung leicht unterschlagen wird, soweit sie in Nietzsche den Wegbereiter eines neuen Humanismus feiert" (12; vgl. 197).

Die dichotome Struktur von Nietzsches Geschichtsbegriff, sein Schwanken zwischen der menschlichen Sehnsucht zu vergessen und der Angst vergessen zu werden, macht die Aporie schon der Historienschrift über den Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben aus (1. Kap.: 16–57, bes. 49 ff.). Nietzsche unterschlägt wesentliche Bestimmungen eines tragfähigen Geschichtsbegriffs, insofern er, historische Rekonstruktion über lebendiges Gedächtnis stellend (Historie dem Leben feindlich; vgl. 28), die Leidensgeschichte der Menschheit, die Geschichte der Opfer, als „der heroischen Geschichts- und Lebensauffassung ... völlig inkompatibel" (31), gleichsam in den Schatten seiner dionysisch-prometheischen Aspirationen stellt. Nietzsches Konzeption der Geschichte („Mixtur" aus monumentalischer, antiquarischer, kritischer Historie:

29) erweist sich als „aporetische Konstruktion", in der die „Gewalt der Geschichte" überhandnimmt, „da Nietzsche aufgrund seiner philosophischen Rechtfertigung geschichtlichen Grauens in keiner Weise die qualitative Differenz zur geschichtlichen Faktizität zu bestimmen vermag" (31). Nach einem Exkurs zum Thema Mensch und Geschichte bei A. Schopenhauer (2. Kap.: 58–101), der Nietzsches eigenwillige Schopenhauer-Interpretation aufdeckt (vgl. 67), verfolgt der Verf. seine These in zwei weiteren Schritten: in der Entfaltung von „Tradition als Problem" (3. Kap.: 102–144) anhand von Fragmenten aus dem Nachlaß der 70er Jahre, die das Scheitern einer Aktualisierung der Antike (tragisches Griechentum) als Nietzsches eigene Einsicht explizieren lassen; in dem Nachweis, daß Nietzsches „soteriologisches Programm" (148; cf. 86. 175. 177. 208) und seine Affirmation der Geschichte phantasmagorischen Charakters (traumbefangen, gespenstisch: 181) ist und nur scheinbar menschlicher Selbstverewigung dient, in Wahrheit aber eine Beschwörung ohne Besinnung (210) ist: „Durch die Ausblendung der Heils- und Leidensgeschichte der Menschheit kann Nietzsche zwar die Schönheit und das Grauen des Lebens beschwören, aber selbst in der Vision seiner ewigen Wiederkehr nicht dessen Vergänglichkeit überwinden" (14).

Die Arbeit von A. bearbeitet ohne Zweifel ein wichtiges, zentrales Thema. Unter geschickter Verwendung weniger, aber sorgfältig ausgewählter Nachlaßfragmente erschließt sie in einem eigenständigen Zugriff, im Gespräch mit wenigen bedacht ausgewählten Autoren (z. B. Abel, Benjamin, Cioran) einen bislang immer wieder unterbewerteten Aspekt der Philosophie Nietzsches: die dialektische Verhältnisbestimmung von Natur und Geschichte, Leben und Historie. Der Stil ist (Adorno-geschult) apodiktisch, der Umgang mit Nietzsche gleichwohl kritisch-argumentativ, gleitet nicht, wie leicht möglich, wenn man sich von Nietzsches „Zweideutigkeit[en]" (cf. 165. 205 u. ö.) abgrenzt, in pure Polemik oder in bloß weltanschauliche Besserwisserei ab. Die Aporien Nietzsches werden einsichtig entwickelt; ob aber wirklich von einem generellen, in der Verwendung des Aphorismus manifest gewordenen Scheitern der systematischen Intentionen Nietzsches (41) gesprochen werden muß!? (Auch der Seitenhieb auf die historisch-kritische Exegese erscheint mir unausgewiesen.) Nachdenklich stimmt, daß der Verf. aus wenigen Belegen weitreichende Schlüsse zieht; seine Thesen sind auf breiterer Basis zu erhärten. U. Willers

Marion, Jean-Luc, *Réduction et donation.* Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie („Epiméthée"). Paris: Presses Universitaires de France 1989. 312 S.

Seit Lévinas, Ricoeur, Henry und Derrida hat die französische Phänomenologie neue Wege beschritten, zu denen nunmehr auch die Arbeiten von Marion gezählt werden müssen. Durch die Vertiefung der Husserlschen Reduktionsproblematik, die in den neuen phänomenologischen Grundsatz einmündet: „Je mehr Reduktion, desto mehr Gegebenheit" (303), gelangt M. zu der Zentralfrage, ob sich das Ich nicht „außerhalb des Seins" aufhält (240), wenn es um das reine Selbsterscheinen als Phänomenalität schlechthin gehen soll. Um einem solchen phänomenologischen Denken außerhalb der Voraussetzungen jeglicher Ontologie zu ihrem Resultat zu verhelfen, versucht M. dann vor allem bei Heidegger den Nachweis, daß die Existentialanalytik aus „Sein und Zeit" deshalb verlassen werden muß, weil das Seinsdenken darin nicht frei von einer durchgehend ontischen Referenz bleibt. Das Dasein mag jenes einzigartige Seiende sein, dessen Sein es zuvörderst um sein eigenes Sein sowie letztlich um das Sein selbst geht. Dennoch bleibt dieses Dasein auf solche Art ein Seiendes, woraus eben die Kritik erwächst, daß sich kein Seinssinn direkt von welchem Seienden auch immer ablesen läßt. Denn selbst das Dasein läßt nur das Sein des Seienden verstehen. – Zur Klärung der phänomenologischen Seinsfrage untersucht M. deshalb genauer die Analytik der Angst und die Hermeneutik des Nichts, um zu dem Schluß zu kommen, daß das Hervorbrechen des Seins in der „Stimme" den Menschen direkt herausfordert (278). Denn der Anruf dieser Stimme erscheint ohne Vermittlung und Aufschub, so daß es bei dieser Unmittelbarkeit unmöglich ist, uns seinem Zugriff zu entziehen. Der Anruf des Seins ist schlicht das Hervorbrechen des Seins in uns; ohne diese Offenbarung gäbe es nichts. Aber genau an dieser Stelle erfolgt auch die überraschende Umkehr der Anruf-

problematik. Denn nachdem festgestellt wurde, daß in dem – seinem eigenen Sinn nach thematisierten – Sein der Anruf uns ergreift, gewinnt plötzlich das „Er-eignis" alle Wichtigkeit. Dieses Ereignis bedeutet, daß in erster wie in letzter Hinsicht sich weder das Sein noch dessen Anruf verwesentlicht, sondern ein anderer Ruf auftritt, der nichts mit dem des Seins zu tun hat, sondern diesen aufhebt und sich an dessen Stelle setzt. – Diesen Abweis des Seinsanspruchs führt M. anhand der Langeweile durch, die auf originale Weise als ein „Gegen-Existential" behandelt wird. Anstatt als Daseinsstruktur uns den Zugang zum Sein zu erlauben, liegt es vielmehr in der Macht der Langeweile, uns von allem, was es gibt, abzuwenden. Diese Fähigkeit schöpft die Langeweile aus der Tatsache, daß sie uns von dem entfernt, was jeglichem Seienden zu sein ermöglicht, nämlich vom Sein selbst. Noch radikaler gesehen, „sagt" der schweigsame Anruf, den das Sein unaufhörlich an das sich langweilende Ich richtet, „diesem nichts mehr" (284). Somit entsteht eine äußerste Situation: Das Ich ist in gewisser Weise für nichts und niemanden mehr „da". Nach Heideggers Selbstverständnis könnte eine solche Möglichkeit des Daseins, sich in der Langeweile vom Sein und dessen Anruf „auszunehmen", angezweifelt werden. Das Dasein ist in seinem eigensten Wesen ek-statisch in die „Wahrheit des Seins" hineingestellt, und diese Seinswahrheit ist nichts anderes als jene Erhellung, durch die das Dasein vom Ursprung an in sich selbst erhellt ist. Diese Erhellung ist der Anruf; von ihm ausgenommen zu sein, würde bedeuten, das Dasein müßte aufhören, es selbst zu sein. Eine solche Eventualität wird von Heidegger ausdrücklich ausgeschlossen, denn es widerspricht der Bestimmung des Daseins, daß es auch nicht sein könnte (vgl. 291 f.).

Es gehört zum Interessantesten von M.s Versuch, in der Daseinsanalytik selbst jene Möglichkeit aufzusuchen, die den Anruf zurücknehmen läßt, der das Dasein in seinem Wesen konstituiert. Zum einen handelt es sich um das Erstaunen, welches das Sein hervorruft und dieselbe Rolle wie der Anruf spielt, nämlich das Dasein in das sich ihm Zuneigende einzustimmen, was eben nicht ohne staunende Öffnung für solches Offenbaren gelingt. Das Erstaunen setzt also zumindest das Aufmerken des Daseins voraus; letzteres aber könnte gerade auch nicht vom Dasein gewährt werden. Die Verwurzelung des Anrufs in der eidetischen Notwendigkeit der ekstatischen Seinswahrheit verhindert also keineswegs die Kontingenz einer Antwort, sondern setzt sie voraus. Denn genau diese Antwort kann sich nicht einstellen – trotz des Anrufs, da eine grenzenlose Langeweile eintreten kann, von der allein der radikale Abweis eines jeden Anrufs uns eine Vorstellung zu vermitteln vermag. Zum anderen läßt sich sagen, daß das Dasein in seinem innersten Wesen Öffnung für die Wahrheit und somit für den Anruf des Seins ist, aber gerade in der Langeweile wird dem Dasein diese Möglichkeit genommen, es selbst zu sein, was dahin führt, den Seinsanruf selbst aufzuheben. – In kritischer Hinsicht läuft diese Heideggerrevision darauf hinaus, gegen Heidegger die zentralen Themen seines eigenen Denkens zu wenden bzw. eine neue Bewertung derselben einzuleiten. Dies ist auch die Absicht einer zunächst überraschenden Apologie der Uneigentlichkeit. Das Vermögen der Uneigentlichkeit ist jedoch kein anderes, als den Seinsanruf zu annullieren, wodurch eben fraglich wird, „daß der Rückbezug auf das Sein die letzte Möglichkeit dessen darstellt, was ich bin" (293). Hierdurch wird die bekannte Analyse der Alltäglichkeit umgekehrt, denn falls sich in der alltäglichen Existenz das Dasein seinem Geschick als Dasein entzieht, das heißt dem Sein, das sich ihm im „Da" zueignet – dann bedeutet dies, daß dieses Geschick nicht notwendigerweise das seinige ist, sondern sich vielmehr ein anderes ihm darbietet. Die einfache Denkbarkeit für das „Ich-Dasein", eine andere Bestimmung zu besitzen, als den Seinsanruf zu hören und ihm zu entsprechen, untersagt es, das ekstatische Seinsverhältnis als das Wesentliche eines jeden vorstellbaren „Da" aufzufassen. Dieses Verhältnis kann nach der dargestellten Kritik dann nur eine Möglichkeit unter anderen sein. Durch diese Einschränkung hört die Daseinsanalytik auf, die Philosophie der *humanitas* schlechthin zu bilden; sie beinhaltet nur den Hinweis auf eine der Möglichkeiten menschlicher Natur. – Die Reduktion des Seinsanrufs in der Langeweile hat bei M. letztlich kein anderes Ziel, als den Menschen auf „jeden nur möglichen anderen Anruf" bzw. auf „den Anruf als solchen" hin zu öffnen (294). Dem Seinsanruf substituiert sich so eine Art „Modell des Anrufs" oder auch dessen „reine Form". Jeder mögliche Anruf setzt als seine eigene

Möglichkeit eine reine Anrufstruktur voraus, denn bevor beispielsweise das Sein herausfordernd auftritt, ist schon der Anruf als solcher beanspruchend da: „Die Herausforderung durch das Sein selbst kann nur aufrufen, indem sie diese reine Form übernimmt" (297). Aus dieser Unterordnung des Seinsanrufs unter die reine Form des Anrufs ergeben sich zwei Konsequenzen. Einerseits muß einem reichen Denken wie dem Heideggerschen so nicht absolut widersprochen werden, denn die Existenzanalytik kann in einen größeren Rahmen eingeordnet werden, der auch noch anderen Erfahrungsweisen offen ist als jenen, die sich nur in das „Seinsphänomen" einschreiben lassen. Andererseits wird durch diesen bleibenden Bezug auf die Daseinsanalytik und jeden anderen Anruf vermieden, daß der Abweis des Seinsanrufs durch die Eröffnung des „reinen Anrufs" nur formal erscheint. – Dies entspricht der Absicht des von M. herausgearbeiteten Grundsatzes „Je mehr Reduktion, desto mehr Gegebenheit". Dieses Prinzip geht nämlich nicht bis an die Grenze, indem es nacheinander das Seiende und den Seinsanruf einklammert, um zu irgendeinem unbestimmten transzendenten oder absoluten X hinzuführen. Als reine Reduktion hat die Epoché bei M. die Phänomenalität als solche zum Thema, so daß die Gegebenheit, auf die sie hinweist, weder als bloße Form noch als Modell zu denken ist, sondern als das „Wie" der ursprünglichen Phänomenalisierung in ihrer Fülle. Der Seinsruf bleibt der Name für die Phänomenalität als ekstatische Wahrheit. Das Heideggersche Sein kann und muß von diesem seinem phänomenologischen Stützgrund her kritisiert werden, weil es – wie nachgewiesen – ein „Sichausnehmen" vom Sein gibt. Das „Außerhalb des Seins" bei M. vermag das Sein nur zu verabschieden, weil dieses (insbesondere auch in der Daseinsanalytik) nur eine regionale Bedeutung besitzt. Das Wesen jenes Seins nämlich, dessen Anruf aufgehoben werden kann, besteht in der Phänomenalität der Welt, und die Endlichkeit dieses Seins steht zugleich für die Endlichkeit eines jeden ekstatischen Erscheinungshorizontes. Oder, anders gesagt, ist dieses Sein nur nach Maßgabe des Verstehens des Daseins, das sich darauf als auf einen „Sinn" bezieht, den es fassen kann, womit das Sein von diesem „hermeneutischen" Seienden eingeschlossen bleibt (vgl. auch *Verf.*, Deuten als Entwerden. Freiburg i. Br.: Herder 1989, 312ff.). – Die Phänomenologie des Anrufs befreit von dieser ontisch-ontologischen Begrenzung, indem andere Anrufsweisen denkbar werden als erweiterte Manifestationen eines sich offenbarenden Erscheinens. Andere Arbeiten von M. lassen daran denken, daß die Phänomenologie des Anrufs auch die Aufgabe hat, den Weg für eine „theologische" oder religiöse Daseinsherausforderung auf dem Hintergrund eines „seinsjenseitigen Gottes" zu ebnen (vgl. Dieu sans l'être, Paris 1982; L'idôle et la distance, Paris 2. Aufl. 1989). Aber anstatt hier dieser Artikulation von Theologie und Phänomenologie nachgehen zu können, sei abschließend kritisch gefragt, ob die Anrufproblematik, die wir in diesem Buch als zentral herausgestellt haben, wirklich den ontologisch-transzendenten Welthorizont verläßt (vgl. inzwischen die auch dem Buch von M. gewidmete Nr. 1/1991 der RMM).

Ein Anruf ist immer ein bestimmter, und als phänomenologische Bestimmung erschöpft er sich jedesmal in seiner tatsächlichen Phänomenalität. Nun kann nicht übersehen werden, daß die Anrufstruktur sich ihrem „Wie" gemäß innerhalb der Bipolarität von Ruf und Antwort darbietet. Diese Zweipoligkeit jedoch gehört einem bestimmten Erscheinungsmodus an, der dort auftritt, wo die Gegensätzlichkeit für die Phänomenalität konstitutiv ist, das heißt für das Erscheinen der Welt. Zwar ersetzt das Paar Ruf/Antwort den klassischen Gegensatz Subjekt/Objekt und erneuert damit in gewisser Weise unseren „Seinsbezug". Aber in dieser Umkehr bleibt durch die Anruf-Antwort-Struktur jene implizite Phänomenologie erhalten, die ebenfalls den Seinsanruf charakterisiert: das Gegenüber (in) der Ek-stase. – Wo aber befände sich das „Ich außerhalb des Seins", wenn letzteres wirklich radikal aufgehoben wäre? Auch wenn die Langeweile als die radikale Epoché mit Jeglichem und mit dem Sein an ein Ende gekommen sein sollte, so ist sie noch nicht mit sich selbst am Ende, denn keine Langeweile wird jemals von der Langeweile befreien. Diese gehört zum *Leben*, und das Leben „spricht" noch, wenn jeder Anruf verstummt ist. Die radikale Reduktion führt mithin zu einer Lebensphänomenologie (vgl. dazu *M. Henry*, Phénoménologie matérielle, Paris 1990), deren Gegebenheit das Leben als das erste Erscheinen ist, insofern das Leben immer schon „geantwortet" hat, bevor überhaupt ein Anruf erfolgte. Im Leben, das

heißt in dessen Selbstaffektion, gibt es keinerlei Distanz, in der sich die Gegensatzstruktur von Ruf/Antwort etablieren könnte. Und es gibt auch keine Freiheit, dem Leben mit Ja oder Nein zu antworten, denn solches „Sagen" geschieht auf dem Grund der absoluten Lebensübereignung, die allem vorangeht. In diesem Sinne bezeugt dann der Grundsatz „Je mehr Reduktion, desto mehr Gegebenheit", was die Reduktion letztlich will: Eben nicht reduzieren, sondern die lebendige Fülle geben. R. Kühn

Anckaert, Luc und Casper, Bernhard, *Franz Rosenzweig.* A Primary and Secondary Bibliography. Leuven: Bibliotheek van de Faculteit der Godsgeleerdheid K. U. Leuven 1990. 106 S.

Die beiden Löwener Universitäten sind schon lange ein wichtiges Zentrum bibliographischer Dienstleistungen. Eine neue Hilfe liegt mit dieser Literaturübersicht zu Rosenzweig vor. Die schon 1984 im Rahmen der Gesammelten Schriften von B. Casper veröffentlichte Primärbibliographie wird wieder abgedruckt und leicht ergänzt; bei jeder Erst-Auflage, Neu-Auflage, Reprise und Übersetzung wird dankenswerterweise auf die jeweils anderen verwiesen. Ganz neu ist die Zusammenstellung der Literatur zu Rosenzweig, angefangen von den ersten Besprechungen des „Sterns der Erlösung" aus dem Jahr 1921 bis hinein in das Jahr 1990. Während für die Neudrucke der Schriften Rosenzweigs selbst zwischen 1937 und 1954 eine Lücke klafft, geht der sich steigernde Rhythmus der Literatur auch über die Verfolgungs- und Kriegs-Jahre – wenngleich spärlich – weiter. – Nach Ausweis dieser Bibliographie haben sich in den ersten Jahrzehnten nur wenige Nicht-Juden mit Rosenzweigs Denken befaßt; erst in den Jahren nach 1970 wird Rosenzweig, der mit seinem „Stern" doch ein „neues Denken" befördern und „keine jüdische Philosophie" vorlegen wollte, auch zum Gegenstand eines allgemeineren Interesses. Für 1987 werden 70 Titel verzeichnet, für 1988 sind es 116 (wobei die beiden, von Mendes-Flohr und Schmied-Kowarzik herausgegebenen Sammelwerke schon für sich allein jeweils 13 bzw. gar 75 Nummern ergeben); 1989 sind es nur mehr 28 Titel. Das mag daran liegen, daß eine im Juli 1990 abgeschlossene Bibliographie noch nicht alle im Vorjahr veröffentlichten Titel erfaßt haben kann. Auch sonst werden spätere Auflagen des an sich sorgfältig gearbeiteten Werks neben den Neuerscheinungen auch ältere Publikationen zu verzeichnen haben. Einige kleinere, deren Fehlen mir auffiel, seien hier genannt: Friedmann, F. G.: Von Cohen zu Benjamain. Zum Problem deutsch-jüdischer Existenz, Einsiedeln (Johannes Verlag) 1981, 22–33; Friedmann, F. G.: ‚Neues Denken' und Wende zur Sprache. Zu Grundmotiven der Offenbarungsphilosophie F. Rosenzweigs, in: Orien. 52 (1988) 99–102; Haeffner, G.: Franz Rosenzweig, in: Coreth/Ehlen/Haeffner/Ricken: Philosophie des 20. Jahrhunderts, Stuttgart (Kohlhammer) 1986, 46–48. Rezensionen zu Žak (nr. 772): Steinherr, E.: in: PLA 42 (1989) 47–50; sowie: Tilliette, X.: in: PhJ 96 (1989) 435–437. – Das an Rosenzweig interessierte Fachpublikum ist den Autoren der vorgestellten Bibliographie zu Dank verpflichtet. G. Haeffner S. J.

Plourde, Simonne, *Vocabulaire philosophique de Gabriel Marcel* (Recherches NS 6). Montréal/Paris: Bellarmin/du cerf 1985. 583 S.

Paul Ricœur weist im Vorwort des vorliegenden Buches zu Recht darauf hin, die Bestandsaufnahme des philosophischen Vokabulars eines Denkers wie Gabriel Marcel erscheine auf den ersten Blick dessen Intentionen zu widersprechen, denn dagegen könne nicht nur die Fragmentarizität seines Werkes, sondern auch sein sokratischer Denkstil ins Feld geführt werden, der sich einer scharfen begrifflichen Fixierung gerade entzieht. Doch zeige die vorliegende Publikation deutlich, daß bei Marcel ungeachtet alles tastenden Suchens und ungeachtet aller Entwicklung seines Denkens eine gewisse Zahl von Themen und Begriffen stabil bleiben, und diese Art von Identität erlaube es auch, von einem bestimmten philosophischen Stil bei Marcel zu sprechen. Konkret verzeichnet die vorliegende Publikation die zentralen Begriffe Marcels, belegt sie mit kürzeren oder längeren Zitaten und bringt zudem eine Reihe von Verweisen. Zielgruppe des Werkes, das nach den Worten der Herausgeberin ineins Anthologie

und Index ist, sind nicht nur Leser, die noch nicht mit dem Marcelschen Opus vertraut und an einer ersten Einführung interessiert sind, sondern die Herausgeberin hofft, auch für den philosophischen Fachmann, der Aufklärung über einen bestimmten Marcelschen Begriff sucht, eine solide Information bieten zu können. Ausgewertet wurde nur das philosophische Werk Marcels, nicht jedoch dessen dramatisches Werk. Im ganzen dürften die 66 Stichworte, die das Werk enthält, mitsamt den Verweisen eine gute Grundlage darstellen für die Beschäftigung mit dem Marcelschen Denken, das zwar keinen Systemanspruch erhoben hat, aber gleichwohl eine durchaus eigenständige Weise des Philosophierens verkörpert. H.-L. Ollig S. J.

## 3. Systematische Philosophie I

Dretske, Fred, *Explaining Behavior.* Reasons in a World of Causes. Cambridge/Mass.: MIT-Press 1988. XI/165 S.

Einflußreiche Entwicklungen im Fortgang einer philosophischen Tradition lassen sich am besten retrospektiv beobachten. Ich glaube, daß die Veröffentlichung von D.s „Knowledge and the Flow of Information" (KFI) im Jahre 1981 in ihrer prägenden Kraft erst langsam begriffen wird. Der Generalangriff, der in diesem Buch gegen die herkömmliche sprachanalytische Philosophie geführt wurde, war auf viele andere Autoren wirksam, gerade weil er sich nicht (wie z. B. Kripke) auf logisch-ontologische Spekulationen einläßt, sondern in engstem Zusammenhang mit den empirischen Wissenschaften steht. „Am Anfang war die Information. Das Wort kam später." Unter diesem Motto ist D. ein kohärenter Entwurf einer naturalisierten Erkenntnistheorie und Sprachphilosophie gelungen, der tiefer schürft als die gängigen evolutionären Erkenntnistheorien, die trotz aller empirischen Detailfülle über eine schlichte Konzeption der Erkenntnis als Anpassung selten hinauskommen. D. hingegen liefert eine naturalisierte Bedeutungstheorie und eine naturalistische Erklärung der Entstehung von Intensionalität. Aus einer radikal externalistischen Perspektive entwickelt er eine Theorie des Geistes in der Welt, die alle subjektiv-idealistischen Ansätze als „Geheimnistheorien" entlarven will. D. bemüht sich seither hauptsächlich darum, Schwächen dieses Ansatzes zu beseitigen. In diesem Zusammenhang sind seine jüngeren Veröffentlichungen über „Misrepresentation" zu sehen – und auch das vorliegende kleinere Buch. In diesem Werk geht es aber nicht um irgendeine Detailverbesserung des Ausgangspunktes, es geht vielmehr um das Eingeständnis, daß KFI in einer Frage von grundsätzlicher Bedeutung versagt: „The Explanatory Role of Belief" – d. h., wie Gedanken und Meinungen in unserer Welt eine kausale Rolle spielen können. Naive Materialisten könnten behaupten, daß sich hier gar kein Problem stelle, da Gedanken doch einfach mit neurophysiologischen Prozessen identisch seien. Gilt diese Identität aber wirklich für die Bedeutung, den Inhalt des Gedankens? Wer sich auch nur ein wenig in der Diskussion um die Bedeutungstheorie auskennt, weiß um die vermutlich unüberwindlichen Schwierigkeiten einer solchen elementaren Identitätstheorie, deren Aufdeckung in den letzten Jahrzehnten Bände gefüllt hat. Aber es ist natürlich gerade der Inhalt, die Bedeutung eines Gedankens, der ihn nach unserer Alltagspsychologie kausal bedeutsam werden läßt. Es ist der Inhalt des Gedankens an das Bier im Kühlschrank, der mich dazu bewegt, mich aus dem Sessel zu erheben. Wenn sich aber Bedeutungen nicht einfachhin mit physischen Zuständen identifizieren lassen, dann scheinen sie auch keine kausale Wirkung zu haben, sie bleiben epiphänomenal. Es gibt in der analytischen Philosophie eine lange Tradition von Versuchen, dieses für den Materialisten unerfreuliche Ergebnis zu vermeiden. Man bezeichnet sie als „non-reduktiven Materialismus". Sie reicht von Davidsons Token-Identitäts-Theorie über van Gulicks Funktionalismus bis zu Kims supervenienter Verursachung. Das Problem ist nur, daß sich in keinem dieser Lösungsansätze die kausale Relevanz von Bedeutungen wirklich überzeugend verteidigen ließ. Die meisten Beteiligten betrachten daher die gegenwärtige Situation des non-reduktiven Materialismus als aporetisch. Kim beispielsweise spricht nur noch vom „My-

thos des non-reduktiven Materialismus" und favorisiert jetzt Reduktionismus. Gibt es aber keinen non-reduktiven Materialismus, dann verliert der Materialismus viel von seiner Anziehungskraft, zwänge er uns doch dann, die vollständige kausale Wirkungslosigkeit unserer mentalen Zustände anzunehmen. Um so bedeutsamer wird D.s Rettungsversuch. In KFI hatte er die hier vorgelegte Lösung noch nicht entwickelt, denn damals ging es ihm nur um die kausale Rolle von Information. Die kausale Rolle von Meinungen oder Gedanken für unser Verhalten konnte er damals nicht fassen. Das vorliegende Buch soll D.s Entwurf um dieses zentrale Stück erweitern. Gelänge es ihm, so wäre es in der Tat eine außerordentliche Leistung. Soviel sei schon jetzt gesagt: ich glaube, daß, wenn der „non-reduktive Materialismus" kein „hölzernes Eisen" sein soll, die Lösung irgendwie in der Richtung von D.s Entwurf zu suchen sein wird. Sein subtiler Gedankengang läßt sich hier nicht entwickeln, zumal er eigentlich die Kenntnis von KFI voraussetzt. Eine Skizze sei jedoch versucht:

Nehmen wir an, ein Ereignis E in der Außenwelt eines Lebewesens erzeugt einen neurologischen Prozeß N, der wiederum ein Verhalten V bewirkt. Diese kausale Kette ist offensichtlich lückenlos geschlossen. Nirgendwo greifen mentale Gehalte in diese Kette ein. D. nennt diese Art der Verursachung die „auslösenden Ursachen". Von diesen zu unterscheiden sind „strukturierende Ursachen". Wenn ein Tier ein anderes Lebewesen wahrnimmt und die Flucht ergreift, dann ist das Auftauchen des anderen Tieres im Gesichtsfeld die *auslösende* Ursache für die Fluchtbewegung. Dies erklärt aber nicht alles. Selbst wenn die kausale Kette von den neuronalen Vorgängen bei der Wahrnehmung des anderen Tieres bis zur Muskelkontraktion der Fluchtbewegung vollständig aufgeklärt ist, so bleibt die Frage noch unbeantwortet, warum genau diese Wahrnehmung die Fluchtbewegung ausgelöst hat. Es wäre auch eine andere innere „Verdrahtung" denkbar gewesen, bei der die gleiche Wahrnehmung keine Fluchtreaktion ausgelöst hätte. Die Antwort ist, daß der neuronale Zustand N in diesem Falle einen Gehalt hatte, er bedeutete etwas (nämlich „gefährlicher Gegner"). Die *strukturierende* Ursache des Fluchtverhaltens ist die Bestimmung des anderen Tieres als „gefährlicher Gegner". Man kann also auch sagen: Das Tier ist geflohen, weil es einen gefährlichen Gegner sah. Auf diese Weise gehen Bedeutungen in die strukturierenden Ursachen ein. Schon Platon reflektierte im Phaidon über diese beiden verschiedenen Erklärungsstrategien. Warum ist Sokrates im Gefängnis geblieben und nicht geflohen? Die Antwort der Naturphilosophen war: „Sokrates sitzt im Gefängnis, weil seine ... Knochen in den Knien gebeugt sind." Sokrates erschien diese Antwort „gar zu unsinnig". Mit D. könnte man sagen, daß die Naturphilosophen die Ebene der strukturierenden Ursachen nicht in Betracht gezogen haben. Die strukturierende Ursache schließt hier die Überzeugung des Sokrates ein, die Gesetze Athens nicht brechen zu sollen. Dieser mentale Gehalt erklärt, warum auf das Ereignis E (Fluchtmöglichkeit) das Verhalten V (Sitzenbleiben) erfolgt. Aber ist dieser Fall nicht ganz anders als der des Tieres? Bei ihm kann der Zusammenhang genetisch bedingt sein, es reagiert instinktiv. Der Gehalt „gefährlicher Gegner" ist als *intentionaler* Gehalt vermutlich gar nicht gegeben, sondern lediglich als evolutionär selektierter informationaler Gehalt. Die Frage aber, wie mein Gedanke an Bier, mich zum Kühlschrank bewegen kann, war gerade die Frage nach dem intentionalen Gehalt. D. ebnet diese Unterscheidung (im Gegensatz zu vielen anderen Autoren) nicht ein. Searles „Chinesisches Zimmer" bringt nach D. gerade diese Differenzierung von bloß informationalen und echt intentionalen Gehalten zum Ausdruck. Echte Intentionalität liegt nach D. genau dann vor, wenn ein kognitives System in der Lage ist aufgrund eines Lernvorganges, die Glieder der Kette E-N-V selbsttätig zu verbinden. Nehmen wir an, das erwähnte Tier besitzt keine genetische Information über seine Feinde. Es besitzt aber Sinnesorgane und damit potentiell einen Feindindikator. Gelingt es nun dem Tier, aufgrund vielfältiger Erfahrungen einen verläßlichen internen Feindindikator aufzubauen, der beim Auftauchen eines Feindes reagiert und eine Fluchtbewegung auslöst, dann bildet dieses Tier selbsttätig strukturierende Kausalketten. Lernvorgänge dieser Art bauen nämlich informationstragende, gehaltvolle Zustände (Feindindikator) in die Verhaltenssteuerung ein, und zwar gerade aufgrund des Gehaltes („Feind anwesend"), den sie tragen. Solche kognitiven Systeme, die Indikatoren *qua Bedeutung* selbständig in ihre Verhaltenskontrolle

einbauen können, verfügen nach D. über echte Intentionalität. Brentanos Rätsel scheint gelöst. Aber kann diese Antwort überzeugen? Vielleicht für Mäuse und Ratten, aber doch kaum für Sokrates. Ist seine Weigerung, die Gesetze Athens zu brechen, bestimmt durch einen Gerechtigkeitsindikator, den er mit seinem motorischen Verhalten verknüpft hat? D. sieht dieses Problem und versucht im letzten Kapitel, seinen Ansatz auch auf vernunftbegabte Lebewesen auszudehnen. Worin unterscheidet sich die „Meinung" einer Ratte, das Licht sei an, von meiner Meinung, daß das Licht brennt? Nach D. vor allem dadurch, daß ich als Mensch durch meine größere Abstraktionsfähigkeit in der Lage bin, ein viel komplexeres Netzwerk von Überzeugungen aufzubauen, die zudem sprachlich repräsentiert sind. Dadurch können sehr spezielle Indikatoren entwickelt werden, die zudem mit allen anderen Indikatoren verbunden sind.

Das klingt prima facie alles sehr einleuchtend, wenn auch etwas plakativ. Überzeugen kann mich vor allem dieser letzte Schritt des Buches aber trotzdem nicht. Sobald man sich auf die Ebene des Sprachlich-Logischen begibt, bleibt die von D. behauptete Naturalisierung ein bloßes Versprechen. Schon die erwähnte holistische Interdependenz aller sprachlichen Bedeutungen macht eine genaue empirische Untersuchung dieses Bereiches unmöglich. Das Bestimmen und Verstehen einzelner Indikatoren ist hier in jedem Fall ein Prozeß des hermeneutischen Verstehens. Zudem ist es völlig unklar, was beispielsweise mathematische Bedeutungszusammenhänge in einem naturalistischen Sinn „anzeigen" sollen. Auch der normative Aspekt bei rationalen Gehalten (Folgerungsbeziehung etc.) wird überhaupt nicht erfaßt. Je höher D. mit seinen strukturierenden Ursachen in den Bereich abstrakter und rationaler Gehalte hinaufsteigt, um so mehr wird die Eigenständigkeit des Begrifflichen und Logischen sichtbar und damit zugleich die Autonomie von Handlungserklärungen. Je erfolgreicher D. sein Konzept auf alle Bereiche ausdehnt, um so mehr gerät sein ursprünglicher naturalistischer Ansatz ins Wanken. Abgesehen von diesen Schwierigkeiten stellt sich mir die Frage, ob man das Problem der Intentionalität wirklich unabhängig vom Problem des Bewußtseins lösen kann. D.s Theorie der Intentionalität als genau der Fähigkeit, selbsttätig strukturierende Ursachen in die Verhaltenskontrolle einzubringen, löst nicht das Problem des Bewußtseins. Man könnte sich jedenfalls Maschinen (neuronale Netzwerke) vorstellen, die genau dazu in der Lage sind, ohne jedoch über Bewußtsein zu verfügen. Überzeugender scheint mir hingegen D.s saubere Unterscheidung zweier autonomer Kausalerklärungen. Ich bezweifle aber, ob sich die zweite Erklärungsweise, welche Gehalte und Bedeutungen einbindet, wirklich naturalisieren läßt. Trotz aller Innovation hat mich also D.s Rettungsversuch eher in dem Verdacht bestärkt, daß der non-reduktive Materialismus tatsächlich ein „hölzernes Eisen" ist. Materialisten müssen vermutlich auf die kausale Relevanz von Bedeutungen und Gehalten und damit letztlich auch auf die Idee handelnder Subjekte verzichten. „Billiger" ist eine kohärente Position für sie wohl nicht zu haben. G. Brüntrup S. J.

Mind and Cognition. A Reader. Hrsg. *William G. Lycan.* Oxford: Blackwell 1990. 683 S.

Die philosophische Psychologie hat als eines der drei Hauptstücke der Metaphysik in der Philosophie vor Kant einen wichtigen Platz eingenommen. Diesen Ehrenplatz konnte sie nach der „kopernikanischen Wende" nie mehr zurückerobern. Besonders die kontinentaleuropäische Philosophie betrachtete die Kernfrage dieser Disziplin (das Leib-Seele-Problem) als einen geistesgeschichtlichen Ladenhüter. Anders verlief die Entwicklung allerdings in der angeblich metaphysikfeindlichen angloamerikanischen Tradition. Dort wurden die philosophische Psychologie und die Philosophie der Psychologie zu Hauptschauplätzen der Auseinandersetzung. Die Themen der Anfänge dieser Entwicklung – etwa die Diskussionen um die Durchführbarkeit des Behaviorismus oder die Gültigkeit des Privatsprachenargumentes von Wittgenstein – sind heute auch bei nicht-analytischen europäischen Philosophen Allgemeingut geworden. Mit der komplexen und vielschichtigen Diskussion in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts ist hingegen fast nur der kleine Kreis von kontinentalen Analytikern vertraut. Das ist sicher zu einem guten Teil in der Schwierigkeit und Dichte der Texte begründet. Zum

anderen aber auch darin, daß man diese analytische Tradition abwertend als „materialistisch" und „metaphysisch" klassifiziert. So bekennt Habermas: „Der analytische Materialismus hat mich tatsächlich nie sonderlich beeindruckt – eben weil er eine metaphysische Position ist ..." (Nachmetaphysisches Denken, 29). Dieter Henrich gab dagegen zu bedenken: „Wer sich nun aber vor dem spezifisch modernen Naturalismus (von Holbach bis Quine) nur gleichgültig zeigt und dennoch einen Universalismus in der Theorie propagiert, ... verharrt abseits der Gegenwart des Denkens und wird unfähig dazu, das Projekt der Moderne glaubwürdig aufzunehmen und weiterzuführen" (Konzepte, 25). Dieser Hintergrund sei hier nur angedeutet. Ein *praktischer* Grund für die mangelnde Rezeption der analytischen Debatte lag auch in der mangelnden Verfügbarkeit der Texte, denn die Diskussionsbeiträge waren oft über verschiedene Zeitschriftenartikel und Monographien verstreut. Erst 1981 wurde diesem Problem durch gute Sammelbände Abhilfe geschaffen. Einmal durch das zweibändige Werk von Ned Block (Readings in the Philosophy of Psychology) und dann durch die erste fachlich kompetente Aufsatzsammlung in deutscher Sprache von Peter Bieri (Analytische Philosophie des Geistes). Mittlerweile ist aber wieder eine Dekade vergangen und die Entwicklung ist gerade auf diesem Gebiet mit großer Geschwindigkeit vorangegangen. Durch den engen Kontakt mit der empirischen Psychologie, der Neurophysiologie und der Informatik entwickelt sich die Philosophie des Geistes außergewöhnlich dynamisch. Das heute aktuelle Thema „Neurophilosophie und Konnektionismus" war beispielsweise vor zehn Jahren noch kaum entwickelt. Deshalb war es an der Zeit, einen Sammelband zu entwerfen, der dem Studenten der Philosophie des Geistes einen Überblick bis hin zu den neuesten Entwicklungen vermittelt. Das vorliegende Werk will genau diese Lücke schließen. Um es vorwegzunehmen: dieses Ziel hat L. mit Meisterschaft erreicht. Natürlich läßt sich an der Auswahl der Texte immer etwas kritisieren, selbst bei stolzen 683 Seiten fehlen noch einige wichtige Texte, werden subjektive Akzente gesetzt. Der Gesamteindruck ist trotzdem abgerundet, die Debatte wird von L. weitgehend unparteiisch dokumentiert. L. berücksichtigt zudem nicht nur die letzten Jahre, sondern greift an vielen Stellen auf wichtige ältere Aufsätze zurück. Man kann diesen Sammelband also auch eigenständig und unabhängig von den bereits erwähnten Vorgängern benutzen. Er ist in acht größere thematische Abschnitte aufgeteilt, denen jeweils eine sachliche und historische Einführung vorangestellt ist. Diese Einführungen fallen deutlich knapper aus als bei Bieri und können daher nur als erste Orientierung gelten. Wertvoll sind die weiterführenden Literaturhinweise am Ende jedes Einführungstextes. Die acht Hauptthemen sind: 1. Ontology from Behaviorism to Functionalism; 2. Homuncular Functionalism and Other Teleological Theories; 3. Instrumentalism; 4. Eliminativism and Neurophilosophy; 5. The „Language of Thought" Hypothesis; 6. The Status of „Folk Psychology"; 7. Consciousness, „Qualia" and Subjectivity; 8. Special Topics. Jeder dieser Hauptbereiche wird weiter untergliedert, dabei legt L. ein dialektisches oder dialogisches Aufbauprinzip zugrunde. Zu jeder vorgebrachten These werden auch die bedeutendsten Gegenargumente vorgestellt. Dies geschieht durch den Wiederabdruck einflußreicher Originaltexte aus Zeitschriften und Monographien. Das Inhaltsverzeichnis mit all diesen Autorennamen liest sich wie ein „Who is Who?" der analytischen Philosophie des Geistes. Greifen wir beispielsweise das 6. Kapitel über den Status der Alltagspsychologie heraus: Dort wird zunächst die klassische Attacke gegen die Alltagspsychologie mit zwei Aufsätzen von Stephan Stich und einem weiteren von Michael Devitt dokumentiert. Die Verteidigung der Alltagspsychologie übernehmen Jerry Fodor (wer sonst?), Terence Horgan und James Woodward. Am Ende der einzelnen Artikel finden sich jeweils spezielle Literaturangaben. Es erbrächte keine neuen Einsichten, wenn man hier nun detailliert den weiteren Inhalt des Buches darstellte. Nach meiner zusammenfassenden Einschätzung wird diese Sammlung für Jahre das Standard-Textbuch der analytischen Philosophie des Geistes sein. Jeder, der schnell einen repräsentativen Überblick über die Debatte und die aktuellen Positionen gewinnen will, sei auf dieses Werk verwiesen. An den Universitäten wird es – auch wegen des günstigen Preises – als nützliches Lehrmittel unverzichtbar sein.

G. Brüntrup S. J.

Pragmatik. Handbuch pragmatischen Denkens. Hrsg. *Herbert Stachowiak.* – Bd. III: *Allgemeine philosophische Pragmatik.* Hrsg. *Herbert Stachowiak.* Hamburg: Meiner 1989. LXIII/548 S.

Mit diesem 3. Bd. des Handbuches „Pragmatik" wird nach zwei historisch orientierten Bdn. eine allgemeine Systematik pragmatischen Denkens vorgelegt, der zwei weitere Bde. folgen sollen, bei denen es dann um spezielle systematische Gebiete, nämlich Sprachpragmatik und Wissenschaftstheorie, gehen soll. Alle Art. dieses Bd. mit Ausnahme von zweien bieten systematisches Philosophieren. Was dabei im einzelnen unter dem Oberbegriff Pragmatik systematisch abgehandelt wird, umfaßt ein weites Gebiet, das bis zu allgemeinen Darlegungen ethischer, religionsphilosophischer und wissenschaftstheoretischer Art reicht.

Nach der ausführlichen Einleitung des Hrsg. *H. Stachowiak* behandelt der *1. Teil* das Thema „Rationalität". *H. Lenk* und *H. F. Spinner* listen im ersten Art. eine fast schon verwirrende Fülle von sich teilweise überschneidenden Rationalitätstypen und -konzepten auf, um schließlich für ein Verständnis von Rationalität im Sinne Spinners als plurales Orientierungskonzept der als „Doppelvernunft" verstandenen operativen Vernunft (14) zu plädieren, die „Grundsatzvernunft" und „Gelegenheitsvernunft" (22f.) miteinander verbinde. Für *J. Habermas* geht es um das gegenseitige Verhältnis von „Verständigungsrationalität" und „Zweckrationalität". Zur Lösung dieses Problems möchte er über die „Sprechhandlungstheorie" von Austin und Searle hinausgehen, indem er Bühlers Konzeption geltungstheoretisch abwandelt. Die so zustandekommende „formalpragmatische Analyse der Sprechhandlung" soll den „Begriff des kommunikativen Handelns" erläutern, das vom „strategischen Handeln" zu unterscheiden sei (47), wobei es aber beide Male nur um Fälle eines nicht allein durchführbaren „Handlungsplans" geht: „Kommunikatives oder strategisches Handeln wird erforderlich, wenn ein Aktor seine Handlungspläne nur interaktiv, d. h. mit Hilfe der Handlung (oder Unterlassung) eines anderen Aktors durchführen kann" (51). Ist das deckungsgleich mit allen Sprechhandlungen, in denen „Subjekte Wissen erwerben und verwenden" (32)? H. unterscheidet „kommunikatives" von „strategischem" Handeln, „je nachdem, ob die Handlungen verschiedener Aktoren über ‚Verständigung' oder ‚Einflußnahme' koordiniert werden" und behauptet dann: „Aus der Perspektive der Beteiligten schließen sich diese beiden Mechanismen und die entsprechenden Handlungstypen aus. Verständigungsprozesse können nicht in der doppelten Absicht unternommen werden, mit einem Interaktionsteilnehmer Einverständnis über etwas zu erzielen und gleichzeitig bei ihm etwas kausal zu bewirken. [...] Was ersichtlich durch externe Einflußnahme (Gratifikation oder Drohung, Suggestion oder Irreführung) zustandekommt, kann nicht intersubjektiv als Einverständnis zählen; ..." (51). Für H. gibt es (wie auch seine Beispiele zeigen) nur die Alternative zwischen einem auf rationaler Argumentation beruhenden Einverständnis oder einer letztlich unfairen („Gratifikation oder Drohung, Suggestion oder Irreführung") Vereinnahmung des anderen. Diese Alternative ist offensichtlich falsch: Wer wie auch immer Zustimmung erreichen will, will etwas bewirken, und dies geschieht faktisch nie ohne ein Zusammenwirken verschiedener Faktoren, mag auch die rationale Argumentation den Ausschlag geben. Und wenn die Einwilligung erst durch engagiertes Zureden zustandekommt, so muß dies noch lange nicht bedeuten, daß sie unvernünftig ist oder auf unfaire Weise erzielt wurde. Daß H. trotz der Differenzierungen, die er beim Eingehen auf Einwände anbringt, von seiner unzutreffenden Alternative nicht abgehen will, liegt wohl daran, daß er zwar zu Recht am Unterschied zwischen einer rein theoretischen Erörterung und einem handlungsorientierten Gespräch festhalten möchte, dennoch aber zu Unrecht auch die Theorie als solche und die Wahrheit pragmatisch interpretiert. – Zu Beginn des *2. Teils* (Handeln und Praxis) untersucht *F. Stoutland* (engl.) drei Handlungskonzeptionen: die behavioristische, die „mentalistische" und die „intentionalistische". Die ersten beiden Auffassungen machten denselben Fehler, eine Handlung zunächst rein physikalistisch aufzufassen; der Mentalismus füge dieser Beschreibung zusätzlich ein nicht beobachtbares Wollen als Verursachung hinzu. In Wirklichkeit werde aber eine Handlung ursprünglich gar nicht physikalistisch, sondern als intentionales Geschehen erlebt, wie

dies die intentionalistische Auffassung vertrete. S.s Kritik ist aber nur dann berechtigt, wenn die mentalistische Position wirklich zunächst physikalistisch ansetzt und wenn geistige Verursachung nach dem Modell physikalistischer Ursachen interpretiert wird. *A. Pieper* rekonstruiert und ergänzt die Kantische Ethik als eine jeweils vierstufige Reflexion der praktischen Urteilskraft: zuerst „teleologisch" aufsteigend bis zur Freiheit als allgemeinstem und höchstem Letztgrund, und dann „utopisch" absteigend zur Konkretion des sittlichen Urteils. *H. Stachowiak* versucht, mit Hilfe eines kybernetischen Modells der Gesellschaft das Verhältnis von Bedürfnissen und Normen darzustellen und auf Normen zu reflektieren. Es schließt sich eine gründliche Darstellung des Marxismus von Marx bis zu den zeitgenössischen Ausläufern marxistischen Denkens aus der Feder von *W. Schmied-Kowarzik* an.

Den *3. Teil* (Sinn und Religion) eröffnet *A. Locker* mit Ausführungen über die Bewältigung des Leidens durch den christlichen Glauben. Dabei beschränkt er sich weitgehend auf die „strukturale und relationale Behandlung" dieses Problems (und vor allem des Glaubens), während „Wesenhaft-Substantielles" zwar nicht „unterschlagen" (187), aber doch nur knapp gestreift wird. Sodann entwirft *K. Wuchterl* Grundlinien seiner Religionsphilosophie. Metaphysik (theoretisch) und Religion (mehr praktisch) sind legitime Weisen der Bewältigung der Kontingenz, die im Gegensatz zur Notwendigkeit keinen Sinn aufweist: „Notwendige Ereignisse und Handlungen, die notwendige Ereignisfolgen bezwecken und damit rationale Ziel- und Mittelvorstellungen enthalten, erscheinen als sinnvoll. Ereignisse und Handlungen dagegen, die sich auf Zufälliges beziehen, weisen ein Sinndefizit auf" (218). Gegen W. ist aber zu sagen, daß bloße Notwendigkeit keinen Sinn ergibt, sondern erst ein letzter und höchster „Zweck" (wie noch Kant und Schopenhauer sagten). Zu Recht verweist W. jedoch darauf, daß Evolutionismus und Marxismus Metaphysik und Religion nicht zu ersetzen vermögen. Der Religion wird ihre eigene Wahrheit zugestanden. Religion und pragmatische Philosophie konvergieren in der „offenen Humanität" (234). *E. A. Moutsopoulos* behandelt (auf engl.) sodann die Kunstphilosophie, deren Zentralbegriff das Schöne sei. Er erörtert Geschichte und Kategorien der Kunst, Kreativität, künstlerische Techniken, Beziehungen zum Mythos und den verschiedenen Dimensionen menschlichen Lebens. Den Abschluß dieses Teils bilden die sehr ausgewogenen Darlegungen von *A. Schwan* über die politische Freiheit und ihren gegenseitigen Bedingungszusammenhang mit dem Frieden.

Am Anfang des *4. Teils* entwickelt *R. Lüthe* seine geschichtsphilosophische Konzeption. Wissenschaft um ihrer selbst willen wird dezidiert abgelehnt; alles müsse auf die Gegenwartspraxis bezogen werden. Die rechte Einstellung sei eine gegenseitige Restriktion von Objektivität und Engagement. *H. Stachowiak* versucht anschließend, eine möglichst große Zahl von Faktoren zu einem mehr oder weniger kybernetisch-systemtheoretischen Modell zusammenzufügen, das die sozialwissenschaftliche Theorienstruktur angeben soll. Es wäre unter pragmatischer Rücksicht interessant, ob die praktische Verwendbarkeit dieser hochkomplizierten und hochformalisierten Theorie und Metatheorie für Forschungsstrategien schon einmal getestet wurde. In *D. Suhrs* Prolegomena zu einer Rechtspragmatik geht es um die „multiple" und zugleich „aufrechte" (d. h. in etwa: auch die mich belastenden Aspekte umfassende) innere Repräsentanz der anderen in mir. Dies ergebe die Option der Gleichberechtigung aller. Ob freilich die am Ende genannten exemplarischen Anwendungen aus dieser Repräsentanz resultieren oder einfach aus einem Blick für neue Probleme oder aus ganz bestimmten Vorentscheidungen, wäre erst noch zu prüfen. – Zu Beginn des *5. Teils* zeigt *J. Audretsch* auf, wie die Physik immer wieder gezwungen war und ist, Abstriche von ihren Idealforderungen zu machen und als „schmutzige" Physik mit vorläufigen, noch nicht voll durchschauten Paradigmen zu arbeiten. *D. Birnbacher* bringt eine umfassende und klare Darstellung der ökologischen Problemfelder und vertritt eine sehr ausgewogene Position in bezug auf die sich daraus ergebende Ethik. *H. Sachsse* verweist sehr zu Recht darauf, daß die neuzeitliche quantitativ-mathematisch verfahrende Naturwissenschaft sich zwar uneingeschränkt gibt, in Wahrheit aber nur allgemeine Konstanten feststellt, während es im konkreten Leben oft entscheidend auf das jeweils Individuelle ankommt. S. plädiert für mehr Zusammenarbeit und Konsens. – Den *6. Teil* eröffnet

*R. Hegselmann* mit der Schilderung der Intentionen und der Geschichte des Logischen Empirismus von seinen Anfängen bis zur Vertreibung seiner führenden Repräsentanten aus Österreich durch die Nazis. Zum Abschluß macht sich *H. Lenk* Gedanken über die Rolle des Pragmatismus in der heutigen Wissenschaft(stheorie) und vermißt hier vor allem eine gründlichere Beschäftigung mit dem Thema „Verantwortung", das er vielfältig aufschlüsselt und ausfächert. – Wie gewohnt, beschließen ausführliche Verzeichnisse und eine kurze Vorstellung der Autoren diesen höchst instruktiven und vielseitigen Bd., in dem der Versuch gemacht wird, ein Höchstmaß an philosophischen Themen und Richtungen unter dem Stichwort „Pragmatik" systematisch anzusprechen. H. Schöndorf S. J.

Geist und Natur. Über den Widerspruch zwischen naturwissenschaftlicher Erkenntnis und philosophischer Welterfahrung. Hrsg. *Hans-Peter Dürr, Walter Ch. Zimmerli.* Bern–München–Wien: Scherz 1989. 416 S.

Die Stiftung Niedersachsen führte vom 21.–27. Mai 1988 in Hannover „einen internationalen Kongreß der Superlative" (10) durch, wie *W. C. Zimmerli,* dem die wissenschaftliche Koordination übertragen wurde, in seinem Vorwort schreibt. Über 60 international renommierte Wissenschaftler, Philosophen, Meditationslehrer und Geistliche trafen sich, um eine Woche lang mit den Tausenden von Teilnehmern über die Kongreßthematik „meditativ und diskursiv nachzudenken" (10). Ob der Kongreß wirklich „ein rauschendes Fest des Denkens" wurde, wie Zimmerli in seiner Begrüßungsrede es angekündigt hatte, scheint nach den in diesem Band veröffentlichten Beiträgen jedenfalls sehr fragwürdig. Von den gehaltenen Referaten sind 25 ausgewählt worden. Keinen Eindruck kann man allerdings von den zahlreichen meditativ-praktischen und religiösen Veranstaltungen erhalten, die zusätzlich zu den Vorträgen durchgeführt wurden, z.T. auch in Eigeninitiativen der Teilnehmer. Das Buch ist in 7 Kapitel untergliedert. Kap. I „Welt, Wissenschaft, Wirklichkeit" geht aus von der „westlichen wissenschaftlichen Rationalität und deren selbsttranszendierenden Elementen" mit den Beiträgen von *C. F. von Weizsäcker* (Geist und Natur), *H.-P. Dürr* (Wissenschaft und Wirklichkeit. Über die Beziehungen zwischen dem Weltbild der Physik und der eigentlichen Wirklichkeit), *I. Prigogine* (Die Wiederentdeckung der Zeit. Naturwissenschaft in einer Welt begrenzter Vorhersagbarkeit) und *H. Jonas* (Geist, Natur und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung). An diesen westlich-rationalen Ansatz wird in Kap. VII „Technische Wissenschaft, Natur, westliche Kultur" wieder angeknüpft mit den Referaten von *E. Chargaff* (Erforschung der Natur und Denaturierung des Menschen), *R. Garaudy* (Der Sinn des Lebens und der Dialog der Kulturen), *K. Popper* (Gedankenskizzen über das, was wichtig ist) und *W. C. Zimmerli* (Technik als Natur des westlichen Geistes). Dazwischen liegen die Kap. II-VI mit sehr unterschiedlicher Thematik. Von den evolutionsbiologischen Hintergründen bis zur Ästhetik reichen die neurobiologisch- und neuropsychologischen Analysen von *J. Eccles, F. Varela, E. Pöppel* und *I. Rentschler* in Kap. II „Geist, Gehirn, ästhetische Wahrnehmung". Die Vorträge von *C. Merchant, H. Henderson* und *F. Forte* versuchen Normen aufzustellen in den Dimensionen von Umwelt, Industrie und Wirtschaft in Kap. III „Natur, Ökologie und Ökonomie", wovon besonders das Referat von *F. Forte* „Vom Wettbewerb zur Kooperation – ein neuer Ansatz für die Weltwirtschaft" lesens- und bedenkenswert ist. Prinzipiell andere Überlegungen zum Problem von Natur und Geist finden sich in den nah- und fernöstlichen Beiträgen von *A. Bharati, R. Panikkar* und *S. Hossein Nasr* in Kap. IV „Ganzheitliche Rationalität, Mystik, Mythos". Die Verbindung dieser Fragen bei unterschiedlichen Religionen bis zur Verantwortung des Christen schlagen die Referate von *R. Lobo, M. v. Brück, H. Enomiya-Lassale SJ, D. Steindl-Rast* und Kardinal *Franz König* in Kap. V. „Zeitlichkeit, Kontemplation, Religion". Das Kap. VI „Wiederverzauberte Natur, Versöhnung, neue Spiritualität" bringt eine Kritik an voreiligen Synthesen von fernöstlicher Geistigkeit und westlicher Zivilisation in den Beiträgen von *H. Sebald* und *C. Schorsch* und leitet so über zu dem anfangs schon erwähnten Kap. VII. Dem ganzen Buch ist vorangestellt die Eröffnungsrede des damaligen Ministerpräsidenten des Lan-

des Niedersachsen, *Ernst Albrecht*, des Gastgebers des Kongresses. Natürlich ist es unmöglich, im Rahmen einer Besprechung auf alle Referate im Detail einzugehen. Einiges sei aber doch erwähnt. Dem Ministerpräsidenten als Nichtphilosophen mag man den Unsinn der Rede vom „absoluten Nichts" und die Frage: „Haben nicht das absolute Sein und das absolute Nichts eine große Nähe zueinander?" verzeihen. Doch von zahlreichen anderen Rednern hätte man eigentlich bessere Kenntnisse erwartet und klareres Denken. Zuweilen sind auch völlig falsche Berechnungen angegeben, so etwa von F. von Weizsäcker (21): das Licht von der Sonne zu uns braucht nur 8 Minuten, nicht zwei Stunden! Das sollte einem theoretischen Physiker nicht passieren. Ebenso unhaltbar ist der Satz von Prigogine: Bei der Entstehung der Materie „beginnen wir nicht mit dem Nichts, da niemand etwas aus Nichts schaffen kann" (58). Zumindest wäre es fair gewesen, sich mit der Aussage der christlichen Philosophie und der Theologie auseinanderzusetzen, daß Gott aus nichts die Welt erschaffen habe. Wie man von Raumzeit ohne Materie sprechen kann, nachdem Einstein in seiner Relativitätstheorie doch die Bezogenheit von Raum auf Materie aufgewiesen hat, ist völlig unverständlich. Auch liegen gänzlich ungenügende Begriffe von Zeit und Ewigkeit vor. Ewigkeit ist nicht eine unendlich lange Zeit, sondern das Herausfallen aus jeglicher Zeitlichkeit. Deshalb ist der Satz von Prigogine nicht haltbar: „Ziehen wir erst einmal so lange Zeitspannen in Betracht, dann wird der Unterschied zwischen Zeit und Ewigkeit viel fragiler" (59). Auch vom Philosophen Hans Jonas hätte man sich differenzierteres Denken erwartet. Er schreibt: „... denn vom körperlosen Geist weiß keine Erfahrung" (63). Auch hier wäre wenigstens der Hinweis angebracht gewesen: „Wohl aber gibt es religionsphilosophische Überlegungen und Aussagen des Christentums und des Judentums zu einem körperlosen Geist, nämlich Gottes." Ebenso erscheint die Formulierung „der Machtentsagung des Urgeistes" philosophisch nicht haltbar. Eccles differenziert ebenfalls nicht genügend: „Wie entstanden im Laufe der Evolution der Geist oder das tierische Bewußtsein – in einer Welt, die bis dahin noch keinen Geist kannte? In welchem Stadium der Stammesgeschichte machten die Tiere erste geistige Erfahrungen?" (80). D. R. Griffin hat schon 1981 in seinem Buch „The Question of animal awareness" zwischen awareness und consciousness unterschieden, was im Deutschen etwa dem Unterschied zwischen Bewußtsein und Selbstbewußtsein entspricht. Bei Tieren wird man wohl nicht vom Selbstbewußtsein und somit auch nicht von geistigen Erfahrungen reden können. Auch bei Varelas Beitrag wäre der Leser besser beraten, auf das Buch von H. Maturana und F. Varela, „Der Baum der Erkenntnis" zurückzugreifen, anstatt den hier dargebotenen Aufguß zu studieren. Aus dem „rauschenden Fest des Denkens"(10) ist eher eine taumelnde und nicht selten ungenaue Fahrt des Geistes geworden, der zu folgen einem nüchternen Philosophen oft unmöglich erscheint.

R. Koltermann S. J.

Lacoste, Yves, *Note sur le temps.* Essai sur les raisons de la mémoire et de l'espérance (Théologiques) Paris: Presses Universitaires de France 1990. 221 S.

Im angesehenen Verlag PUF wird seit einigen Jahren eine theologische Reihe unter dem Titel „Théologiques" veröffentlicht: eine Tatsache, in der man ein Anzeichen für eine gewisse Öffnung der traditionell eher laizistisch geprägten Universitätswelt Frankreichs sehen kann. Herausgeber der Reihe sind ein Philosoph und ein Theologe: *Rémi Brague,* Professor für Arabische Philosophie an der Sorbonne, ein hervorragender Kenner der antiken Philosophie (Du temps chez Platon et Aristote, Paris 1982; Aristote et la question du monde, Paris 1988). Der andere Herausgeber ist der Theologe *Jean-Yves Lacoste,* aus dessen Feder ein Buch anzuzeigen ist, das französische und deutsche Anregungen ebenso glücklich verarbeitet, wie es Theologie im Horizont gegenwärtiger Philosophie entwickelt. Der (allzu lakonische) Titel „Bemerkung zum Zeitproblem" wird durch den rätselhaften Untertitel kaum viel sprechender: braucht es denn Gründe oder gar Rechtfertigungen dafür, daß man sich erinnert, daß man hoffend durchs Leben geht? Gemeint sind natürlich nicht Erinnerungen aus kontingenten Anlässen heraus oder Hoffnungen auf dies oder jenes. Die These ist, daß der Mensch sich selbst nicht in der Dimension der Gegenwart finden kann. Letzteres aber ist die

verschwiegene Grundauffassung der Philosophie. Wenn der Glaube sich nun auf Vergangenes bezieht, aus dem heraus er eine Hoffnung ableitet, bedarf dieses Vorgehen und damit der Glaube selbst einer Begründung. Solche Gründe zu nennen, ist die Aufgabe der Theologie, die dadurch definiert ist, daß sie zum Grundproblem der Existenz das letzte Wort hat. Was aber ist dieses Problem? L. faßt es als das Problem der Zeitlichkeit der Existenz.

Der Entfaltung dieses Problems und der zu seinem Umkreis gehörenden Phänomene ist der erste Teil der Abhandlung gewidmet: Der Geist in der Aporie der Zeit (13–69). L. bindet die zentrale Dimension der Zeit, die Gegenwart, an die Selbstgegenwart des Ich: „Le temps est le fait de la conscience et l'horizon de son être" (169). Das Bewußtsein wird freilich nicht weltlos gedacht, sondern als leiblich in die Bewegungen der materiellen Welt verspanntes: als In-der-Welt-Sein. Dennoch ist die Zeit dem Ich näher als der Leib, weil die Zeitlichkeit die Form der Selbstkonstitution des Bewußtseins, der Selbstgegenwart, ist. Die Zeit, in ihren drei Dimensionen, gibt es, klassisch formuliert, nur für eine „Seele" – aber eben nur für eine welthafte. Ohne Gegenwart gibt es keine Zukunft, keine Vergangenheit – aber es ist der Primat einer Gegenwart, die wesenhaft entrückt ist in das Vergangene und Zukünftige. Mit unserer Zeitlichkeit ist die Tatsache gegeben, daß wir uns letztlich nicht selbst in der Hand haben: Unser Sein hat ohne uns angefangen; wir werden aus einer Gegenwart in eine andere getrieben; als letzter Horizont unserer freien Entwürfe kommt der Tod auf uns zu. Der Tod steht zentral in der Zeitlichkeitsanalyse, die L. in kritischer Anknüpfung an Heidegger und Levinas gibt. Er gehört einerseits wesentlich zu uns; andererseits aber ist er ein kontingentes Ereignis, das die Existenz beendet, ohne daß sie vollendet sein müßte (oder auch nur sein könnte). Aber eben: Neben dem „Schluß!" des Todes steht der Anspruch des Guten, der uns im Anderen entgegentritt und unsere Vollendung fordert. Die beiden Weisen der Ent-eignung durch eine Andersheit (Tod und Gewissen) stehen zueinander jedoch im Widerspruch. Das ist die „Aporie der Zeit": Zeit der Vollendung zu sein, ohne daß Zeit für die Vollendung gelassen wird. So sind wir zeitliche Existenzen wesentlich „unglückliches Bewußtsein". Brechen wir hier die Skizze des philosophischen Gedankengangs ab und übergehen so die Analysen der Freiheit und der Zeitigung. Es genügte zu zeigen, daß die philosophische Überlegung nach L. notwendig in einer Aporie endet. Gewiß kenne die Philosophie eine Unsterblichkeit des Geistes; aber von einer Erlösung des Menschen aus dem Dilemma der Zeitlichkeit wisse sie nichts. Ihre letzte Weisheit sei zwiespältig: Lebe ohne Furcht vor dem Tod, sowohl deinem eigenen wie dem deiner Freunde – und vergiß doch nicht, daß niemand dem Tod entrinnen kann! Nicht eine vertiefte Reflexion, nur eine ganz neue und neuartige Erfahrung könne, wenn überhaupt, den Schatten des Todes über unserer Lebens-Zeit beseitigen. – Diese neue Erfahrung, die Erfahrung solcher Neuheit wird von der Theologie zur Sprache gebracht: Daß nämlich Leib und Zeit im Ewigen positiv aufgehoben sein können, daß also die Ewigkeit sich nicht negativ zur Zeitlichkeit verhält, so sehr diese auf sich selbst zurückgeworfen ist. – Die theologischen Überlegungen L.s sind in zwei Stücke gegliedert.

Eine gewisse Zwischenstellung nehmen die Gedanken des zweiten Teils ein (73–140), wo unter dem Titel „Die Zeit zwischen Schöpfung und Welt" das philosophische und das theologische Bewußtsein zugleich voneinander unterschieden wie aufeinander bezogen werden. Hier sollen nur die wichtigsten Übergangsschritte gekennzeichnet werden! Ewigkeit definiert L. als die Weise der Gegenwart Gottes zu Gott (81). Der Glaube weiß: In Christus sind Ewigkeit und Zeit wechselseitig aufeinander offen. In Christus nimmt der Ewige die Zeitlichkeit in sich auf. Also ist die dem Zeitlichen eigene Rückbezüglichkeit und damit Geschlossenheit (von L. „A-theismus" genannt) keine notwendige, wesenhafte Abgeschlossenheit gegen die Ewigkeit. In Christus ist die Aporie der Zeitlichkeit gelöst, weil der Auferstandene den Tod als letzten Horizont des Sinnes negiert und weil der Gekreuzigte ein Bild erlöster Zeitlichkeit zeigt. Von dieser Vollendung wird ein neuer Blick auf die Welt möglich, deren Faktizität vorher keinen eindeutigen Sinn hatte. Phänomenologie kommt über diese Zweideutigkeit, die für die Sinnfrage die Gestalt der Aporie annimmt, nicht hinaus. Für die Theologie, die über das gegenwärtig Erfahrbare kraft des Glaubens hinausgeht, zeigt

sich die Welt von Christus her als Schöpfung, d. h. als die vorauszusetzende Bedingung der Vollendung. Die Protologie der Eschatologie. Schöpfung ist einerseits (von Gott her) Sein-Lassen, andererseits schon eine erste Form des Bundes. Deswegen ist von Gott her das menschliche Selbstsein, das eine Distanz zu Gott und damit ein „vor Gott" ermöglicht, Ermöglichungsgestalt einer Beziehung. Es selbst ist für den Menschen so bestimmbar, daß man entweder in einer Art von incurvatio in se das „a-theistische" Selbstsein zu einer atheistischen Verschlossenheit in sich macht – oder dafür, daß man sich der ekstatischen Öffnung auf den Anderen hin überantwortet, die ebenfalls in unserem Wesen angelegt ist.

Im letzten, dritten, Teil seines Buches geht es um die Gegenwart der gläubigen Existenz „zwischen Erinnerung und Hoffnung" (143–215). „Erinnerung" meint hier etwas Paradoxes: Wesens-Anamnesis auf dem Umwege der Erinnerung an ein Ereignis der Vergangenheit. Der christliche Glaube nimmt an, daß Gott nicht so sehr im jeweiligen Jetzt spricht, daß dadurch die Selbstaussage damals, in Jesus, überboten würde. – Damit ist eine mehrdimensionale Stellung zur *Geschichte* gegeben. Auf der einen Seite ist die Geschichte der Ort, wo die Menschen nach dem Sinn des Ganzen fragen und Antworten erwarten; wo aber jede Antwort durch das weitergehende Werden und Fragen zu einer vorläufigen wird. So kann sich in der Geschichte nichts Definitives installieren; das einzig Definitive, das sie kennt, ist der Tod. Wird also angenommen, daß Gott in der Geschichte in definitiver Weise sein Wesen ausgesagt hat, dann kann diese Aussage nur eine Vorwegnahme einer Parusie sein, die als solche die Geschichte abschließt – eine Vorwegnahme unter den Bedingungen des todgeweihten geschichtlichen Lebens. Andererseits: Hat man eine solche Aussage in der Vergangenheit entdeckt, so werden die Erwartungen an die zukünftige Welt-Geschichte gering: man weiß schon, worin die definitive Erfüllung im Prinzip bestehen wird (nämlich in einer universalisierten „Wiederholung" der radikalen Selbstaussage von damals); so wird die Zeit bis dahin „entmessianisiert", ernüchtert, säkularisiert. In jedem Fall gilt: Wenn das Absolute in definitiver Form in einer vergangenen Zeit „gesprochen" hat, dann ist Erinnerung im hohen Maß begründet und gerechtfertigt. Freilich entsteht nun ein neues Problem: wird dadurch nicht die Gegenwart entwertet und das Leben an etwas Gewesenes verschenkt? Denn das Vergangene enthält mehr an Realität als die Gegenwart; Erinnerung besteht in diesem Fall nicht darin, etwas Früheres auf sich zu beziehen und ihm dadurch einen Lebenssinn zu verleihen, sondern darin, daß ich „existierend" „gleichzeitig" werde mit Jesus, der damals auf Erden lebte. Das Problem wird durch zwei Hinweise gelöst. Erstens ist die genannte Erinnerung kein bloß menschliches (etwa mit den reinen Mitteln der Histoire zu leistendes) Werk; sie ist wesentlich getragen vom Hl. Geist, der göttlichen Kraft der Vergegenwärtigung; wenn Jesus als Christus für unser Bewußtsein gegenwärtig wird, dann nicht aufgrund einer objektiv vorliegenden Gegebenheit, sondern aufgrund gnadenhaften Sich-Gebens. Zweitens ist das vergangene Faktum, dessen der Glaube gedenkt, in sich eine Verheißung, eine im strengen Sinn prä-eschatologische Realität. Die Erinnerung an es entläßt somit aus sich unmittelbar eine Hoffnung auf die umfassende Erfüllung dieser Verheißung. So bleibt die Priorität der Zukunft vor den beiden anderen Zeitdimensionen gewahrt. – Als was enthüllt sich das Menschsein und speziell *menschliche Zeitlichkeit*, wenn man auf Christus schaut, an dem die Bundes-Realität des Menschen ablesbar ist? Zeitlich sein heißt: im Herzen der Selbstverfügung nicht Herr über sich zu sein. Gegen den bedrohlichen, vom Tod infizierten Charakter aller Zukunft setzen wir unsere Entwürfe, um uns der Zukunft zu bemächtigen. Jesus, der aus dem Andrang seiner „Stunde" lebte, konnte eben deswegen die Sorge um die Zukunft und damit sich selbst seinem Vater überlassen. Das Bewußtsein seiner Sendung genügte ihm; darüber hinaus brauchte er kein anderes Selbstbewußtsein (– eine Annahme, die manches Problem der Christologie löst). Für ihn trat der Wille des Vaters zwischen ihn und seinen Tod. Auf Gott hin gesehen, ist die Übernahme des Menschlichsten, nämlich des Todes, dasjenige, was sein „mußte" – nicht nur um des Menschen willen. In der Haltung Jesu, der seine Gegenwart jeweils aus dem Ankommenden lebt und auf eine Selbstsicherung bis hin zum Sich-kreuzigen-Lassen verzichtet, spiegelt sich, trinitarisch gesprochen, die „Haltung" des Sohnes gegenüber dem Vater. In der Auferstehung spiegelt sich die Tatsache, daß

der Vater dem Sohn die Gottheit (zurück-)schenkt. – Erinnerung und Hoffnung, deren Zueinander das Sein in der Kirche ausmacht (symbolisiert in den Sakramenten), konstituieren eine „kairologische" Gegenwart, die sich mit der gewöhnlichen, der „chronologischen", kreuzt. Daß Erinnerung und Hoffnung zeitkonstituierende Akte sind, hat also „christologische", ja „trinitarische Gründe" (182).

Die Voraussetzungen des theologischen Entwurfs, den L. entfaltet, werden so benannt: einerseits nichts als die „dem Bewußtsein immanenten Gegebenheiten", andererseits nichts als die „elementaren Gewißheiten des Glaubens" (162). Letztere sind de facto vertreten durch das Credo in der Deutung der klassischen Konzilien des ersten Jahrtausends, theologisch gedeutet in einer Synthese, die viel von H. U. v. Balthasar hat. Erstere läßt sich L. vorgeben von der Phänomenologie, wobei Heidegger mit seiner Abhebung gegen die Metaphysik der „Präsenz" zentral steht, aber durch Rückgriffe auf Husserl und durch kritische Vorgriffe auf Levinas ergänzt wird. L. trägt ein Plädoyer vor für ein Denken, das die Zeitlichkeit des Menschen ernst nimmt, sich also nicht in die transzendentale Selbstgegenwart des Bewußtseins zurückzieht: hier hilft ihm Heidegger gegen gewisse Tendenzen bei Hegel und Husserl (der „Metaphysik"). Gegen Heidegger wiederum wendet L. (mit Levinas) ein, dieser versuche das Unmögliche, nämlich eine Instrumentalisierung des Todes zur Sinnquelle, unter dem Stichwort „Entwurf". Man könnte natürlich sagen, daß damit die Tendenz der Heideggerschen Todes-Analysen verfehlt ist, in denen der Tod nicht als metaphysischer, sondern bloß als existenzialer Horizont eingeführt wird, und nicht als etwas Anzueignendes fungiert, sondern als Hinweis auf ein Sich-zu-geeignet-Sein, dem ein Geschehen-Lassen entspricht (SuZ 295). Aber richtig ist, daß die von L. benannte Aporie der Zeitlichkeit der Sache nach besteht und daß deswegen das philosophische Fragen ein Interesse an einer Botschaft entwickeln sollte, in der eine Lösung dieser Aporie bezeugt wird. – Die Frage ist allerdings, ob dabei die Philosophie von L. nicht allzusehr auf ein Denken der Gegenwart als des jetzt (und/oder immer) Vorliegenden, Evidenten und Beherrschbaren, als ein Denken des „Selben" festgelegt wird. Mir scheint, daß hier etwas unvorsichtig einige Thesen von Levinas übernommen worden sind. Dadurch schafft sich L. Schwierigkeiten, die m. E. an zwei Stellen seiner Darlegung deutlich hervortreten. Die erste Stelle ist die Gegenüberstellung von Entwurf (projet) und Geist der Kindschaft (filialité) (§ 75.90). Diese Entgegensetzung leidet daran, daß der Entwurf sowohl als existenzielle Alternative zum Vertrauen, als Gestalt des „Willens zur Macht", gekennzeichnet wird wie auch als etwas, was für die Konstitution der Selbstidentität eines verantwortlichen Subjekts notwendig ist (170). Die andere Stelle ist die Rolle, die der Hl. Geist und damit die jeweilige Gegenwart im Konzept von L. haben. Zwar wird gesagt: „Tout est donné au présent, sauf la conscience qui porte cette présence: passé et avenir, promesse et espérance" (188), und: „La mémoire nous instruit moins d'une absence à déjouer que d'une nouvelle économie de la présence. Autre est la toute-présence métaphysique de Dieu (son ubiquité), autre l'être-là qu'il se donne en Jésus de Nazareth, autre encore la présence de l'Esprit" (196). Dennoch kommt mir vor, als sei die Rolle des Hl. Geistes – und damit die Rolle der jeweils gelebten Gegenwart – im Entwurf von L. noch zu gering. Vielleicht gelingt es durch die Steigerung dieser Rolle auch, das Verhältnis von Philosophie und Theologie – sagen wir besser: von Denken und Glauben – *noch* enger zu sehen, als es L. jetzt sieht. Den Ansatz dafür könnte schon eine theologische Überlegung hergeben. Bei L. steht der Aporie des Todes unmittelbar die Auferstehung Jesu gegenüber. Es gab aber schon vor Jesus und sogar unabhängig von der biblischen Tradition den Glauben an ein jenseitiges Leben. So sagt ja auch Paulus (1 Kor 15, 13), daß Jesus nicht in Wahrheit auferstanden sein kann, wenn es ganz allgemein keine Auferstehung gebe (die also schon einigermaßen feststehen muß). L. gesteht dem Denken, das von Jesus nichts weiß, nur eine Erkenntnis der Unsterblichkeit des Geistes zu, die dem Menschen kein Genügen geben könne. Die klassische philosophische Tradition innerhalb der katholischen Kirche hat hier dem metaphysischen Denken mehr zugestanden, einerseits im Hinblick auf eine höhere Schätzung menschlicher Autonomie, andererseits auf eine erweiterte Auffassung vom Wirken des Hl. Geistes: Omne verum a Spiritu Sancto (Ambrosius).

Das Buch ist in einem Stil geschrieben, den man als eine Art von Meditation oder

Selbstgespräch bezeichnen kann. Geistvolle Formulierungen entschädigen für die Mühe der Lektüre eines Textes, dessen Gliederung eher seriell als architektonisch gemacht ist, wenngleich sein gedankliches Gewebe stark konstruktiv ist. Man hat den Eindruck, das Werk eines jungen Theologen vor sich zu haben, der zu großen Hoffnungen berechtigt. Besonders ist hervorzuheben und zu loben die in der heutigen Theologie keineswegs überstark vertretene philosophische Bildung. G. Haeffner S. J.

Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Hg. *Hubert Cancik / Burkhard Gladigow / Matthias Laubscher.* Bd. 1: Systematischer Teil; Alphabetischer Teil: Aberglaube – Antisemitismus. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Kohlhammer 1988. 504 S.; Bd. 2: Apokalyptik – Geschichte, 1990. 500 S.

Charakteristisch für dieses Handbuch sind zwei Dinge: erstens die thematische Konzentration auf die Leitbegriffe der Religionswissenschaft (RW) – statt auf die damit gemeinten Sachen selbst – und die Interpretation bzw. Reformulierung dieser Begriffe in der Perspektive einer allgemeinen Kulturtheorie. Natürlich ist damit unweigerlich auch das Phänomen „Religion" selbst immer wieder im Blick, aber nur auf dem Umweg über die kritische Betrachtung der bisherigen Formen von Wissenschaft von Religion: um deren Instrumente, Theorie-Niederschläge, geschichtliche Perpetien geht es. – Ein Handbuch hat klassischerweise die Aufgabe, einem breiteren Publikum fachlich gesichertes Wissen in bequemer Form zugänglich zu machen. Darüber hinaus soll dieses die Funktion haben, einerseits „die kritischen Potentiale von Religion aus der Sicht der Kulturwissenschaft darzustellen", andererseits und vor allem aber „ein Gegengewicht zum inflationären, sich selbst immunisierenden Gebrauch religiösen Vokabulars" in unserer Gegenwart zu bilden (9). – Der die Herausgeber (und einen Teil der Autoren) leitende Vorbegriff von „Religion" hat folgenden Inhalt: Religion ist eine Teilfunktion von „ Kultur", nämlich ein bestimmtes „Kommunikations-, Deutungs- und Symbolsystem" (32). Das Spezifikum religiöser Deutungssysteme wird „vor allem" darin gesehen, „daß ihr Geltungsgrund von den ‚Benutzern' auf unbezweifelbare, kollektiv verbindliche und autoritativ vorgegebene Prinzipien zurückgeführt wird" (34).

Der erste Band des Handbuchs enthält eine Reihe von Abhandlungen zur wissenschaftstheoretischen Deutung der RW, die in Umfang und Engagement weit über das hinausgehen, was üblicherweise Handbüchern einleitend vorausgeschickt wird. Sehr informierend über den Ansatz des Gesamtwerks sind die beiden programmatischen Aufsätze von *Cancik* und *Gladigow,* die sich schon als Herausgeber des Standardwerks „Die Religionen der Menschheit" einen Namen gemacht haben: zur „Feststellung und Festsetzung religionswissenschaftlicher Grundbegriffe" sowie zu den „Gegenständen und dem wissenschaftlichen Kontext von RW" (17–40). Die Beiträge des Systematischen Teils behandeln erstens (41–216) Teildisziplinen der RW (R-soziologie, -psychologie, -geographie, -ästhetik, -ethnologie), ergänzt durch eine allgemeine Verhältnisbestimmung von Kultur und Religion und eine Didaktik der RW; zweitens (217–302) wird ein Abriß der Geschichte der RW gegeben (mit einem knappen Lexikon der wichtigsten Autoren); drittens (303–383) wird eine Übersicht über philosophische Ansätze und Methoden zu einer Thematisierung von Religion vermittelt, auch hier wiederum mit einem kurzen Lexikon der wichtigsten Autoren.

Nach soviel Messerwetzen ist man gespannt auf das Fleisch, also den Alphabetischen Teil mit den einzelnen Artikeln. Das Handbuch ist so konzipiert, daß die Beiträge drei verschiedenen logischen Ebenen oder Rängen zugeordnet sind, wobei die obersten, die sog. „Dachartikel", jene sind, die in ihrer Vernetzung das logische Gerüst der RW überhaupt abgeben; es sind meist keine spezifisch religionswissenschaftlichen, sondern allgemein kulturtheoretische, psychologische oder soziologische Begriffe. (Wenn an dieser Stelle schon ein Wort der Kritik erlaubt ist: Häufig bleibt es hier, bei einer nur knappen Anwendung auf religiöse Phänomene, mehr oder weniger bei einer Zusammenfassung dessen, was ebenso oder gar kompetenter in Handbüchern der Psychologie usw. nachgelesen werden kann: Beispiel: Angst, Aggression, Einstellung, Emotion). – Nun zu einzelnen Artikeln; nur wenige davon können und müssen zum Zweck der Illustration hier herausgegriffen werden! – Der Beitrag *Amt* hätte durch mehr Distanz

zu innerkirchlicher Problematik noch gewonnen. – *Apollinisch/dionysisch* wird von Nietzsche und Bachofen her vorgeführt; über Tatsache und Wert seiner Verwendung in der RW erfährt man nichts. – *Apotropäisch:* der Begriff wird nach Genese und Gehalt klar vorgestellt, seine Verwendung sehr kritisch betrachtet: eine echte Information! – *Askese:* eher eine antiasketische Predigt (auf der Basis der Identifikation der Askese mit ihren Extrem-Formen und einer bestimmten Anthropologie) als eine umsichtige Information. – *Astrologie:* Statt mehrfacher Adorno-Zitate hätte man sich hier sowohl mehr religionsgeschichtliches Material wie einen Hinweis auf die neueren statistischen Untersuchungen zum angeblichen Einfluß der Sterne gewünscht. – *Berufung:* ein sehr guter, nüchterner Beitrag. – *Baum:* eine synoptische Kombination der symbolischen Bedeutungen des Baums in den verschiedenartigsten Kulturen, über deren Grenzen mutig springend und das Ganze bis in die Zeit zurückführend, wo die Menschen noch auf Bäumen lebten: wie gesichert ist das alles? – *Buchreligion:* ein sehr umfangreicher Artikel, der ausgezeichnet informiert und ausgewogen urteilt. – *Gebet:* Nach einer langen Polemik gegen F. Heilers (zu sehr dem Christentum verpflichtete) Darstellung eine vorsichtige Umgrenzung des Phänomenbestands; dann eine Definition, „verbale Kommunikation mit einer Unverfügbarkeit", die nicht recht befriedigt: was soll das Abstraktum? Außerdem: unverfügbar ist, in sehr verschiedenem Sinne, vieles. Ist „O Täler weit, o Höhen!", das doch der Definition zu genügen scheint, ein Gebet? Oder der Ausruf: Nähnadel, wo hast du dich versteckt? Ähnliches könnte man fragen bzgl. der Berichte, die eine Witwe am Grab ihres Mannes von ihrem Leben gibt. Und: muß Gebet immer verbal sein? Es gibt doch auch das „Gebet der Ruhe." – *Evolution:* ein hochspekulativer Artikel, der mit *Hofstadter* und *Bateson* als Paten, ein „neues, einheitliches Weltbild" konstruiert: die „Evolution" der Religion innerhalb einer Gesellschaft wird zurückbezogen auf die Evolution der biologischen Species, ja auf die Kosmogenese. Abgesehen von den mehrfach dabei implizierten metabaseis ais allo genos fragt man sich: was bringt all das für das Verständnis des religiösen Phänomens?

Als Nichtfachmann im Bereich der RW (aber doch nicht ganz unzuhause im Bereich der Religion und der R-Philosophie) muß der Rez. gestehen, daß er bei der Lektüre dieses Handbuchs ein gemischtes Gefühl hatte. Auf der einen Seite ist man fasziniert von den Versuchen, den hochkomplexen und überaus vielfältigen Phänomenen auf die Spur zu kommen, die sich irgendwie unter den Titel „Religion" fassen lassen. Die Absicht, sich dabei nicht auf eine bestimmte Ausdrucksweise des Religiösen zu fixieren, Religion nicht aus dem Gesamt einer Kultur mit ihren historisch je anderen psychischen und sozialen Rahmenbedingungen zu isolieren, verdient Zustimmung. Auf der anderen Seite empfindet man doch auch immer wieder ein tiefes Ungenügen. Die Gründe dafür sind mehrfach. *Erstens* mehr wissenschaftstheoretisch. Es ist doch nicht so, daß wir eine hinreichend gesicherte allgemeine Kommunikationstheorie oder Psychologie und Kulturtheorie hätten, daß von da aus spezifierend Religion in ihrem Wesen bestimmt werden könnte; vielmehr handelt es sich um ein offenes Hin- und Her zwischen beiden Ebenen (wenn man hier überhaupt von Allgemeinem und Besonderem reden will). Es ist doch nicht so, daß die Analyse des gregorianischen Chorals mehr als einen bescheidenen Beitrag zum Verständnis der Musik R. Wagners bietet: Analoges gilt auch für das Verständnis gegenwärtig gelebter Religion von Frühstadien der Menschheit aus. – *Zweitens:* Die vorgeschlagene Definition von Religion scheint auf der einen Seite zu weit (gilt sie nicht auch für manche Rechtssysteme, ja manchen faktischen Wissenschaftsbetrieb?), auf der anderen Seite zu eng (nicht für alle Formen von Religiosität gilt das „unbezweifelbar, autoritativ vorgegeben" und selbst wenn, ist es dann das Zentrum?). Wäre es nicht vielleicht günstiger, auf einen abstrakt-allgemeinen Begriff von Religion überhaupt zu verzichten und statt dessen mit einem Gefüge analoger Begriffe zu arbeiten? Denn paradoxerweise ist, bei aller Bemühung um universal gültige Aussagen, das Feld der Phänomene doch, wie mir scheint, partikulär geblieben: Asiens Religionen kommen relativ zu kurz, ein sehr starker Akzent liegt auf der Betrachtung des Christentums, welches wiederum deutlich in einer protestantischen Optik zur Sprache kommt: „Beschwörung", „Blasphemie" sind Artikel, die auch in einem deutschen theologischen Lexikon stehen könnten: die universale Perspektive fehlt hier. – *Drittens:* Bevor man sich an die Theorie über Lebensphänomene macht, muß man mit

diesen in Kontakt gekommen sein. Liest man aber z. B. den Art. „Buße", dann hat man den Eindruck, daß dem Verf. das gesamte Problemfeld (als existenzielles, nicht bloß wissenschaftliches) fremd geblieben ist. Damit bin ich bei dem Hauptproblem, das mit einer allgemeinen RW gegeben ist und das im vorliegenden Werk m. E. nicht genügend gesehen wird. Es ist das Verhältnis von Theorie und Praxis. Gewiß: Wenn RW sein soll, dürfen „ die ‚Gegenstände' von Religion(en) nicht die Gegenstände von Religionswissenschaft" sein (32). „Sätze der Religionswissenschaft sind nicht selbst religiöse Sätze" (22). Aber ich würde in beiden Behauptungen das „nicht" durch ein „unmittelbar" nuancieren. Es ist ja die Frage, inwieweit sich die distanzierende Objektivierung von einem engagierten Umgang überhaupt emanzipieren kann; m. a. W. inwieweit eine Theorie des Religiösen möglich ist, die nicht eine gewisse Stellungnahme zum Anspruch des Religiösen in irgendeiner Form impliziert. Tiefer liegt die Frage: welche Notwendigkeit, welches Recht liegt einer Wissenschaft von Religion zugrunde? Von daher bestimmt sich ihr Sinn und damit die Grenzen ihrer Möglichkeit. Was ist RW, pragmatisch gesehen? Die Autoren des Handbuchs suchen die für die RW konstitutive Neutralität dadurch zu gewinnen, daß sie Religion kommunikationstheoretisch, soziologisch, psychologisch analysieren. Ihrem Vorschlag gemäß untersucht RW beispielsweise „die Art und Weise, wie von Religionen ‚Wirklichkeit' konstituiert und gedeutet wird, welche Schemata und Gesamtmuster erkennbar sind, welche Vergesellschaftungsformen und Normen entworfen werden, welche Verbindlichkeiten diese haben, welche Emotionen erzeugt oder kanalisiert werden." (32) So ist in der Tat ein hoher Grad von Neutralität erreichbar. Aber welchen Sinn hat es, nach solcher Neutralität zu streben? Zwei Fälle sind denkbar: Klar ist der Sinn religionswissenschaftlicher Forschung (die ja keineswegs nur „beschreibt": 22, sondern auch erklärt), wenn es gilt, die beirrende Fremdheit oder gar den existenziellen Anspruch des Religiösen durch gegenständliche Inventarisierung und Reduktion auf vertraute Mechanismen hin zu neutralisieren, d. h. wegzubekommen, sei es vom Standpunkt einer bestimmten Religion gegenüber anderen, abgelehnten Religionen aus, sei es vom Standpunkt der Ablehnung aller Religion aus. Weniger klar scheint mir der mögliche Beitrag dieser Art von religionswissenschaftlicher Tätigkeit für die Religion selbst, also z. B. dann, wenn es gilt, fremde Religionen so zu erschließen, daß man sie zugleich achten und (teilweise) von innen her verstehen kann; hier scheint das – ja modifikable! – eigene religiöse Empfinden eine unentbehrliche Brücke (nicht nur eine Verhinderung) zum Verstehen des Anderen zu sein; Neutralität der gekennzeichneten Art schein hier schon deshalb nicht sehr weit zu führen, weil sie den eigentlich religiösen Kern in seinem Selbstverständnis ausblendet, also nur etwas an der Religion, nicht diese selbst thematisiert – wenn nicht, siehe oben, reduktionistisch vorausgesetzt wird, die psychologische usw. Theorie der Religion stelle ein Wissen dar, das das religiöse „Wissen" in sich aufhebt. Welchen (evtl. sogar religiösen!) Sinn die gekennzeichnete Theorie der Religion als Kulturphänomen für das Selbstverständnis der eigenen Religion haben könne, bleibt m. E. eine weitere offene Frage einer Pragmatik der RW. G. Haeffner S. J.

Metaphysik in un-metaphysischer Zeit (Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft). Hrsg. *Emerich Coreth.* Düsseldorf: Patmos 1989. 151 S.

Daß das Metaphysikproblem trotz aller Totengesänge, die in den letzten 200 Jahren auf die Metaphysik angestimmt wurden, noch nicht erledigt ist, versucht der vorliegende Sammelband zu belegen. Er beginnt mit einem engagierten Plädoyer des Herausgebers für ein Denken aus der Tradition der klassischen Metaphysik, denn *Coreth* ist davon überzeugt, Altertum und Mittelalter werden „trotz des radikalen Traditionsbruchs zu Beginn der Neuzeit nie endgültig überholt", sie gehen vielmehr „unaufhebbar in die Geistesgeschichte ein" (24), deren Gesetz nicht Überholung, sondern Weiterführung des Überlieferten ist. Für die Frage nach Zukunft und Chancen der Metaphysik in der Gegenwart bedeutet das: Wenn im Denken der Neuzeit „trotz oder wegen der scharfen Subjekt-Objekt-Spaltung ... sowohl das Subjekt als auch das Objekt zunehmend entschwindet" und wenn in der sog. Postmoderne „Subjekt und Objekt nicht nur aufgehoben, sondern ... schlicht fallengelassen werden", dann läßt sich ein

solcher Prozeß der „Selbstauflösung" philosophischen Denkens nur mit einem ontologisch-metaphysischen Denken überwinden, das, indem es „die gültigen Werte der klassischen und christlichen Tradition wahrt" und zugleich der „reichen, unüberholbaren Problematik der Neuzeit" Rechnung trägt, „von neuem gültige, philosophisch begründete Seins- und Wertorientierung vermittelt" (25). Die folgenden Beiträge befassen sich jeweils mit Einzelaspekten der gegenwärtigen Metaphysikdiskussion.

*H. P. Balmer* untersucht Nietzsches Metaphysikverständnis. Dabei setzt er sich sowohl von Heideggers Nietzsche-Interpretation ab, die einseitig auf den Willen zur Macht als Prinzip einer von Nietzsche vertretenen Einheitsmetaphysik abstellt, als auch von einer nachheideggerschen Nietzsche-Deutung, die die perfekte nominalistische Destruktion jeder Art von Metaphysik als eigentliches Anliegen Nietzsches herausstellt. B. hingegen ist davon überzeugt, daß es ein voluntativ-spiritueller Vitalismus sei, der Nietzsche im letzten antreibt, und sieht von daher bei ihm Bezüge zu Duns Scotus, Meister Eckhart und Jakob Böhme. Im übrigen liegt der eigentliche Kern des Phänomens Nietzsche für ihn „nicht im Exoterischen, sondern im Esoterischen" (39), denn darauf läuft s. E. Nietzsches Vitalismus hinaus, „das letzte Stadium des Lebens, die letzte Annäherung an das, was das Ereignis, das Mysterium der Wirklichkeit ausmacht, führt weg vom Außen üblichen Denkens und Mitteilens in jenes unvertretbare Innesein, welches mit den Worten Esoterik, Mystik, tragische Weisheit und neue Heiligkeit behelfsweise umschrieben wird" (40). – *A. Bucher* greift das vielverhandelte Thema der Metaphysikkritik Heideggers auf, die er als Nihilismustherapie versteht und gleichzeitig auch auf ihre Relevanz für die Theologie befragt. Dabei kommt er zu dem Ergebnis: Selbst wenn die Aufgabe einer außertheologischen Legitimationstheorie für die Theologie „von einer Seinsrede post und secundum Heidegger nicht mehr geleistet werden" (62) kann, eröffnet Heideggers Seinsdenken doch Ansatzpunkte für eine „neue Theologie der Erfahrung" (66). Denn Erfahrung bekommt für eine solche nachmetaphysische Theologie „die Bedeutung aposteriorischer Bewährung eines durch Offenbarungszusage ermöglichten Daseinsvollzugs" (ebd.). – *M. Lutz-Bachmann* sucht Licht in das Verhältnis Adornos zur Tradition metaphysischen Denkens zu bringen. Einerseits macht er deutlich, daß für Adorno das Programm der Metaphysik, zu einer Erkenntnis des Wesens der Dinge, der Welt im ganzen und deren erster Ursache zu gelangen, gescheitert ist, m. a. W. „Metaphysik als positives System ist für Adorno ein für allemal ihrer Unmöglichkeit überführt" (84). Daraus folgt jedoch noch nicht, „daß diejenigen Anliegen der metaphysischen Tradition, die diese mit dem Begriff Gottes, dem Begriff der Freiheit und dem Begriff Unsterblichkeit verband, als unrettbar verloren erklärt werden müßten" (82), das Gegenteil sei vielmehr der Fall. Denn „mit der Idee der Wahrheit beschreiben gerade der Begriff der Freiheit, der einer nicht aufhebbaren Individualität des Einzelnen ... und der der Transzendenz ... den innersten Kern der Reflexionsbewegung Adornos" (ebd). Im Hinblick darauf, daß es sich bei den eben genannten Begriffen allesamt um metaphysische Begriffe handelt, ist es nach L. B. nur konsequent, wenn Adorno für sein Denken in Anspruch nimmt, „solidarisch mit der Metaphysik (zu sein) im Augenblick ihres Sturzes" (84).

Besonders Interesse verdient der Beitrag von *E. Runggaldier*, der sich mit dem Verhältnis von Metaphysik und analytischer Philosophie befaßt. Auch wenn es falsch wäre, die aktuelle Entwicklung der analytischen Philosophie systematisch über einen Kamm zu scheren – gibt es doch unter den gegenwärtigen analytischen Philosophen beispielsweise sowohl Nominalisten wie Realisten, sowohl Positivisten wie Antipositivisten, sowohl Wittgensteinianer wie radikale Gegner Wittgensteins – so kann von einer prinzipiell metaphysikfeindlichen Einstellung dieser philosophischen Schulrichtung, anders als bei ihren philosophischen Anfängen, gegenwärtig nicht mehr die Rede sein, vielmehr ist nach R.s Worten im analytischen Lager „das Verständnis für Fragen gewachsen, die faktisch den Grundfragen der aristotelischen Metaphysik entsprechen" (86). Konkret nennt R. in diesem Zusammenhang drei Problembereiche, an denen sich diese Trendwende verdeutlichen lasse, nämlich die Frage nach der Ontologie, die Frage nach der Erkenntnis und die Frage nach der Substanz. Als Begründung führt er an: „Der frühe analytische Versuch, Ontologien ohne Ereignisse oder ohne Bewegung im aristotelischen Sinne zu entwickeln" habe ebensowenig zu zufriedenstellenden

Ergebnissen geführt wie „der Versuch, ohne intentionale Gegenstände oder Personen als Entitäten sui generis auszukommen", so daß heutige Analytiker „für eine großzügigere Annahme von verschiedenen Arten von Gegenständen" (89) plädierten. Weiterhin wurde hauptsächlich durch Arbeiten der philosophy of mind deutlich, „daß Erkenntnis nicht auf empirische Erkenntnis reduzierbar ist" (92). Schließlich kam es zu einer Wiederentdeckung der Substanz. Denn die faktische Ontologie, die die logischen Empiristen und zum Teil auch Russell vertraten, ermöglichte nach R.s Worten keine „Explizierung unserer alltäglichen Grundannahmen über die Wirklichkeit" (94). Probleme wie die der Änderung, der Identität oder der Fortdauer und speziell auch die Frage nach dem Menschen als Person ließen sich nämlich in diesem ontologischen Theorierahmen nicht zufriedenstellend beantworten. Im Zusammenhang mit der neuen Substanzdiskussion in der analytischen Philosophie finden auch eine Reihe von Unterscheidungen Verwendung, die in den Anfängen der analytischen Philosophie verpönt waren. R. nennt etwa die Unterscheidung zwischen Nominal- und Realessenzen, zwischen Modalitäten de dicto und de re, zwischen wesentlichen und akzidentellen Eigenschaften, zwischen Identitätskriterien und Identitätsbedingungen. Das zeigt s. E. nochmals, daß die frühe analytische These, alle Philosophie sei Sprachanalyse und Sprachkritik, sich nicht länger halten läßt. Der analytische Philosoph heute frage auch nach dem Warum, d. h. nach den Gründen der offensichtlichen Notwendigkeit ganz bestimmter sprachlicher Regelungen. Weiterhin frage er nach den Bedingungen der sinnvollen Verwendung bestimmter Ausdrücke innerhalb bestimmter Kategorien im Unterschied zu anderen sowie nach den notwendigen Bedingungen des Gelingens von Kommunikation und von Referenz. R. sieht in dem Bestreben, solche Gründe und Bedingungen aufzuzeigen, nicht nur Bezüge zu dem „aristotelischen Bestreben, die grundlegenden aporiai zu klären und die allgemeinsten Strukturen der Wirklichkeit aufzuzeigen" (96), er wertet es auch als Beleg dafür, daß sich heute tatsächlich die alten Fragen der Metaphysik in neuem Gewand stellen. – *J. Reiter* befaßt sich mit E. Levinas' Stellung zum Metaphysikproblem, die im Zusammenhang der aktuellen Metaphysikdiskussion insofern nicht ohne Interesse ist, als Levinas nicht von der Frage ausgeht, was läßt sich unter den Bedingungen der Moderne vom metaphysischen Denken noch retten, sondern umgekehrt die These vertritt, „daß Metaphysik bisher überhaupt noch nicht – oder zumindest nicht in zureichender Ausdrücklichkeit – ihre wirkliche und notwendige Gestalt gefunden hat" (97). Metaphysik wurde nämlich bisher weitgehend als Ontologie verstanden, die auf „die Eroberung des Seins durch den Menschen" (99), damit aber im Sinne von Levinas zu einer „immanentisierenden Neutralisierung und Aufhebung des Anderen im Selben" (106) führt. Demgegenüber kommt es s. E. darauf an, die philosophia prima vom „Anruf des Anderen" her zu denken, „der mich unbeliebig in Pflicht nimmt und mich so allererst zu meiner ethisch zu verantwortenden Freiheit erweckt" (107), denn „im Antlitz des Anderen ereignet sich die Epiphanie des Unendlichen, das in seiner weder wissensmäßig noch operational vereinnahmbaren Konkretion sich uns sogleich ansagt wie unserem Verfügen versagt" (110). Insofern sich für Levinas „als Königsweg der den Horizont des Wissens durchstoßenden Transzendenz einzig und allein die Ethik" erweist, spricht R. in einer Heidegger nachempfundenen Formulierung von einer „ethische(n) ‚Verwindung' der Metaphysik" (97) bei diesem jüdischen Denker. – Möglichen metaphysischen Implikationen im französischen Strukturalismus und Poststrukturalismus geht *G. Schiwy* nach. Sein Fazit: „Nachdem der Humanismus den alten Gott von der Verantwortung für die Welt und Geschichte entlastet und, verstärkt durch den Idealismus, diese Verantwortung dem Menschen aufgeladen hatte, hat der Strukturalismus den Menschen seinerseits entlastet von etwas, was er nicht tragen konnte, und die Systeme verantwortlich gemacht, wobei sich als System hinter allen Systemen in ersten Umrissen die Natur als Maßstab für Moral, Wert, Versöhnung oder Widerspruch gegenüber den real existierenden sekundären Systemen zu manifestieren begann" (122). Von daher sieht Sch. den Strukturalismus „an der Schwelle zu einer Naturphilosophie, die den Menschen einschließt, sozusagen zu einer Naturanthropologie, deren Notwendigkeit uns heute, da mit dem drohenden Tod der Natur auch der Tod des Menschen und seiner Kultur programmiert ist, mehr denn je einleuchtet" (ebd.) Sie schließt auch die Frage ein, was den Men-

schen weiterleben läßt trotz seiner ausweglosen Lage, in die er sich manövriert hat. Dieser Frage nachzugehen ist nach Meinung Sch. Sache jedes einzelnen und dies ist für ihn zugleich „praktische Metaphysik in nachstrukturalistischer Zeit" (125).

Den Band beschließt ein grundsätzlicher Ausblick von *J. Möller*. M. sieht das eigentliche Konstituens der Metaphysik seit Platons Zeiten in der Negativität und beruft sich hierbei auf eine Linie, die von Plotin, Proklos über Meister Eckhart und Nikolaus Cusanus bis hin zu Fichte und Hegel führt, wobei er freilich auch Abweichungen von dieser Generallinie konstatiert, so beispielsweise bei Thomas von Aquin, bei dem die Negativität zugunsten eines Wissenschaftsprogramms zurücktritt. Daß auch die nachhegelsche Philosophie der metaphysischen Problematik nicht ausweichen kann, versucht er sodann an drei Denkern deutlich zu machen, die scheinbar mit Metaphysik wenig zu tun haben, nämlich an Husserl, Wittgenstein und Derrida. Auch bei diesen Denkern ist Metaphysik s. E. lebendig „als transzendierendes Fragen, das in der Spannung von Identität und Differenz lebt" (143). Legt man einen derart weiten und, wie man hinzufügen muß, auch unspezifischen Metaphysikbegriff zugrunde, dann wird das Fazit, das M. zieht, verständlich. Es lautet: Die Frage nach dem Ende oder Neubeginn der Metaphysik sei „weder bewegend noch aufregend" denn sie enthalte „keine echte Alternative", metaphysisches Denken vollziehe sich „kontinuierlich diskontinuierlich ... immer da, wo menschliches Denkens sich als Denken des Menschen vollzieht" (144). Ein Aufgeben dieses Denken sei ebensowenig möglich wie man um die Feststellung herumkomme, daß es immer Aufgabe bleibe. Ob diese schiedlich-friedliche Lösung das letzte Wort in dem Streit um die Metaphysik sein kann, ist sicher eine offene Frage. Keine Frage aber ist, daß M. eine deutlich andere Position bezieht als Coreth, der im Vorwort übrigens ausdrücklich auf die heute zu beobachtende Vielfalt der Meinungen in Sachen Metaphysik verweist, die sich auch in dem vorliegenden Sammelband niedergeschlagen habe. Wenn C. die Bedeutung dieser Aufsatzsammlung daher in erster Linie sieht in der von ihr geleisteten Information über „neueste Entwicklungen philosophischen Denkens von metaphysischer Relevanz" (9), so kann der Rez. dem insofern zustimmen, als sie tatsächlich einen gewissen Einblick vermittelt in die aktuelle Metaphysikdiskussion. Deutlich ist freilich auch wie bei ähnlich gelagerten anderen Aufsatzsammlungen das Desiderat einer systematischen Bearbeitung des Metaphysikproblems, auf die, wie C. zu Recht unterstreicht, trotz aller Rede von einem nachmetaphysischen Zeitalter nicht verzichtet werden kann und auch nicht verzichtet werden muß.

H.-L. Ollig S. J.

Sinngestalten. Metaphysik in der Vielfalt menschlichen Fragens. Festschrift für Emerich Coreth S. J., herausgegeben von *Otto Muck S. J.* Innsbruck-Wien: Tyrolia 1989. 408 S.

Der Herausgeber begründet die Titelformulierung der vorliegenden Festschrift wie folgt: „In seinem philosophischen Schaffen hat sich P. Coreth mit Bemühungen der abendländischen Metaphysik auseinandergesetzt, die den letzten Fragen nach dem Sinn des menschlichen Handelns und Daseins nachgehen. Das hat seinen Niederschlag in zahlreichen Untersuchungen und Darstellungen der Geschichte der Philosophie gefunden. In seiner Metaphysik erarbeitete er Grundstrukturen, denen eine verantwortbare Stellungnahme zu diesen Fragen genügen muß. In den Arbeiten zur philosophischen Anthropologie und zur Hermeneutik wird den Bedingungen von Gestalten und Verstehen von Sinn im menschlichen Leben nachgegangen. So legte sich für diese Festschrift der Titel: „Sinngestalten" nahe, denn „auf seine vielfältigen Fragen begegnet der Mensch Angeboten von Gestaltungen von Sinn" und „die Auseinandersetzung damit fordert zu neuen Gestalten von Sinn heraus" (9). Im einzelnen enthält der Band nicht nur Beiträge aus der Feder von Fachphilosophen, auch Theologen kommen zu Wort sowie Vertreter anderer Fachrichtungen. Bei den philosophischen Beiträgen liegt verständlicherweise ein Schwerpunkt auf Arbeiten zum Metaphysikproblem. Zu erwähnen wären hier vor allem die programmatischen Überlegungen von *J. Möller* über die Zukunft der Metaphysik (29–41), aber auch die Ausführungen von *R. Schaeffler* zum Verhältnis von Metaphysik und katholischer Theologie (13–28). Mehr schulinterne

Fragen behandeln hingegen die Beiträge von *O. Muck* zum Verhältnis von transzendentalphilosophischer Reflexion und Metaphysik (53–65) sowie *B. Weissmahr* zur Theorie retorsiver und transzendentaler Argumentation (66–77). Was die übrigen Arbeiten systematischer Natur angeht, die die vorliegende Festgabe enthält, so legt *H. Schmidinger* einen Versuch vor, Philosophie zu definieren (42–52), *A. Keller* fragt: Ist Sein ein Name Gottes? (142–155), *S. Battistini* diskutiert das Problem des Naturrechts (281–292). *G. Haeffner* befaßt sich mit dem Begriff der geschichtlichen Wahrheit (293–304), *G. Frey* mit der Kunst als anthropologischer Kategorie (320–334) und *E. Runggaldier* schließlich untersucht das Verhältnis von Intentionalität und personalem Selbstvollzug. Einen breiten Raum nimmt außerdem die Behandlung philosophiehistorischer Fragen an. So erörtert *F. Ricken* das Verhältnis von Ontologie und Erkenntnistheorie in Platons Theätet (212–230), *H. Schöndorf* schreibt über Sinn und Funktion des ontologischen Gottesbeweises in Descartes' 5. Meditation (104–116), *W. Röd* über die Frage nach der Erscheinung als Grundproblem der neuzeitlichen Metaphysik (242–254), *P. Ehlen* über die Frage nach Gott im Denken von Karl Marx (156–173), *K. Leidlmair* über das Ungedachte im Denken Martin Heideggers (270–280). Schon dieser kurze Blick auf das Gros der philosophischen Beiträge dürfte etwas von der Spannweite des Corethschen Denkens deutlich machen, das in vieler Hinsicht anregend gewirkt hat. Nimmt man die eingangs erwähnten nichtphilosophischen Beiträge hinzu, so wird gleichzeitig auch etwas von der Breitenwirkung sichtbar, die Coreth während seiner langjährigen Tätigkeit an der Universität Innsbruck entfaltet hat. H.-L. Ollig S. J.

Actualitas omnium actuum. Festschrift für Heinrich Beck zum 60. Geburtstag. Hrsg. *Erwin Schadel* (Schriften zur Triadik und Ontodynamik 3). Frankfurt–Bern–New York–Paris: Lang 1989. 712 S.

Entsprechend den Arbeitsschwerpunkten des Jubilars befassen sich die Beiträge der vorliegenden Festschrift einmal mit dem Problemfeld Metaphysik und Seinsanalogie, zum anderen gehen sie ein auf die Onto-Triadik, wie sie Beck entwickelt hat und schließlich widmen sie sich aktuellen anthropologisch-kulturphilosophischen, gnoseologischen und ethischen Problemen. Da es nicht möglich ist, auf die nicht weniger als 37 Beiträge im einzelnen einzugehen, muß der Rez. sich mit einigen Hinweisen begnügen. Was das Problemfeld Metaphysik und Seinsanalogie angeht, so verdienen hier neben der Auseinandersetzung von *W. Neidl* mit Gustav Siewerths Metaphysikverständnis (71–82) vor allem Beachtung die Überlegungen von *J. Stallmach* über den actus essendi und die Frage nach dem Sinn von Sein (47–58) sowie die Interpretation der thomanischen Analogielehre durch *H. Seidl* (105–120). Zu Becks Onto-Triadik, die den Versuch darstellt, „die thomasische Einsicht in den Aktcharakter des Seins durch die Begegnung mit der Hegelschen Auffassung von der dialektischen Bewegtheit aller Dinge weiterzuführen" (15) finden sich neben der instruktiven Einführung des *Herausgebers* (15–44) interessante weiterführende Hinweise bei *J. Splett*, der in seinem Beitrag die personologische Seite der actualitas trina (197–208) untersucht. Außerdem wäre in der zweiten Themengruppe zu verweisen auf die Untersuchung von *K. Guth* über den dreifachen Schriftsinn (219–234) sowie von *R. Beer* über Solowjews Deutung des Weltprozesses unter trinitarischem Aspekt (393–410). In der dritten Themengruppe, in der viele nichtdeutschsprachige Autoren zu Wort kommen, erscheinen besonders erwähnenswert die Ausführungen von *J. Teran Dutari* über das Selbstverständnis des lateinamerikanischen Menschen gegenüber dem Europäer (591–601), der drei Phasen unterscheidet, nämlich 1. die Phase einer betonten Zugehörigkeit, 2. die Phase einer kritischen Distanznahme, 3. die Phase eines neuen Selbstverständnisses von der Bewegung mit dem Anderen her. Desgleichen liest man hier mit Gewinn die Ausführungen von *A. Bucher* über Aggresion und Freiheit (601–620). Im ganzen legen die verschiedenen Beiträge Zeugnis ab von den weitgespannten Forschungsinteressen des Jubilars. Denn er ist nicht nur bestrebt, wie *A. Rieber* im Vorwort schreibt, „Antworten auf die letzten Fragen der Erkenntnis und ihrer metaphysischen Fundierung" zu finden (11), er bemüht sich darüber hinaus auch um eine „Erhellung der Tiefenstruktur des Seins"

(12), was ihn dazu führt, die analogia entis als analogia trinitatis zu verstehen; weiterhin beschäftigen ihn ausgedehnte kulturtheoretische Forschungsvorhaben, die darauf angelegt sind, die Wesensstrukturen westlicher, östlicher, afrikanischer und indianischer Kulturen zu bestimmen, wobei er die dabei zwangsläufig zutagetretenden Gegensätze nicht primär als Anlaß für Angst und Gewalt begreift, sondern als „Chance für das Gespräch und die gegenseitige Ergänzung auf dem Weg zu tieferer Menschlichkeit" (ebd.); schließlich ist die ethische Ausrichtung vieler seiner Arbeiten nicht zu verkennen. Abgerundet wird der stattliche Band durch ein Verzeichnis der Schriften Becks sowie einen detaillierten Abriß seiner Lebensdaten. H.-L. Ollig S. J.

Philosophie, Religion und Wissenschaft. Dokumentation der Eröffnung des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover am 23. September 1988. Herausgegeben von *Heinrich Schenk* (Philosophie und Religion 1). Hildesheim: Bernward 1989. 83 S.

Wenn man einmal von den Max-Planck-Instituten absieht, ist es eine große Ausnahme in der deutschen Hochschullandschaft, daß ein vom Staate unabhängiges Forschungsinstitut für Philosophie errichtet wird. Daß es sich um „eine Kirchliche Stiftung öffentlichen Rechts" (80) handelt, wie es in der Stiftungsurkunde vom 8. 9. 1988 heißt, wird daran deutlich, daß der Herausgeber dieser kleinen programmatischen Schrift der Generalvikar des Bistums Hildesheim ist. Das Institut „dient dem Ziel, insbesondere durch philosophische Grundlagenforschung im Horizont und im Geist katholischen Glaubens einen Beitrag zu einer umfassenden und normativen Theorie der Gesamtwirklichkeit des Menschen und der Gesellschaft zu leisten" (ebd.). Das Forschungsinstitut für Philosophie „vertritt die gesamte Philosophie mit den Forschungsschwerpunkten Metaphysik, Anthropologie, Naturphilosophie, Sozialphilosophie und Wirtschaftsethik in Forschung, Lehre und Öffentlichkeitsarbeit" (81). Das ist sicher ein hoher Anspruch; realistischer wird man wohl bei den beiden Schwerpunkten bleiben, die sich auch in den beiden Abteilungsleitern personalisieren: Prof. Dr. phil. Dipl.-Volkswirt *Peter Koslowski* und Prof. Dr. rer. nat. Dr. phil. *Reinhard Löw*. Neben dem Geleitwort des Herausgebers enthält das Buch drei Vorträge zur feierlichen Eröffnung: die Ansprache von Bischof Dr. *J. Homeyer* und die zwei Antrittsvorlesungen der beiden Abteilungsleiter. Bischof Homeyer sprach über das Thema „Die Religion mit der Wissenschaft ins Gespräch bringen – Einleitung in Arbeit und Ziele des Instituts" (9–18). Dem folgt ein kurzes Grußwort seitens der niedersächsischen Landesregierung vom Staatssekretär im Ministerium für Wissenschaft und Kunst Prof. Dr. *Hans-Ludwig Schreiber* mit dem Thema „Grundlagenforschung im Horizont des Glaubens". Die Antrittsvorlesung von Prof. Koslowski widmete sich dem Problem „Christliche Gnosis und Philosophie unter Bedingungen der Postmoderne" (23–47). Koslowski zeigt auf, mit welchen Schwierigkeiten christliche Philosophie heute (und schon immer) zu kämpfen hat. Er tritt ein für die „akoluthia", d. h. die gegenseitige Unterstützung und „Verknüpfung von Schrifttext, Heilsgeschichte und spekulativer Philosophie" (46), die von Koslowski als „christliche Gnosis" bezeichnet wird. Reinhard Löw hat seine Antrittsvorlesung überschrieben „Christentum und Ökologie". Er will darin zu dem hochaktuellen Thema aus christlicher Sicht Stellung beziehen. Fälschlicherweise wird heute immer noch weithin angenommen, die ganze Umweltmisere beruhe auf dem alttestamentlichen Satz „Macht euch die Erde untertan!" und dessen Anwendung. Andererseits hat die Ökologiebewegung oftmals nahezu religiösen Charakter gewonnen. Löw zeigt, daß die Berufung auf die Natur an sich letztlich doch wieder auf eine differenzierte Form des Anthropozentrismus hinausläuft. Wer sich schnell und verständlich über das Verhältnis von Naturwissenschaft und Philosophie bzw. Glauben informieren will, dem sei dieses Büchlein zur Lektüre empfohlen. Allerdings kann es nur ein Einstieg sein. R. Koltermann S. J.

Siebert, Rudolf J., *The Critical Theory of Religion – The Frankfurt School.* From Universal Pragmatic to Political Theology (Religion and Reason 29). Berlin–New York–Amsterdam: Mouton Publishers 1985. XVI/722 S.

Schon seit langem gehört Jürgen Habermas zu den international bekanntesten deutschen Philosophen. Es ist daher nicht verwunderlich, wenn man sich im Ausland mit seiner Philosophie auseinandersetzt. Auch Theologen und Religionsphilosophen bringen ihr Aufmerksamkeit und Interesse entgegen. Einer, der sich bereits seit längerem mit der Frankfurter Schule (Adorno, Horkheimer, Benjamin, Habermas u. a.) und insbesonders mit der Habermasschen Sozialphilosophie auseinandersetzt, ist *Rudolf J. Siebert,* Professor für Religion und Gesellschaft an der Western Michigan University, Kalamazoo, in Michigan (USA). S. steht jedoch vor allem auch dem Denken der deutschen sogenannten „neuen" Politischen Theologie (Metz, Peukert, Arens) nahe und in ständigem Austausch mit ihr. S. versucht, die Habermassche Theorie des kommunikativen Handelns mit der Politischen Theologie zusammenzubringen. Darin bestehen denn auch alle Schwierigkeiten, die man mit S.s Buch beim Lesen hat. Denn leider wird letztlich nicht deutlich, worum es ihm dabei eigentlich geht. – Zwar erklärt S. gleich zu Beginn, „Untersuchung und kritische Wertung von Habermas' Theorie der kommunikativen Praxis als des fortgeschrittensten Stadiums in der Entwicklung der Kritischen Theorie des Subjektes, der Gesellschaft, der Geschichte und Religion" (XII) seien der Gegenstand seines Buches. Aber es geht ihm auch wesentlich um das Theodizee-Problem als der Aporie der Theologie (XV). In der Theorie der kommunikativen Praxis, die zum Gedanken einer universalen Solidarität gelangt, sieht er die Grundaporie zwischen der gegenseitigen unbedingten Anerkennung und dem Tod des anderen (XIV). Die Theorie der kommunikativen Praxis wie auch die Politische Theologie werden schließlich daran gemessen, was sie zur Vermeidung von Zukunft I (die total verwaltete Gesellschaft) und Zukunft II (die totale Zerstörung der Gesellschaft durch konventionellen oder ABC-Krieg) und zur Erreichung von Zukunft III (die versöhnte Gesellschaft) tun.

Das Buch ist in drei Teile gegliedert. Der *erste* Teil (1–107) ist hauptsächlich der kritischen Darstellung (Ursprung, Genesis, Struktur und Konsequenzen) der Theorie des kommunikativen Handelns gewidmet, die Habermas vor allem in Auseinandersetzung mit dem frühen Hegel entwickelt. – Im *zweiten* Teil (108–334) geht es um die Rekonstruktion (Ursprung, Struktur und Konsequenzen) einer kritischen Theorie der Religion aus dem Habermasschen Gesamtwerk. Es wird behauptet, Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns enthalte eine kritische Religionstheorie als deren integralen Bestandteil: „As Habermas reconstructs in his ‚Theory of Communicative Praxis' the whole human pragmatic in Hegel's ‚Jena System Designs', he includes in this reconstruction also religion. Habermas develops his critical theory of religion as an integral part of his theory of communicative praxis out of as well as against Hegel's philosophy of religion insofar as it is contained in the System Designs I and III" (108 f.). S. rekonstruiert zunächst Hegels Religionsphilosophie, wie sie sich in seinen Frühschriften findet. Danach wird die Haltung einiger Hauptvertreter der Frankfurter Schule (Benjamin, Horkheimer, Adorno, Fromm) zur Religion diskutiert. Habermas' Bemerkung, daß in der modernen Gesellschaft Religion insgesamt obsolet geworden sei, wird mit Äußerungen vor allem von Adorno und Horkheimer kritisiert. Dabei wird herausgestellt, daß die Aporie in Habermas' Theorie in der Vernachlässigung von Zeitlichkeit und Endlichkeit bestehe (196 ff.). Dies habe zur Folge, daß Positivismus und Nihilismus alle Aspekte seiner Theorie durchdrängen und das Bedürfnis der Menschen nach Trost frustiert werde. Nach Habermas müsse der Mensch dagegen lernen, ohne Trost zu leben (221). Habermas' Philosophie wird als „Philosophie der Nicht-Identität" gekennzeichnet (43), die allem Versöhnungsdenken (wie bereits Horkheimer) skeptisch bis ablehnend gegenübersteht. Die Aporie, von der Habermas' Werk durchzogen ist, sieht S. letztlich wohl darin, daß die Theorie des kommunikativen Handelns zwar zur Idee einer universalen Solidarität (gegenseitige unbedingte Anerkennung) gelangen könne, aber nichts zu Benjamins Frage nach dem Schicksal der unschuldigen Opfer der Geschichte zu sagen wisse. Bleibt Geschichte nicht doch letztlich reine Siegerge-

schichte, wo der Mörder über dem Opfer triumphiert? – Der *dritte* Teil (335–502) legt den Entwurf einer (politischen) Theologie des kommunikativen Handelns vor, einer Theologie mit praktischer Absicht, als Lösung der aporetischen Aspekte der Theorie des kommunikativen Handelns. Der Aporie der Habermasschen Handlungstheorie wird die „Aporie" der Theologie, das Theodizee-Problem, gegenübergestellt. In seiner christlichen Form trete das Theodizee-Problem als „Parusie-Verzögerung" auf (197, 345). In diesem Teil werden hauptsächlich die fundamentaltheologischen Entwürfe von Helmut Peukert und Edmund Arens als Antwort auf Habermas' These von der Obsoletheit der Religion diskutiert. Dieser Teil wird abgeschlossen mit Überlegungen zu Basisgemeinden in Europa und der Dritten Welt, die sich zwanglos an die Überlegungen zum Theodizee-Problem anschließen, wobei die Basisgemeinden der „bürgerlichen Kirche" entgegengehalten werden.

Das Buch enthält manche tiefe Gedanken und interessante Überlegungen. Es weist den V. als guten Kenner Hegels, der Frankfurter Schule und der Politischen Theologie aus. Dennoch konnte m. E. nicht im entferntesten nachgewiesen werden, daß es bei Habermas überhaupt eine Religionstheorie gibt, die diese Bezeichnung verdient. Es ist auch zweifelhaft, ob Habermas wirklich mit Tillichs Theologie vertraut ist (115). Die Bemühung des V.s um einen Dialog mit Habermas' Philosophie ist sehr begrüßenswert, zumal es bislang jedenfalls keinen wirklichen (beiderseitigen) Dialog zwischen Habermas und der Politischen Theologie gibt. Der intensiven systematischen Auseinandersetzung der Politischen Theologie mit dem Habermasschen Werk steht auf der anderen Seite keinerlei systematische Beachtung gegenüber. S. ist daher gezwungen, immer wieder auf Bemerkungen von Horkheimer, Adorno, Benjamin u. a. zur Religion zurückzugreifen. Aber die Frage nach dem Schicksal der unschuldigen Opfer der Geschichte (Benjamin) scheint Habermas (in seinem systematischen Werk) nicht (mehr) zu bewegen. Es bleibt auch letztlich unklar, was S. selbst als Antwort auf das Theodizee-Problem betrachtet. Zwar wird das Absolute (im Sinne Horkheims verstanden als „nonpossessive Devotion") als Schlüssel für das Theodizee-Problem gesehen (369) und die Auferstehung als christliche Theodizee (394), aber beide Gedanken werden nicht weiter ausgeführt. – Die Arbeit macht formal einen schwachen Eindruck. Statt einer systematischen Aufarbeitung der Fragestellung bietet sie eher eine mehr oder weniger zufällige Aneinanderreihung von Gedankenbildern. Der V. geht auch sehr locker mit philosophischen Begriffen und Bezeichnungen um: ein präziser Unterschied zwischen „Theologie" und „Religion" ist durchgängig nicht erkennbar. Die Hegelsche Linke wird bis Edmund Arens durchgezogen (430, 439). Zu den „politischen Theologen" wird u. a. auch Teilhard de Chardin gezählt (238). Von Jesu Jüngern wird behauptet, sie hätten auf Jesu Geheiß Waffen getragen (352). Mit dieser Bemerkung wird kritisiert, daß Küng es für falsch hält, Geld für Waffen zur Verteidigung der Revolution in Nicaragua zu sammeln. Es wird von „Faschismus" geredet, wenn der deutsche „Nationalsozialismus" gemeint ist. Der V. redet von einem „mystischen Atheismus" (162 ff.), der von Meister Eckehart über Hegel und Marx zu Horkheimer, Adorno und Habermas reiche (277, 313), wobei dieser mystische Atheismus mit der negativen Theologie gleichgesetzt zu werden scheint.

Das Buch ist durchzogen von einer pauschalisierenden politischen Sichtweise, ohne daß das für den Gedankengang in irgendeiner Weise förderlich wäre. „Kapitalismus", „Neo-Konservatismus", „bourgeoises Christentum" und „bourgeoise Kirche" sind Schlagwörter mit äußerst geringem Erkenntniswert. Den angeblich fortschrittlichen Basisgemeinden wird pauschal die bürgerliche Kirche entgegengesetzt, so, als ob es nicht auch in den „bürgerlichen Pfarreien" ein gesellschaftskritisches Potential gebe. Das Politikverhältnis der Basisgemeinden wird nicht problematisiert. Nicht ohne Grund gibt es im Christentum (anders als etwa im Judentum oder vor allem im Islam) eine kritische Distanz zwischen Religion und Politik. Die deutsche gesellschaftliche Wirklichkeit wird ohne weitere Ausführungen als „Ausbeutungssituation" („exploitersituation") und die deutsche „kirchliche Wirklichkeit" schlicht als eine „Situation von hierarchischer Macht und administrativer Kolonisierung" (488) denunziert. – Diese und ähnliche Ungenauigkeiten, Fehler, Unterstellungen usw. machen die Lektüre des Buches ärgerlich. Persönliche Erfahrungen des V.s sollen eine Brücke zu seinen philo-

sophisch-theologischen Einsichten schlagen. Sie machen den Leser betroffen. Sie können aber nicht eine theoretische Begründung ersetzen. Die Absicht des V.s hätte sich präziser, kürzer und systematischer realisieren lassen können. Weniger Material hätte hier evtl. zu mehr Qualität geführt, auch wenn das Buch insgesamt zu keinen neuen Ergebnissen oder Erkenntnissen führt. Im übrigen ist das Inhaltsverzeichnis viel zu knapp gehalten. Und abgesehen von der Tatsache, daß deutsche Namen immer ohne Umlaute geschrieben werden, enthält das Buch viele weitere Druckfehler (so wird „Nikolaus von Kues" in allen möglichen Schreibweisen gebracht; statt „Schillebeeckx" heißt es „Schillerbeeckx" usw.). Betrachtet man schließlich die drucktechnische Gestaltung (Manuskriptdruck, Endnoten), dann erscheint auch der Preis von DM 189,– (trotz der rund 720 Druckseiten) unangemessen hoch. B. Groth S. J.

Panikkar, Raimon, *Der neue religiöse Weg.* Im Dialog der Religionen leben. (Übersetzung von *Georg Tepe* des amerikanischen Originals „The intrareligious Dialog"). München: Kösel 1990. 189 S.

Der inzwischen emeritierte Professor für Religionswissenschaften von Santa Barbara (in Californien) ist als Sohn einer spanischen Mutter und eines indischen Vaters wie kaum jemand geeignet, für das Gespräch zwischen östlichen und westlichen Religionen wesentliche Beiträge zu liefern. Seine erste große Veröffentlichung „The Unknown Christ of Hinduism" (1964, revid. Ausgabe 1981) war zwar noch im apologetischen Ton gehalten, beeinflußte aber dennoch positiv die Erklärung des II. Vatikanums über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. Als profunder Kenner und Übersetzer der indischen Tradition erwies sich der Autor mit dem Quellenwerk „Mantramanjari. The Vedic Experience. An Anthology of the Vedas for Modern Man and Contemporary Celebration" (1977, Univ. of Cal. Pr.); sein persönliches Einlassen in den Buddhismus fand u. a. seinen Niederschlag in „The Silence of God. The Answer of the Buddha" (1989, translated by Robert R. Barr from Span. and Ital.). – So ist es erfreulich, daß nicht nur die revidierte Fassung seines einflußreichen Werkes aus den 60er Jahren jetzt in deutscher Übersetzung vorliegt („Der unbekannte Christus im Hinduismus". Mainz: Grünewald 1990), sondern auch seine ersten wichtigen Überlegungen zum intrareligiösen Dialog und zur Methodik der Religionsphilosophie. Das schon 1978 im Amerikanischen erschienene Werk – dessen deutsche Übersetzung (1990) im folgenden rezensiert wird – hat freilich schon manche Fortsetzungen gefunden, u. a. in P.s Beitrag zum Jahrbuch der College Theology Society (Knitter, Paul F., Ed., „Pluralism and Oppression. Theology in World Perspective". The Annual Publication of the College Theology Society, vol. 34, 1990).

Der Autor kennzeichnet im 1. Kap. vier mögliche Grundhaltungen im Gespräch zwischen den Religionen und ihren Gefahren: man kann die anderen Religionen durch seinen Wahrheitsanspruch ausschließen, aber auch einschließen, man kann sie als neben sich stehend tolerieren oder eine gegenseitige Durchdringung der Religionen anstreben. Die Verwirklichung dieses letzteren Wunsches und überhaupt das gegenseitige Kennenlernen der Religionen läßt sich nach vier Modellen vorstellen: als Aufstieg zum einen Gipfel auf verschiedenen Wegen (mit den entsprechenden Wegwechseln), als Zusammenklang der Farben eines Regenbogens, als das typologisch sich Durchhaltende und als das Abenteuer der Übersetzung von einer Sprache und Symbolwelt in eine andere. – Das 2. Kap. betont die persönliche Erfahrung als entscheidenden Ausgangspunkt, aber auch die Notwendigkeit ihrer Öffnung zum heutigen Dialog in einer Weltgemeinschaft. – Der zentrale Gedanke wird sowohl im 3. wie 5. Kap. entfaltet: der Dialog darf nicht dialektisch auf Verteidigung oder Überredung ausgerichtet sein, sondern muß wahrhaft dialogisch werden, d. h. er muß davon ausgehen, daß keine Seite für sich allein Zugang zum universalen Horizont menschlicher Erfahrung besitzt und daher nicht von sich aus die formalen und inhaltlichen Regeln des Dialogs festlegen darf. Im Bekenntnis zum Pluralismus darf keine wichtige Überlieferung der Menschheit, die sich die Humanisierung des Menschen zum Anliegen macht, aus diesem Dialog ausgeschlossen werden – ob sie diese Erfahrung religiös oder nichtreligiös, nur-ethisch oder kultisch ausdrückt. – Im 4. Kap. betont P., daß die eigene Überzeu-

gung dabei nicht beiseite gelassen oder in Klammern gesetzt zu werden braucht (was er Epoché nennt) – ja sie darf es gar nicht; denn ohne den eigenen, praktizierten (und damit immer auch konkret-konfessionellen) Glaubensstandpunkt bin ich kein lebendiger Gesprächspartner für den anderen, kann ich mich nicht existentiell dem Wagnis der Begegnung mit einer anderen Religion (mit der prinzipiellen Gefahr der Konversion) unterziehen. In mehrfachen Anläufen versucht er aufzuzeigen, daß eine bloße Religionsphänomenologie als Methode für die heute erforderliche Religionsphilosophie unzureichend ist. – Im letzten, dem 6. Kap. skizziert P. nicht nur die zentralen Anliegen, welche der Buddhismus, das Christentum sowie der westliche Humanismus in diesem Gespräch um die Humanisierung des Menschen einbringen. Die Religion – als die „Seele der jeweiligen Kultur" – habe hier Unverzichtbares beizutragen. Gleichzeitig erfahre jede Religion innerhalb des eigenen Glaubenssystems Kontinuität und Wandel (Dogmenentwicklung), stehe aber auch im Verhältnis zu den anderen Religionen unter der Perspektive des Wachsens (d. h. des geistigen Zusammenwachsens der geographisch schon vollzogenen Weltgesellschaft). – P. führt die Frage nach dem richtigen Ansatz heutiger Religionsphilosophie aus dem nur-akademischen Terrain heraus, indem er sie an der praktizierten Begegnung mit wenigstens einer anderen Religion verankert. Dieser existentielle Bezug hindert ihn nicht darin, akademisch gründlich zu argumentieren: die vielen theologischen und philologischen Belege sprechen in ihrer Gründlichkeit für sich (P. ist in allen wichtigen alten und neuen Sprachen versiert und Kenner aller theologischen Grundsatzfragen des Christentums und der östlichen Hochreligionen). Das schwierige Unternehmen dieses offenen Dialogs sei aber nicht nur eine wissenschaftliche, sondern gleichzeitig eine existentielle Aufgabe. Ihr sollte sich nach Meinung P.s heute jeder lebendig Glaubende, aber auch alle Religionsgemeinschaften unterziehen – im eigenen Interesse und mit dem Ziel einer humanen Weltkultur.

R. Funiok S. J.

Die Wahrheit der Kunst. Wider die Banalität. Für Günter Rombold zum 65. Geburtstag. Hg. von *Monika Leisch-Kiesel* und *Enrico Savio*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1989. 198 S.

Sein Bischof Maximilian Aichern und der Malerfreund Herbert Friedl widmen sich dem Geehrten selbst; Fotos ergänzen die Würdigungen. Darauf gibt es ein einläßliches Gespräch mit Horst Schwebel, in dem Rombold sich zu Ästhetik, Anthropologie und Theologie sowie seinem Ort in diesem Bezugsfeld äußert. Dies Teil I der größerformatigen (20 × 24 cm) und mit fast 60 Schwarz-Weiß-Abbildungen ausgestatteten Schrift. Aus der zweiten Beitragsgruppe: Kunst und Kirche, seien herausgestellt die Fragen *Egon Kapellaris* zu einer Allianz gegen Banalität. Die Sprachnot wird angesprochen, die ja nicht bloß zwischen Kunst und Kirche herrscht, sondern ihnen gemeinsam ist, das Transzendieren (am Beispiel Handkes), die Spannung von Schmerz und Schönheit – bis zum Hinweis auf die Osterbotschaft gegen den „Lauf der Dinge" (der Sartretext Anm. 6: S. 233–276, 270). Zu *W. Zauners* Reflexionen über Kunst und Pastoral meldet Rez. Vorbehalte an, wenn (59) die Seelsorge als künstlerische Tätigkeit bestimmt wird. Scheinen mir schon bezügl. „Selbstbildung" Fragen angebracht, dann jedenfalls im Blick auf die Gestaltformung anderer Menschen. *R. Guardini* (um bei ihm zu bleiben) fragt beispielsweise, ob Kunst nicht von Wesen grausam sei, insofern sie den Gegenstand „zum Objekt der Gestaltung macht" (Wahrheit des Denkens ...121) Aus (drittens) den drei Literaturinterpretationen sei *G. Bachls* Auslegung von Christine Lavants *Kreuzzertretung* genannt. Er wendet sich mit Recht gegen eine gedankenlose Übernahme von L. Fickers Kennzeichnung ihrer Gedichte als „Lästergebete". Eine vierte Gruppe von Beiträgen gilt der Topologie von Symbolen. Postmoderne Beliebigkeit *(H. Muck)*, insbesondere in der Architektur *(L. Kallmeyer)*, führt zum Thema der Sinnfrage in der Kunst *(H. M. Schmidinger)*: Kunst hat ihn nicht vor-zu-stellen; die Abwesenheit von Sinn gehört genau so zu ihrem Inhalt wie seine Anwesenheit. „Kunst ist auf Wahrheit eingestellt, nicht auf Schönheit" (128). Allerdings. Zu explizieren wäre vielleicht darüber hinaus, daß sie (im Unterschied zur Wissenschaft [jeden Betrachts]) auf *Gestalt* zielt? Dieselbe Anfrage an den folgenden Aufsatz von *R. Volp* über Symbol und

ästhetisches Zeichen. In der Betonung des Werks sieht er nur den Kunsthandel wirksam (133). Gleichwohl ist Kunst mehr als Interpretation (134), und die bleibende Vieldeutigkeit der Metapher sollte sich nicht ihrer Rätselhaftigkeit verdanken (ihre Spannung sich nicht in der Erfassung aufheben – 135). Man spürt die Mühsal, mit der gegen überkommene Sichtweisen anzugehen ist; aber wären nicht auch die Einseitigkeiten solchen Angehens zu reflektieren? (Muß man, um Tàpies zu verteidigen, ottonische Erhabenheiten zu ökonomischen Erheblichkeiten deklassieren [137]? Könnte man gegenwärtige Armut nicht als solche, und zwar unverklärt und unkompensatorisch, einbekennen?) Um göttliche Weisheit in weiblicher Gestalt geht es *Verena Wodtke.* Zum Ideal des Androgynen (141) läse ich gern einen Hinweis auf seine Ambivalenz (wo es nämlich entweder regressiv vordialogisch [embryonal] oder „progressiv" monologisch [autark] Absage an bewußt gelebtes Verwiesensein wäre). Die Schlußgruppe der Arbeiten behandelt „scientistische [?] Aspekte zur Kunst". Bonaventuras Deutung der Kunst als Verkündigung und Stufe der Weisheit *(U. G. Leinsle);* Leonardos „Paragone" (Wettstreit – der Künste untereinander und mit den Wissenschaften), wobei wohl bewußter zwischen Kunst, Künstler-Theorie und Kunst-Theorie zu differenzieren wäre *(M. Leisch-Kiesl);* Christian Wolffs „ars inveniendi" *(E. Savio),* die in seinen Rationalismus ein kreatives Element einbringt. Den Schluß bildet eine lockere Meditation *J. Möllers* über Macht und Ohnmacht des Ästhetischen: im Zentrum steht die Negativität, „die seit Platon die Metaphysik bestimmt und in der Schulphilosophie in Vergessenheit geraten war" (183); von der Romantik führe der Weg zu Adorno, wobei gleichermaßen der gesellschaftlichen, religiösen, ethischen Indienstnahme wie einem autonomen Ästhetizismus zu wehren ist. – Bibliographie, Nachweise zur Bildausstattung und Autorenverzeichnis beschließen den Band. Von dem Sinn- und Bedeutungsreichtum des Titels werden naturgemäß nur einige Facetten angeleuchtet, und der Titel seinerseits bringt nicht etwa das Lebenswerk des Gefeierten auf den Begriff; aber er hebt einen besonders dankenswerten Aspekt daran hervor – und er formuliert eine bleibende Aufgabe: für poiesis und episteme. J. Splett

## 4. Systematische Philosophie II

Galliker, Mark, *Sprechen und Erinnern.* Zur Entwicklung der Affinitätshypothese bezüglich verbaler Vergangenheitsweise. Göttingen–Toronto–Zürich: Hogrefe 1990. VI/281 S.

Das vorliegende Buch ist die Habilitationsschrift des Verf. an der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Bern von 1988 und liegt in der Linie der Dissertation „Müssen wir uns auf das Sprechen vorbereiten?", die sich auch schon mit der Sprache befaßte. In der Einleitung des vorliegenden Werkes werden zunächst wissenschaftstheoretische Überlegungen zum Thema und zur Methodik angestellt. Während bei Tierversuchen zur Erinnerung nur das Verhalten zur Verfügung steht, das vom Experimentator gedeutet werden muß und zudem biochemische Untersuchungen von eventuellen Gedächtnisspuren möglich sind, äußert sich beim Menschen der Bezug zur Vergangenheit und Erinnerung vornehmlich in der Sprache. In der vorliegenden Untersuchung werden neue Wege beschritten, indem befragte Personen einfach von ihrer Lebens- und Arbeitswelt berichten und diese Schilderungen dann sprachanalytisch auf die darin enthaltenen Vergangenheits- und Gegenwartsbezüge geprüft werden. Die vorliegende Studie nimmt ihren Ausgang von jener Alltagserfahrung des Gedächtnisses, mit der wir oft konfrontiert werden: dem Erinnern beim Sprechen. Es wurden insgesamt 102 Gespräche mit Angehörigen von 20 verschiedenen Berufsgruppen in Zürich mit dem Tonband aufgezeichnet und analysiert, wie die aktuelle Rede die Vergangenheit konstituiert. Manche Sprechmodi gestatten Erinnerungen, andere verhindern sie. Dabei erscheinen frühere Geschehnisse entweder als „negativ" gegenüber der jetzigen Situation oder als „Sondierungen" (= Spezifizierungen) der Gegenwartssprache. In vier Kap. werden diese Bezüge erarbeitet. Kap. I (Die Gegenwart-Vergangenheit-Rela-

tion) soll aufzeigen, wie in der Erzählsprache die Gegenwart auf die Vergangenheit und umgekehrt bezogen wird und oft eine Zeitverschränkung stattfindet. Kap. 2 (Darstellung der Vergangenheit) untersucht die Darstellung der (un)abgeschlossenen Vergangenheit im Detail und weist auf die Dehnbarkeit der Gegenwartsauffassung hin. Kap. 3 (Die Darstellung der Vergangenheit) befaßt sich mit definitiven und affinitiven Sätzen und der Mimesis und Verdinglichung. Kap. 4 (Die Erinnerung) bringt das Fazit der Untersuchung und stellt die Affinitätshypothese auf. In der lebendigen Sprache geht es um den spielerischen Umgang mit Worten und Begriffen, die eher in ihrem affinen (d. h. ähnlichem) als in einem scharf umgrenzten Sinne (definitiv) gebraucht werden. Es handelt sich um eine sorgfältige und interessante Untersuchung des Phänomens der Erinnerung aus sprachpsychologischer Sicht. Wertvoll ist auch der Vergleich mit anderen psychologischen und philosophischen Interpretationen des Erinnerungsprozesses. Unschön sind die zahlreichen Druckfehler (mir sind allein 30 aufgefallen), die besonders dann störend sind, wenn wie z. B. auf S. 6 oben das Satzende fehlt oder S. 7, Z. 23 „Abteilung" statt „Ableitung" steht. R. Koltermann S. J.

Learning Environments. Contributions from Dutch and German Research. Eds. *J. M. Pieters, K. Breuer, P. R. J. Simons.* Berlin–Heidelberg–New York: Springer 1990. IX/364 S.

Schon lange ist es allgemeine Alltagserfahrung, daß Schüler und Studenten in ihrem Lernvollzug von der Motivation und der Begeisterung für ein Fach ihrer Lehrer bzw. Professoren mit beeinflußt werden. Auch war schon immer bekannt, daß die Umgebung des Elternhauses eine Rolle beim Lernen spielt. So ist der Sprachschatz z. B. bei Arbeiterkindern nicht so reich entwickelt wie bei Akademikerkindern. In der vorliegenden Studie wird diesem Befund näher nachgegangen, und zwar interuniversitär von den Universitäten Enschede (Twente) und Nijmegen in Holland und der Deutschen Arbeitsgruppe für Empirische Pädagogische Forschung und der Fachgruppe Pädagogische Psychologie an der Universität in Paderborn. Das Treffen fand im April 1989 in Twente statt; es war schon das dritte mit diesem Projekt. Neben der allgemeinen Einführung werden hier 24 Vorträge in 5 Kapiteln veröffentlicht. Dabei geht es nicht nur um die physische Umwelt, sondern auch um die intellektuelle. Das 1. Kap. (Classroom environments) zeigt die Einflüsse positiver Art, aber auch Beschränkungen auf, die auf den Ort des Unterrichtens zurückzuführen sind. So hat *Reischman* eine Lern-Umwelt studiert, in der ein Lehrer für ein bestimmtes Fach und ein Pädagoge für Erwachsene gemeinsam den Kurs leiteten. Denn berufsbegleitende Ausbildung und Weiterbildung wird oft zwar von kompetenten Spezialisten, aber mit wenig oder gar keiner pädagogischen Befähigung durchgeführt. Deshalb schuf Reischman diese Tandem-Situation, um die Kurzzeit- und Langzeit-Effektivität des Lernens zu verbessern. Das Erziehungskonzept und das Schema des Unterrichts werden diskutiert und die Ergebnisse einer Voruntersuchung vorgestellt. In dem Beitrag von *Oosthoek* geht es darum, wie die Begriffe von Erziehung in ihrem Fachbereich die Lernumwelt mitgestalten und die Lernergebnisse beeinflussen. Dazu wurden die Einstellungen zum Dozieren von Iura bei Professoren von 8 Rechtsfakultäten in den Niederlanden analysiert. Aus den Antworten von Jurastudenten ergab sich, wie sie ihre Lernumwelt wahrnehmen und welche Einstellung sie zum Recht am Ende des ersten Studienjahres hatten. Die Einstellung der Professoren, wie das Recht doziert wird, beeinflußt auch die Rechtsüberzeugungen der Studenten. *Treep* und *Pieters* diskutieren die gegenwärtige Entwicklung der Automation und Informationstechnik und den daraus resultierenden Abstand zwischen der Berufsausbildung und den Erfordernissen des Arbeitsmarktes. Deshalb ist nicht nur eine gute Berufsausbildung nötig, sondern auch eine solche im sozialen Umgang mit Menschen. Daher sollte in der Ausbildung die Arbeitswelt möglichst wirklichkeitsgetreu simuliert werden, so daß ein integriertes Lernen von Berufs- und sozialen Fähigkeiten stattfindet. Die Autoren legen einen Entwurf für ein solches Training vor und diskutieren die ersten Ergebnisse, die eine größere Effektivität in der Arbeit bei integrierter Ausbildung zeigen. Schwarzer und Schreiber untersuchten den Einfluß, den der Enthusiasmus eines Lehrers auf die Lernumwelt hat. Dabei wurden Videoaufzeich-

nungen benutzt, um Maßstäbe für verbale und nichtverbale Verhaltensformen des Enthusiasmus zu gewinnen. *Van der Sijde, Dijkstra* und *Bennink* prüften den Einfluß vom Lob des Lehrers auf das Lernverhalten der Schüler in zwei verschiedenen Typen von Gymnasien in Holland. Dabei wurde festgestellt, daß die Lehrer häufiger ein Lob in den unteren als in den höheren Klassen aussprechen. Lob für einen Erfolg scheint die Lernleistungen zu verbessern. Im 2. Kap. (Evaluation of learning environments, Auswertung der verschiedenen Lernumwelten), wird auf verschiedenen Systemebenen die Einwirkung von Lernumwelten geprüft. *Roßbach* legt die Ergebnisse einer deutschen Anpassung eines amerikanischen Systems des Lernens in der frühen Kindheit, besonders im Kindergartenalter vor. Die Wirksamkeit der Lernumwelt kann auf der Schulebene besonders sichtbar werden durch Schwänzen, Schulausfall (durch Krankheit des Schülers oder Ausfall von Unterricht) und Sitzenbleiben. Obwohl, wie Van Kesteren und Bos gezeigt haben, die Ursachen in verschiedenen Bereichen liegen (Elternhaus, soziale Umwelt, Eigenschaften des Schülers und Bedingungen in der Schule), so kann man auch nach dem Anteil der Schule an diesen Erscheinungen fragen und welche Maßnahmen von der Schule dagegen eingesetzt werden können. Die Schwierigkeiten, zuverlässige Daten zwischen den Eigenschaften und Zuständen einer Schule und den Lernerfolgen bzw. -mißerfolgen zu finden, zeigen *Bos, Ruijters* und *Visscher* auf. Schulschwänzen, Schulausfall und Sitzenbleiben sind in ihrer Häufigkeit von Fall zu Fall verschieden. Das 3. Kap. untersucht die Lernumwelt, welche die Verwendung von Computern mit sich bringt. Aus der klassischen Mechanik in der Physik wurde von *Van 't Hul, Lijnse* und *Moes* ein Programm entwickelt, das falsche Begriffe zu entdekken erlaubte. Dabei ging es um das Trägheitsprinzip in der Physik. Ein anderer Anwendungsfall ist das Lernen einer Zweitsprache, z. B. Englisch, mit Hilfe eines Computers. In dem Sprachlernprogramm Prestige, das *Kanselaar, Wichmann, Giezeman, Zuideman, Van der Veen* und *Koster* verwendeten, lag der Akzent auf der kommunikativen Fähigkeit und dem Lernen von Wortbedeutung aus dem Kontext. *Beishuizen, M. Felix* und *Beishuizen J. J.* und benutzten ein anderes Programm, um Kindern Subtrahieren und Addieren im Kopfrechnen beizubringen mit Zahlen zwischen 20 bis 100. Auch für Lernbehinderte Kinder haben *Van Putten* und *De Ronde* ein Computerprogramm für den Bereich der Arithmetik angewandt, um z. B. das Auslassen der Null, ein häufiger Fehler bei diesen Kindern, zu verhindern. Ergebnisse von Untersuchungen mit dem Computer aus Geschäftswelt und Wirtschaft werden von *Vernooij* vorgelegt. Andere Programme wurden von *Wierda, Van den Burg* und *Tromp* für die Verkehrserziehung getestet. Jeder der Fahrschüler arbeitet individuell an seinem Computer, der Lehrer kann sich einzelnen mit bestimmten Schwierigkeiten widmen. Das 4. Kap. dieses Buches befaßt sich mit den Umwelten für das Meta-Lernen = das Lernen, wie man lernt. In der Studie von *Wolters* werden Schüler von einer normalen und einer Sonder-Grundschule auf die Durchführung eines planvollen Verhaltens geprüft. Man ging in drei Schritten vor: 1. ein zufälliges, ungeplantes Verhalten, 2. ein induktives, schrittweises planendes und 3. ein vorausschauendes, deduktiv planendes Verhalten. *Büchel* stellt in seinem Beitrag ein zunehmendes Interesse in den letzten zehn Jahren fest, Lernen und Denken zu lehren. Programme werden durchgeführt für behinderte Kinder, für normale Jugendliche und für Erwachsene in verschiedenen Schultypen. Ein Vergleich der verschiedenen Unterrichtsverfahren wird von Büchel kritisch vorgelegt. *Terlouw* und *Pilot* wandten sich in ihren Untersuchungen dem Lernen von Problemlösungen zu und entwickelten bestimmte Kurse dafür. *De Jongs* Studie befaßt sich mit der Selbstkontrolle von Schülern in ihren Extrahausaufgaben in Mathematik. *Boonman* beschreibt eine Untersuchung mit 10–12jährigen Schülern, von denen Texte auf unbekannte Wörter und Widersprüche hin geprüft werden sollten. Die Leittext-Methode, eine deutsche Lernmethode in der Industrie, um Selbstregulation beim Lernen und Arbeiten zu erzielen, wurde von *Teurling* verbessert in spezieller Anwendung bei der Firma Philips-Roosendaal. Dabei stellte sich heraus, daß es sich um ein praktisches Mittel für systematische Berufsausbildung handelt. *Van Hout Wolters* diskutiert die fünf zuletzt genannten Arbeiten und stellte fest, daß das Unterrichten von selbstregulierenden Fähigkeiten auch positive Auswirkungen auf das Problemlösen und die Lernfähigkeit in anderen Gebieten hat. Im letzten Kapitel dieses Buches geht es um

theoretische Themen von Lernumgebungen. So untersucht *Lohman,* welche Konsequenzen es hat, wenn man einen Aspekt der Arbeit exakt analysiert, dabei einen anderen aber übersieht. *Schiefel* legt die Ergebnisse zweier Studien zum themenzentrierten Lernen vor. Dabei werden das Vorwissen, die Intelligenz, Kurz- und Langzeitgedächtnis und Motivation als Variablen benutzt. *Dochy* hat die Rolle untersucht, die altes Wissen auf den Erwerb von neuem spielt. Ungefähr 30–60 Prozent der Unterschiede beim Neuerwerb von Wissen ist erklärlich durch das Vorwissen.

Ein großes Spektrum der verschiedensten Ergebnisse wird hier veröffentlicht und gibt einen guten Einblick in die heutige Forschung auf dem Gebiet des Lernens in bezug auf eine bestimmte Umwelt. Sie zeigen, daß die Lernsituation, bedingt durch Menschen und äußere Umstände, eine große Rolle beim Erwerb von Fertigkeiten und vom Lernen allgemein spielen. Deshalb sind die hier vorgestellten Forschungsergebnisse gleichsam als Expertensystem zu benutzen und auch auf andere spezifische Situationen anzuwenden. Der sprachliche Stil des Buches ist zuweilen steif und läßt deutlich erkennen, daß das Englische nicht die Muttersprache der Autoren ist. Besonders die substantivische Sprachform mit Aneinanderreihung von erklärenden Genetiven ist kein gutes Englisch. Die bestehende Literatur wird im allgemeinen gut verarbeitet und kritisch berücksichtigt. Im Satzspiegel der Literaturangaben ist leider auch die Unsitte heutiger Veröffentlichungen zu bemerken, daß die Zeilen nicht aufgefüllt und Wörter nicht getrennt werden, offensichtlich, weil die Computervorlage diese Mängel enthält. Ein Sachverzeichnis am Schluß hätte die Benutzerfreundlichkeit erhöht und Querverweise ermöglicht. Ob das Buch von Lehrern gekauft wird, bei denen eine Umsetzung der Resultate ja erforderlich wäre, ist bei dem Preis und der Aneinanderreihung von einzelnen Referaten sehr fraglich. Es bleibt aber bestehen, daß ein guter Überblick über den heutigen Forschungsstand über das Umweltlernen vorgelegt wird. R. Koltermann S. J.

Wolf, Ursula, *Das Tier in der Moral.* Frankfurt am Main: Klostermann 1990. 169 S.

W. gliedert ihr Buch in fünf Kapitel. Ausgangspunkt ist die Auffassung unserer Alltagsmoral (Kapitel *eins*), daß man Tiere nicht ohne einen moralisch relevanten Grund quälen oder töten darf. Demgegenüber steht eine Praxis, die sich eigentlich nur dadurch erklären läßt, daß „die Tiere moralisch nicht zählen, sondern zu menschlichen Zwecken nach Belieben benutzt und gequält werden können" (11). W. sieht hierin eine doppelte Alltagsmoral, die zu klären Ziel ihres Buches ist. Im *zweiten* Kap. untersucht W. verschiedene ethische Theorien (Vertragstheorien, Kant, Regan, Singer, Schopenhauer und die Tugendmoral). Sie bieten kein hinreichendes begriffliches Instrumentarium, um den Konflikt der doppelten Alltagsmoral befriedigend zu lösen. Wesentlich für ihr ganzes Buch ist dabei die Unterscheidung zwischen Wertethik und Mitleidsethik. Unter einer Wertethik versteht sie eine Theorie, in der „Wesen kraft bestimmter Eigenschaften einen absoluten Wert besitzen" (56). In einer Wertethik (Kant, Regan, Habermas, Tugendhat) würden spezifisch menschlichen Eigenschaften (z. B. die Fähigkeit zur Vernunft, zur Sprache, zur gegenseitigen Anerkennung) ein absoluter Wert zugesprochen. Deswegen seien diese Theorien prinzipiell nicht in der Lage, die Tiere in ihre Moral mit einzubeziehen. Daß Kant in seinen *Vorlesungen über Ethik* mit Hilfe des Analogiebegriffs Pflichten gegenüber Tieren begründet, hält W. für inkonsistent (35). Eine Mitleidsethik geht aus von der Schmerzfähigkeit von Wesen. Tiere können ebenso wie Menschen leiden und Schmerzen empfinden (zur Frage nach abgestuften Kriterien für Schmerzempfindungen bei Tieren vgl. 94–98). Im *dritten* Kap. knüpft W. mit ihrem Standpunkt des generalisierten Mitleids an diese Tradition der Ethikbegründung an. Die Eigenschaft, „die Wesen zu Objekten der Moral macht, wäre jetzt, daß sie leiden können bzw. daß es ihnen gut/schlecht gehen kann" (76). Während in den postkantianischen, metaphysischen Moralen „Wesen Gegenstand moralischer Rücksicht [waren], insofern sie schützenswert sind, und dies wiederum waren sie durch ihren Bezug auf einen höheren Wert, der unverletzlich ist" (76), so sind jetzt „diejenigen Wesen moralische Objekte, die schutzbedürftig sind bzw. auf die sich überhaupt Rücksicht nehmen läßt" (76). Dieser Standpunkt läßt sich nicht mehr durch eine höhere Wertbasis letztbegründen; er ist durch interne Kritik an den anderen moralischen

Theorien gewonnen. „Mehr an Begründung zu verlangen zeugt von einem falschen Sicherheitsbedürfnis und/oder einem falschen Verständnis praktischer Fragen" (80); die metaphysikfreie Mitleidsmoral sei eingebettet in eine metaphysikfreie Weltsicht, in der nicht mehr gilt, daß Tiere auf Grund kultureller Traditionen weniger wichtig sind als Menschen (78). – Die zentrale Unterscheidung von Wertethik und einer metaphysikfreien, liberalen Moral wird im *fünften* Kap. des Buches wieder aufgenommen. Innerhalb einer Wertethik wird das Tötungsverbot gegenüber Menschen durch einen Rekurs auf den absoluten Wert des menschlichen Lebens, teils in religiöser, teils in säkularisierter Form, begründet. Die religiöse Interpretation im jüdisch-christlichen Paradigma hält W. für problematisch: Erstens sei das vollkommen heilige Wesen nur Gott selbst, und der Mensch nur insofern, als er Gottes Ebenbild ist. So sind z. B. nach christlicher Doktrin Notwehr und kriegerische Angriffe zulässig. Die pazifistische Tendenz des Christentums hat sich nie durchgesetzt, und das zeigt, daß das menschliche Leben nicht als unantastbar gilt. Das AT ist voll von Vorschriften, die dem Schutz der Tiere gelten, und der entscheidende Einschnitt in der Schöpfungsgeschichte ist nicht der zwischen Menschen und Tieren, sondern zwischen Menschen und Tieren auf der einen, und Pflanzen und unbelebter Natur auf der anderen Seite. Eine „konsistent verstandene jüdisch-christliche Moral [müßte] in der Frage der Tiere zu ganz ähnlichen praktischen Urteilen führen [...] wie die Konzeption generalisierten Mitleids" (136). W. meint zwar, daß eine metaphysisch verankerte Moral, die etwa annimmt, daß alles einen Wert in sich hat, gesellschaftlich durchaus empfehlenswert ist, und vielleicht die einzige Chance wäre, die Umweltzerstörung noch rechtzeitig aufzuhalten (141). Sie lehnt sie aber dennoch ab, weil sie die zugrundeliegenden Wertüberzeugungen selbst nicht teilt (141). Nicht gangbar sei der Weg, diese Moral – weil sie für die Menschheit ratsam ist – wieder einzuführen. „Statt daß wir einen Schritt zurückgehen und etwas Verlorenes zurückzuholen versuchen, scheint es mir daher sinnvoller, daß wir einen Schritt nach vorn machen und die Werthypothese einfach ganz streichen. Das heißt: Nichts hat einen Wert, auch der Mensch nicht" (142). „Als Basis der Moral [bleiben] natürliche Affekte, wie insbesondere das Mitleid, in welchem deutlich wird, daß uns subjektiv am Wohl anderer Wesen liegen kann, ohne daß wir ihnen einen höheren Wert zuschreiben müßten" (142). Auf der Grundlage dieses Affekts soll sich eine reflektiert allgemeine Einstellung ausbilden, „wonach immer im Sinn dieses Affekts zu handeln ist" (143), weil die Neigung bleibt, „das Ideal einer Welt attraktiv zu finden, in der moralische Verhältnisse durchgängig realisiert sind" (143).

In einer Mitleidsmoral ist der Umgang mit den Dingen, die nicht leiden können, keine moralische Angelegenheit. Zweitens fällt auch der Umgang mit denjenigen Menschen, die nicht leidensfähig sind, aus der Moral heraus. Die Abtreibung in einem früheren Stadium sei kein moralisches, sondern ein psychologisches Problem. – Aus diesem Kern der Moralvorstellung begründet W. Rechte. Diese Rechte haben die Objekte der Moral nicht von Natur aus; die Rechte sind lediglich eine andere Formulierung der Konzeption des generalisierten Mitleids. Das Recht besteht darin, als leidensfähiges Wesen berücksichtigt zu werden (81). Ausgehend von der Frage, welche Rechte eine Person für sich in Anspruch nehmen kann (Rechte, die zu den Bedingungen des eigenen Glücksstrebens gehören, wie Lebensrecht, Recht auf Nahrung, Bildung usw., Recht auf Selbstbestimmung, auf positive Gefühle, auf soziale Beziehungen, Anerkennung usw.), untersucht W. im *vierten* Kap. die moralischen Verpflichtungen gegenüber Tieren und die damit verbundenen Probleme einer Güterabwägung. Auch Tiere haben das Recht auf ein passives Wohlbefinden, auf Freiheit in dem Sinn, daß sie nicht in Käfigen eingesperrt werden, auf ein Leben in sozialen Verbänden usw. In der Frage der Güterabwägung zwischen Tierversuchen und menschlicher Gesundheit bzw. menschlichem Leben behauptet sie, daß gar kein moralischer Konflikt vorliegt. Ein Recht auf Gesundheit oder Freiheit von Krankheit gibt es nicht. Ebensowenig gibt es die ärztliche Verpflichtung, die Möglichkeiten zur Hilfe gegen Krankheiten zu verbessern (109). Es gebe keine moralische Verpflichtung, sich für das Wohl dritter einzusetzen. Wer anderen wirklich helfen wolle, wird „armen und kranken Menschen mit den verfügbaren Mitteln helfen" (109). Befürworter von Tierversuchen und Experimentatoren würden der Selbsttäuschung erliegen, wenn sie Tiere einer

„angeblich starken Verpflichtung opfern, die sie speziell hierfür erfunden haben" (109). – In einer „von Inkonsistenzen gereinigte[n] liberalen Moral [...] sind Tierversuche moralisch unzulässig" (111). W. behauptet sogar, wenn eine Person in einer Notsituation nur einer anderen Person oder einem Tier helfen könne, sei es zwar prinzipiell legitim, wenn sie den Menschen bevorzuge; eine umgekehrte Entscheidung sei aber, wenn das Tier etwa ein bekanntes Tier und die Person ihm fremd sei, ebenso verständlich (112) (wobei unklar bleibt, welchen moralischen Status hier die Rede von „Verständlichkeit" einer Entscheidung hat). – W. versteht das Schmerzargument im Sinne eines Gleichheitsarguments. In Hinsicht auf die Schmerzfähigkeit kann kein Unterschied zwischen Menschen und Tieren gemacht werden. Moralisch relevante Unterschiede zwischen Menschen und Tieren könnten nur dadurch begründet werden, daß spezifisch menschliche Eigenschaften einen absoluten Wert zugesprochen bekommen. Die Frage, ob man solche Werte akzeptiert oder nicht, ist eine Glaubensfrage. Weil W. in diesem Sinne nicht an Werte glaubt, genießen die Tiere prinzipiell die gleiche moralische Rücksichtnahme wie die Menschen.

Im Ansatz von W. sehe ich hauptsächlich drei Schwächen: Erstens ist ihre Ethik kontraintuitiv, weil sie nicht der Alltagsintuition gerecht wird, die eine prinzipielle Güterabwägung zwischen menschlicher Gesundheit und Tierversuchen zuläßt (wobei eine je nach dem spezifischen Einzelfall zu beurteilende Verhältnismäßigkeit gewahrt bleiben muß). W.s Ethik kann darum nicht den Anspruch erheben, moralisches Bewußtsein konsistent zu reflektieren. Zweitens halte ich W.s Wertbegriff für fraglich. Ihre These, daß jede Begründung von Werten nur metaphysisch oder religiös möglich sei, ist zu undifferenziert. Wenn W. schreibt: „Es bleibt die Neigung, das Ideal einer Welt attraktiv zu finden, in der moralische Verhältnisse durchgängig realisiert sind" (143), dann vertritt sie damit – wenn auch mit anderen Worten – ebenfalls Werte. Drittens finde ich unbefriedigend, daß W.s Ansatz prinzipiell nicht in der Lage ist, einen moralisch relevanten Unterschied zwischen der Behandlung von Pflanzen und Gegenständen zu begründen. Auch hier wäre der Intuition Rechnung zu tragen, daß man davon spricht, daß man eine Pflanze tötet, aber einen Gegenstand kaputt macht. M. Bordt S. J.

Ethik und Ordnungsfragen der Wirtschaft. Hrsg. *Gernot Gutmann / Alfred Schüller* (Monographien der List Gesellschaft NF 12). Baden-Baden: Nomos 1989. 449 S.

Daß sich die Vertreter des Ordoliberalismus bzw. der auf Walter Eucken zurückzuführenden Freiburger Schule von der wirtschaftsethischen Debatte der 80er Jahre herausgefordert fühlten, lag nahe. Denn diese Debatte war extrem defizitär, weil fast ausschließlich auf das Unternehmen und die Unternehmensführung und deshalb auf verantwortliches Handeln einzelner Wirtschaftssubjekte reduziert. Sie kreiste darüberhinaus häufig um die Antinomie zwischen einzelwirtschaftlicher Rentabilität und gesellschaftlich verbindlichen Normen. Und sie vergaß schließlich, daß die Frage der ethischen Inspiration der Wirtschaft von den Ordoliberalen längst unter dem Paradigma der ordnenden Gestaltung der Markt- bzw. Wettbewerbswirtschaft diskutiert worden war. – Um so erfreulicher ist die Veröffentlichung einer Tagung des „Forschungsseminars Radein e. V." einzustufen, die im Dialog mit wirtschaftsethischen Reflexionen neuerer Zeit den aktuellen Stand des ordnungstheoretischen und ordnungspolitischen Denkens spiegelt, das entsprechend dem Verständnis von Walter Eucken analytische Strenge, wirklichkeitsnahe Anschauung und ethisches Engagement zu vereinen sucht.

Der Sammelband mit 18 Einzelbeiträgen ist in zwei Teile: Wirtschaftsethische Grundpositionen" (23–245) und „Gerechtigkeitsvorstellungen in ordnungstheoretischer und ordnungspolitischer Sicht" (247–449) untergliedert. Im ersten Teil problematisiert *Willi Meyer* spezielle Ethik-Entwürfe und deren Letztbegründungsversuche; er plädiert für eine bescheidenere Begründung der Moral „als Produkt von selbstbezogenen Bestrebungen und mannigfachen Arten vorteilhafter Zusammenarbeit" (41). *Michael Zöller* sieht die Moderne als Bewußtseinsphänomen durch die Konkurrenz zweier Denkstile charakterisiert, von denen der eine erkenntnisoptimistisch und evidenzorientiert, der andere erkenntniskritisch und am sozialen Handeln orientiert ist. Da beide

Denkstile sowohl den Liberalismus als auch die christliche Gesellschaftslehre durchziehen, sind auf der Grundlage jenes Denkstils, der zwischen Wissen und Gewißheit differenziert, Liberalismus und christliche Gesellschaftslehre nicht nur miteinander vereinbar, „sondern erscheinen geradezu als Zwillingsbrüder" (65). Dieser Konvergenzhypothese schließt sich *Lothar Roos* mit einer Auslegung des päpstlichen Rundschreibens „Sollicitudo rei socialis", in dem zwar das Eigengewicht von Strukturen anerkannt, aber mehr noch der Vorrang personaler Verantwortung eingeschärft wird, und einigen angefügten Bemerkungen über vier Ordnungsprinzipien katholischer Soziallehre (Person, Subsidiarität, Solidarität, Gemeinwohl), bruchlos an. Demgegenüber erweist sich die protestantische Wirtschaftsethik viel sperriger, wenn vergleichbare Kriterien für eine positive Ausgestaltung der Wirtschaftsordnung angefragt werden. *Alexander Barthel*, der die pluralen und disparaten Denkrichtungen aufschlußreich sortiert, beklagt an einer derartigen „Verdachtsethik" (105), daß sie die Grundgegebenheiten des Privateigentums an Produktionsmitteln, des individuellen Selbstinteresses und der Selbstverantwortung zu wenig anerkennt, sich zu sehr an der zwischenmenschlichen Nächstenliebe als konstitutivem Prinzip klammert und auf dem Interessenprimat der armen Gruppen und Länder gründet. *Klaus Weigelt* veranschaulicht an den Leitideen der Zwei-Reiche-Lehre und der Königsherrschaft Christi, wie sehr theologisch-dogmatische Vorentscheidungen auf den spezifischen Ansatz einer Wirtschaftsethik einwirken. So belegt er überzeugend, wie die Theologische Ethik Helmut Thielickes, der eine abgestufte Lehre von der Eigengesetzlichkeit der einzelnen Lebensgebiete entwickelt hat, der Gefahr des Idealisierens entgeht und deshalb Kräfte einer ethischen Weltgestaltung freilegt; seine Wirtschaftsethik erscheint „kompatibel mit den ordnungspolitischen Überlegungen in der sozialen Marktwirtschaft" (137). Fünf sehr aufschlußreiche und interessante Beiträge zur wirtschaftsethischen Position des Judentums nach dem Alten Testament von *Spiridon Paraskewopoulos* (139–156), zum kanonischen Zinsverbot von *Siegfried G. Schoppe* (157–174), zur Wirtschaftswissenschaft, -ethik und -ordnung in islamischer Sicht von *Volker Nienhaus* (175–194), zur konfuzianischen Synthese elitärer Wirtschaftsethik und bäuerlicher Verhaltensnormen von *Carsten Herrmann-Pillath* (195–227) und zu moralischen Grundpositionen des Wirtschaftens in Schwarzafrika (220–245) von *Frank Schaum* nennen religiös und sozial begründete Normierungen eines ökonomischen Handelns, das sich ausschließlich am individuellen Nutzen und der Marktlage zu orientieren geneigt ist, gewähren einen aufregenden Einblick in fremde Kultur- und Glaubenswelten, mit denen westlich bzw. christlich geprägte Wertmuster zunehmend konfrontiert werden, und legen ein dramatisches Entwicklungsdilemma offen, in das der Kulturschock des Kolonialismus bzw. die Kulturverdrängung des Industrialismus die Gesellschaften des weltwirtschaftlichen Südens hineingetrieben haben.

Im zweiten Teil geht *Ulrich Fehl* geschichtlich der Frage des gerechten Preises nach; er sieht sie heutzutage in der Gerechtigkeit von Regeln und Verfahren sowie in einem Ordnungsrahmen, der Monopole oder geschlossene Märkte unterbindet, aufgehoben (249–267). Dem Beitrag von *Ludwig Bress* über Frühsozialismus und Marxismus als sozialpolitische Systeme (269–298) folgen kritische Anfragen der christlichen Gesellschaftslehre an liberale und sozialistische Ordnungsvorstellungen; *Anton Rauscher* gelingt eine klärende Abgrenzung auch gegenüber liberalen Auffassungen, indem er auf der Einbindung des Marktprozesses in einen gesellschaftlichen Lebenszusammenhang, auf der Sicherung eines funktionstüchtigen Wettbewerbs durch eine an der sozialen Gerechtigkeit orientierte staatliche Rahmenordnung sowie auf der Sozialpflichtigkeit des Privateigentums, besteht (299–308). *Helmut Gröner* untersucht die Gerechtigkeitsvorstellungen Euckens und Hensels und unterscheidet zwischen der vorrangigen „institutionellen Gerechtigkeit" (310), nämlich der Freiheitssicherung, der Ordnungspolitik und der Sicherung des Wettbewerbs durch den Staat einerseits und der nachrangigen „Gleichheitsgerechtigkeit mit ihren altehrwürdigen drei Komponenten, nämlich der legalen, der ausgleichenden und der austeilenden Gerechtigkeit" anderseits (316). *Gernot Gutmann* kommt in seinem Beitrag über ethische Grundlagen und Implikationen der ordnungspolitischen Konzeption „Soziale Marktwirtschaft", der die in historischem Kompromiß zusammengewachsenen Varianten der Sozialen Markt-

wirtschaft auflistet und mit katholischen und protestantischen Sozialethiken konfrontiert, zu der Schlußfolgerung: „An den Normen und Wertvorstellungen christlich-theologischer Sozialethik gemessen ist die Ordnungskonzeption Soziale Marktwirtschaft das Leitbild einer in hohem Maße wünschenswerten Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung" (352). *Helmut Leipold* würdigt den Beitrag der Vertragstheorien von Buchanan, Nozick und Rawls für die Klärung des Gerechtigkeitsproblems, denen gemeinsam ist, daß sie mit einem Minimum an normativen Vorgaben auskommen und die Frage der Gerechtigkeit auf die Verfassungs- oder Regelebene verlagern (357–385). *Reinhard Peterhoff* ermittelt ethische Grundlagen der Zentralverwaltungswirtschaften sowjetischen Typs und eröffnet eine Bilanz totalen Scheiterns: Ethik und Sozialpolitik wurden zur Leistungssteigerung instrumentalisiert, ohne daß es gelang, das tatsächliche Verhalten der Menschen dem gesellschaftlich geforderten anzunähern (387–409). *Alfred Schüller* setzt sich kritisch mit der ethischen Gleichheitsdoktrin Gunnar Myrdals auseinander, der die extrem ungleiche internationale Verteilung als das Moralproblem der Entwicklungspolitik schlechthin ansieht; dessen ökonomische Therapie und Analyse, daß eine gleichmäßige Güterverteilung positive Wachstumseffekte auslöse, während umgekehrt extreme Einkommensdisparitäten in einem Marktsystem einen Prozeß zirkulärer und kumulativer Verelendung verursachten, findet Schüller wegen der unbedachten Folgen ebenso unhaltbar wie die vorgeschlagenen Maßnahmen der Preispolitik und Bodenreform (411–449).

Den Herausgebern ist der überzeugende Nachweis gelungen, daß die aktuelle wirtschaftsethische Debatte in einer beachtlichen Traditionskette ordnungstheoretischer und ordnungspolitischer Reflexionen steht und von dieser längst eingeholt ist, soweit es um die Definition struktureller Gerechtigkeit, d. h. der Gerechtigkeit von Institutionen, Regeln und Wirtschaftsordnungen geht. Zwei Leitmotive durchziehen unverkennbar den Sammelband: offenzulegen, welch hohe ethische Qualität das Konzept der freien (und sozialen) Marktwirtschaft besitzt, und wie sehr dieses mit den Grundsätzen christlicher Gesellschaftsethik konform geht. Das erste Motiv klingt am nachhaltigsten in den Beiträgen von *Gröner* und *Gutmann* an, stößt jedoch an Plausibilitätsgrenzen, wenn in dem Beitrag von *Meyer* eine evolutionäre (naturwüchsig-robuste) Ethik als Maßstab der legitimen Selbstbehauptung einer Wirtschaftsordnung angelegt wird, oder wenn *Hermann-Pillath* die säkularen Epochen der chinesischen Geschichte nebenbei als Bestätigung einer evolutionären Ethiktheorie heranzieht. – Das zweite Motiv beeindruckt vermutlich nur unter der Voraussetzung, daß unter den Varianten einer marktwirtschaftlichen Ordnung (mit sozialem Ausgleich) eine Auswahl getroffen wird und gleichzeitig die gesellschaftsethischen Entwürfe des katholischen und protestantischen Milieus passend zurechtgeschnitten werden. Exemplarisch wird dieser Schnitt im Beitrag von *Zöller* vorgeführt. Aber auch *Roos* kann die Konvergenzhypothese bloß aufrechterhalten, indem er die befreiungstheologische Hermeneutik des Entwicklungsrundschreibens Papst Johannes Pauls II. (SRS 42 und 46/47) ausblendet, das Rundschreiben selbst weniger aus der Interessenlage des weltwirtschaftlichen Südens, zu dessen Sprecher sich Rom gemacht hat, als vielmehr aus der defensiven Perspektive eines westdeutschen Unternehmers oder wirtschaftsliberalen Politikers interpretiert und am Ende in vier herkömmliche, wenngleich inhaltsleere, Prinzipien einmünden läßt. Während *Gutmann* sich traut, die katholische Soziallehre auf die ihm bekannten und sympathischen Vertreter wie Gundlach, Weber und Rauscher zu verkürzen, um die Konvergenzhypothese zu belegen, gelingt eine vergleichbare Operation der protestantischen Sozialethik, die alle Vertreter außer Thielicke *(Weigelt)* und Rendtorff *(Gutmann)* abschreibt, nur mit erheblicher Mühe. – Eine andere Methode, die Konvergenzhypothese argumentenfest zu machen, ist deren ideologische Immunisierung. Wie die meisten Beiträge reflektiert *Gutmann* in erster Linie das Leitbild oder die Konzeption der sozialen Marktwirtschaft, nicht deren reale Existenz, wenngleich er eindrucksvoll belegt, wie sehr das real existierende Wirtschaftssystem das Ergebnis eines fortdauernden geistigen Ringens und einer nicht abgeschlossenen politischen Gestaltung ist (338/39). Infolgedessen bleiben die empirischen Hinweise auf die Disparität der Lebenschancen in den Industrie- und Entwicklungsländern, die Gunnar Myrdal umtrieb, oder das Entwicklungsdilemma, das *Schoppe* an-

spricht, ziemlich marginal; *Schüller* wiederholt bloß kontrafaktisch die hinreichend bekannten Argumente zugunsten von Freihandel, internationaler Arbeitsteilung sowie Preisbildung unter Wettbewerbsbedingungen und übergeht, während er eine wirtschaftlich erfolgreiche Minderheit vorzeigt, die wirtschaftlich katastrophale Situation, in der sich die Mehrheit der Weltbevölkerung befindet. Die weltweit verheerende Ausgangsverteilung der Einkommen, die das Gewicht der kaufkräftigen Nachfrage und damit der konkreten Allokation und Preisgestaltung vorwegbestimmt, taucht als gewichtiges Argument für den erheblichen Korrekturbedarf einer Wettbewerbsordnung innerhalb des Sammelbandes lediglich an einer einzigen Stelle, und zwar in einem Zitat Walter Euckens auf, daß nämlich bei ungleicher Einkommensverteilung „die Produktion von Luxusprodukten bereits erfolgt, wenn dringende Bedürfnisse von Haushalten mit geringem Einkommen nach Befriedigung verlangen" (319).

Zwei Beiträge, die das Leitmotiv nur gedämpft anklingen lassen, die ich jedoch mit großer Neugierde und mit Interesse gelesen habe, sind die öko-sozialen Korrektive wirtschaftlicher Entscheidungsprozesse, wie sie das Sabbatgebot bzw. Zinsverbot im alten Israel *(Paraskewopoulos)* und die Eigentumsordnung bzw. Leistungs- und Arbeitsethik im Koran und in der Sunna *(Nienhaus)* markieren. Erhebliche Verständnisprobleme habe ich mit dem Beitrag von *Bress;* die Zusammenfassung, die die Herausgeber (15) anbieten, scheint sich auf einen anderen Text zu beziehen. Fr. Hengsbach S. J.

Brieskorn, Norbert, *Rechtsphilosophie* (Grundkurs Philosophie 14). Stuttgart: Kohlhammer 1990. 187 S.

Rechnet man die Einleitung (13–18) und den ganz kurzen Teil D (Die zweite Achse der Rechtsphilosophie, 165 f.) ab, so hat das vorliegende Buch drei Teile. In Teil A (19–109) geht es um die Gebotenheit des Rechts, dessen Begriff und dessen Verhältnis zu anderen Ordnungen. Im Teil B (110–155) werden die Formen des Rechts behandelt. Im Teil C (156–164) schließlich geht es um das Recht in Beziehungen. Die Gebotenheit des Rechts (19–32) läßt sich am besten (was nicht heißt: nur) erkennen, wenn man aufweist, daß der Mensch zwar in Freiheit lebt, zugleich aber auch in Beziehung zu anderen freien Lebewesen. Darum muß der – stets endliche – Freiheitsraum aufgeteilt werden. Und so entsteht Begrenzung und Recht. In der Scholastik faßte man diese Überlegung in das Axiom zusammen: Jus est ad alios (Recht ist Beziehungsverhältnis zu anderen, ist Ordnung interpersonaler Beziehungen). Der Rechtsbegriff (32–68) wird folgendermaßen definiert: „Als Recht wird eine Sollensordnung des sozialen Lebens bezeichnet, welcher die Vermittlung der Freiheitsräume, die Stabilisierung, die Entlastung und die Orientierung aufgegeben ist, deren Setzung und Inhalt von einem angebbaren Menschenkreis als verbindlich angesehen und deren Durchsetzung letztlich von einem organisierten Verfahren und von bestimmten Institutionen besorgt wird" (33). Diese Definition wird dann mit anderen Auffassungen verglichen. An Autoren werden herangezogen: Ulpian, Thomas von Aquin, Th. Hobbes, I. Kant, G. W. F. Hegel, K. Marx, F. Engels, J. Austin, G. Radbruch, M. Weber, G. Klaus, H. Kelsen, N. Luhmann. Besonders grundlegend ist das Verhältnis von Moral und Recht (69–79), das unter fünf Rücksichten dargestellt wird: unter der Rücksicht des Ursprungs der Normen; unter der Rücksicht der Verbindlichkeit; unter der Rücksicht des Regelungsgegenstandes; unter der Rücksicht der Form; unter der Rücksicht, wie auf die Verletzung der Norm reagiert wird. Obwohl der Vf. Sympathien erkennen läßt für die These, die Moral gebe dem Recht erst seine letzte Legitimität, enthält er sich doch einer entschiedenen Stellungnahme und endet mit der lakonischen Feststellung: „Die Frage nach den Maßstäben ist weiterhin aktuell" (79). Unter den Formen des Rechts, die in Teil B behandelt werden, sind besonders zu erwähnen das Gesetz (111–122) und der Vertrag (122–129). Das Gesetz wird (ganz im herkömmlichen Sinn) verstanden als „ein Rechtsnormenbündel, das sich an eine unbestimmte Vielzahl allgemein-verbindlich richtet" (112). Insofern der Vertrag die Gesetze vorbereiten kann, gilt von ihm: „Den vertraglichen Absprachen kommt oft Pionierfunktion zu – im Leasinggeschäft oder im Kunsthandel beispielsweise –, bevor der Gesetzgeber nachzieht. Die Verträge zeigen eine erste Verteilung von Rechten und Pflichten zwischen den

Partnern an" (122). Das Recht in seinen Beziehungen wird im Teil C behandelt. Zu Politik und Staat (156–159) steht das Recht insofern in Beziehung, als die staatliche Macht eine Verfügung über den Menschen hat und deshalb dessen Freiheitsraum aufteilen kann. Zur Wirtschaft (159–162) steht das Recht in Beziehung, weil die Wirtschaft das Recht braucht und das Recht die Wirtschaft. Insofern der Vf. letzteres unterstreicht, betont er zugleich den *pragmatischen* Ansatz aller seiner Überlegungen. Ein Quellenverzeichnis (167–169), die Bibliographie (170–179), ein Namenregister (180–182) und ein Sachregister (183–187) schließen dieses wertvolle Buch ab. Zwei kleine Aussetzungen: 1. Das Buch hat neben der Seitenzahl und der Einteilung (A., I., 1., a) [1]) auch noch Randnummern, die von 1–150 durchgezählt werden. Dies wirkt auf den Leser verwirrend; um so mehr als die Randnummern mit der übrigen Einteilung nicht zur Deckung gebracht werden können. 2. Die Einteilung der Literatur in „Quellen" und „Bibliographie" ist nicht immer einsichtig. Um nur *ein* Beispiel zu nennen: Warum werden die Werke von Luhmann unter der Rubrik „Quellen", jene von Habermas aber unter der Rubrik „Bibliographie" eingereiht? R. Sebott S. J.

Rechtsphilosophie oder Rechtstheorie? Hrsg. *Gerd Roellecke* (Wege der Forschung 644). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1988. VIII/408 S.

Zu Beginn und im Verlaufe des Rechtssetzungsprozesses stellt sich die Frage, wonach das zu setzende Gesetz, aber auch das Urteil und der Vertrag sich auszurichten haben. In zahlreichen Kulturen richtete und richtet sich die Rechtstätigkeit an der Religion und die Rechtswissenschaft als Wissenschaft vom gesetzten Recht an der Theologie aus. In einem vielschichtigen und regional unterschiedlich verlaufenden Prozeß wurde im europäischen Bereich die Theologie von der Philosophie, genauer von Philosophien abgelöst. So diente die Mathematik eine Zeitlang als Vorbild und Norm der Rechtssetzung, bis die Rechtstätigkeit und die Rechtswissenschaft sich an Einzelwissenschaften wie der Psychologie und der Soziologie orientierten. Es blieb nicht aus, daß die Rechtswissenschaft in ihrer Suche nach Beständigkeit sich von den sich wandelnden Wissenschaften löste und die ihr sich stellenden Fragen sich selbst zu beantworten versuchte. Darf solches Bemühen, das jedenfalls auf Ausgriffe in die Philosophie bewußt verzichtet, noch als „Rechtsphilosophie" bezeichnet werden, ohne sich von dem herkömmlichen Begriff allzuweit zu entfernen? Oder sollte bescheidener nur noch von „Rechtstheorie" gesprochen werden, einem denkerischen Unternehmen, das seine Überlegungen zum Recht gegen jede Art von Philosophie absetzt und sich von dorther negativ bestimmt (Rechtstheorie als Vermeidung dessen, was herkömmlicherweise mit Rechtsphilosophie bezeichnet wird) oder das sich auch von den Wissenschaften trennt und sich als „sinnverdichtende Selbstbeschreibung des Rechtssystems" (21, R. zitiert N. Luhmann) bezeichnet? Nicht unwichtig bezüglich der Selbstbestimmung des Rechts ist die Verortung solcher „sinnverdichtender Selbstbeschreibung": Gehört sie dem System Rechtswissenschaft als Untersystem an oder einem umfassenderen das Recht einschließenden gesellschaftlichen System? Luhmann zufolge gilt letztere Annahme. – Nach einer informativen und die eigenen Akzente nicht verleugnenden Einleitung läßt R. siebzehn Autoren zu Worte kommen. Die Liste reicht von Anselm v. Feuerbach, Carl Fr. v. Savigny über Rudolf v. Ihering, Bernhard Windscheid, Anton Menger, Franz v. Liszt aus dem 19. Jahrhundert in das unsrige hinein. Eugen Ehrlich und Rudolf Stammler führen zu den vier bis heute wirkmächtigen Rechtswissenschaftlern der Weimarer Zeit: Hermann Heller, Hans Kelsen, Rudolf Smend und Carl Schmitt. Karl Engischs Beitrag spiegelt den vorsichtigen Aufbruch der sechziger Jahre wider. Drei sich voneinander sehr unterscheidende Autoren sind mit Publikationen des Jahres 1972 vorgestellt: Hans Albert, Theodor Viehweg und Jürgen Habermas. Der Ansatz von Niklas Luhmann schließt die Anthologie. – Die Vielfalt der Stile, die Unterschiedlichkeit der Argumente und das jeweilige engagiert vorgetragene Plädoyer lassen die Lektüre zu einem forensischen Vergnügen werden. Die Frage R.s ist mehrschichtig. Richtet sie sich an die vorgestellten Texte in dem Sinne, daß der Leser prüfen soll, ob es sich um Rechtsphilosophie oder Rechtstheorie in dem jeweiligen Text handelt? Oder ist die Frage so gemeint: Was führt uns heute im Begreifen des

Rechts zu vertiefter Einsicht, die Rechtsphilosophie oder die Rechtstheorie? R. selbst – und dies ist als wertvoll und sympathisch zu bezeichnen – stellt das Material für die Suche nach einer Antwort in der einen und anderen Richtung zur Verfügung. R. gibt den Begriffen keine Inhalte vor. Ist dies aber nicht eine sinnvolle Provokation der Leser, sich selbst die Begriffe zurechtzulegen? Wichtig ist mir trotzdem eine der Ausführungen R.s selbst (22), welche nur vordergründig die Rechtsgeschichte betrifft: „Die Rechtsgeschichte ist ... ein Element des Rechtssystems. Sie dient auch der Beschreibung des Systems, weil sie sich auf die Einheit des Rechts bezieht ... (Sie) stellt ... kognitiv Differenzen im System her und ermöglicht dadurch andere Rechtserkenntnis". Wäre nicht von hier mittels der Auskünfte, welche die Rechtsgeschichte über den Menschen gibt, zu einer Rechtsanthropologie weiterzugehen? Könnte so nicht eine Orientierung gewonnen werden, welche alle Beiträge als nötig bezeichnen, ohne allerdings die Sein-Sollens-Problematik zu übersehen? A. Kaufmanns Bemühen, in Rechtsphilosophie und Rechtstheorie einzuführen, hätte Berücksichtigung verdient („Rechtsphilosophie, Rechtstheorie, Rechtsdogmatik", in: A. K./W. Hassemer [Hrsg.]: Einführung in Rechtsphilosophie und Rechtstheorie der Gegenwart, 5. Aufl., Heidelberg 1989, bes. 1–18). Ebenfalls ist Hoersters Begriff der Rechtsphilosophie als dreiteiliger Strang von Rechtsethik, Allgemeiner Rechtslehre und juristischer Methodenlehre durchaus ein Ansatz, um die wertvollsten Bemühungen beider, der Rechtsphilosophie und der Rechtstheorie weiterzuführen (Juristische Schulung 27 [1987], 181–188). R. gibt eine auskunftsreiche Materialsammlung dem Leser an die Hand. N. Brieskorn S. J.

# Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Bieler, Martin, Freiheit als Gabe. Ein schöpfungstheologischer Entwurf (Freiburger theologische Studien 145). Freiburg–Basel–Wien: Herder 1991. 528 S.

Brito, Emilio, Dieu et l'Etre d'après Thomas d'Aquin et Hegel (Theologiques). Paris: Presses Universitaires de France 1991. 422 S.

Dalferth, Ingolf U., Kombinatorische Theologie. Probleme theologischer Rationalität (Quaestiones disputatae 130). Freiburg–Basel–Wien: Herder 1991.

Drewermann, Eugen, Die Spirale der Angst. Der Krieg und das Christentum. Mit vier Reden gegen den Krieg am Golf (Herder/Spektrum 4003). Freiburg–Basel–Wien: Herder 1991. 448 S.

Zur Frage der Bischofsernennungen in der römisch-katholischen Kirche. Hrsg. *Gisbert Greshake*. Mit Beiträgen von *Richard Potz u. a.* (Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg). München–Zürich: Schnell & Steiner 1991. 164 S.

George, Francis E., Inculturation and Ecclesical Communion. Culture and Church in the Teaching of Pope John Paul II (Urbania University Press 8051). Rome: Urbania University Press 1990. 380 S.

Glaube als Zustimmung. Zur Interpretation kirchlicher Rezeptionsvorgänge. Herausgegeben von *Wolfgang Beinert* (Quaestiones disputatae 131). Freiburg–Basel–Wien: Herder 1991. 168 S.

Gugenberger, Engelbert, Karl Rahners Christologie und heutige Fundamentalmoral (Innsbrucker theologische Studien 26). Innsbruck–Wien: Tyrolia 1990. 224 S.

Habichler, Alfred, Reich Gottes als Thema des Denkens bei Kant. Entwicklungsgeschichtliche und systematische Studie zur kantischen Reich-Gottes-Idee (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 2). Mainz: Grünewald 1991. 301 S.

Hösle, Vittorio, Philosophie der ökologischen Krise. Moskauer Vorträge (Beck'sche Reihe 432). München: Beck 1991. 151 S.

Hofmann, Bernhard F., Kognitionspsychologische Stufentheorien und religiöses Lernen. Zur (korrelations-)didaktischen Bedeutung der Entwicklungstheorien von J. Piaget, L. Kohlberg und F. Oser / G. Gmünder. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1990. 480 S.

Hossenfelder, Malte, Epikur (Beck'sche Reihe; Große Denker 520). München: Beck 1991. 176 S.

Kabasilas, Nikolas, Das Buch vom Leben in Christus (Christliche Meister 14). Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln 1991. 273 S.

Knauer, Peter, Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie. 6. neubearb. und erw. Auflage. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1991. 448 S.

Knoch, Otto, Der Erste und Zweite Petrusbrief. Der Judasbrief. Übersetzt und erklärt von O. K. (Regensburger Neues Testament). Regensburg: Pustet 1990. 333 S.

Knowledge and the Sciences in medieval Philosophy. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy. Vol. II. Edited by *Simo Knuuttila u. a.* Helsinki: Publications of Luther-Agricola Society (Series B 19) 1990. vii/669 S.

Konda, Jutta, Das Verhältnis von Theologie und Heiligkeit im Werk Hans Urs von Balthasars (Bonner Dogmatische Studien 9). Würzburg: Echter 1991. 384 S.

Landes, Richard / Paupert, Catherine, Naissance d'apôtre. La Vie de Saint Martial de Limoges (Mémoires Premières). Turnhout: Brepols 1991. 104 S.

Lubac, Henri de, Surnaturel. Etudes historiques (Theologie). Paris: Desclée de Brouwer 1991. xvi/634 S. (FFr. 160.–).

Metz, Johann Baptist, Peters, Tiemo Rainer, Gottespassion. Zur Ordensexistenz heute. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1991. 104 S.

Mussner, Franz, Dieses Geschlecht wird nicht vergehen. Judentum und Kirche. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1991. 192 S.

Offermann, Ulrich, Christus – Wahrheit des Denkens. Eine Untersuchung zur Schrift „De docta ignorantia" des Nikolaus von Kues (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie NF 33). Münster: Aschendorff 1991. vi/226 S.

Palaver, Wolfgang, Politik und Religion bei Thomas Hobbes. Eine Kritik aus der Sicht der Theorie René Girards (Innsbrucker theologische Studien 33). Innsbruck–Wien: Tyrolia 1991. 386 S.

Penser la Religion. Recherches en Philosophie de la Religion. Présentation de *Jean Greisch* (Philosophie 13). Paris: Beauchesne 1991. 430 S.

Die evangelische Perle. Das geistliche Begleitbuch einer flämischen Mystikerin des 16. Jahrhunderts. In der Übersetzung des *Angelus Silesius,* ausgesucht und bearbeitet von *Klaus Dahme.* Salzburg: Müller 1990. 220 S.

Portalupi, Enzo, Studi sulla presenza di Gregorio Magno in Tommaso d'Aquino (Dokimion 10). Freiburg/Schw.: Universitätsverlag 1991. 128 S.

Putallaz, François-Xavier, La connaissance de soi au XIII[e] siecle de Matthieu d'Aquasparta a Thierry de Freiberg (Etudes de Philosophie Médiévale LXVII). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin 1991. 444 S.

Putallaz, François-Xavier, Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin (Etudes Philosophie Médiévale LXVI). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin 1991. 343 S.

La Question de Dieu selon Aristote et Hegel. Publié sous la direction de *Thomas de Konninck* et *Guy Planty-Bonjour.* Paris: Presses Universitaires de France 1991. 430 S.

Rudolph, Kurt, Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion; 3., durchgesehene und ergänzte Auflage (Uni-Taschenbücher 1577). Göttingen–Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. 451 S.

Scherer, Georg, Welt – Natur oder Schöpfung? Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1990. 255 S.

Schneider, Michael, Umkehr zum neuen Leben. Wege der Versöhnung und Buße heute. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1991. 138 S.

Schramm, Michael, Prozeßtheologie und Bioethik. Reproduktionsmedizin und Gentechnik im Lichte der Philosophie A. N. Whiteheads (Studien zur theologischen Ethik 34). Freiburg i. Ue. / Freiburg i. Br.: Universitätsverlag/Herder 1991. 332 S.

Sieben, Hermann Josef, Kirchenväterhomilien zum Neuen Testament. Ein Repertorium der Textausgaben und Übersetzungen. Mit einem Anhang der Kirchenväterkommentare (Instrumenta Patristica XXII). Steenbrvgis, In Abbata S. Petri/The Hauge: Martinus Nijhoff International MCMXCI. 202 S.

Spee, Friedrich, Güldenes Tugend-Buch. Auswahl, Bearbeitung und Einführung von *Anton Arens* (Christliche Meister 40). Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln 1991. 216 S.

Studies in Canon Law. Presented to P. J. M. Huizing. Edited by *J. H. Provost & K. Walf* (Annua Nuntia Lovaniensia XXXII): University Press/Peeters 1991. xxix/241 S.

Trinkaus Zagzebski, Linda, The Dilemma of Freedom and Foreknowledge. New York-Oxford: Oxford University Press 1991. viii/215 S.

Wolff, Klaus, Das Problem der Gleichzeitigkeit des Menschen mit Jesus Christus bei Sören Kierkegaard im Blick auf die Theologie Karl Rahners (Bonner Dogmatische Studien 8). Würzburg: Echter 1991. 284 S.

Zucal, Silvano, Romano Guardini e le Metamorfosi del „Religioso" tra Moderno e Post-Moderno. Un approccio ermeneutico a Hölderlin, Dostoevskij e Nietzsche (Biblioteca di Hermeneutica 16). Urbino: Edizioni Quattro Venti 1990. 505 S.

ThPh 66 (1991) 481–492

# Eine philosophisch-historische Hermeneutik des Christentums

Von Wolfhart Pannenberg

Es gibt gute Gründe dafür, die christliche Theologie zu den Geisteswissenschaften oder Humanwissenschaften zu rechnen. Sie gehört jedenfalls mit den Sprach- und Literaturwissenschaften, mit der Jurisprudenz und den historischen Wissenschaften zu denjenigen Disziplinen, die es mit der Interpretation von Texten zu tun haben und auf diesem Wege ihre Erkenntnisse gewinnen. Man sollte dabei den Unterschied dieser Disziplinen von den Naturwissenschaften nicht übertreiben; denn es gibt fundamentale Gemeinsamkeiten, die alle wissenschaftlichen Disziplinen verbinden: Jede Wissenschaft sucht ihren Gegenstand zu verstehen, und jede entwickelt dazu Modelle, die diesen Gegenstand beschreiben und dadurch den Zusammenhang der Gegebenheiten zu erklären suchen, die zu ihm gehören. Wenn die Physik die Bewegungen von Körpern beschreibt oder das Verhalten von Elementarteilchen, dann sucht sie diese Naturerscheinungen dadurch zu verstehen. Andererseits hat auch eine Textauslegung die Funktion, die Sätze des Textes und ihre Abfolge zu erklären und dadurch zum Verständnis des Textes zu gelangen. In allen Wissenschaften geht es darum, das zuvor nicht oder schwer Verständliche durch Erklärungen besser zu verstehen, und dazu dienen die Hypothesen und Modelle, die den Gegenstand beschreiben. Bei den sogenannten Geisteswissenschaften steht das Entwerfen solcher Modelle und ihre Überprüfung in Zusammenhang mit überlieferten Texten und ihrer Auslegung, nicht aber mit Experimenten und deren Ergebnissen. Man kann durchaus auch von naturwissenschaftlichen Gesetzeshypothesen und Theorien sagen, daß sie Interpretationen darstellen, Interpretationen der Ergebnisse von Experimenten im Zusammenhang mit anderen Daten. Bei allen Interpretationen geht es darum, Zusammenhänge herzustellen. In den sogenannten Geisteswissenschaften aber geschieht das vor allem durch Interpretation von Texten. Allerdings geht es auch hier nicht *nur* um Texte. Der Historiker z. B. wird auch archäologische Befunde und alle andern einschlägigen Kenntnisse bei seiner Rekonstruktion eines historischen Hergangs berücksichtigen. Doch wo es gar keine schriftlichen Zeugnisse gibt, ist der Spielraum historischer Erklärung sehr eingeschränkt.

Daß auch die christliche Theologie es mit der Interpretation von Texten zu tun hat, ist unbestritten, weil alle christlichen Kirchen die biblischen Schriften des Alten und des Neuen Testaments als Basis ihrer Lehren anerkennen. Jede Kirche behauptet, mit ihrer Lehre den Inhalt der Offenbarung Gottes auszusprechen, die in den biblischen Schriften ursprünglich und maßgeblich bezeugt wird. Die kirchliche Lehre bedient

sich dabei nicht immer derselben Wörter wie die Bibel, aber sie behauptet, Auslegung der Bibel zu sein. Deshalb muß sie an den Aussagen der Bibel gemessen und immer wieder von ihnen her interpretiert werden: Auch die Lehre der Kirche ist also Gegenstand theologischer Interpretation, um im Lichte der biblischen Zeugnisse als deren Auslegung verständlich zu werden. Weil nämlich die Sprache der kirchlichen Lehre nicht dieselbe ist wie die der Bibel, versteht es sich nicht von selbst, daß eine Übereinstimmung im Inhalt besteht. Doch auch dann, wenn man nur biblische Ausdrücke verwenden wollte, wäre noch nicht sicher, ob man auch dasselbe sagt wie die Bibel. Man kann mit gleichen Worten immer auch etwas ganz anderes sagen.

Warum aber sprechen die kirchliche Lehre und besonders auch die Theologie zum großen Teil eine andere Sprache als die der Bibel, wenn doch der Inhalt derselbe sein soll? Das gilt zunächst einmal für alle Interpretation: Wenn der Inhalt eines Textes in jeder Hinsicht aus seinen eigenen Worten verständlich ist, bedarf es keiner Interpretation. Die Interpretation versucht, einen aus sich selber nicht ohne weiteres voll verständlichen Text dadurch verständlich zu machen, daß sie mit andern Worten dasselbe sagt wie der Text. Zweitens aber hat die Besonderheit der theologischen Sprache etwas zu tun mit dem besonderen Thema theologischer Hermeneutik im Unterschied zu anderen hermeneutischen Disziplinen. Das hängt zusammen mit der Eigenart der biblischen Texte, die im Unterschied zu andern Texten von Gott und seinem Handeln in bestimmten Ereignissen sprechen. Damit muß sich die Frage verbinden, ob die Ereignisse wirklich stattgefunden haben und ob sie wirklich etwas mit Gott zu tun haben.

Nun sind nicht alle Ereignisse und Sachverhalte, die in den biblischen Schriften behauptet werden, gleichermaßen wichtig für die Lehre der Kirche und für das, was für die biblischen Schriften selbst ihr eigenes Thema bildet. Für die Schriften des Neuen Testaments steht die Geschichte Jesu von Nazareth im Mittelpunkt, seine Lehre, sein Tod und seine Auferweckung von den Toten, sowie die Bedeutung dieser seiner Geschichte für die ganze Menschheit. Das Alte Testament, die Bibel der Juden, ist für die christliche Theologie darum wichtig, weil Jesus Jude war und weil der Gott, von dem das Alte Testament handelt, im Mittelpunkt seiner Botschaft stand. Mit der Botschaft Jesu war der Anspruch verbunden, nicht nur in Übereinstimmung mit dem Alten Testament von Gott zu sprechen, sondern in endgültiger, unüberholbarer Weise zu sagen, was der jüdische Glaube an diesen Gott bedeutet und fordert. Diese Behauptung Jesu ist zur Zeit seines Auftretens strittig gewesen, hat zu seinem Tode geführt und ist durch seine Auferweckung von den Toten, wie die Christen glauben, von Gott bestätigt worden.

Hat es mit alledem seine Richtigkeit? Entspricht die Botschaft Jesu von Gott und seiner Herrschaft dem Kern jüdischen Gottesglaubens, wie ihn

das Alte Testament bezeugt? Wie hängt der Tod Jesu mit dem Streit um seine Lehre und um seine Person zusammen? Ist er tatsächlich von den Toten auferweckt worden, und was bedeutet das?

Solche Fragen lassen sich nur beantworten durch die Erforschung der biblischen Schriften und durch Interpretation ihrer Aussagen. Um was für eine Art von Interpretation handelt es sich dabei? Heißt Interpretieren hier dasselbe wie bei der Odyssee oder einem modernen Roman oder bei einem Märchen wie Rotkäppchen und der Wolf? Alle diese Texte haben die Form einer Erzählung, und auch die biblischen Schriften haben großenteils Geschichten zum Inhalt, die erzählt werden. Aber der Anspruch dieser Texte ist nicht derselbe. Das Märchen von Rotkäppchen will nicht behaupten, daß dieses junge Mädchen tatsächlich zu seiner Großmutter ging und vom Wolf gefressen wurde. Es will sagen, daß das Leben voll von dunklen Gefahren ist für den Unvorsichtigen, aber am Schluß wird das Böse besiegt werden. Auch für die Odyssee ist es nicht wichtig, ob Odysseus tatsächlich alle die Reisen und Abenteuer erlebt hat, von denen berichtet wird. Für die neutestamentlichen Schriften aber kommt alles darauf an, daß Jesus tatsächlich die Menschen dazu aufgerufen hat, alles andere der Herrschaft Gottes über ihr Leben unterzuordnen, so daß Gott schon gegenwärtig in ihrem Leben zur Herrschaft kommt und darin das Heil besteht und die Güte Gottes erkennbar wird. Es kommt alles darauf an, daß Jesus tatsächlich am Kreuz gestorben ist und daß er tatsächlich von den Toten auferweckt wurde. Eine Interpretation, die die Evangelien wie einen Roman auffaßt, wird den Tatsachenbehauptungen nicht gerecht, die mit diesen Texten verbunden sind, wenn auch manche Einzelzüge darin legendären Charakter haben mögen. In den paulinischen und andern Briefen werden die Tatsachen der Kreuzigung und der Auferstehung Jesu besonders hervorgehoben. Solche Texte erfordern eine Interpretation, die die Frage nach der Tatsächlichkeit der Ereignisse, von denen sie reden, nicht ausklammert. Darum muß die theologische Hermeneutik in größere Nähe zu den Verfahren historischer Textinterpretation durch Rückschlüsse aus den Texten auf die darin behaupteten Ereignisse stehen als zu einer rein literarischen Hermeneutik, wie sie in den Literaturwissenschaften mit Recht geübt wird und in der das Erzählte hauptsächlich als Produkt menschlicher Phantasie gewürdigt wird.

Es kommt nun aber noch etwas anderes hinzu. Die Texte des Neuen Testaments berichten nicht nur von der Geschichte Jesu, sondern von einem Handeln Gottes in dieser Geschichte. Nur darum kann behauptet werden, daß diese Geschichte jeden Menschen angeht. Denn der Gott der Juden, von dem gesagt wird, daß er den gekreuzigten Jesus von den Toten auferweckt habe, wird für identisch mit dem Schöpfer der Welt erklärt und also als der eine, einzig wahre Gott für alle Menschen behaup-

tet, und von ihm wird gesagt, daß er durch Tod und Auferweckung Jesu sein Heil allen Menschen zugänglich gemacht habe.

Für die neutestamentlichen Schriften ist charakteristisch, daß ihre Aussagen über Gott auf das engste verbunden sind mit den Tatsachenbehauptungen über die Geschichte Jesu. Sie lassen sich nicht davon ablösen als eine fromme Deutung der Ereignisse, die man auch weglassen könnte. Mindestens in einem Fall, bei der Behauptung der Auferweckung Jesu, ist das Urteil über die Tatsächlichkeit des Geschehens kaum zu trennen von der Annahme der Wirklichkeit Gottes und seiner Macht über das Geschehen in der Welt.

Dieser Sachverhalt bedeutet für die Theologie, daß sie unvermeidlich Streit mit der säkularen Geschichtswissenschaft auf sich nehmen muß. Im 19. Jahrhundert, bei Historikern wie Ranke und Droysen, wurde noch mit einer Offenheit der profanen Geschichtswirklichkeit für ein göttliches Wirken in den Ereignisfolgen der Geschichte gerechnet. Daher enthielt die historische Methodenlehre von Droysen noch einen Abschnitt über die theologische Interpretation der Geschichte. In modernen Handbüchern der historischen Methode wird man dergleichen vergeblich suchen. Der profane Historiker wird ein Reden von Gott und Gottes Handeln in der Geschichte nur noch als subjektive Deutung zulassen, die aber auf die wissenschaftliche Darstellung des Geschichtsverlaufs keinen Einfluß haben darf. Wenn die christliche Theologie das akzeptiert, paßt sie sich dem säkularen Zeitgeist an. Das ist auch dann der Fall, wenn die Theologen zusätzlich zur rein säkularen Feststellung der geschichtlichen Tatsachen eine durch eine Glaubensentscheidung bedingte Auffassung und Deutung der geschichtlichen Ereignisse entwickeln. Der Wahrheitsanspruch der biblischen Aussagen, der sich auf die Tatsachen der Geschichten selber bezieht, wird dann umgangen. Ihn kann die Theologie nur dann festhalten, wenn sie gegen die säkulare Betrachtung und Rekonstruktion geschichtlicher Abläufe darauf beharrt, daß es sich dabei um eine defiziente Auffassung von der geschichtlichen Wirklichkeit handelt, eine verengte Vorstellung von Wirklichkeit überhaupt.

Eine solche kritische Position gegenüber der säkularen Geschichtswissenschaft kann die Theologie nur dann mit guten Gründen vertreten, wenn sie behaupten kann, daß die Weltwirklichkeit ganz allgemein, auch im Bereich des Naturgeschehens, ohne Gott nicht angemessen, sondern nur in der Form abstrakter Approximationen beschrieben werden kann. Eine solche Auffassung impliziert den Schöpfungsglauben, der in den biblischen Schriften in der Tat die Voraussetzung für die Überzeugung bildet, daß die Ereignisse der Geschichte letztlich als ein Handeln Gottes in und durch das geschichtliche Geschehen aufzufassen sind, auch da, wo die Ereignisse durch menschliches Handeln zustandekommen.

Eine solche Auffassung mag auf dem Boden jüdischer Überlieferung sinnvoll und konsequent sein. Aber wie verhält sie sich zum Verständnis

der Weltwirklichkeit außerhalb der Autorität jüdischer Überlieferung? Das ist eine Frage, die nicht erst durch das moderne, säkulare Weltverständnis akut geworden ist. Sie stellte sich schon in den Anfängen des Christentums, sobald die christliche Mission in die nichtjüdische Welt der hellenistischen Kultur eintrat. Daß die Behauptung eines Handelns Gottes in der Geschichte Jesu nicht nur von Juden im Rahmen jüdischer Tradition vorgetragen wurde, sondern sich an alle Menschen wandte, das wurde nur möglich durch Identifikation des jüdischen Monotheismus mit dem Monotheismus der griechischen Philosophie. Diese Identifikation war keine bloße Anpassung an den Hellenismus: Die christliche Mission und Theologie verbanden sich mit der Philosophie als Bundesgenossen gegen den heidnischen Polytheismus, und sie suchten unter den philosophischen Schulen diejenige mit der größten Nähe zum Gottesverständnis des Alten Testaments aus, die platonische. Doch auch das platonische Gottesverständnis wurde modifiziert durch Anpassung an das biblische, vor allem durch Einführung der Vorstellung vom göttlichen Willen und des Schöpfungsgedankens, sodann durch die Trinitätslehre. Für solche Veränderungen mußten allerdings auf dem Boden philosophischer Argumentation Gründe vorgetragen werden. Die Berufung auf die Autorität der Bibel genügte dafür nicht.

Erst im Prozeß der Aneignung griechischer Philosophie für das christliche Denken ist das entstanden, was seitdem christliche Theologie heißt. Das ist nicht nur eine historische Feststellung, sondern ein Sachverhalt von bleibender Relevanz: Die Wahrheit der biblischen Aussagen über ein Handeln Gottes in der Geschichte Jesu läßt sich nur unter Voraussetzung der Wirklichkeit Gottes, und diese läßt sich außerhalb des Bereichs jüdischer Überlieferung nur auf dem Boden philosophischer, genauer gesagt metaphysischer Argumentation mit Anspruch auf allgemeine Verbindlichkeit behaupten. Daher bildet die Erosion der philosophischen Gotteslehre in der Entwicklung der Philosophie im Laufe des letzten Jahrhunderts für die christliche Theologie ein schweres Problem. Das Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie ist immer spannungsvoll gewesen, weil die Theologie gegenüber der rein rationalen Gotteserkenntnis philosophischer Theologie immer behauptet hat, daß erst durch die geschichtliche Offenbarung Gottes eine Gotteserkenntnis in vollem Sinne ermöglicht wird. Die Theologie mußte stets die Tatsachen der Geschichte Jesu als Medium der göttlichen Offenbarung mit der rationalen Allgemeinheit philosophischen Redens von Gott vermitteln. Nur so konnte sie den Wahrheitsanspruch der christlichen Lehre begründen. Ohne die Philosophie als Partner steht die Theologie in Gefahr, bei ihrem Reden von Gott auf die pure Subjektivität von Glaubensbehauptungen zurückgeworfen zu werden. Dann aber läßt sich kaum noch der Anspruch auf allgemeinverbindliche Wahrheit für alle Menschen rechtfertigen.

Die christliche Theologie muß darin interessiert sein, daß es in der Philosophie zu einer Erneuerung der großen Tradition philosophischer Theologie kommt. Erst auf dem Boden eines auch philosophisch ausgewiesenen Gottesgedankens läßt sich plausibel machen, daß die Welt und ihre tiefste Eigenart mitsamt der Menschheit als Schöpfung Gottes zu verstehen ist, und erst unter dieser Voraussetzung gibt es dann auch gute Gründe dafür, daß Gott in der Geschichte der Welt und der Menschheit fortgesetzt handelt. Dann läßt sich auch gegenüber der säkularen Geschichtswissenschaft die Auffassung verteidigen, daß die Wirklichkeit der Geschichte, auch der Geschichte Jesu, angemessener verstanden und beschrieben wird, wenn das Geschehen der Geschichte als Ausdruck göttlichen Handelns aufgefaßt wird.

Eine Wiederherstellung der traditionellen Gestalt philosophischer Theologie mit ihren Gottesbeweisen und den aus dem Begriff einer ersten Ursache der Welt entwickelten Eigenschaftsaussagen über Gott läßt sich allerdings heute wohl kaum erwarten. Die Voraussetzung dafür ist durch die Kritik der traditionellen Gottesbeweise zerstört. Das heutige Verständnis von Kausalität im Naturgeschehen erlaubt durchaus die Annahme, daß man in der Kette der Ereignisfolgen immer weiter zurückgehen kann, ohne auf einen ersten Anfang zu stoßen, der sich mit dem Gottesgedanken der metaphysischen Tradition identifizieren ließe. Auch dann, wenn die Behauptung des Standardmodells heutiger physikalischer Kosmologie, daß das Universum etwa zwanzig Milliarden Jahre alt ist, einen zeitlichen Anfang der Welt implizieren sollte, wäre damit immer noch nichts über Gott als Urheber dieser Welt bewiesen. Weniger belastet durch die Kritik der traditionellen Gottesbeweise ist der andere Ansatz philosophischer Theologie, der den Gedanken des Unendlichen als in aller Vorstellung endlicher Gegenstände und Sachverhalte schon vorausgesetzt behauptet. Diese Argumentation ist unabhängig von den Problemen des Kausalrückschlusses. Aber es bleibt ein gewaltiger Sprung vom Gedanken des Unendlichen (wie übrigens auch von der Vorstellung einer ersten Ursache) zum Gottesgedanken. Es ist wohl so, daß derjenige, der einen einzigen Gott und Schöpfer der Welt glaubt, ihn auch als unendlich und als erste Ursache der Welt denken muß, aber daraus ergibt sich nicht umgekehrt, daß man mit den Begriffen des Unendlichen oder auch einer ersten Ursache der Welt schon beim Gottesgedanken angekommen wäre. Das Wort „Gott" läßt sich nicht ablösen von der Vorstellung eines irgendwie „persönlichen" Wesens, und davon ist der Begriff des Unendlichen kaum weniger weit entfernt als der einer ersten Ursache der Welt. Man hat sich den Übergang von solchen Begriffen der philosophischen Theologie zur Gottesvorstellung viel zu einfach gedacht. Die Philosophie kann vielleicht auch heute noch *Kriterien* entwickeln und aufstellen für ein in sich konsistentes Reden von Gott: Was immer sonst von Gott zu sagen ist, er wird jedenfalls als unendlich und als Ursprung

aller von ihm verschiedenen Wirklichkeit gedacht werden müssen. Aber die Philosophie wird vielleicht nicht mehr eine eigene, von aller Religion unabhängige Lehre von Gott aufstellen können. Dessen bedarf es aber auch nicht aus der Sicht der Theologie. Es genügt, wenn die Philosophie rationale *Kriterien* für ein auf anderer Grundlage beruhendes Reden von Gott entwickeln kann. Vorstellungen von Gott und Göttern sind geschichtlich immer im Zusammenhang religiöser Erfahrung und ihrer Interpretation entstanden. Die Philosophie hat von ihrem Ursprung her ein kritisches Verhältnis zur Religion, nicht schlechthin ablehnend, aber kritisch in dem Sinne, daß die Philosophen Kriterien formulierten, denen jede Rede von Gott oder Göttern genügen muß, wenn sie das erfüllen soll, was die Religion damit intendiert: Der Gott der Religion muß zumindest *denkbar* sein als Ursprung der Welt, die wir kennen. Die philosophische Disziplin der Religionsphilosophie kann die Gottesvorstellungen der Religionen an solchen Kriterien messen. Die auf dem Boden einer bestimmten religiösen Tradition entwickelte Theologie wird sich umgekehrt bemühen, das Gottesverständnis dieser Religion so auszulegen, daß es sich jenen philosophischen Kriterien gewachsen zeigt, so daß der von der betreffenden Religion behauptete Gott tatsächlich als Urheber der Welt und Geschichte, wie wir sie empirisch kennen, denkbar ist.

Dabei können die verschiedenen Religionen durch ihre Theologien in Wettbewerb treten um die bessere und tiefere Interpretation der allen Menschen zugänglichen Welterfahrung wie auch der Selbsterfahrungen der Menschen. Das entspricht der Art und Weise, wie die verschiedenen Religionen in der Religionsgeschichte tatsächlich in Konkurrenz getreten sind, wo auch immer es zu Berührungen oder Konflikten zwischen den verschiedenen Völkern und Kulturen kam: Es kam dann darauf an, welche der verschiedenen Religionen den Menschen ihre Welt und die Erfahrungen ihres Lebens besser und tiefer zu erschließen vermochte. Auch heute noch gibt es einen solchen Wettbewerb zwischen den Religionen: Hindus und Buddhisten meinen, daß ihre Religionen den Menschen ihr eigenes Selbstsein plausibler verständlich machen und besser zur Erfahrung seiner religiösen Dimension anleiten können, als das Christentum es vermag. Der Islam glaubt, daß das Christentum sich als unfähig erwiesen hat, dem sozialen Zusammenleben der Menschen aus der Kraft des Glaubens an den einen Gott eine ihm entsprechende Gestalt und Sinnerfüllung zu geben. Man meint, das Christentum habe vor dem Säkularismus kapituliert und die christlichen Lehren von Sünde, Schuld und Vergebung könnten nicht mehr als Zugang zur religiösen Erfahrung funktionieren. Hier findet ein Kampf um die Seelen der Menschen statt. Wenn die christliche Lehre von der Schöpfung der Welt durch Gott uns nicht mehr dazu hilft, die Wirklichkeit der Welt und unser eigenes Leben in ihr besser zu verstehen als das ohne sie möglich wäre, dann ist die Rede von Gott dem Schöpfer leer und nichtssagend geworden. Wenn der christli-

che Glaube an die erlösende Liebe Gottes den Menschen nicht mehr dazu hilft, ihr eigenes Leben besser zu verstehen und mit ihren Problemen besser fertig zu werden als ohne diese Botschaft, dann werden auch diese Worte leer, und die Menschen werden sich dann mit ihrem religiösen Suchen nach einem Sinn ihres Lebens anderen Religionen zuwenden.

An dieser Stelle hat die christliche Theologie ihre Funktion für das Leben der Menschen: Sie sucht zu zeigen, daß der Gott der Bibel sehr wohl als Urheber der Welt, wie wir sie heute kennen, denkbar ist und daß der Schöpfungsglaube uns ein tieferes Verständnis der Welt und unseres eigenen Lebens erschließt, als es sonst erreichbar wäre. Sie sucht zu zeigen, daß der christliche Erlösungsglaube die realistische Antwort ist auf die Tatsache des Übels in der Welt, eine Tatsache, die es uns schwer macht, an einen gerechten und gütigen Schöpfer zu glauben. Und schließlich muß christliche Theologie zeigen, daß der Glaube an die Auferstehung Jesu und die Hoffnung auf eine Auferstehung der Toten einerseits nicht in Widerspruch zu unserer Erfahrung der Natur stehen und andererseits eine realistische und angemessene Antwort auf die Frage nach dem möglichen Heil, nach der Identität und Integrität unseres menschlichen Daseins darstellen angesichts seiner irdischen Hinfälligkeit und Todverfallenheit.

Das Wort Gott wird nur dann sinnvoll gebraucht, wenn sich von seinem Inhalt her die Wirklichkeit der Welt und des menschlichen Lebens tiefer verstehen läßt und ein angemessenes Verhalten dazu ermöglicht wird. Dann ist dieser Gott, wie das Wort es beansprucht, als Ursprung der Wirklichkeit der Welt und unseres menschlichen Lebens verstanden. Für die christliche Theologie handelt es sich nun darum, daß der von *Jesus* gelehrte Gott der Ursprung der Welt und unseres Lebens ist und daß er in der Geschichte Jesu, in seinem Tode und seiner Auferstehung, zum Heil der ganzen Menschheit gehandelt hat. In dem Maße, in welchem die Theologie das zeigen kann, hat sie auch gute Gründe für ihre Behauptung, daß dieser Gott der wahre Gott ist.

Weil die christliche Theologie das Reden von Gott mit der Gestalt Jesu und seiner besonderen Geschichte verbindet, darum muß sie zur Gewinnung ihrer Aussagen historisch-hermeneutische Verfahren mit philosophischer Reflexion verbinden, und zwar mit einer philosophischen Reflexion, die als Orientierungswissen die jeweiligen Kenntnisse von der Welt und vom menschlichen Leben zusammenfassend interpretiert. Die historisch-hermeneutische Untersuchung der biblischen Schriften ist Aufgabe besonderer theologischer Disziplinen. Die exegetischen Disziplinen untersuchen jedoch die biblischen Schriften nur als historisch-literarische Dokumente ihrer menschlichen Verfasser, nicht unter dem Gesichtspunkt der göttlichen Wirklichkeit, die in ihnen zur Sprache kommt. Die historische Exegese erforscht und beschreibt nur die unterschiedlichen Meinungen der biblischen Schriftsteller über Gott und sein

Handeln, über den Menschen als Gottes Geschöpf, über die Schöpfung der Welt, über das Verhältnis Jesu zu Gott, über die Bedeutung seines Todes für das Heil der Menschen usw. Es ist die Aufgabe der systematischen Theologie, diese von der historischen Bibelexegese dargestellten unterschiedlichen Sachverhalte unter dem Gesichtspunkt der Wirklichkeit Gottes und seines Handelns in der Welt zu verknüpfen. Dabei wird die Theologie zunächst von Gott selbst, danach von Welt und Geschichte als dem Feld seines Wirkens zu reden haben.

Die Orientierung an der Botschaft Jesu macht es erforderlich, die Wirklichkeit Gottes in engem Zusammenhang damit, wie er durch Jesus zur Sprache gekommen ist, zu verstehen, und darin liegt letztlich der Grund dafür, Gott als den „Vater" in unauflöslicher Beziehung zur Person Jesu als seinem Sohn zu denken: Das ist die Wurzel der christlichen Trinitätslehre. Sie expliziert die Zusammengehörigkeit Jesu mit dem Gott, den er verkündigte; denn die Eigenart dieses Gottes ist dadurch bestimmt, wie Jesus ihn verkündigte. Die Trinitätslehre ist damit das zentrale Beispiel für die Verbindung des historischen und philosophischen Elements in der christlichen Theologie: Sie muß die Zusammengehörigkeit des Sohnes mit dem Vater in der Ewigkeit Gottes denken, ohne den Monotheismus aufzugeben. Dabei muß sich einerseits die biblische Legitimität dieser Lehre als Auslegung der neutestamentlichen Aussagen über das Verhältnis Jesu zum Vater und zum Geist Gottes nachweisen lassen, und dabei kann die Formulierung des trinitarischen Gottesgedankens in der Geschichte der Theologie zwar im Grundsatz bejaht, in Einzelheiten aber von unserem heutigen Wissen über Jesus und sein Verhältnis zum Vater aus korrigiert und präzisiert werden. Möglich wäre natürlich auch, daß die Trinitätslehre gar nicht als sachgemäße Entfaltung dessen zu verstehen ist, was das Verhältnis Jesu zum Vater impliziert: Dann müßte die Trinitätslehre preisgegeben werden. De facto jedoch besteht ein sachlicher Zusammenhang, der von der Gottesverkündigung Jesu über die apostolischen Aussagen über ihn als den Sohn bis zur Trinitätslehre der Kirche führt. Als Entfaltung dieses Zusammenhangs also muß die Trinitätslehre immer wieder neu gerechtfertigt und präzisiert werden. Andererseits muß der trinitarische Gott als Schöpfer der Welt verstanden werden können. Sonst wäre er gar nicht wirklich als Gott verstanden.

Die Schöpfungslehre also ist die Probe auf die Behauptung der Gottheit des trinitarisch gedachten Gottes. Dazu ist es erforderlich zu zeigen, daß die Unterscheidung des Sohnes und des Geistes vom Vater etwas austrägt für das christliche Verständnis der Welt und ihres Ursprungs in Gott. Dieser Zusammenhang von Schöpfungslehre und Trinitätslehre ist in der theologischen Tradition zu wenig beachtet und entfaltet worden. Daher konnte der Eindruck entstehen, besonders im christlichen Westen, daß der christliche Schöpfungsglaube nur einen allgemeinen Monotheis-

mus zur Grundlage hat, nicht den trinitarischen Gottesgedanken. Damit aber wurde die Glaubwürdigkeit des trinitarischen Gottesverständnisses beeinträchtigt – und das bestätigt die neuere Geschichte des Christentums durch die Tendenz, bei dem Wort „Gott" nur an den Vater und Schöpfer der Welt zu denken.

Der Begriff der Schöpfung bezeichnet die ganz spezifische Weise, wie Gott in der Bibel im Unterschied zu andern religiösen und philosophischen Kosmologien als Ursprung der Welt und des Menschen gedacht worden ist. Die Theologie hat seit dem zweiten Jahrhundert diese Differenz herausgearbeitet und sie zugleich durch philosophische Argumente zu legitimieren versucht. Damit wurde der biblische Gedanke der Schöpfung als die auch philosophisch bessere Auffassung vom Ursprung der Welt aus Gott dargetan – und diese Auseinandersetzung muß natürlich immer wieder neu geführt werden, heute auch unter Berücksichtigung der modernen Naturwissenschaft und ihrer Kosmologien. Andererseits stellt sich bei der traditionellen Schöpfungslehre ebenso wie bei der Trinitätslehre die Frage, ob sie wirklich den biblischen Befunden angemessen ist. Nun hat sich die traditionelle Schöpfungslehre hauptsächlich am ersten Kapitel der Bibel orientiert und dabei andere Aussagen über den Schöpfungsakt, wie sie bei den Propheten und in den Psalmen vorkommen, vernachlässigt. Manche dieser Aussagen beschreiben die Schöpfung nicht nur als einen Akt am Anfang der Welt, sondern als ein fortgesetztes schöpferisches Handeln Gottes im Weltprozeß. Die Theologie muß diese unterschiedlichen Aussagen zum Thema Schöpfung berücksichtigen, ihren Schöpfungsbegriff entsprechend korrigieren und kann damit wiederum auch unserem heutigen, evolutiven Weltverständnis besser Rechnung tragen. So können sich in der theologischen Begriffsbildung die Aufgabe der Integration der biblischen Befunde einerseits, die Aufgabe einer theologischen Interpretation der einschlägigen wissenschaftlichen und philosophischen Gegebenheiten und Aspekte andererseits gegenseitig befruchten. Zugleich wird eine größere Vereinheitlichung im Verhältnis von Gottesbegriff und geschichtlicher Offenbarung Gottes in Jesus Christus erreicht: Die Schöpfungslehre gehört einerseits besonders eng mit dem Gedanken Gottes als Ursprung der Welt zusammen, andererseits kann der Gedanke einer fortgesetzten Schöpfung eine Verbindung auch zur geschichtlichen Gestalt Jesu herstellen: Die Versöhnung und Erlösung der Welt durch das Erscheinen des Sohnes in Jesus Christus läßt sich so als Vollendung der Schöpfung begreifen. Die Schöpfung fällt dann zusammen mit der Geschichte der Welt auf ihre Vollendung hin, die in Jesus schon angebrochen ist. Der Schöpfungsakt besteht dann nicht nur in der Hervorbringung einer am Anfang ein für allemal gesetzten Ordnung. Das ermöglicht wiederum in einer anderen Frage eine bessere Integration der divergierenden biblischen Aussagen: Nach dem ersten Kapitel der Bibel ist der Mensch am Anfang als Ebenbild Gottes

geschaffen worden. Bei Paulus aber heißt es, daß erst mit Jesus Christus das Ebenbild Gottes in Erscheinung getreten sei (2. Kor 4, 4): Der Widerspruch löst sich, wenn die geschichtliche Erscheinung Jesu Christi mit der Schöpfung des Menschen so verbunden werden kann, daß erst in ihm die Vollendung der Schöpfungsabsicht Gottes mit der Welt und dem Menschen angebrochen ist.

Das durch den Schöpfungsgedanken bestimmte Weltverhältnis Gottes als eine *Geschichte* schöpferischen Gotteshandelns aufzufassen, eröffnet noch andere Möglichkeiten für ein einheitlicheres Verständnis der Weltbeziehung des in Jesus Christus offenbaren Gottes: Die größte Schwierigkeit für den Glauben an einen gütigen Gott als Schöpfer der Welt ist die Tatsache, daß sich in dieser Welt so viel Bosheit und so viele Übel finden. Das Problem wird noch verschärft, wenn die Welt als im Anfang vollkommen erschaffen, das Böse und die Übel als erst später eingerissen vorgestellt werden: Wie konnte ein allmächtiger und allgütiger Gott zulassen, daß das Böse und so viel unnötiges Leiden in eine Welt Eingang finden konnten, die am Anfang vollkommen gut war? Das ist aber die Vorstellung, die mit der einseitigen Zuordnung der Schöpfung zum Anfang der Welt unvermeidlich verbunden ist. Wenn hingegen die Schöpfung als ein die ganze Geschichte der Welt umfassender Prozeß schöpferischen Gotteshandelns zu verstehen ist, dann lassen sich das Böse und das Leiden in der Welt einerseits als Begleiterscheinungen der Selbständigkeit geschöpflichen Daseins, andererseits mit Paulus als Ausdruck des noch unvollendeten Zustands der Schöpfung deuten, einer Schöpfung, die noch auf dem Wege ist zu dem ihr von Gott gesetzten Ziel des ewigen Lebens. In einem solchen Rahmen läßt sich auch eindringlicher dartun als in der traditionellen Christologie, daß und in welchem Sinne Jesus in seinem Tod das Leid der Welt getragen hat und daß in seiner Auferstehung die künftige Vollendung der Schöpfung schon in Erscheinung getreten und durch Jesus auch den an ihn Glaubenden schon zugänglich ist.

Eine solche Auslegung der christlichen Lehre integriert die Geschichte Jesu fest in die durch den Schöpfungsgedanken gegebene Auffassung vom Weltverhältnis Gottes, und umgekehrt ist das Weltverhältnis Gottes ganz konzentriert auf die Einbeziehung der Schöpfung in das Sohnesverhältnis Jesu zum Vater durch den Geist. Je mehr es der Theologie gelingt, alle die unterschiedlichen Themen der christlichen Lehre, sowie andererseits unser heutiges Wissen von Welt und Mensch mit der Vielzahl seiner Sachaspekte auf die im Sohnesverhältnis Jesu zum Vater gegebene Grundform des Weltverhältnisses Gottes zu beziehen und als deren Ausdruck zu begreifen, um so kräftiger wird das Licht sein, das vom christlichen Gottesverständnis her auf unser Erfahrungswissen von der Welt und vom Menschen fällt. Um so mehr wird sich auch die Wahrheit der christlichen Lehre von Gott und seiner Offenbarung durch Jesus Christus

geltend machen. Denn die Wahrheit tritt in Erscheinung durch die Kohärenz des vielfältig Gegebenen.

Dabei wird die christliche Theologie nicht den Anspruch erheben, die Wahrheit des christlichen Gottes endgültig bewiesen zu haben. Denn die Geschichte der Menschheit, die Geschichte ihrer Erfahrung und Erforschung der Welt, der Natur des Menschen und des göttlichen Ursprungs aller Dinge ist noch nicht abgeschlossen. Gerade die Christen sollten durch die Bibel belehrt sein über die Vorläufigkeit ihres gegenwärtigen Lebens und Wissens, weil sie wissen, daß die Vollendung noch aussteht. Unser Wissen ist Stückwerk, sagt der Apostel Paulus (1. Kor 13, 12). Das gilt gerade auch für unser theologisches Wissen. Hätte die Kirche das immer beherzigt, so hätte es niemals Dogmenzwang und christliche Intoleranz geben können. Wir haben auch die Wahrheit des Glaubens immer nur in vorläufiger Gestalt, obwohl es dabei um die endgültige Wahrheit Gottes geht. Wenn wir die Intoleranz des Dogmas als einen Irrweg christlichen Wahrheitsverständnisses erkennen, weil die Vorläufigkeit unseres Wissens von der Wahrheit Gottes dabei nicht berücksichtigt war, so bedeutet das nicht, daß wir nicht mehr für die endgültige Wahrheit der Christusoffenbarung eintreten könnten. Im Gegenteil, das Wissen um die Vorläufigkeit aller in der noch nicht abgeschlossenen Geschichte miteinander streitenden Wahrheitsansprüche ist selbst ein Indiz für die Ernsthaftigkeit des Anspruchs auf Wahrheit, wenn auch die endgültige Gestalt dieser Wahrheit sich erst in Zukunft herausstellen wird. Wenn das so ist, dann kann die Theologie nicht durch eine Glaubensentscheidung vor aller Erörterung der christlichen Lehre schon die Wahrheit des Geglaubten voraussetzen, so daß ihr eigenes Denken nur eine schon vorausgesetzte Wahrheit entfalten würde. Vielmehr bleiben die Entwürfe der Theologie Hypothesen und, wie Nikolaus von Kues gesagt hat, Konjekturen auf die endgültige Wahrheit hin. Gott selbst wird am Ende der Geschichte das letzte Wort darüber sprechen. Bis dahin wird der Streit um die Wahrheit der christlichen Lehre weitergehen, auch im Verhältnis zu anderen Religionen. Gerade in dieser Situation vorläufiger Erfassung und Erkenntnis der Wahrheit Gottes aber dient die christliche Theologie dem Wahrheitsanspruch der christlichen Offenbarung und ihrer Verkündigung. Das geschieht dadurch, daß sie zu zeigen versucht, daß die Wirklichkeit der Welt und unser menschliches Leben sehr wohl einheitlich verständlich werden von dem Gott Jesu Christi her, so wie es die Funktion des Wortes „Gott" ist und wie es daher mit Recht erwartet werden kann von jedem, der weiß, was er tut, wenn er das Wort „Gott" in den Mund nimmt.

ThPh 66 (1991) 493–529

# Der Seinsbegriff in Platons ‚Sophistes'

## Eine Untersuchung zu 242 b 6–249 d 5

Von Michael Bordt S. J.

### Einleitung*

Die Frage, welchen Seinsbegriff Platon in seinem Dialog ‚Sophistes' vertritt, ist in der Forschung nach wie vor umstritten. Bis zur Mitte der sechziger Jahre nahmen die Interpreten an, Platon untersuche im ‚Sophistes' den Existenzbegriff. Dieser Konsens wurde von Michael Frede[1] und G. E. L. Owen[2] in Frage gestellt. Ihre These, daß Platon im ‚Sophistes' lediglich prädikative Sätze und Identitätssätze voneinander unterscheidet, konnte jedoch in den letzten zwanzig Jahren keine allgemeine Zustimmung finden. Charakteristisch für die Diskussion ist dabei, daß die meisten Interpreten nur einzelne Passagen im zweiten Teil des ontologischen Exkurses im ‚Sophistes' analysieren (ab 250 a 8) und den ersten Teil, in dem Platon verschiedene ontologische Theorien kritisiert, völlig vernachlässigen. Auch Frede und Owen gehen auf diesen Teil nicht ein. Nun liegt es aber nahe anzunehmen, daß eine ontologische Theorie angibt, was es alles gibt, was also existiert. Ein Interpret, der bestreiten will, daß ‚ist' im ‚Sophistes' existentiell verwendet wird, müßte gerade diesen ersten Teil sorgfältig zu rekonstruieren versuchen, um seine These zu stützen. Der Mißachtung des ersten Teiles des ontologischen Exkurses liegt, so ist zu vermuten, die Auffassung zugrunde, im ersten Teil weise Platon lediglich auf Aporien und Schwierigkeiten hin, die er im zweiten Teil dann löse[3]. Eine solche starke Trennung zwischen einem rein aporetischen ersten Teil und einem zweiten Teil, in dem man erfolgreich eine Theorie des Seinsbegriffs finden will, wäre aber völlig untypisch für einen Platonischen Dialog und hat zudem keinen Anhalt im Text.

Demgegenüber möchte ich zeigen, daß Platon seine Theorie des Seinsbegriffs bereits im ersten Teil des ontologischen Exkurses (242 b 6 bis 249 d 5) voll entwickelt hat. Eine detaillierte Analyse von Platons Kritik am Dualismus, Monismus, Materialismus und Idealismus wird ergeben, daß Platon in diesem Teil alle für den zweiten Teil des ontologischen Exkurses notwendigen Differenzierungen und Methoden bereits einführt.

---

* Für Anregung und Kritik danke ich besonders Klaus Peters, Joachim Hartmann S. J. und Friedo Ricken S. J.

[1] *M. Frede,* Prädikation und Existenzaussage. Platons Gebrauch von ‚... ist ...' und ‚... ist nicht' im Sophistes, Göttingen 1967 (Diss).

[2] *G. E. L. Owen,* Plato on Not-Being, in: *G. Vlastos,* (Hrsg.) Plato. A Collection of Critical Essays. Vol I: Metaphysics and Epistemology, New York (1971) 223–267.

[3] So schreibt Frede etwa: Der Exkurs „gliedert sich wieder in zwei aporetische Abschnitte über das Seiende (241 c–251 a) und das Nichtseiende (237 a–241 c) und zwei positive Abschnitte über das Seiende (251 a–255 e) und das Nichtseiende (255 e–259 b)" (*Frede* 9).

Es wird sich zeigen, daß Platon im ‚Sophistes' ein ‚ist' in einem noch näher zu bestimmenden Identitätssatz von einem ‚ist' im prädikativen Satz voneinander unterscheidet. Der Existenzbegriff hat im ‚Sophistes' keinerlei Bedeutung.

Im Teil I meines Aufsatzes werde ich die wichtigsten und markantesten Interpretationen zum Seinsbegriff im ‚Sophistes' kurz referieren. Daran schließt sich in Teil II eine Interpretation des ersten Teils des ontologischen Exkurses (242 b 6–249 d 5) an. Ein Ausblick auf den zweiten Teil des Exkurses (Teil III) beschließt die Abhandlung.

## I. Teil: Tendenzen der Forschung

### *1. Die Interpreten der ersten Phase*

Die neuere ‚Sophistes'-Forschung beginnt mit dem 1935 erschienenen ‚Sophistes'-Kommentar von Francis Macdonald Cornford[4], auf den sich bis heute in irgendeiner Form alle Interpreten beziehen. Cornford interpretiert Platons Frage nach dem Sein als die Frage nach der Bedeutung von ‚ist real' oder ‚existiert'. Beide Terme verwendet er synonym. Neben dem existentiellen ‚ist' kenne Platon noch das ‚ist' der Identität. Das ‚ist' werde in argumentativ relevanten Passagen nicht als Kopula gebraucht. Sie sei nicht Gegenstand von Platons Untersuchung gewesen[5]. Mit dem in den fünfziger Jahren innerhalb der analytischen Philosophie neu erwachten Interesse an ontologischen Fragestellungen begannen die Interpreten vor allem im angelsächsischen Raum, sich für Platons ‚Sophistes' zu interessieren. Im Anschluß an die Thesen von John Ackrill[6] meint auch Julius M. E. Moravcsik[7], daß Platon zwischen dem ‚ist' der Existenz, dem ‚ist' der Kopula und dem ‚ist' in der Bedeutung der Identität unterscheide[8]. Platon entwerfe im ‚Sophistes' eine Theorie der Existenz und behaupte, daß der Begriff der Existenz undefinierbar und notwendig allumfassend sei. Damit zeige Platon, daß Existenz kein Prädikat sei, weil es nicht gebraucht werde, um verschiedene Klassen von Entitäten voneinander zu unterscheiden. In diesem Sinne sei die Existenz „topic-neutral"[9]. Walter G. Runciman[10] zeigt, daß der syntaktisch absolute Gebrauch von ‚ist' nicht garantiert, daß ‚ist' die Bedeutung der Existenz hat, weil ‚ist' von Platon auch elliptisch gebraucht werden kann[11]. Das ‚ist'

[4] *F. M. Cornford*, Plato's Theory of Knowledge, London ⁷1979.
[5] Ebd. 296.
[6] *J. Ackrill*, Plato and the Copula, in: JHS 77 (1957) 1–6; neu abgedruckt in: *Vlastos* (Hrsg.), Plato (1971) 210–222.
[7] *J. Moravcsik*, Being and Meaning in the *Sophist*, in: Acta Philosophica Fennica 14 (1962) 23–78.
[8] Ebd. 51.
[9] Ebd.
[10] *W. G. Runciman*, Plato's Later Epistemology, Cambridge 1962.
[11] Ebd. 84–88.

der Existenz habe nicht die Bedeutung im ‚Sophistes', die manche Interpreten ihr zugemessen haben[12]. Dennoch bedeute ‚ist' an einigen zentralen Stellen ‚existiert'.

Sämtliche Interpreten der ersten Phase halten daran fest, daß Platon im ‚Sophistes' u. a. den Existenzbegriff untersucht und daß die Widerlegung der Parmenideischen These, Seiendes könne nicht nicht sein und Nichtseiendes könne nicht sein, darin besteht, das ‚ist' der Existenz von einer anderen Bedeutung des ‚ist' zu unterscheiden. Einig sind sich die Interpreten darin, daß Platons Diskussion der vorsokratischen Ontologen nur verständlich wird, wenn man davon ausgeht, daß das Sein, über das Unklarheit herrscht, das Sein in der Bedeutung der Existenz ist.

### *2. Die Interpreten der zweiten Phase*

Die These, daß der ‚Sophistes' eine Studie über die Bedeutung des Wortes ‚existieren' sei, ist von den Interpreten der zweiten Phase angegriffen worden. Zu ihr lassen sich zwei außerordentlich differenzierte und prägnante Studien zählen, die bis heute die Diskussion um den Seinsbegriff im ‚Sophistes' maßgeblich bestimmen und qualitative Standards gesetzt haben: Die Dissertation von Michael Frede ‚Prädikation und Existenzaussage' und die Abhandlung ‚Plato on Not-Being' von G. E. L. Owen.

Gegen die traditionelle Interpretation des ‚Sophistes' zeigt Owen erstens, daß das existentielle ‚ist' in Platons Argumentation keine Rolle spielt. Seine These ist insofern unklar, als sie nicht impliziert, daß ‚ἔστιν' nirgends im Dialog mit ‚existiert' übersetzt werden könnte. Wo ‚ἔστιν' ‚existiert' heißen kann, gibt Owen nicht an. Die Argumente Platons würden aber ungültig, wenn man ein existentielles ‚ist' von einem anderen Gebrauch des Verbes implizit oder explizit unterscheiden wollte[13]. Zweitens behauptet Owen, daß Platon zwei verschiedene Gebrauchsweisen von ‚ist' voneinander unterscheidet: das ‚ist' der Identität und ‚ist' als Kopula; der syntaktisch einstellige Gebrauch von ‚ist' sei stets elliptisch. Den Dialog interpretiert er als ein Werk Platons über die Probleme der Referenz und der Prädikation, die mit dem zweistelligen Gebrauch von ‚ist' gegeben sind[14].

Nach Michael Frede unterscheidet Platon zwei jeweils zweistellige Verwendungen von ‚ist'. Der syntaktisch einstellige Gebrauch sei elliptisch. Frede geht von einem Satz der Form ‚x ist y' aus. ‚Ist' wird in seiner ersten Verwendung gebraucht, wenn ‚x' und ‚y' denselben Referenten haben[15]. Daraus folgt, daß der Subjektterm in Sätzen mit ‚ist$_1$' stets für die

[12] Ebd. 84.
[13] *Owen*, Plato on Not-Being 248.
[14] Ebd. 225.
[15] *Frede* 30.

Form oder den Begriff x steht, weil ‚y' immer Bezug auf eine Form nimmt[16]. Aus dieser Bestimmung ergibt sich, daß Definitionen Standardfälle für die erste Verwendung von ‚ist$_1$' sind[17]. Steht in einem Satz der Form ‚x ist$_2$ y', ‚x' für eine Form, dann bringt ‚y' etwas zum Ausdruck, was nicht notwendig zu ‚x' gehört, also nicht in der Definitionsformel von ‚x' enthalten ist[18]. So kann z. B. ‚ist$_2$ in Ruhe' von jeder Form prädiziert werden, weil jede Form qua Form in Ruhe sein muß. Zweitens wird ‚ist$_2$' gebraucht, wenn ‚x' für ein Einzelding steht, dem dann das Prädikat ‚y' zugesprochen wird. Die Bedeutung der Unterscheidung von ‚ist$_1$' und ‚ist$_2$' liegt nach Frede darin, daß Platon mit Hilfe der beiden Verwendungen von ‚ist' eine Unterscheidung von Formen und Einzeldingen erreicht. In einen Satz der Form ‚x ist$_1$ y' können für ‚x' nur Namen von Formen als Subjektterme eingesetzt werden[19]; Einzeldinge können *nur* in Sätzen der Form ‚x ist$_2$ y' an Subjektstelle stehen[20].

Frede behauptet gegen Cornford, Runciman und Ackrill, daß Platon erstens nicht zwischen einem kopulativen und einem existentiellen ‚ist' und zweitens nicht zwischen einem kopulativen und einem identifizierenden ‚ist' unterschieden habe. Was wir üblicherweise unter dem existentiellen bzw. identifizierenden Gebrauch von ‚ist' verstehen, läßt sich nach Frede aber mit Hilfe der beiden Verwendungen von ‚ist' ausdrükken.

In Fredes Studie kann man vier verschiedene Fälle unterscheiden, in denen Frede behauptet, daß Platons Verwendung von ‚ist' den existentiellen Gebrauch in irgendeiner Form decke[21]. Erstens sei eine notwendige Bedingung der Sinnhaftigkeit von ‚a ist b' die Existenz von der dem Prädikat zugeordneten Form b[22]. Zweitens existiert eine Form a nach Frede genau dann, wenn es einen wahren Satz der Form ‚a ist$_1$ b' gibt, wobei b die Definitionsformel von a angibt[23]. Drittens impliziere ein wahrer Satz der Form ‚a ist$_2$ b' die Teilhabe von a an der Form des Seienden[24]. Diese Analyse führt Frede zu der These: „Sein [...] kommt schlechthin allem zu"[25]. Unklar bleibt, ob Frede damit meint, daß die Teilhabe an der Form des Seienden bedeute, daß das, was an der Form des Seienden teilhat, existiert[26], oder ob er die These vertritt, daß das Sein, das allem zu

[16] Ebd. 31.
[17] Ebd.
[18] Ebd. 33.
[19] Ebd. 35f.
[20] Ebd. 35.
[21] Ebd. 41.
[22] Ebd. 41–44.
[23] Ebd. 44–47; 90.
[24] Ebd. 47–50.
[25] Ebd. 49.
[26] So etwa, wenn Frede schreibt: „Beim dem ‚... ist ...' in ‚a ist$_2$ b' handelt es sich also um das ‚... ist ...', dem die Form des Seienden zugeordnet ist, so daß es [...] die Bedeutung von ‚... existiert' hat" (ebd. 49f; vgl. auch 90).

kommt, lediglich bedeute, über jedes mögliche Subjekt der Rede mit Hilfe der Kopula Prädikate aussagen zu können[27].

Von den beiden Verwendungen von ‚ist' unterscheidet Frede viertens den konversen Gebrauch von ‚ist'[28]. ‚a ist F' läßt sich zu ‚F ist in bezug auf a' umdrehen, konvertieren. Der konverse Gebrauch von ‚ist' entspräche dabei dem Existenzquantor[29]. Denn „‚x ist$_2$' wird, wenn ‚x' für einen Begriff steht, durch (∃y) (y ist x) wiedergegeben"[30]. So wird daß „Ruhe ist [...] aus der Tatsache abgeleitet, daß es Gegenstände geben muß, die unter diesen Begriff fallen"[31].

Frede behauptet weiter, daß, obwohl das ‚ist' in seiner ersten Verwendung das ‚ist' in Definitionen ist, es dennoch nicht die Bedeutung der Identität habe. Sein Hauptargument dafür ist, daß ein Identitätssatz stets die Identität der Referenten zweier singulärer Terme behauptet, in Platonischen Sätzen der Form ‚x ist$_1$ y' der Prädikatsausdruck von ‚ist$_1$' aber kein Name sei[32]. Frede gesteht zu, daß „die erste Verwendung von ‚... ist ...' teilweise die Funktion des identifizierenden ‚ist' erfüllt"[33], und daß Platon den Unterschied von Identität und Prädikation wohl gesehen habe, bestreitet aber, daß der Begriff des Identitätssatzes im Fregeschen Sinn sich auf Platons ‚Sophistes' übertragen läßt.

### *3. Die Interpreten der dritten Phase*

Die ‚Sophistes'-Interpreten der letzten fünfzehn Jahre haben sich auf unterschiedlichem Niveau mit den Thesen Owens und Fredes auseinandergesetzt. *Vier* charakteristische Einwände lassen sich unterscheiden:

Robert Heinaman[34] wendet sich gegen die Owensche These, daß der Begriff der Existenz keine wichtige Funktion in der Argumentation Platons habe. Das Hauptproblem im ‚Sophistes' sei die *Existenz* falscher Meinung. Um den Sophisten zu definieren, müsse Platon zeigen, daß falsche Sätze *existieren*[35]. Ohne den Existenzbegriff werde die Aporienpassage 237b7–241b3 unverständlich. Mit dem Ausdruck ‚hat Teil am Seienden' meinte Platon jeweils die Existenz[36]. *Zweitens* behauptet David Bostock[37], daß Platon nicht zwischen einem ‚ist' der *Identität* und dem ‚ist' der Kopula unterschieden habe. Er untersucht dazu diejenigen

[27] Ebd. 59.
[28] Ebd. 52–55.
[29] Ebd. 55.
[30] Ebd.
[31] Ebd.
[32] Ebd. 70.
[33] Ebd. 72.
[34] *R. Heinaman*, Being in the *Sophist:* in: AGPh 65 (1983) 1–17.
[35] Ebd. 6.
[36] Ebd. 9.
[37] *D. Bostock*, Plato on ‚is not' (*Sophist* 254–9), in: Oxford Studies in Ancient Philosophy 2 (1984) 89–119.

Textpassagen, die von den Interpreten herangezogen worden sind, um die Unterscheidung zwischen Identität und Kopula im Text festzumachen, und versucht zu zeigen, daß, obgleich Platon das ‚ist' an manchen Stellen als ‚ist' der Identität gebrauche, er sich der Ambiguität des ‚ist' nicht bewußt gewesen sei[38]. Deswegen seien viele der Argumente Platons auch einfach logisch falsch[39]. Ein *dritter* Einwand gegen Frede und Owen besteht in der These, Platon unterscheide im ‚Sophistes' nicht zwischen verschiedenen Bedeutungen oder Gebrauchsweisen von ‚ist'. So meint William Prior[40], daß Platon nur Existenzsätze, Identitätssätze und prädikative Sätze voneinander unterscheide, in denen ‚ist' jedoch nicht unterschiedlich gebraucht wird. Das ‚ist' in den verschiedenen Satzarten entspräche in der ontologischen Sprache Platons der Teilhaberelation und nicht der Form des Seins[41]. Platons Frage nach dem Sein sei unabhängig von der Frage nach dem ‚ist' in den verschiedenen Satzarten[42]. Auch Jean Roberts behauptet, daß Platon zur Lösung des Parmenideischen Paradoxons nicht zwischen verschiedenen Bedeutungen oder Gebrauchsweisen von ‚ist' unterschieden habe[43]. Platons einzige Antwort auf Parmenides bestünde darin zu zeigen, daß Sein etwas von anderen Dingen Unterschiedenes ist[44]. *Viertens* wirft Stanley Rosen[45] Frede und Owen vor, sie würden den Text grundsätzlich mißinterpretieren, weil sie mit Hilfe eines Aristotelisch-Fregischen Begriffsrahmens an den Platontext herangingen[46]. Es gehe Platon im ‚Sophistes' nicht um das linguistische Problem der Prädikation, sondern um die ontologische Frage, welche Formen sich miteinander verbinden und welche nicht. Platon orientiere sich in seiner Theorie der Formen und damit des Seins am Paradigma der Buchstaben und Töne, und beide hätten nichts mit dem grammatischen Problem der Prädikation zu tun[47]. Ontologische Formen könnten keine Prädikate sein[48]. Die Form des Seins sei nicht durch Identität, Prädikation oder Existenz wiedergebbar[49]. Damit reißt Rosen die sprachliche und die ontologische Ebene auseinander. Für ernsthaft irre-

[38] Ebd. 102.
[39] Ebd. 90.
[40] *W. J. Prior*, Plato's Analysis of Being and Not-Being in the *Sophist*, in: Southern Journal of Philosophy 18 (1980) 199–211.
[41] Ebd. 199, 201, 206. Daß der Begriff der Teilhabe dabei in mehreren Bedeutungen verwendet wird, habe Platon nicht erkannt (ebd. 201 f).
[42] Ebd. 206.
[43] *J. Roberts*, The Problem about Being in the Sophist, in: History of Philosophy Quarterly, Vol. 3 (1986) 229–243; hier: 229.
[44] Ebd. 229, 237. Diese Lesart habe den Vorteil, daß man die gesamte Diskussion ab 240 unter ein Anliegen stellen und die Einheit des ontologischen Exkurses verstehen könne (ebd. 238).
[45] *S. Rosen*, Plato's *Sophist*, The Drama of Original and Image, London 1983.
[46] Ebd. 240.
[47] Ebd. 8 f, 229.
[48] Ebd. 34.
[49] Ebd. 30, 39.

führend halte ich seine These, Platon entwerfe im ‚Sophistes' zwei verschiedene Ontologien und damit zwei verschiedene Seinsbegriffe und habe zwischen göttlicher ‚οὐσία' und ‚τὸ ὄν' als Buchstabe in dem „eidetic alphabet" unterschieden[50].

*Weiterführung*

Rosen wirft den Vertretern der analytischen Schule wohl zu Recht vor, daß sie sich ausschließlich auf bestimmte, einzelne Passagen im ‚Sophistes' konzentrieren, und diese Passagen losgelöst von ihrem Kontext analysieren[51]. Es fällt vor allem auf, daß fast sämtliche Interpreten der zweiten und dritten Phase nur Teile des zweiten Teils des ontologischen Exkurses (ab 250 a 8) analysieren. Man versteht die erste Hälfte rein aporetisch, die zweite dagegen als diejenige Textpassage, in der Platon seine Theorie des Seinsbegriffs entwickelt. Eine solch starke Trennung zwischen einem rein aporetischen ersten Teil und einem zweiten Teil, in dem man erfolgreich eine Theorie des Seinsbegriffes finden will, wäre aber völlig untypisch für einen Platonischen Dialog. Schon die aporetisch endenden Frühdialoge dürfen wohl nicht so interpretiert werden, als sei die Beantwortung der im Dialog aufgeworfenen Frage unmöglich, weil es zur Aporie oft lediglich durch das dogmatisch-verbohrte Verhalten der Gesprächspartner des Sokrates kommt.

Es ist das Verdienst von Owen, gezeigt zu haben, daß Platons Theorie des Seinsbegriffs bereits im Abschnitt 237 b 7–241 b 3 grundgelegt ist, und daß die dort entfalteten Aporien nicht auf dem Begriff der Nichtexistenz beruhen. Ein Interpret, der behauptet, der Begriff der Existenz spiele im ‚Sophistes' keine Rolle, müßte gerade den ersten Teil des ontologischen Exkurses sorgfältig untersuchen, weil die Interpretation einer Ontologie als Theorie darüber, was alles existiert, naheliegt. Die vorliegende Abhandlung möchte diese Lücke schließen. Es wird sich zeigen, daß sich mit einigen Modifikationen die Thesen von Owen und Frede halten, ja sogar noch radikalisieren lassen. Die gerade von den Forschern der dritten Phase immer wieder betonte Ambiguität des zweiten Teils des ontologischen Exkurses wird sich auflösen lassen, wenn man ihn auf dem Hintergrund der Ergebnisse des ersten Teils versteht.

Wie wir gesehen haben, besteht ein Hauptproblem der Interpretation des ‚Sophistes' in der Frage, ob Platon erkannt hat, daß das Wort ‚ist' mehrere, voneinander zu unterscheidende Bedeutungen hat, und ob er in seinen Argumenten mit den unterschiedlichen Bedeutungen arbeitet. Nur wird man nicht erwarten können, daß Platon den Leser seiner Dialoge auf jede Ambiguität explizit aufmerksam macht. Es ist eines der Ziele der Dialogform, den Leser selber zum Nachdenken anzuregen und ihm nicht

[50] Ebd. 223.
[51] Ebd. 1.

Lösungen und fertige Resultate vorzulegen. In meiner Abhandlung werde ich folgendes Kriterium anwenden: Wenn die Gültigkeit eines Arguments oder das Verständnis des Zusammenhangs einzelner Abschnitte des Dialogs von der Unterscheidung zwischen verschiedenen Gebrauchsweisen von ‚ist' (bzw. von Sätzen der Form ‚A ist B') abhängt, dann kann man sinnvoll behaupten, Platon habe die Ambiguität von ‚ist' erkannt. Dieses Kriterium beruht auf der Voraussetzung, daß Platons Texte als rational argumentierende Texte interpretiert werden müssen. Ohne diese Voraussetzung ist eine sinnvolle Interpretation nicht möglich.

## II. Teil: Platons Kritik an den ontologischen Theorien

### *1. Einleitung zum Dualismus und Monismus (242 b 6–243 c 9)*

In der Einleitung zur Kritik am Dualismus und Monismus betont der Fremde aus Elea mehrfach (242 b 10–c 2; 243 a 2–c 6), daß er nicht versteht, was die Dualisten und Monisten sagen. Die Theorien der Dualisten und Monisten gleichen Geschichten, die Kinder erzählt bekommen (242 c 8 f). Sie entwerfen eine Ontologie, d. h. sie machen Aussagen über das Seiende (‚τὰ ὄντα'). Sie bestimmen, wieviel Seiende es gibt und wie beschaffen diese sind (242 c 6). Ihre Ontologien entwerfen sie mit Hilfe von Begriffen, die der sozialen Lebenswelt des Menschen (Freundschaft, Liebe, Kampf, Krieg, Zeugung, Kindererziehung), der Kosmologie (Nasses, Trockenes, Warmes, Kaltes), der Volksreligion (Aphrodite) oder der Mathematik (Eines) entnommen sind (242 c 8–243 a 2). Sie orientieren sich damit an Kategorien, die einer Bestimmung des Seinsbegriffs nicht angemessen sind. Es ist unklar, ob die Ontologien wahr oder falsch sind, weil unklar ist, was die Vertreter der Ontologien überhaupt behaupten, welchen logischen Gehalt ihre Theorien haben und mit welcher Methode man den Wahrheitsgehalt ihrer Ontologien bestimmen kann (243 a 2–4). Ihre ontologischen Theorien sind in sich geschlossene dogmatische Systeme, die ohne Rücksicht auf Verständnisschwierigkeiten anderer und ohne die Fähigkeit, sich gegenüber Einwänden seitens Dritter zu rechtfertigen, aufgestellt werden (243 a 3–b 1). Die Dualisten und Monisten sind nicht in der Lage, ihre Theorien gegenüber eventuellen Opponenten zu verteidigen. Sie sind dialogunfähig.

Dieser Hinweis ist für eine Interpretation des Platonischen Anliegens wichtig. Die Dialogunfähigkeit eines Vertreters einer philosophischen Position ist ein Platonisches Stilmittel, um zu zeigen, daß eine philosophische Position dadurch, daß ein Vertreter in einen Dialog eintritt, widersprüchlich wird[52]. Die Fähigkeit zum Dialog setzt voraus, daß beide Parteien die Dialogregeln akzeptieren. Zu diesen Regeln gehört der kor-

[52] Vgl. *W. Wieland,* Platon und die Formen des Wissens, Göttingen 1982; hier: 73–75. Als Beispiele bringt Wieland Philebos und Kephalos.

rekte Gebrauch der allgemeinverständlichen Sprache. Würden die Dualisten und Monisten in einen Dialog eintreten, dann müßten sie sich der Umgangssprache bedienen, um verständlich zu sein. Sie müßten zur Formulierung von einfachsten Sätzen das Wort ‚ist' gebrauchen. Die Regeln zum korrekten Gebrauch des Wortes ‚ist' sind durch die Umgangssprache festgelegt.

Wie wir sehen werden, können die Dualisten und Monisten den umgangssprachlichen Seinsbegriff nicht akzeptieren, weil sie einen davon abweichenden Seinsbegriff entwickelt haben, der sich an anderen Kategorien orientiert als denen der Sprache. Wenn Platon also die Dialogunfähigkeit der Dualisten und Monisten betont, dann gibt er damit einen ersten Hinweis darauf, daß man sich an der Sprache zu orientieren hat, wenn man einen Seinsbegriff philosophisch entwickeln will.

### *2. Platons Kritik am Dualismus (243 c 10–244 b 5)*

Um die dualistische These zu widerlegen, fingiert Platon eine Gesprächssituation, in der ein Vertreter des Dualismus seine These formuliert und verteidigt (243 d 6–8). Der Dualist behauptet, daß die Gesamtheit Warmes und Kaltes oder irgendeine andere Zweiheit sei (‚θερμὸν καὶ ψυχρὸν ἤ τινε δύο τοιούτω τὰ πάντ' εἶναι' 243 d 8 f). Platon interpretiert diese These nicht weiter, und so bleibt unklar, was der Dualist mit seiner These meint, ob er etwa behauptet, daß eine Theorie zur Erklärung der Wirklichkeit mit zwei Begriffen auskomme, oder daß es zwei letzte Prinzipien gebe, auf die die Wirklichkeit irgendwie zurückführbar sei. Der Status der Zweiheit wird nicht weiter geklärt, ist für die Platonische Argumentation aber auch ohne Bedeutung.

Die Interpretation von Platons Dualismuskritik ist wenig kontrovers. Der Dualist muß, wenn er seine These formuliert und verteidigt, *drei* Entitäten voraussetzen, und gerät dadurch in einen Widerspruch zu seiner These. Ohne das Wort ‚sein' läßt sich seine These nicht formulieren. Das ‚ist' in der These des Dualisten muß etwas bedeuten. Das Sein wird von den beiden Entitäten ausgesagt, es kommt aber auch jeder Entität unabhängig von der anderen zu. Das Sein ist eine eigene, von der Zweiheit unterschiedene Entität. Um dem Vorwurf, die dualistische These setzte drei Entitäten statt zweien voraus und sei somit selbstwidersprüchlich, zu entgehen, bleiben dem Dualisten zwei Auswege. Der erste Ausweg (243 e 4–6) besteht darin, das Sein mit einer der beiden Entitäten der dualistischen These zu identifizieren. Wenn aber ‚seiend' und ‚kalt' zwei Namen für ein und dieselbe Entität sind, dann läßt sich von dem Warmen nicht mehr sagen, daß es ist. Es ist also demnach nur *eines*, das Kalte. Der zweite Ausweg besteht darin, das Sein mit beiden Entitäten zu identifizieren (243 e 8–244 a 2). Aber auch dieser Ausweg führt zum Monismus, da aus der Identität von ‚seiend' mit ‚kalt' und ‚seiend' mit ‚warm' die Identi-

tät von ‚warm' und ‚kalt' und ‚seiend' folgt. Damit ist der Dualismus endgültig widerlegt. Die dualistische These läßt sich nicht konsistent formulieren.

John Malcolm wirft Platon vor[53], seine Widerlegung des Dualismus (und des Monismus) beruhe auf einer Konfusion zwischen Benennen und Beschreiben (bzw. prädizieren). Das ‚ist' in der dualistischen These benenne keine Entität, sondern beschreibe die beiden Entitäten ‚Warmes' und ‚Kaltes': „Such a description is not a third candidat for reality. [...] ‚is real' does not name anything, but functions in a different way. It assigns X and Y to the class of real things"[54]. Seine Kritik kann aber nicht überzeugen, weil unabhängig davon, ob das Wort ‚ist' eine Entität benennt oder beschreibend gebraucht wird, der Dualist gezwungen ist, das Wort ‚ist' und damit ein *drittes* Wort zu gebrauchen. Mit den Termen ‚Warmes' und ‚Kaltes' allein läßt sich die dualistische These nicht formulieren. Der Dualist ist aber nicht in der Lage, mit Hilfe der Terme ‚Warmes' und ‚Kaltes' zu erläutern, was er meint, wenn er ‚ist' gebraucht. Die Bedeutung (oder Funktion) von ‚ist' ist von der Bedeutung der Terme ‚Warmes' und ‚Kaltes' unterschieden. Mehr zu zeigen ist nicht notwendig, um die dualistische These zu widerlegen. Das, was das Sein ist (243 e 2), ist etwas anderes als das Kalte und das Warme.

Das Anliegen Platons, den Seinsbegriff von anderen Begriffen zu unterscheiden, zieht sich durch den ganzen Exkurs hindurch. Das Sein kann weder mit einer oder zwei bestimmten Entitäten, noch mit materiellen oder ideellen Entitäten, noch mit Begriffen wie ‚Identität', ‚Verschiedenheit', ‚Ruhe' oder ‚Bewegung' (254 b 7–255 e 7) identifiziert werden.

In seiner Kritik am Dualismus gibt Platon noch zwei weitere, für den gesamten Exkurs wichtige Hinweise zur Bestimmung des Seinsbegriffs. Der erste Hinweis betrifft die Frage, an welcher grammatischen Form man sich orientieren soll, um einen Seinsbegriff zu entwickeln. Platon beginnt die Untersuchung des Seinsbegriffs mit der Untersuchung des ‚ist' im prädikativen Satz ‚Die Gesamtheit ist Warmes und Kaltes'. Er formuliert die These der Dualisten im a. c. i. und fragt dann mit Hilfe des substantivierten Infinitivs nach dem Seinsbegriff: „‚τί τὸ εἶναι τοῦτο ὑπολάβωμεν ὑμῶν;'" (243 e 2). Diese Frage ist die Frage nach der Bedeutung und Funktion des ‚ist' in der dualistischen These. Die Frage, was der Ausdruck ‚seiend' bedeutet (244 a 5 f), ist ebenso wie die Frage nach dem Sein die Frage nach dem ‚ist' im prädikativen Satz[55].

---

[53] *J. Malcolm*, Plato's Analysis, of ‚τὸ ὄν' and ‚τὸ μὴ ὄν' in the Sophist, in Phron. 12/2 (1967) 130–146.

[54] Ebd. 134.

[55] Platon ordnet den verschiedenen grammatischen Formen von ‚sein', also etwa dem finitiven Verb ‚ἐστίν', dem Infinitiv ‚εἶναι', dem substantivierten Infinitiv ‚τὸ εἶναι', dem Substantiv des Infinitivs ‚οὐσία', dem Partizip ‚ὄν' und dem substantivierten Partizip ‚τὸ ὄν' keine unterschiedlichen Bedeutungen zu. So orientieren sich z. B. die Materialisten und Idealisten in ihren ontologischen Theorien an dem Substantiv ‚οὐσία' (246 a 5, b 1, b 8). Pla-

Zweitens macht Platon darauf aufmerksam, daß eine Ontologie eine universale Theorie ist. Die dualistische Theorie wird als eine Theorie über das Sein wie über die Gesamtheit eingeführt (‚τὰ πάντα'). Die monistische These lautet einmal ‚Das All ist eins' (‚ἓν τὸ πᾶν' 244 b 6), ein andermal ‚Das Seiende ist nur eins' (‚τὸ ὂν [...] ἓν μόνον εἶναι' 245 e 1). Den Seinsbegriff zu thematisieren heißt für Platon, etwas über alles auszusagen. Die Gesamtheit ist diejenige Menge der Elemente, von der sich sagen läßt, daß sie sind. Deswegen kann Platon einmal den Term ‚τὰ πάντα', ein andermal ‚τὸ ὄν' gebrauchen. Besonders klar formuliert Platon den Widerspruch zwischen dem Anspruch einer Ontologie, eine umfassende Theorie zu sein, und der von den Dualisten und Monisten behaupteten Limitierung des Gegenstandbereichs im Zusammenhang mit dem Monismus 242 d 4–6. Die Monisten behaupten, daß das, was die Gesamtheit genannt wird (‚τῶν πάντων καλουμένων' 242 d 6), *ein* Seiendes ist. Der Begriff der Gesamtheit (die nicht übersetzbare Pluralform ‚τῶν πάντων') impliziert aber bereits den Begriff der Pluralität und widerspricht der monistischen These, es sei nur eines.

### *3. Platons Kritik am Monismus (244 b 6–245 e 5)*

Mit der Kritik am Monismus tritt Platon in die direkte Auseinandersetzung mit der Parmenideischen Ontologie. Wieder wird eine Gesprächssituation fingiert, und wieder scheitert die monistische These an den Bedingungen der Sprache, mit der die monistische These formuliert werden muß.

Platon kritisiert den Monismus in zwei Argumentationsgängen. Der erste Argumentationsgang 244 b 6–d 13 arbeitet mit der Unterscheidung zwischen Wörtern und dem, was die Wörter bedeuten, der zweite 244 d 14–245 e 5 mit dem Begriff des Ganzen.

#### *3.1. Der erste Argumentationsgang (244 b 6–d 13)*

In der Formulierung der These ‚Eines nur ist' (244 b 9 f) werden bereits die zwei für die Monismuskritik entscheidenden Terme ‚eines' und ‚ist' (bzw. ‚seiend') gebraucht. Der Fremde vergewissert sich zunächst, daß die Monisten unter ‚seiend' etwas verstehen (244 b 12). Die Monisten nehmen an, daß der Term ‚seiend' eine Bedeutung hat, d. h. daß das Wort

---

ton subsumiert aber ihre Theorien unter die Untersuchung über das Seiende (246 a 1 f) und korrigiert ihre Kriterien des *Seins* durch verbesserte Kriterien für das *Seiende* 247 e 3 f und 249 d 2–4 (vgl. auch 248 c 2 ‚οὐσία' und 248 c 4 ‚ὄντων'). Platons Verbesserung der Kriterien wäre sinnlos, wenn er der Meinung wäre, daß ‚Sein' und ‚Seiendes' verschiedene Bedeutungen hätten.

‚ist' in der monistischen These etwas bedeutet[56]. Auf die Frage, ob beide Terme dasselbe benennen oder in welcher anderen Relation die Terme zueinander stehen, kann der Monist keine Antwort geben.

*Erstens* (244 c 1–10) ist es für den Monisten nicht möglich, die Identität der beiden Terme zu behaupten (244 c 1 f, c 8 f). Ein Identitätssatz der Form ‚X ist Y' enthält notwendig zwei Terme, von denen behauptet wird, sie hätten denselben Referenten. Den Identitätssatz kann der Monist nicht annehmen, weil er nur von *einem* annimmt, daß es ist. Der Identitätssatz verbindet aber das ‚ist' mit *zwei* Termen (‚Das Seiende' und ‚das Eine'), sagt das (Identisch)-Sein von zwei Termen aus (244 c 8 f). 244 c 8 f wird üblicherweise anders interpretiert und als Existenzannahme verstanden, die in der Fragestellung 244 c 1 f impliziert ist. Zu fragen, ob zwei Namen dieselbe Entität benennen, setzt voraus, daß es überhaupt Namen gibt, daß Namen existieren. Ich halte 244 c 8 f für den einzigen möglichen Beleg für die Behauptung, Platon gebrauche ‚ist' existentiell. Wenn sich aber zeigen läßt, daß Platon sonst das ‚ist' an keiner Stelle existentiell gebraucht, sondern nur in noch näher zu bestimmenden Identitätssätzen und prädikativen Sätzen, dann liegt es nahe, ‚ist' auch in 244 c 8 f nicht existentiell, sondern als ‚ist' der Identität zu interpretieren.

*Zweitens* (244 c 11–d 13) zeigt Platon, daß der Monist allein dadurch, daß er spricht und irgendetwas äußert, sich in einen Widerspruch zur monistischen These verwickelt. Der Monist muß die Behauptung, daß ein Name irgendetwas ist (‚ὡς ἔστιν ὄνομά τι' 244 c 11–d 1), akzeptieren, obwohl er dafür keine Erklärung geben kann und es aus der Sicht des Monisten paradox sein muß (‚λόγον οὐκ ἂν ἔχον' 244 d 1). Ein Name wird gebraucht, um etwas zu benennen. Die Sache, die ein Name benennt, ist von dem Namen selbst verschieden (244 d 3–5). Namen zu gebrauchen setzt also bereits eine Zweiheit von Namen und benanntem Gegenstand voraus. Diese Zweiheit widerspricht aber der monistischen These, die nur eines annimmt. Um seine These zu retten, kann der Monist zwar behaupten, Name und benannte Entität seien miteinander identisch (244 d 6), und so den Unterschied zwischen einem Wort und dem, was das Wort benennt, leugnen. Dann ist er aber nicht mehr in der Lage, sinnvoll die Frage zu beantworten, was ein Name denn benennt (245 d 6–9). Ein Name benennt entweder nichts oder einen anderen Namen. Wenn ein Name nichts benennt, ist er kein Name. Benennt er einen anderen Namen, dann kommt es zu einem infiniten Regreß, denn auch von dem $\text{Namen}_2$, der durch den $\text{Namen}_1$ benannt wird, läßt sich wieder fragen, welchen $\text{Namen}_3$ er denn benenne usw.

Damit ist es nicht möglich, die monistische These ohne Selbstwiderspruch zu formulieren. Selbst wenn der Monist nur das Wort ‚Eins!' oder ‚Sein!' ausriefe, widerspräche er sich selbst insofern, als er mit ‚Eins!' ein

[56] Zum Übergang von ‚εἶναι' auf ‚ὄν' vgl. 243 e 5, e 8 (siehe Anm. 55).

Wort gebraucht, nach dessen Bedeutung zu fragen wäre, und dieses bereits die Unterscheidung von dem Wort ‚Eins!' und der Bedeutung des Wortes ‚Eins' voraussetzt[57].

### *3.2. Der zweite Argumentationsgang (244 d 14–245 e 5)*

Die entscheidende Frage, ob die Monisten mit den Termen ‚eins' und ‚seiend' dasselbe meinen (244 c 1–3), ließ sich im ersten Argumentationsgang nicht beantworten, weil man sinnvoll von *zwei* Termen hätte sprechen müssen und dies der monistischen These bereits widerspricht. Im zweiten Argumentationsgang zeigt Platon, daß es unmöglich ist, einen Satz zu formulieren, der die Relation des Einen zu dem Seienden bestimmt, ohne sich in einen Widerspruch zum Monismus zu verstricken.

Ausgangspunkt von Platons Kritik im zweiten Argumentationsgang ist ein Teil des Parmenidesfragments B 8 (DK 28 B 8, 43–45), in dem Parmenides behauptet, daß diejenige eine Entität, die er postuliert, ganz ist. Platon zeigt mit drei Argumenten (245 b 4–10; 245 c 1–10; 245 c 11–e 2), daß Parmenides diese These nicht widerspruchsfrei zum Monismus formulieren kann und es nicht möglich ist, die Relation des Einen zu dem Seienden so zu bestimmen, daß sie mit der monistischen These konsistent ist.

#### a) Die begrifflichen Voraussetzungen der Kritik: Die Unterscheidung von Identität und Prädikation (244 d 14–245 b 3)

Die Monisten nehmen an, daß das Ganze dasselbe sei (‚ταὐτὸν' 244 d 14) wie das seiende Eine (244 d 14–e 1), also diejenige Entität, die die Monisten postulieren. Das Problem der Interpretation besteht darin, ob der Term ‚das Ganze' (‚τὸ ὅλον') als abstrakter singulärer Term gebraucht wird, also den Begriff des Ganzen benennt, oder ob der Term ‚das Ganze' als ein konkreter genereller Term gebraucht wird, um auf diejenigen Gegenstände zu referieren, von denen sich der generelle Term aussagen läßt. Aus der Interpretation des Parmenidesfragments B 8 wird deutlich, daß ‚τὸ ὅλον' hier generalisierend gebraucht wird. Das Parmenideszitat wird mit den Worten eingeleitet: „Wenn es [d. h. das Seiende, also die Entität, die die Monisten annehmen] also ganz ist (‚εἰ τοίνυν ὅλον ἐστίν' 244 e 2)". Die Interpretation des Fragmentausschnitts (244 e 6 f) zeigt, daß Platon die These der Monisten nicht als die Behauptung der Identität zweier Begriffe versteht. Die Frage des Fremden ist demnach so zu interpretieren: ‚Sagen die Monisten von dem, was das Eine ist, daß es identisch (‚ταὐτὸν' 244 d 14) ist mit etwas, was ganz ist, oder nicht?' Platon zeigt nun, daß die Monisten gegen ihre Behauptung nicht widerspruchsfrei annehmen können, ihre Entität sei ganz. Zu behaupten, daß ein Gegenstand ganz ist, ist nur unter der Voraussetzung

[57] Dieses scheint der Sinn von 244 d 11 f zu sein. Der Text ist hier allerdings zu ungesichert, als daß man den Sinn eindeutig interpretieren könnte.

sinnvoll, daß der Gegenstand aus Teilen besteht. Man meint dann, daß dem Gegenstand keines seiner Teile, die ihn konstituieren, fehlt. Wenn Parmenides behauptet:

(o) ‚Das Seiende ist ganz'

dann setzt dieser Satz voraus, daß das Seiende aus Teilen besteht (244 e 3–7). Es ist nun problemlos anzunehmen, daß das Seiende eins und ganz ist, d. h. daß ihm die generellen Terme ‚ganz' und ‚eins' zugesprochen werden können (245 a 1–3). Unter der Voraussetzung (o) können die Monisten also postulieren:

(p) ‚Das Seiende ist eins'

Nicht möglich ist es aber, unter der Voraussetzung (o) die Identität des Seienden mit dem Einen zu behaupten:

(q) ‚Das Seiende ist das Eine'

Die Entität, die Parmenides annimmt, kann nicht das wahrhaft Eine sein (‚τὸ [...] ἀληθῶς ἕν' 245 a 8), weil der Satz ‚Das Eine ist ganz' widersprüchlich ist. Das Eine ist dadurch definiert (‚κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον'), daß es ohne Teile ist, und von etwas läßt sich nur dann sinnvoll sagen, es sei ganz, wenn es aus Teilen besteht. Die Wahrheit von (o) impliziert die Falschheit von (q).

Wichtig für den ganzen Dialog ist die hier eingeführte Unterscheidung der Sätze (p) ‚Das Seiende ist eins' und (q) ‚Das Seiende ist das Eine'. Beide Sätze gebrauchen das Wort ‚ist'. Durch die exponierte Stellung des ‚εἶναι' am Ende von (p) 245 a 1–3[58], und am Ende von 245 a 5 f, wo (q) geleugnet wird[59], macht Platon darauf aufmerksam, daß das Wort ‚ist' bzw. ‚sein' jeweils etwas Verschiedenes bedeutet. Im ersten Fall wird mit Hilfe des ‚ist' dem Subjekt ein genereller Term (‚πάθος', vgl. 245 b 4, c 2) zugesprochen, im zweiten Fall wird die Identität der Begriffe ‚das Seiende' und ‚das Eine' ausgedrückt.

Michael Frede hat, um seine These, Platon untersuche im ‚Sophistes' nicht das ‚ist' der Identität, zu beweisen, behauptet, Platon untersuche zwei Interpretationen von ‚Das Seiende ist eins', die aber nicht den Aussagen ‚Das Seiende ist dasselbe wie das Eine' und ‚Das Seiende ist eins' entsprächen, sondern mit ‚Das Seiende ist$_1$ eins' und ‚Das Seiende ist$_2$ eins' wiedergegeben werden müßten[60]. Diese Interpretation widerspricht aber – unabhängig davon, wie ‚ist$_1$' und ‚ist$_2$' genau zu verstehen ist – der Platonischen Formulierung. In 245 a 5 f wird ‚ἕν' zu ‚τὸ ἕν' substantiviert. In 245 b 8 wird, um auszudrücken, daß das Seiende nicht identisch mit dem Einen ist, ‚ἕν' ebenfalls mit bestimmtem Artikel gebraucht.

Dem Monisten ist es, wie wir gesehen haben, möglich, unter der Vor-

[58] Das Subjekt ist zwar ‚τό μεμερισμένον', das Geteilte, aber aus 244 e 6 f geht klar hervor, daß das, was geteilt ist, das Seiende (‚τὸ ὄν') ist.

[59] Das Subjekt ist zwar ‚τὸ πεπονθός', aber inhaltlich bezieht es sich auf ‚τό μεμερισμένον' 245 a 1 und dieses wiederum auf ‚τὸ ὄν' 244 e 6 f., vgl. Anm. 58.

[60] *Frede* 72.

aussetzung (o) und (p), aber nicht (q) zu behaupten. Damit sind die begrifflichen Voraussetzungen für die Parmenideskritik geschaffen. Platon zeigt nun, daß der Monist weder (p) im Einklang mit seiner monistischen These behaupten kann, noch (q) unter der Voraussetzung, daß (o) falsch ist.

b) Die Widerlegung von (p) ‚Das Seiende ist eins' (245 b 4–10)

(p) behauptet, daß das Eine dem Seienden als Prädikat zugesprochen werden kann (245 b 4 f). Wenn zugestanden ist, daß das Eine nur Prädikat des Seienden ist, dann läßt sich von dem Seienden natürlich weiterhin behaupten, daß es ganz ist (245 b 5: ‚καὶ ὅλον'). Platon zeigt mit Hilfe der eingeführten Unterscheidung von Identität und Prädikation, daß der Monist nicht widerspruchsfrei (p) behaupten kann: Wenn das Seiende eins ist, d. h. wenn ihm der generelle Term ‚eins' wahrheitsgemäß zugesprochen werden kann, dann ist das Seiende nicht identisch mit dem Einen (245 b 7–9). Die Bedeutung des Wortes ‚seiend' ist von der Bedeutung des Wortes ‚eins' unterschieden. Damit sind zwei voneinander unterschiedene Bedeutungen gegeben. Wenn man aber sinnvoll von zwei Bedeutungen reden kann, dann ist damit der Monismus, der nur die Rede von einem zuläßt, widerlegt.

c) Die Widerlegung von (q) ‚Das Seiende ist das Eine' (245 c 1–e 2)

Dem Monisten bleibt noch der Ausweg, (q) zu behaupten. Weil (q) falsch ist, wenn (o) wahr ist, muß er (o) fallenlassen und kann nicht mehr behaupten (‚μὴ λέγωμεν' 245 b 5), daß das Seiende ganz ist. Dieser Zusammenhang der Sätze (o) und (q) wird in der gesamten Literatur nicht gesehen. Dadurch bleibt stets unverständlich, warum der Monist, um seine These zu retten, nicht mehr (o) behaupten darf. Um (q) behaupten zu können, muß der Monist also zeigen:

(r) ‚Das Seiende ist nicht ganz' (245 c 1) (= non-o)

Wenn Platon im folgenden (r) widerlegt, so heißt das also, daß (o) wahr und (q) falsch ist. Die Widerlegung erfolgt in zwei Schritten. Im ersten Schritt 245 c 1–10 wird vorausgesetzt, daß das Ganze selbst ist (‚ᾗ δὲ αὐτὸ τὸ ὅλον' 245 c 2), im zweiten Schritt 245 c 11–e 2 wird vorausgesetzt, daß das Ganze überhaupt nicht ist (‚μὴ ὄντος δέ γε τὸ παράπαν τοῦ ὅλου' 245 c 11). In beiden Fällen wird Platon zeigen, daß (r) und damit (q) falsch ist.

c1) Erste Voraussetzung: ‚Das Ganze ist' (245 c 1–10)

Was es heißt, daß das Ganze ist, wird durch 245 c 8 f erläutert: Das Ganze ist genau dann, wenn es eine eigene Bedeutung hat. Es ist wichtig zu beachten, daß das ‚ist' in dem Satz ‚Das Ganze ist' (245 c 2) nicht das ‚ist' der Kopula ist. Von ‚τὸ ὅλον' auszusagen, daß es ist, bedeutet, dem Begriff des Ganzen ein Definiens zuzusprechen. Die Definition eines Begriffs aber ist kein prädikativer Satz, das ‚ist' in der Definition keine Ko-

pula. Wenn ein Begriff ein eigenes Definiens hat, dann folgt, daß er sich von anderen Begriffen unterscheidet (‚χωρὶς ἰδίαν ἑκατέρου φύσιν' 245 c 9).

Platon bringt zwei Argumente (245 c 1–7; 245 c 8–10) dafür, daß (r) unter der Voraussetzung, daß das Ganze ist, in einen Widerspruch zum Monismus führt. Erstens impliziert (r), daß dem Seienden ein Teil fehlt, wenn es nicht ganz ist (245 c 1–7)[61]. Das, was ihm fehlt, muß etwas vom Seienden sein. Dem Seienden fehlt somit etwas von sich selbst (‚ἑαυτοῦ στερόμενον' 245 c 5). Damit ist das Seiende nicht seiend. Wie die Phrase ‚Das Seiende ist nicht seiend' genau zu verstehen ist, bleibt unklar und wird auch durch den Kontext nicht ersichtlich. Offensichtlich ist damit jedoch das erste Argument abgeschlossen. Von dem Seienden zu sagen, es sei nicht, ist für Parmenides eine widersprüchliche Aussage. Aus der Widersprüchlichkeit der Konklusion folgt in diesem Argument die Falschheit der Prämisse (r). Ein Parmenideischer Monist muß die Sinnlosigkeit eingestehen und die Prämisse (r) und damit (q) fallenlassen.

Zweitens zeigt er 245 c 8–10, daß (r) dem Monismus insofern widerspricht, als der Satz, sofern er sinnvoll ist, *zwei* Begriffe voraussetzt, den des Seienden und den des Ganzen. Der Monismus läßt jedoch nur einen zu (245 c 8–10).

c2) Zweite Voraussetzung: ‚Das Ganze ist nicht' (245 c 11–e 2)

Der zweite Schritt in der Argumentation (245 c 11–e 2) ist insofern schwierig zu verstehen, als unklar ist, was es heißt, daß das Ganze nicht ist. Üblicherweise wird der Satz als Negation von ‚Das Ganze selbst ist' 245 c 2 aufgefaßt[62]. Diese Interpretation ist aber unbefriedigend, weil unklar ist, was gemeint sein soll. Meinen die Interpreten, der Term ‚das Ganze' habe keine Bedeutung? Warum kann Platon dann den Term 245 d 4 noch sinnvoll verwenden? Und folgt daraus, daß ‚das Ganze' keine Bedeutung hat, daß ‚das nicht Ganze' 245 d 8 etwas bedeutet? Wir werden im folgenden eine Interpretation vorschlagen, die diesen Textschwierigkeiten besser gerecht wird.

Einen Hinweis auf den Sinn von ‚Das Ganze ist überhaupt nicht' erhalten wir durch 245 d 5 f.: Das Ganze ist dann nicht, wenn man es nicht in das Sein setzt (‚ἐν τοῖς οὖσι μὴ τιθέντα'). Gregory Vlastos hat in einem anderen Zusammenhang auf die metaphorische Redeweise Platons hingewiesen, wenn er ausdrücken will, daß ein Prädikat einem Subjekt zugeschrieben werden kann; statt ‚Wenn das Eine klein wäre' kann Platon schreiben: ‚Wenn die Kleinheit in dem Einen wäre' (Prm 150 a 1 f), statt

[61] Die meisten Interpreten beziehen ‚ὑπ' ἐκείνου' auf ‚ἕν'. Ihre Interpretation ergibt aber keinen Sinn: Warum soll das Seiende nicht ganz sein, weil (‚διὰ') ihm die Eigenschaft zukommt, eins zu sein? Wenn etwas eins ist, dann folgt daraus nicht, daß es nicht ganz ist. ‚ὑπ' ἐκείνου' muß sich deswegen auf ‚μὴ ὅλον' und kann sich nicht auf ‚ἕν' beziehen.

[62] *Cornford* 225; *Moravcsik* 34.

‚ein wissender Mann' kann er ‚Wissen ist in einem Mann' schreiben (Prt 352 b 5 f)[63].

Vorausgesetzt, der in Frage stehende Satz ‚Das Ganze ist nicht in dem Sein' wäre ebenso wie die Beispielsätze von Vlastos zu analysieren, dann ist der Satz als ‚Das Sein ist nicht ganz' zu lesen. Bestätigt wird diese Lesart durch 246 c 8, wo über die Idealisten ausgesagt wird, sie setzten das Sein nur in die Ideen. ‚Das Sein ist (nur) in die Ideen gesetzt' heißt aber ‚(Nur) die Ideen sind', was die idealistische These adäquat wiedergibt. Wichtig ist nun weiterhin, daß ‚das Sein' im Griechischen im Plural steht (‚τοῖς οὖσι'). Diese Pluralform überrascht vor allem deswegen, weil sie für Platon völlig ungewöhnlich ist und er sie im ‚Sophistes' sonst nicht gebraucht. Was aber heißt nun ‚Das Sein (pl.) ist nicht ganz'?

Meine These ist, daß (r) ‚Das Seiende ist nicht ganz' im ersten Schritt 245 c 1–10 im Sinne von Vlastos als ‚ordinary predication', ‚Das Sein (pl.) ist nicht ganz'[64] im Argument 245 c 11–2 als ‚pauline predication' gelesen werden muß[65]. Platon hält demnach (r) für ambigue und untersucht beide Möglichkeiten, (r) zu interpretieren. ‚Das Sein ist nicht ganz' ist demnach zu verstehen als ‚Alles, was ist [hierdurch wird der Plural wiedergegeben], ist nicht ganz'. Die formale Struktur dieses Satzes wäre dann: (x)(x ist und x ist nicht ganz).

Mit dieser Interpretation von ‚Das Ganze ist überhaupt nicht' werden die Argumente, die Platon 245 c 11–e 2 bringt, verständlich. Platon führt an drei Beispielen vor, daß die Gültigkeit von (x)(x ist nicht ganz) bedeuten würde, jegliches Reden zu verunmöglichen. Wenn man erstens für die Variable ‚x' ‚das Seiende' einsetzt, dann entstehen genau dieselben Schwierigkeiten wie in 245 c 1–7 (‚ταὐτά τε ταὐτα' 245 c 11–d 1). Wieder wäre man gezwungen zu behaupten, das Seiende sei nicht seiend (‚τῷ μὴ εἶναι' 245 d 1). Es wäre aber zweitens ebensowenig möglich zu behaupten, etwas sei geworden, weil die Wahrheit von ‚x ist (F) geworden' voraussetzt, daß ‚x' der generelle Term ‚ganz' zugesprochen werden kann (245 d 4). Dieses Ergebnis wird nun von Platon mit Hilfe des dritten Beispiels verallgemeinert (‚μυρία ἀπεράτους ἀπορίας' 245 d 12). Wenn x nicht ganz ist, dann können ‚x' keine Prädikate zugesprochen werden. Platons Beispiel ist das Prädikat ‚ist groß'. Wenn wir sagen, etwas sei so und so groß, dann impliziert diese Behauptung, daß dieses Etwas, von

---

[63] *G. Vlastos,* An Ambiguity in the *Sophist,* Appendix I und II, in: *G. Vlastos,* Platonic Studies, Princeton (²1981) 270–322.

[64] Zur Synonymität von ‚ὄν' und ‚οὐσία' vgl. Anm. 55.

[65] Vlastos hat darauf aufmerksam gemacht, daß ein Platonischer Satz, der ein Adjektiv A einem abstrakten Gegenstand B zuspricht, auf zwei verschiedene Arten gelesen werden kann (*Vlastos,* An Ambiguity 273). Entweder wird A (I) B im Unterschied zu den Instanzen von B, oder (II) den Instanzen von B im Unterschied zu B, und dann notwendig zugesprochen. Die Lesart (I) von ‚B ist A' nennt er ‚ordinary predication', die Lesart (II) im Anschluß an 1 Kor 13,4 ‚pauline predication'. Vlastos behauptet, daß Platon sich der Ambiguität eines Satzes der Form ‚B ist A' nicht bewußt gewesen ist (ebd. 307 f.).

dem wir eine Größe aussagen, ganz ist (245 d 8–10). Ein Satz der Form (x)(x ist nicht ganz und x ist F) ist stets falsch, weil (x)(x ist nicht ganz und x ist nicht F) gilt.

Aus drei Gründen hat unsere Interpretation gegenüber den herkömmlichen Interpretationen einen höheren Erklärungswert. Erstens wird verständlich, warum Platon 245 b 4 f. die Monisten vor die Alternative stellt zu behaupten, das Seiende sei eins, oder nicht zu behaupten, daß das Seiende ganz ist. Zweitens wird deutlich, warum 245 c 11–e 2 einen weiteren Schritt in der Argumentation Platons bedeutet und dennoch für das Seiende dasselbe folgt wie im Argumentationsschritt 245 c 1–10. Drittens wird verständlich, warum Platon unter der Voraussetzung, daß das Ganze nicht ist (245 c 11), dennoch von dem nicht Ganzen (245 d 8) sprechen kann.

Diese Interpretation spricht nun aber gegen die These von Vlastos, Platon habe den Unterschied von ‚ordinary predication' und ‚pauline predication' nicht erkannt[66]. Unsere Interpretation legt es nahe, gegen Vlastos zu behaupten, Platon mache 245 c 1–e 2 bewußt den Unterschied zwischen zwei Interpretationsarten von (r) ‚Das Seiende ist nicht ganz'. In 245 c 1–10 behandelt er den Begriff des Seienden, in 245 c 11–e 2 das, was unter den Begriff fällt. In 245 c 1–10 muß (r) einfach, in 245 c 11–e 2 paulinisch gelesen werden.

### *4. Der Seinsbegriff der Dualisten und Monisten*

Die Interpreten der ersten Phase vertreten die These, Platon untersuche in seiner Kritik am Dualismus und Monismus den Existenzbegriff. Ihre These ist nie vollständig widerlegt worden. Bevor die Frage nach der Bedeutung des Existenzbegriffes im ‚Sophistes' untersucht werden kann, soll zunächst geklärt werden, wonach wir überhaupt fragen, wenn wir den Gebrauch von ‚ist' daraufhin untersuchen, ob das ‚ist' existentiell gebraucht wird oder nicht.

#### a) Die Bedeutung von ‚Existenz'

Die Frage, ob Platon ‚ist' in der Bedeutung von ‚existiert' verwendet, und welchen Stellenwert er dem Existenzbegriff bei der Beantwortung der Frage, was wir meinen, wenn wir das Wort ‚ist' gebrauchen, beimißt, gehört zu den zentralen Fragen der ‚Sophistes'-Interpretation. Die Frage, ob Platon ‚ist' existentiell verwendet, läßt sich wie folgt präzisieren: Ist es möglich oder notwendig, um Platons Argumentation zu verstehen, ‚ist' mit ‚existiert' zu übersetzen bzw. zu interpretieren? Dabei müssen folgende drei Bedingungen erfüllt sein, damit ein Satz eine sinnvolle Existenzaussage ist[67]:

[66] Ebd.

[67] Zum folgenden vgl. *W. Carl*, Existenz und Prädikation, Sprachanalytische Untersu-

1. Eine Existenzaussage muß sich ohne Bedeutungsverlust in eine partikuläre Aussage übersetzen lassen. Daraus folgt, daß sie formallogisch adäquat mit dem Existenzquantor wiedergegeben wird. Die logische Normalform eines Existenzsatzes ‚F existiert' ist also $(\exists x)$ (x ist F).

2. Daraus folgt, daß ‚existiert' kein Prädikat erster Stufe ist.

3. Subjekte von Existenzaussagen müssen sortale Ausdrücke sein[68].

Um zu entscheiden, ob ‚ἔστιν' in einer Aussage bei Platon ‚existiert' bedeutet, werden wir fragen, ob der so verstandene Existenzsatz wirklich alle drei skizzierten Kriterien erfüllt. Erfüllt er sie nicht, dann ist es unsinnig, ‚ist' mit ‚existiert' zu übersetzen, weil die existentielle Interpretation von ‚ist' nichts klarer macht.

Ein Beispiel dafür ist die Behauptung der Monisten 244b9f, nur Eines sei. Runciman meint dazu: „It ist difficult to see how this can be interpreted in any but the existential sense of εἶναι"[69]. Runcimans Behauptung ist insofern unverständlich, weil unklar bleibt, wie er ‚existiert' versteht, wenn er die These der Monisten als Existenzaussage interpretiert. Die Aussage ‚Es existiert nur Eines' läßt sich weder in eine partikuläre Aussage umformen, noch ist ‚Eines' ein sortales Prädikat. Ein zweites Beispiel ist die Interpretation von Michael Frede. Zwar behauptet er, Platon gebrauche ‚ist' nicht als ‚existiert', andererseits rekonstruiert er einige Argumente Platons mit Hilfe von ‚es gibt' oder ‚existiert'. So interpretiert er den Satz ‚Bewegung und Ruhe können nicht am Sein teilhaben', wenn kein Begriff die Fähigkeit zur Gemeinschaft mit anderen Begriffen hat (251e8f), so, daß es ohne die Teilhabe am Sein weder Ruhe noch Bewegung *gäbe*[70]. Widersprüchlich ist Fredes Rekonstruktion des Arguments vor allem deswegen, weil er an anderer Stelle ausführlich zeigt, daß mit dem Ausdruck ‚Teilhabe am Sein' *nicht* die Existenz dessen, was am Sein teilhat, ausgedrückt wird[71].

Neben dem ‚εἶναι' 244b9f gibt es noch vier weitere Textstellen in Platons Kritik am Dualismus und Monismus, in denen man vermuten könnte und behauptet worden ist, daß Platon ‚ist' existentiell verwendet. In 244c8f behauptet Platon, es sei für die Monisten widersprüchlich, das Sein (‚τὸ εἶναι') zweier Namen anzunehmen. In 244c11–d1 bestreitet er, daß der Monist annehmen kann, irgendein Name sei etwas (‚ὡς ἔστιν

---

chungen zu Existenz-Aussagen, München 1974; *E. Tugendhat*, Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie, Frankfurt 1976, vor allem 453–471.

[68] *Carl* 83–179. Sortale Prädikate unterscheiden sich von anderen Prädikaten dadurch, daß sie das, worauf sie zutreffen, genau abgrenzen und keine beliebige Zerteilung erlauben. Ein sortales Prädikat enthält ein Kriterium des Identifizierens und des Unterscheidens. Es enthält ein Prinzip der Zählbarkeit. „Wovon man sinnvoll sagen kann, es existiere, davon kann man auch sinnvoll fragen, wieviel es davon gebe" (ebd. 90). Syntaktisches Kriterium für ein sortales Prädikat ist, daß es sowohl mit bestimmtem als auch mit unbestimmtem Artikel gebraucht werden kann.

[69] *Runciman* 73.

[70] *Frede* 42.

[71] Ebd. 55–59.

ὄνομά τι'). In 245c2 führt Platon die Voraussetzung ein, daß das Ganze selbst ist, in 245c11 spricht er davon, daß das Ganze nicht ist.

Daß die letzten beiden Sätze (245c2 und 245c11) keine Existenzsätze sind, dürfte durch die Interpretation deutlich geworden sein. Analysiert man ‚Das Ganze ist' (245c2) als (∃x) (x ist ganz), dann ist der entscheidende Punkt im Argument verfehlt: Daß etwas existiert, was ganz ist, ist eine Aussage über die Entitäten, von denen behauptet wird, sie seien ganz. Es wird behauptet, daß einer bestimmten Menge der Elemente, die wir als Gegenstandsbereich wählen, ein bestimmtes Charakteristikum zugesprochen werden kann, nämlich ganz zu sein. 245c8f zeigt aber, daß Platon mit ‚Das Ganze ist' dies nicht meint. Platon interpretiert das Sein des Ganzen selbst so, daß ‚das Ganze' eine eigene ‚φύσις' hat. Das ‚ist' in ‚Das Ganze ist' genügt damit den Bedingungen, die Frede für den Gebrauch von ‚ist$_1$' aufgestellt hat. Es ist das ‚ist' in einer Definition[72]. Daß ‚Das Ganze ist nicht' 245c11 keine Existenzaussage ist, hat unsere Analyse hinreichend gezeigt. Der Satz ist nicht als partikuläre Aussage, sondern als Allaussage zu interpretieren.

Es scheint mir möglich, aber nicht notwendig zu sein, 244c8f als Existenzaussage zu interpretieren. 244c8f formuliert demnach die Existenzannahmen, die in der Fragestellung 244c1f impliziert sind. Zu fragen, ob zwei Namen dieselbe Entität benennen, setzt voraus, daß es überhaupt Namen gibt. Irreführend und falsch ist es aber, ‚ἔστιν' 244d1 mit ‚existiert' oder ‚es gibt' wiederzugeben, und den ganzen Satz 244c11–d1 dann so zu interpretieren, als sei die Existenz eines Namens problematisch. Der Ausdruck ‚x ist etwas' (‚ἔστιν ὄνομά τι') ist eine feststehende Platonische Formel[73], die nicht die Existenz von ‚x' behauptet. Deswegen ist es irreführend, ‚ὡς ἔστιν ὄνομά τι' mit „Es gibt irgendeinen Namen"[74] zu übersetzen. ‚τι' wird in der Formel nicht attributiv, sondern prädikativ gebraucht. Die Formel muß mit ‚... daß ein Name irgendetwas ist' übersetzt werden.

Hiermit dürfte hinreichend gesichert sein, daß Platons Frage, was man meint, wenn man das Wort ‚ist' verwendet, nicht die Frage nach dem Existenzbegriff ist. Platon untersucht das, was die Dualisten und Monisten über das Seiende behaupten, und konfrontiert ihre Behauptung mit der Art und Weise, wie sie das Wort ‚ist' verwenden müssen, wenn sie ihre Thesen formulieren und verteidigen wollen.

Durch seine Kritik am Dualismus und Monismus zeigt Platon erstens, daß man einen Seinsbegriff nur am Leitfaden der Sprache und nicht anhand anderer Kategorien entwickeln kann. Seine Kritik beruht auf der Voraussetzung, daß der umgangssprachlich korrekte Gebrauch des Wor-

[72] Ebd. 30f., zum absoluten Gebrauch siehe ebd. 44–47.

[73] *Frede* 46; als Beispiel bringt er Prot 332c3, c5; Phdo 64c2; Gorg 450c4;

[74] *F. Schleiermacher*, (zitiert nach: Platon, Theaitetos, der Sophist, der Staatsmann; Darmstadt 1970) 317.

tes ‚ist' darüber entscheidet, ob die Theorien der Dualisten und Monisten richtig oder falsch sind. Mit der Annahme der Sprache legen wir uns auf eine Ontologie fest. Platon kritisiert die Ontologie der Monisten und Dualisten, die eine reformierende Ontologie vertreten, mit Hilfe einer deskriptiven Ontologie. Zweitens zeigt er, daß der Seinsbegriff nicht durch andere Entitäten zu bestimmen ist. Er kann weder mit den Entitäten der Dualisten, noch anhand mathematischer Kategorien (eines, zwei, das Ganze) bestimmt werden. Drittens finden sich in dem Textabschnitt, in dem Platon den Monismus widerlegt, wichtige Hinweise zur Ambiguität eines Satzes der Form ‚X ist Y'. Einmal kann der Satz so gelesen werden, daß X die Eigenschaft Y zugesprochen wird. Außerdem kann ‚X ist Y' aber auch so verstanden werden, daß durch ihn die Identität von ‚X' und ‚Y' behauptet wird. Viertens zeigt Platon, daß die Anwendung des Wortes ‚ist' nicht auf eine bestimmte Anzahl von Entitäten begrenzt werden darf. Dieser vierte Punkt wird im folgenden in Platons Kritik am Materialismus und Idealismus breit ausgeführt.

### *5. Einleitung zum Materialismus und Idealismus (245e6–246e4)*

Nach seiner Kritik am Dualismus und Monismus wendet sich der Fremde dem Materialismus und dem Idealismus zu. Die Vertreter beider Ontologien liefern sich eine Riesenschlacht, eine Gigantomachie (246a4), bezüglich der Frage, was das Sein ist. Platon gibt mit der Gigantomachie einen wichtigen Hinweis zur Interpretation der Kritik am Materialismus und Idealismus[75]. Die Giganten sind in der mythischen Überlieferung Riesen, die von ihrer Mutter zum Kampf gegen die Götter im Olymp angestachelt werden. Von sich aus sind die Götter nicht in der Lage, den Kampf zu gewinnen. Sie müssen Herakles zu Hilfe holen. Mit seiner Hilfe gelingt es, den Kampf zu gewinnen. Was will Platon durch dieses Bild ausdrücken?

Sowohl die Materialisten als auch die Idealisten beharren jeweils auf ihren Thesen und sind unfähig und unwillig, mit ihren Gegnern in ein Gespräch zu kommen und ihre eigenen Thesen diskursiv zu verteidigen (246b1–3; 246b6–8). Die Materialisten behaupten, nur das sei, was man berühren könne (246a10). Körper und Sein bestimmen sie als dasselbe (‚ταὐτὸν σῶμα καὶ οὐσίαν' 246b1). Diese beiden Formulierungen der materialistischen These sind insofern problematisch, als die erste Formulierung ein *Kriterium* angibt, von welchen Entitäten sich das Sein aussagen läßt. Die zweite Formulierung scheint dagegen eine *Definition* des Seinsbegriffs zu sein (‚ταὐτὸν', ‚ὁριζόμενοι'). Die These der Idealisten, daß unsichtbare und körperlose Ideen das wahre Sein sind, ist ebenso am-

[75] Vgl. *Wieland* 106–112.

bigue wie die der Materialisten. Bei der Interpretation von Platons Bestimmung (‚ὅρος') des Seienden am Ende seiner Kritik am Materialismus als eine Fähigkeit zu tun oder zu leiden (247e3f) ist ebenfalls nicht eindeutig, ob Platon den Seinsbegriff definieren will[76], oder ob er die Anwendung des Seinsbegriffs festlegt. Die Argumentation in 246a4–249d5 zeigt nun aber hinreichend klar, daß Platon die These der Materialisten und Idealisten als Behauptungen darüber versteht, von welchen Entitäten man aussagen kann, daß sie sind. Die Materialisten müssen von ‚Gerechtigkeit' das Sein aussagen, von einem abstrakten Gegenstand also, und die Idealisten müssen das Sein von Entitäten aussagen, die sich bewegen, also keine Begriffe bzw. Ideen sind. Ziel der Materialismus- und Idealismusdiskussion ist 249d2–4, wo Platon die universelle Anwendbarkeit des Wortes ‚ist' behauptet. Der Anwendungsbereich von ‚ist' darf nicht beschränkt werden.

Weil die Materialisten und Idealisten die Möglichkeit, das Wort ‚ist' zu gebrauchen, auf eine bestimmte Klasse von Entitäten beschränken, sind sie unfähig, ihre Thesen zu verteidigen. Wer für eine These gegenüber einem Opponenten begründend argumentieren will, muß sich dazu einer Sprache bedienen, die auch der Opponent versteht. Wenn der Fremde im folgenden von den Materialisten und Idealisten Rechenschaft über ihre Behauptungen verlangt (246c5f), dann legt er damit die Materialisten und Idealisten auf eine Sprache fest, die jeder verstehen kann. Mit dieser Festlegung auf die natürliche Sprache werden die Materialisten ‚besser gemacht' (246d4f, e2f). Indem sie Rechenschaft gegenüber einer dritten Instanz (dem Fremden und Theaitetos) ablegen, sind sie bereit, sich der natürlichen Sprache zu bedienen. Sie entscheidet darüber, ob sich die Thesen der Materialisten und Idealisten aufrechterhalten lassen. Die Sprache vermittelt zwischen den Materialisten und Idealisten und entscheidet die Gigantomachie, so wie Herakles den Kampf der Riesen gegen die Götter zu einem Ende führt[77].

### *6. Kritik am Materialismus (246e5–248a3)*

Ausgangspunkt der Widerlegung des Materialismus ist die Frage, ob die Materialisten von einem sterblichen Lebewesen sagen, daß es etwas ist (246e5). Da sterbliche Lebewesen einen Körper haben, ist es für den Materialisten unproblematisch, diese Frage positiv zu beantworten. In einem zweiten Schritt wird das ‚etwas' (‚τι') aus 246e5 näher bestimmt: ein sterbliches Lebewesen ist ein beseelter Leib. Die Frage des Fremden, ob die Materialisten annehmen, daß ein sterbliches Lebewesen etwas ist, ist also nicht die Frage nach der Existenz eines sterblichen Lebewesens. Platon versteht die These der Materialisten nicht als die Existenzbehaup-

[76] *Owen*, Plato on Not-Being 230.
[77] Anders *Wieland* 108. Er behauptet, Sokrates sei die dritte Instanz.

tung, nur das existiere, was einen Körper hat. Das ‚ist' 246e5 ist das ‚ist' in der Definition: ‚Ein sterbliches Lebewesen ist ein beseelter Leib'[78].
Die Materialisten rechnen auch die Seele zu dem, was etwas ist (246e9). Die Seele ist etwas, weil sich über die Seele bestimmte generelle Terme wie ‚gerecht', ‚ungerecht', ‚vernünftig' oder ‚unvernünftig' mit Hilfe der Kopula ‚ist' aussagen lassen. Ein Materialist meint, daß der Satz ‚Die Seele ist gerecht' sinnvoll ist. Entscheidend ist nun, daß die Materialisten eine andere Art und Weise, den prädikativen Satz ‚Die Seele ist gerecht' auszudrücken, akzeptieren, ohne die ontologischen Konsequenzen zu überblicken: ‚Die Seele eines Menschen ist gerecht, wenn sie den Habitus (‚ἕξις') und die Anwesenheit (‚παρουσία') der Gerechtigkeit hat'[79]. Die Materialisten gestehen ein, daß all das etwas ist (‚εἶναί τι' 247a9), was die Fähigkeit besitzt, in einem anderen anwesend oder abwesend zu sein. Da Gerechtigkeit in der Seele anwesend sein kann, müssen die Materialisten bereit sein, das Sein auch von ‚Gerechtigkeit' auszusagen (247b1f). Damit ist der Materialismus widerlegt.

Michael Frede hat behauptet, daß es möglich sei, den zur Widerlegung des Materialismus wichtigen Satz „*Wenn nun Gerechtigkeit ist* und auch eine Seele, in welchem diese anwesend sein kann [...]" (247b1) als Existenzbehauptung der Form (∃ x) (x ist gerecht)[80] zu interpretieren. Wenn es ein x gibt (die Seele), von dem sich wahrheitsgemäß aussagen läßt, daß es gerecht ist, dann sei – so Frede – diese Behauptung äquivalent mit der Behauptung, Gerechtigkeit existiere. Daraus, daß es Gegenstände gibt, die unter einen Begriff fallen, läßt sich nun aber keineswegs schließen, daß der Begriff ‚existiert'. Der Satz ‚Gerechtigkeit existiert' entspricht nicht unserem Verständnis von Existenzsätzen (wie Frede behauptet). ‚Gerechtigkeit' kann nach unseren drei Kriterien nicht Subjekt eines Existenzsatzes sein, weil ‚Gerechtigkeit' ein abstrakter singulärer Terminus und kein sortales Prädikat ist. Wie ist dann aber ‚Gerechtigkeit ist' zu verstehen?

In 247a9 wird ‚εἶναι' nicht absolut, sondern mit der Ergänzung ‚τι' (‚etwas') gebraucht. Das, was in einem anderen anwesend oder abwesend sein kann, ist *etwas*. Ob das ‚ist' in 247a9 dabei als Kopula gebraucht wird (wofür 247b3f spricht: ‚Gerechtigkeit ist etwas' meint, daß man Prädikate von ‚Gerechtigkeit' aussagen kann), oder dieselbe Funktion wie in 246e5 (und 245c2) hat, also sicherstellen soll, daß der Begriff ‚Gerechtig-

[78] Vgl. Phd 64c2–4.

[79] Irreführend ist es, den Dativ ‚ἕξει' und ‚παρουσίᾳ' 247a5 als dativus instrumentalis zu interpretieren. Der Dativ begründet nicht, warum der Satz ‚Die Seele ist gerecht' gilt. ‚Die Gerechtigkeit ist in der Seele anwesend' ist lediglich eine andere Art auszudrücken, daß die Seele gerecht ist. Vlastos hat darauf hingewiesen, daß Formulierungen wie ‚Gerechtigkeit ist in der Seele anwesend' noch keine bestimmte starke Theorie über Begriffe implizieren, wie sie etwa die Idealisten vertreten. (vgl. *G. Vlastos*, The Individual as Object of Love in Plato, Appendix I und II, in: *Vlastos*, Platonic Studies 3–41, hier: 36).

[80] *Frede* 55.

keit' eine eigene Definitionsformel hat, braucht nicht entschieden zu werden. Daraus, daß ein Begriff ein Definiens hat, folgt aber für Platon nicht, daß man sinnvoll sagen kann, der Begriff ‚existiere'.

Dieses Ergebnis ist wichtig, weil damit allen denjenigen Interpreten widersprochen wird, die behaupten, Platon diskutiere den Existenzbegriff und verstehe die These der Materialisten als Aussage darüber, was alles existiert. Es geht in der Kritik am Materialismus aber vielmehr darum zu zeigen, daß die Materialisten die Klasse der möglichen Subjekte, von denen man in einem prädikativen Satz oder in einem definitorischen Identitätssatz ‚ist' aussagen kann, nicht auf solche Subjekte, von denen ausgesagt werden kann, daß sie einen Körper haben, beschränken dürfen. Indem sie nämlich bestimmten Subjekten, von denen ausgesagt werden kann, daß sie einen Körper haben, bestimmte Prädikate zusprechen (z. B. ‚gerecht'), haben sie bereits Begriffe, die körperlos sind, als mögliche Subjekte prädikativer Sätze akzeptiert (z. B. ‚Gerechtigkeit ist in der Seele anwesend'). Weigern sie sich, in diesem Sinn Begriffe zu akzeptieren, dann ist es ihnen nicht möglich, überhaupt zu sprechen (246d1). Sobald die Materialisten sich auf einen rechtfertigenden Diskurs einlassen, müssen sie Prädikate gebrauchen. Prädikate zu gebrauchen, widerspricht aber der materialistischen Behauptung. Mit den Idealisten ist die Diskussion einfacher (vgl. 246c9f), weil ihre These nicht im Widerspruch zu *jeglicher* Prädikation steht (z. B. sind die Subjekte in den Sätzen ‚Gerechtigkeit ist unsichtbar' oder ‚Unsichtbarkeit ist in der Gerechtigkeit anwesend' jeweils körperlose Entitäten). Von hierher ist es verständlich, warum die Idealisten die Gigantomachie gewinnen müssen: Lassen sich die Materialisten und Idealisten auf die natürliche Sprache als Kriterium ihrer Theorien ein, so scheitern die Materialisten sofort an den Bedingungen der Prädikation, während die Idealisten ihre These länger aufrechterhalten können.

Die Materialisten sind mit dem Zugeständnis, auch von Begriffen das Sein auszusagen, gezwungen, ihr ursprüngliches Kriterium zur Anwendung des Seinsbegriffs fallenzulassen. Sie müssen ein neues Kriterium finden, das sowohl materielle Körper als auch unkörperliche Begriffe umfaßt (247d2–4). Der Fremde schlägt als Kriterium der Anwendung des Wortes ‚ist' vor (247d8f), das Seiende als eine Fähigkeit etwas zu tun oder zu leiden (‚δύναμις εἰς τὸ ποιεῖν [...] εἰς τὸ παθεῖν') zu bestimmen. Der Fremde betont mehrfach die Vorläufigkeit dieses Kriteriums (247e5–248a3) und tritt damit in die Diskussion mit den Idealisten ein.

### *7. Kritik am Idealismus (248a4–249d5)*

Die Idealisten trennen zwei Bereiche scharf voneinander: den der materiellen Gegenstände, von denen sich nicht sagen läßt, daß sie sind, sondern nur, daß sie werden, und den der ideellen Gegenstände, die allein

sind (248a7f). Der Körper habe mit Hilfe der Wahrnehmung Gemeinschaft mit den sich immer anders verhaltenden materiellen Gegenständen; mit Hilfe des Denkens habe die Seele an den sich auf immer gleiche Weise verhaltenden ideellen Gegenständen, dem wahren Sein, Gemeinschaft. Die Relation ‚Gemeinschaft haben' (vgl. 248b2) ist in den beiden Bereichen jeweils unterschiedlich. Während sie für den Bereich der Wahrnehmung und der materiellen Gegenstände das Kriterium, das Platon in der Materialismusdiskussion gewonnen hat, akzeptieren (nämlich als Fähigkeit zu tun oder zu leiden), lehnen sie es für den Bereich des Denkens und der ideellen Gegenstände ab (248c1–9).

Platon knüpft damit an seine Darstellung der Erkenntnistheorie und Ontologie der Protagoräer im ersten Teil seines Dialoges ‚Theaitetos' an. Dort bestimmt Theaitetos Erkenntnis als Wahrnehmung (Theait 151e2f). Im Anschluß an diese Bestimmung skizziert Sokrates eine Ontologie, in der die Identität von Erkenntnis und Wahrnehmung gilt (Theait 156a2–160e5). In dieser Ontologie muß, weil sich alles in steter Bewegung befindet (Theait 152d7–e1), das Wort ‚ist' wegen seiner statischen Konnotation durch das Wort ‚wird' ersetzt werden (Theait 156e7–157b7). Die Wahrnehmung (und damit jegliche Erkenntnis) entsteht dadurch, daß zwei verschiedene Arten von Bewegungen zusammentreffen, von denen die eine durch die Fähigkeit zu tun, die andere durch die Fähigkeit zu leiden charakterisiert ist (‚δύναμιν δὲ τό μὲν ποιεῖν ἔχον, τὸ δὲ πάσχειν' Theait 156a6f)[81].

Die Interpretation von 248a4–e5 ist in der Forschung umstritten. Entscheidend für die Gesamtinterpretation der Kritik am Idealismus ist ein rechtes Verständnis der kontrovers diskutierten Passage 248d10–e4. Dort erklärt der Fremde[82]:

(p) Wenn Erkennen ein Tun ist, dann folgt daraus, daß das Erkannte leidet, wenn es erkannt wird
(q) Wenn das Sein leidet, dann wird es bewegt
(r) Das Sein wird bewegt, wenn es erkannt wird
(s) Das Sein ist in Ruhe

Das Problem der Interpretation besteht darin, daß unklar ist, welchen dieser Sätze Platon kritisiert und welchen er selbst für seine Philosophie in Anspruch nimmt. Die Beantwortung dieser Frage hat Konsequenzen für die weitere Frage, ob Platon in 248d10–e4 seine Ideentheorie der mittleren Dialoge revidiert oder nicht.

Drei verschiedene Möglichkeiten, 248d10–e4 zu interpretieren, sind vertreten worden: Runciman, Moravcsik und Malcolm haben behauptet, Platon folgere aus dem Widerspruch zwischen (r) und (s), daß (s) falsch

[81] Zwar steht im ‚Sophistes' 247e1 ‚παθεῖν' und nicht ‚πάσχειν'. Daß Platon diese terminologische Differenz nicht berücksichtigt, zeigt aber 248e1, wo er ‚πάσχειν' statt ‚παθεῖν' gebraucht.

[82] vgl. *Vlastos*, An Ambiguity 309f.

sei[83]. Ihre Behauptung widerspricht aber dem folgenden Text. In 249b8–c8 wird ausführlich für die völlige Unveränderlichkeit der Wissensobjekte argumentiert. Platon betont, daß ohne die absolute Unwandelbarkeit der Objekte des Wissens (249b12–c1) keine Vernunft möglich ist (249c3–8), und auch in dem durch die Diskussion mit den Idealisten verbesserten Kriterium für das Seiende (249d2–4) hält er daran fest, daß das Sein von dem, was unbewegt ist, ausgesagt werden kann.

Eine zweite Interpretationsmöglichkeit vertritt Vlastos. Er behauptet, Platon halte an (p) und (s) fest und kritisiere (q) als eine für die Idealisten spezifische Doktrin[84]. Der Fehler der Idealisten bestehe darin zu glauben, ‚πάσχειν' impliziere, bewegt zu werden. Er begründet seine These mit zwei Argumenten. Erstens sei ‚Wenn x auf y einwirkt, dann wird y von x verändert (d.h. bewegt)' keine analytische Wahrheit[85], sondern eine unerlaubte Verallgemeinerung einzelner richtiger Fälle[86]. Zweitens zeige eine philologische Analyse von 248d10–e4, daß der Fremde sich von der These, das, was leidet, sei in Bewegung, distanziere. Der Fremde referiere lediglich, was die Idealisten behaupten, ohne die Behauptung zu affirmieren[87].

Beide Argumente sind nicht überzeugend. Erstens zeigt Vlastos nicht, daß der *Platonische* Sprachgebrauch von ‚πάσχειν' nicht Bewegung (bzw. Veränderung) impliziert. Das Begriffspaar ‚ποιεῖν-πάσχειν' ist im ‚Theaitetos' eingeführt worden, um Erkenntnis in einer Welt, in der alles in Bewegung ist, zu erklären. Es liegt deswegen nahe anzunehmen, daß für Platon gilt, wenn er von x sagt, es leidet, damit impliziert ist, daß x bewegt bzw. verändert wird. Zweitens ist Vlastos' Behauptung, 248e2 ‚κατὰ τὸν λόγον τοῦτον' beziehe sich auf die Lehre der Idealisten, von denen sich Platon distanziere, nicht einleuchtend. ‚τοῦτον' direkt auf 248d10–e2 zu beziehen, ist viel naheliegender als Vlastos' Lesart. 248e2–4 spezifiziert dann die Behauptung von 248d10–e2: ‚Gemäß diesem Gedanken [oder: dieser Voraussetzung – gemeint ist (p)] wird das Sein, wenn es von der Erkenntnis erkannt wird, bewegt'. Vlastos behauptet, daß Platon (q) nicht akzeptiere, weil der Satz die Veränderbarkeit der Ideen impliziert. Wer Vlastos' Analyse nicht zustimme, müsse den Text

[83] So behaupten z.B. Runciman und Malcolm, daß Formen sich bewegen, wenn sie gewußt werden (*Runciman* 81, *Moravcsik* 38, *J. Malcolm*, Does Plato Revise his Ontology in *Sophist* 246c–249d? in: AGPh 65 (1983) 115–127; vgl. auch *W. B. Bonderson*, Some Problems about Being and Predication in Plato's Sophist 242–249; in: JHP 14 (1976) 1–10; hier: 6).

[84] *Vlastos*, An Ambiguity 309–317.

[85] Ebd. 311. Vlastos übersetzt ‚κινεῖσθαι' mit ‚is altered', um sein Argument allgemeiner zu halten.

[86] Sein Beispiel ist: Wenn eine Schneeflocke auf einen Granitblock fällt, dann wird der Granitblock (auf makroskopischer Ebene) nicht verändert (ebd. 311).

[87] Ebd. 314.

so interpretieren, daß Platon den Ideen Bewegung zuschreibe. Damit wäre aber das Fundament der Platonischen Metaphysik zerstört[88].

Diese Konsequenz ergibt sich in der dritten und schlüssigsten Interpretationsmöglichkeit von Daniel Frank nicht. Nach ihm bestreitet Platon mit den Idealisten, daß sich das erkenntnistheoretische Modell der Wahrnehmung auf den Bereich des Seins übertragen läßt (248c7–9)[89]. Die epistemische Relation zwischen Körper und Werden ist eine andere als die zwischen Seele und Sein. Er lehnt es ab, sich an einer Begrifflichkeit, die aus dem Bereich der Wahrnehmung genommen ist, zu orientieren, wenn er explizieren will, was Erkenntnis ist. Denken ist kein geistiges Sehen. Er begründet diese Ablehnung des Wahrnehmungsmodells zur Explikation der Erkenntnis damit, daß dieses Modell eine Welt voraussetzt, in der alles in Bewegung ist. Die Objekte des Denkens, die Ideen, müssen aber absolut unbewegt sein (248a12; 249b12f). Weil der Begriff des Leidens (‚παθεῖν' bzw. ‚πάσχειν') den des Bewegtwerdens impliziert, können die Ideen nicht leiden. Platon hält an (s) fest und folgert aus dem Widerspruch zwischen (r) und (s), daß (p) falsch ist. Platon behauptet mit den Idealisten die absolute Unveränderbarkeit der Ideen und widerlegt ihre These, *nur* von unbewegten Entitäten lasse sich das Sein aussagen. Unabhängig davon, wie man die epistemische Relation zwischen Subjekt und Erkenntnisobjekt näher bestimmt (auf diese Frage geht er nicht weiter ein), müssen die Idealisten das erkennende Subjekt in das Sein setzen. Er begründet seine These damit, daß jede Erklärung des Erkenntnisvorgangs Aussagen über das Erkenntnissubjekt formulieren muß. Dafür muß man Begriffe wie ‚Vernunft', ‚Leben' und ‚Seele' gebrauchen. Der Begriff des Lebens impliziert aber den der Bewegung, denn das, was lebt und eine Seele hat, ist bewegt (249a9–b1). Mit der Thematisierung des erkennenden Subjekts müssen die Idealisten anerkennen, von dem, was bewegt ist, und von der Bewegung das Sein auszusagen (249b2–4). Unbewegte Entitäten müssen als Bedingung der Möglichkeit von Wissen angenommen werden (249b5–7; b12–c9). Bewegte Entitäten müssen angenommen werden, weil ohne Bewegung Vernunft, Seele und Leben verunmöglicht werden würden und damit das Erkenntnissubjekt nicht mehr thematisierbar wäre (249b8–10). Ein Philosoph muß also behaupten, daß „das All und das Seiende sowohl das ist, was unbewegt ist, als auch das, was bewegt ist" (249d3f).

Der Satz ‚Also muß man auch das Bewegte und die Bewegung als seiend anerkennen' (249b2f) ist im Anschluß an unsere bisherige Interpretation so zu verstehen, daß man erstens mit Hilfe des ‚ist' generelle Terme solchen Subjekten zusprechen können muß, von denen sich aussa-

[88] Ebd. 311.

[89] vgl. *D. Frank*, On what there is: Plato later thoughts, in: Elenchos 6 (1985) 5–18; besonders: 12.

gen läßt, daß sie bewegt sind, und zweitens auch die Form ‚Bewegung' eine eigene Definitionsformel hat, und damit eine von anderen Formen unterschiedene Form ist (vgl. zu diesem Gebrauch von ‚ist' 245c2 und 247b1). Daß Platon nicht meint, neben den Ideen sei lediglich noch von Seele, Vernunft, Leben, Einsicht und Bewegung Sein aussagbar (so Daniel Frank), sondern die These vertritt, das Sein sei von allen materiellen Gegenständen aussagbar (so Owen[90]), zeigt zweierlei. Erstens sind die Materialisten nicht in dem Sinn widerlegt worden, daß sie den materiellen Gegenständen nicht das Sein zuschreiben dürfen. Sie mußten lediglich die postulierte Limitierung der Anwendung des Seinsbegriffs aufgeben und das Sein auch solchen Entitäten zusprechen, die unkörperlich sind. Zweitens ist 249c10–d4 eine Zusammenfassung der gesamten Diskussion. Ziel des Abschnitts ist die Beantwortung der Frage, was für eine ontologische Theorie ein Philosoph annehmen soll. Er muß behaupten, daß das Sein von allem aussagbar ist. Mit Hilfe der Kopula ‚ist' kann man generelle Terme sowohl von Subjekten, von denen sich aussagen läßt, daß sie bewegt sind, als auch von Subjekten, von denen sich aussagen läßt, daß sie unbewegt sind, aussagen.

*Zusammenfassung: Platons Kritik an den ontologischen Theorien*

Allen vier ontologischen Theorien ist gemeinsam gewesen, daß sie das Sein nur von einer limitierten Menge von Entitäten und nicht von allem (‚πᾶν') aussagen wollten. Die Dualisten behaupteten, daß die Gesamtheit (‚τὰ πάντα' 243d9) zwei Entitäten seien. Die Monisten postulierten, daß alles (‚τὸ πᾶν') eines sei. Beiden war gemeinsam, daß sie die Extensionsgleichheit von ‚τὸ πᾶν' und ‚τὸ ὄν' behaupteten. An dieser Extensionsgleichheit hält Platon fest. Beide Theorien limitierten die Extension von ‚τὸ πᾶν' und damit die Extension von ‚τὸ ὄν'. Ziel der Kritik Platons war es, diese Limitierung aufzuheben. Die Materialisten meinten, nur materielle Dinge seien (etwas), und die Idealisten traten dafür ein, das Sein nur von den Ideen auszusagen.

Platon hat gezeigt, daß man mit Hilfe des Wortes ‚ist' keine Entitäten klassifizieren und von anderen unterscheiden kann. Die Anwendung des Wortes ‚ist' ist universell. Von allem läßt sich sagen, daß es (etwas) ist. Mit Hilfe des Seinsbegriffs kann man keinen Entitätenbereich charakterisieren. Der entscheidende Fehler der vier ontologischen Theorien liegt darin, den Seinsbegriff als ein semantisches Prädikat aufzufassen. Es ist das nicht zu unterschätzende Verdienst Platons, im ‚Sophistes' gezeigt zu haben, daß ‚ist' kein semantisches Prädikat ist, also keine Entitäten klassifiziert oder charakterisiert.

[90] *G. E. L. Owen*, Plato and Parmenides on the Timeless Present, in: *A. Mourelatos*, (Hrsg.) The Pre-Socratics, A Collection of Critical Essays, New York (1974) 271–292; hier: 292.

Daß damit *nicht* gemeint ist, alles existiere, dürfte hinlänglich deutlich geworden sein. Gemeint ist vielmehr, daß alles, was Subjekt eines Satzes sein kann, in dem Sinne ‚ist', daß eine prädikative Aussage oder (falls das Subjekt eine Form ist) eine Definition des Subjektterms möglich sein muß.

## III. Teil: Ausblick

Im Mittelpunkt des zweiten Teils des ontologischen Exkurses steht die schon in der Kritik an den ontologischen Theorien eingeführte Unterscheidung zweier Satztypen, in denen das ‚ist' eine jeweils unterschiedliche Funktion erfüllt. Der eine Satztyp ist der prädikative Satz, in dem das ‚ist' die Funktion der Kopula hat. Der andere ist der Identitätssatz, wobei unter den Begriff des Identitätssatzes sowohl Definitionen als auch Identitätssätze mit abstrakten singulären Termen fallen. Die Aporie 249d6–251a4 entsteht dadurch, daß diese beiden Satztypen nicht unterschieden werden. In der auf die Aporie folgende Spätlernerpassage stellt Platon beide Satztypen einander gegenüber. Die Spätlerner behaupten, nur Identitätssätze seien verständlich, prädikative Sätze seien eigentlich unmöglich. Platon muß zeigen, daß prädikative Sätze möglich und sinnvoll sind. Diese Aufgabe löst Platon in 251c8–252e8. Die Gemeinschaft der Formen, die Platon in diesem Teil nachweist, ist Garant der Sinnhaftigkeit prädikativer Sätze. Nachdem Platon den Philosophen als denjenigen bestimmt hat, dessen Aufgabe es ist, die Gemeinschaft der Formen miteinander zu erforschen, zeigt er an fünf ausgewählten Formen, daß sie einerseits voneinander unterschieden werden können, andererseits aber auch der Gemeinschaft miteinander fähig sind. Platon unterscheidet in diesem Teil den Seinsbegriff von anderen Begriffen gleicher Extension.

### *1. Die Aporie (249d6–251a4)*

Mit der Bestimmung dessen, was alles (etwas) ist, (249d2–4) wurde der Anwendungsbereich des Seinsbegriffs endgültig geklärt. Die Ausgangsfrage des ontologischen Exkurses nach der Bedeutung bzw. Definition des Seinsbegriffs konnte aber nicht beantwortet werden. Über die genaue Interpretation des Textabschnitts 250a7–d4 herrscht zwar in der Forschung noch kein Konsens[91]. Der Widerspruch, der gelöst werden soll, besteht aber klar zwischen dem durch die ontologische Diskussion erreichten Ergebnis 249d2–4 und 250c6f. In 250c6f behauptet Platon, daß „gemäß seiner Natur das Seiende weder bewegt noch in Ruhe ist". Ande-

[91] Umstritten ist vor allem, ob Platon das Verhältnis von Formen untersucht, d. h ob die griechischen Terme ‚κίνησις', ‚στάσις' und ‚τὸ ὄν' abstrakte singuläre Termini sind (so *Frede* 40 f), oder ob die Terme gebraucht werden, um die Gegenstände zu bezeichnen, von denen sich die Terme aussagen lassen (so *Vlastos*, An Ambiguity 294–299).

rerseits gilt nach 249d3f für jedes x (also auch für das Seiende), daß es bewegt oder in Ruhe ist. Der Satz ‚Das Seiende ist bewegt oder in Ruhe' ist also zweideutig. Entweder ist der Satz ein wahrer prädikativer Satz, weil sich von der Form des Seienden aussagen läßt, daß sie qua Form in Ruhe ist[92]. Im anderen Fall kann der Satz als Definition des Seinsbegriffs verstanden werden (‚κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν' 250c6). In diesem Fall ist der Satz falsch, weil die Terme ‚Bewegung' und ‚Ruhe' nicht in der Definition des Seinsbegriffs vorkommen. Die Ratlosigkeit von Theaitetos beruht darauf, daß der Unterschied zwischen diesen beiden Satztypen nicht beachtet wird.

### 2. *Die Semantik der Spätlerner (251a5–c7)*

Platons Kritik an der Spätlernersemantik beruht auf der Unterscheidung zwischen prädikativen Sätzen und Identitätssätzen[93]. Wir haben bisher gesehen, daß Platon im ‚Sophistes' zwei verschiedene Arten von Identitätssätzen gebraucht. Ein erster Typ sind Definitionen von Begriffen. Um solche Sätze handelt es sich z. B. in 245c2, 246e5, 247b1. Zweitens arbeitet Platon mit Sätzen der Form ‚(Das)F ist (nicht) (das) G', in denen ‚F' und ‚G' als zwei abstrakte singuläre Terme gebraucht werden. Sätze dieser Form behaupten, daß die Begriffe ‚F' und ‚G' miteinander identisch sind, d. h. daß die Terme ‚F' und ‚G' dieselbe Form benennen (vgl. 245a5f). Die abstrakten singulären Terme sind dann miteinander identisch, wenn die von ihnen benannten Begriffe dieselbe Intension haben[94]. Die Spätlernersätze sind wie die Sätze in 258b10–c4 (‚Das Große

[92] Zwar gebraucht Platon 250c6f nicht ausdrücklich die Kopula ‚ist'. Aus 252a9f geht aber hervor, daß sich für Platon ein Satz der Form ‚a bewegt sich' in ‚a ist bewegt' unformen läßt.

[93] Zwar ist umstritten, welche Sätze die Spätlerner allein zulassen. Die übliche Interpretation, daß die Spätlernersätze Identitätssätze seien, ist u. a. von Frede angegriffen worden. Er behauptet, daß die Spätlernersätze ‚existentiell' zu verstehen seien. Ein Satz der Form ‚a ist b' sei für die Spätlerner nur dann sinnvoll, „wenn das, was a zu dem macht, was es ist, dasselbe ist wie das, was b zu b macht" (*Frede* 65). Der Satz ‚Sokrates ist ein Mensch' erfülle diese Voraussetzung. Gegen diese Interpretation, nach der auch konkrete singuläre Terme an Subjektstelle stehen können, spricht aber, daß in den Beispielsätzen der Spätlerner jeweils der bestimmte Artikel vor dem Subjektterm steht (251c1), der bei den Beispielen für prädikative Sätze fehlt. Für seine Behauptung, daß sich die Spätlerner auf ein bestimmtes konkretes Individuum beziehen können, beruft er sich auf den Gebrauch von ‚αὐτός' 251a9, 251b1 und 251b3 (ebd. 62). Diese Begründung überzeugt aber nicht, weil sich das ‚αὐτός' lediglich im Zusammenhang mit den prädikativen Sätzen findet, und in dem Textabschnitt 251b5–c6, in dem die Semantik der Spätlerner dargestellt wird, ganz fehlt. So ist anzunehmen, daß die Spätlerner lediglich Sätze der Form ‚Der Mensch ist (ein) Mensch' als sinnvoll akzeptierten. Verstärkt wird die Behauptung, die Spätlerner akzeptierten Identitätssätze, dadurch, daß lediglich diese Interpretation in der Lage ist zu erklären, warum Platon nach der Aporie und vor der Erläuterung der Formengemeinschaft die Spätlernerpassage stellt. Frede interpretiert die Passage unabhängig von dem Kontext, und so wird nicht verständlich, warum Platon an dieser Stelle überhaupt die Semantik der Spätlerner diskutiert.

[94] Die Extensionsgleichheit beider Begriffe genügt nicht zur Wahrheit des Identitätssat-

ist groß', ‚Das Schöne ist schön', ‚Das nicht Seiende ist nicht seiend') als eine bestimmte Form von Definitionen zu verstehen[95]. Ein Satz der Form ‚Das F ist F' hat die Funktion, anzugeben, daß der generelle Term F eine bestimmte Bedeutung hat. Die Bedeutung des generellen Termes F ist die Form F.

### *3. Die Gemeinschaft der Formen und die Aufgabe des Philosophen (251c8–254b6)*

Nachdem Platon auf den Unterschied zwischen einem prädikativen Satz und einem Identitätssatz hingewiesen hat, beginnt er mit der Untersuchung darüber, welche Formen miteinander Gemeinschaft haben und welche nicht. Die Untersuchung der Formengemeinschaft hat die Funktion, prädikative Sätze, die die Spätlerner leugnen, zu legitimieren. Ob zwei Formen A und B miteinander Gemeinschaft haben oder nicht, läßt sich daran erkennen, ob es einen Gegenstand geben kann, dem die Eigenschaften A und B zugleich zukommen. So können die Formen ‚Ruhe' und ‚Bewegung' keine Gemeinschaft miteinander haben, weil kein Gegenstand zugleich bewegt und in Ruhe sein kann (252d6–11)[96]. Einen epistemischen Zugang zur Gemeinschaft der Formen haben wir also über den prädikativen Satz. Werden in einem prädikativen Satz einem Subjekt mehrere generelle Terme zugesprochen, und ist dieser prädikative Satz sinnvoll, d. h. unter bestimmten Bedingungen wahr, dann haben die Formen, die den generellen Termen zugeordnet sind, miteinander Gemeinschaft. So hat die Form des Seins mit jeder anderen Form Gemeinschaft, weil in einem prädikativen Satz der Form ‚a ist F' sowohl das ‚ist' als auch das ‚F' a zugesprochen werden (252b8–c9)[97]. Platon zeigt (252b8–c9), daß die Spätlerner nicht widerspruchsfrei die Formengemeinschaft leugnen können. Die Leugnung der Formengemeinschaft ist nicht mit Hilfe eines Identitätssatzes möglich. Die Spätlerner müssen, um ihren Einwand zu formulieren, die Formengemeinschaft voraussetzen. Damit sind prädikative Sätze legitimiert.

Diese Formengemeinschaft zu untersuchen, ist Aufgabe des Philosophen (252e9–254b6)[98], so wie es die Aufgabe des Grammatikers ist,

---

zes ‚Das F ist das G'. Für Platon haben die Begriffe ‚Sein' und ‚Verschiedenheit' zwar dieselbe Extension (259a4–6), aber unterschiedliche Intensionen (255c8–d8).

[95] Sätze der Form ‚Das F ist F' sind also keine Selbstprädikationen, weil sie keine prädikativen Sätze sind. Ebensowenig wird *F* in ‚Das *F* ist F' generalisierend gebraucht, wie Bostock (*Bostock* 116 f) im Anschluß an Vlastos zu zeigen versucht hat.

[96] Zur paulinischen Lesart von 252d6–10 vgl. *Vlastos,* An Ambiguity 278–283. Liest man den Satz ‚Bewegung ist in Ruhe' nicht paulinisch, wird das platonische Argument falsch, denn von der Form der Bewegung zu sagen, daß sie in Ruhe ist, ist ein wahrer Satz.

[97] Eine Form F ist also nicht die Bedeutung eines Fregisch verstandenen Prädikats der Form ‚... ist F', sondern lediglich die Bedeutung des Prädikatsnomes F.

[98] Zu dieser vieldiskutierten Passage vgl. *A. Gómez-Lobo,* Plato's Description of Dialectic in the Sophist 253d1–e2, in: Phron. 22 (1977) 29–47; *W. Waletzki,* Platons Ideenlehre und Dialektik im Sophistes 253 d, in: Phron. 24 (1979) 241–52 und als Replik auf Waletzki

Buchstaben daraufhin zu untersuchen, welche sich mit welchen wie verbinden oder nicht verbinden lassen. Wie Vokale sich mit allen anderen Buchstaben verbinden lassen (253a4f), so ist der Seinsbegriff ein Begriff, der sich mit allen anderen Begriffen verbinden läßt (vgl. 259a4–6). Der Philosoph muß in der Lage sein, Begriffe voneinander zu unterscheiden bzw. miteinander zu identifizieren (253d1–3).

### *4. Die Unterscheidung der fünf Begriffe (254b7–255e7)*

Platons Beschreibung der philosophischen Tätigkeit entspricht dem Verfahren, das er 255a4–256d10 anwendet. 255a4–e7 zeigt er, daß die Begriffe ‚Sein', ‚Ruhe', ‚Bewegung', ‚Identität' und ‚Verschiedenheit' unterschiedliche Begriffe sind. 255e8–256d10 untersucht er anhand des Begriffs der Bewegung, welche Begriffe Gemeinschaft miteinander haben und welche nicht.

Zunächst zeigt Platon, daß folgende vier negative Identitätssätze gelten: ‚Bewegung ist nicht Verschiedenheit', ‚Bewegung ist nicht Identität', ‚Ruhe ist nicht Verschiedenheit' und ‚Ruhe ist nicht Identität'. Um diese Sätze zu beweisen, formuliert Platon zunächst eine Regel (255a7f): Für jeden generellen Term F, welcher sowohl von Bewegung als auch von Ruhe ausgesagt werden kann, gilt: F ist nicht identisch mit den Termen ‚bewegt' oder ‚in Ruhe'. Wäre diese Regel ungültig, würde folgen, daß Bewegung in Ruhe und Ruhe bewegt wäre (255a10).

Dieses Argument ist nur unter der Voraussetzung gültig, daß ‚Bewegung' und ‚Ruhe' nicht Namen abstrakter Entitäten sind, sondern generalisierend gebraucht werden[99], weil es nicht unmöglich ist, von der Form der Bewegung zu sagen, sie sei in Ruhe[100]. Verschieden (von etwas) und identisch (mit etwas) zu sein, läßt sich aber sowohl von einem Gegenstand, der bewegt ist, als auch von einem Gegenstand, der in Ruhe ist, aussagen. Daraus folgt, daß die Begriffe ‚Ruhe' und ‚Bewegung' nicht identisch mit den Begriffen ‚Verschiedenheit' und ‚Identität' sein können.

Diese Argumentation ist für die Interpretation platonischer Identitätssätze insofern wichtig, als daß sich die Identität nicht nur von abstrakten, sondern auch von konkreten singulären Termen aussagen läßt. Von einem Gegenstand, der bewegt ist, läßt sich wahrheitsgemäß aussagen, daß er (mit sich) identisch ist. Dieses Ergebnis widerlegt die Behauptung Fredes, Platon intendiere mit seinen beiden Verwendungen von ‚ist' eine

---

*A. Gómez-Lobo*, Dialectic in the Sophist: A reply to Waletzki, in: Phron. 25 (1980) 80–83. Es ist das Verdienst von Gómez-Lobo, überzeugend gegen *J. Stenzel*, (Studien zur Entwicklung der Platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles, Darmstadt ³1961) gezeigt zu haben, daß man 253d5–e3 nicht von der im ersten Teil des ‚Sophistes' angewandten und im ‚Phaidros' 265d3–266b1 beschriebenen Methode der Dihairese her interpretieren darf.

[99] Zum Gebrauch von ‚ἐπὶ τοὐναντίον τῆς αὐτοῦ φύσεως' 255a12f vgl. *Frede* 88.

[100] Vgl. *Vlastos*, An Ambiguity 299–302.

Unterscheidung von Formen und Einzeldingen. Konkrete singuläre Terme, d. h. Namen von Einzeldingen, können an Subjektstelle von Sätzen mit ‚ist' stehen.

Gregory Vlastos[101] und im Anschluß an ihn auch David Bostock[102] haben darauf hingewiesen, daß Platons Argument zur Unterscheidung der Begriffe ‚Sein' und ‚Identität' ungültig ist[103]. Während Vlastos in Platons Argumentationsfehler eine „childish fallacy"[104] sieht, ist der Fehler für Bostock ein Beleg dafür, daß Platon nicht erkannt habe, daß die Identität eine Bedeutung des Wortes ‚ist' sei[105]. Im anderen Fall hätte Platon gerade dieses Argument sehr genau ausgearbeitet und nicht undifferenziert behauptet, das Seiende und das Identische seien verschieden. Ich denke nicht, daß man diesen Schluß ziehen muß, vor allem, weil sich die Interpretation, daß Platon im ‚Sophistes' das ‚ist' in Identitätssätzen vom ‚ist' in prädikativen Sätzen unterscheidet, durchgängig bewährt. Unklar ist aber, ob Platon erkannt hat, daß sich das ‚ist' in jedem Identitätssatz durch ‚ist identisch mit' paraphrasieren läßt. Für Identitätssätze, in denen die Identität zweier singulärer Terme behauptet wird, läßt sich wegen 245a5f und 245b8 vermuten, daß Platon die Möglichkeit zur Paraphrasierung erkannt hat. Ob sich das ‚ist' in Definitionen durch ‚ist identisch mit' paraphrasieren läßt, wird aus dem Text nicht deutlich. Weil Platon das ‚ist' in Identitätssätzen darüberhinaus nicht mit Hilfe des Begriffs der Identität, sondern des ‚καθ' αὐτὸ' bestimmt (255c12f, s. u.), bleibt die Vermutung, daß Platon über den Status von Identitätssätzen nicht die Klarheit erlangt hat, die er bei der Analyse prädikativer Sätze gewonnen hat.

Zentral für eine Interpretation des Seinsbegriffs im ‚Sophistes' ist 255c8–e2, weil Platon in 255c12f zwei verschiedene Arten, ‚ist' zu gebrauchen, voneinander unterscheidet. ‚Ist' wird entweder ‚καθ' αὐτὸ' oder ‚πρὸς ἄλλα' ausgesagt. Im Anschluß an die bisher erarbeitete Interpretation des Seinsbegriffs ist zu erwarten, daß Platon mit dem ‚ist', das ‚καθ' αὐτὸ' ausgesagt wird, das ‚ist' in einem Identitätssatz und mit dem ‚πρὸς ἄλλα' ausgesagten ‚ist' das ‚ist' in einem prädikativen Satz meint. Diese Vermutung bestätigt sich in der Analyse von Platons Argumentation: Er unterscheidet die Begriffe ‚Sein' und ‚Verschiedenheit' voneinander, indem er zeigt, daß die Terme ‚ist' und ‚verschieden von'

---

[101] Ebd. 286f.

[102] *Bostock* 91f.

[103] Platons Argument ist: Von Bewegung und Ruhe läßt sich sagen, daß sie sind. Wenn die Begriffe ‚Sein' und ‚Identität' dieselbe Intension hätten, dann ließe sich ‚ist' in jedem Satz durch ‚ist identisch mit' paraphrasieren, und der Satz ‚Ruhe ist identisch mit Bewegung' wäre wahr (255c1f). Platons Fehler liegt darin, daß ‚Bewegung' nicht als Ergänzung von ‚Ruhe ist ...' gebraucht werden kann, weil (unabhängig davon, ob ‚Ruhe' benennend oder generalisierend gebraucht wird) der Satz ‚Ruhe ist bewegt' ebenfalls falsch ist.

[104] *Vlastos*, An Ambiguity 286.

[105] *Bostock* 91f.

unterschiedliche Verwendungsregeln haben. Das Prädikat ‚ist verschieden von' kann *nur* in bezug auf ein Anderes (‚πρὸς ἄλλα') ausgesagt werden. Ein Satz der Form ‚a ist verschieden von b' ist nur dann wahr, wenn a und b numerisch verschiedene Gegenstände sind, so wie in einem prädikativen Satz der Form ‚a ist F' a und F numerisch verschiedene Gegenstände sind. Demgegenüber kann ‚ist' in dem Satz ‚a ist b' auch verwandt werden, wenn a und b numerisch identische Gegenstände sind[106].

### *5. Die Gemeinschaft der Begriffe (255e8–256d10)*

Nachdem Platon die Verschiedenheit der fünf Begriffe ‚Sein', ‚Identität', ‚Verschiedenheit', ‚Ruhe' und ‚Bewegung' gezeigt hat, untersucht er anhand des Begriffs ‚Bewegung' die Möglichkeit der Begriffsgemeinschaft. Unsere Unterscheidung von prädikativen Sätzen und Identitätssätzen bewährt sich auch an dieser strittigen Textpassage. Platon behauptet dabei folgende Sätze:

| | | |
|---|---|---|
| (A1) | Bewegung ist verschieden von der Ruhe | (255e11f) |
| (A2) | Bewegung ist nicht Ruhe | (255e14) |
| (A3) | Bewegung ist | (256a1) |
| (B1) | Bewegung ist verschieden von Identität | (256a3) |
| (B2) | Bewegung ist nicht Identität | (256a5) |
| (B3) | Bewegung ist identisch | (256a7) |
| (C1) | Bewegung ist verschieden von dem Verschiedenen | (256c5) |
| (C2) | Bewegung ist nicht (das) Verschiedene | (256c8) |
| (C3) | Bewegung ist verschieden | (256c8) |
| (D1) | Bewegung ist verschieden vom Seienden | (256d5f) |
| (D2) | Bewegung ist nicht (das) Seiende | (256d8f) |
| (D3) | Bewegung ist seiend | (256d8f) |

Das Verständnis der Sätze (1) ist unproblematisch: Daß die vier Begriffe ‚Ruhe', ‚Identität', ‚Verschiedenheit' und ‚Sein' von dem Begriff ‚Bewegung' unterschieden sind, hat Platon 255a4–b7 gezeigt. Die Sätze (2) sind als Umformulierungen der Sätze (1) zu verstehen. In ihnen wird gegenüber (1) nichts Neues behauptet (‚ἆρα' 255e14; 256a5, c8)[107]. Die Sätze (2) sind negative Identitätssätze.

Warum die Sätze (2) und (3) nicht widersprüchlich sind, erläutert Platon 256a10–c3 im Anschluß an (B). Sowohl (B2) als auch (B3) lassen sich behaupten, weil sie nicht unter derselben Hinsicht gelten (‚οὐ ὁμοίως εἰρήκαμεν' 256a11f). Die genaue Erläuterung Platons ist unklar, und so sind die unterschiedlichsten Thesen bezüglich (B2) und (B3) vertreten

[106] Zur Diskussion dieser schwierigen Passage vgl. *Frede* 12–29; *Bostock* 92–94.

[107] Da die Terme ‚Bewegung', ‚Ruhe', ‚Identität' und ‚Seiendes' in (1) jeweils abstrakte singuläre Terme sind, müssen ‚ταὐτὸν' 256a5, ‚ἕτερον' 256c8 und ‚ὄν' 256d8 trotz fehlendem bestimmten Artikel ebenfalls Namen von Formen sein (vgl. *Bostock* 96f).

worden[108]. Unsere bisherige Interpretation legt es nahe anzunehmen, daß die Sätze (B2) und (B3) deswegen nicht widersprüchlich sind, weil (B2) ein negativer Identitätssatz und (B3) ein elliptischer prädikativer Satz ist. (B3) sagt dann von der Form der Bewegung aus, daß sie mit sich selbst identisch ist, (C3) sagt von ihr aus, daß sie von anderen Formen unterschieden ist, und (D3) behauptet, daß der Form der Bewegung Prädikate zugesprochen werden können. Der umstrittene Satz (A3) ist dann entweder parallel zu (B3), (C3) und (D3) so zu verstehen, daß von der Form der Bewegung ausgesagt wird, daß sie in Ruhe ist, oder so, daß durch (A3) behauptet wird, die Form der Bewegung habe ihr eigenes Definiens.

### *6. Die Widerlegung von Parmenides (256d11–257a12)*

Dieses Ergebnis der Untersuchung wird 256d11–257a12 verallgemeinert. Von jeder beliebigen Form A läßt sich aussagen, daß sie nicht ist, d. h. nicht identisch mit anderen Formen ist. Zweitens läßt sich von jeder Form aussagen, daß sie ist, und zwar in zweifachem Sinn[109]: Von jeder Form läßt sich erstens die Natur dieser Form aussagen. Der Satz, in dem die Natur von A ausgedrückt wird, ist die Definition des Begriffes ‚A'. Zweitens lassen sich jeder Form Prädikate zusprechen, die der Form qua Form und nicht aufgrund ihrer spezifischen Natur zukommen.

Ziel von 257b1–258c6 ist es, die Negation prädikativer Sätze zu legitimieren. Zu behaupten, ‚a ist nicht F', bedeutet, daß der generelle Term ‚F' verschieden ist von allen generellen Termen, die ‚a' wahrheitsgemäß zugesprochen werden können[110]. Über jeden Begriff sind viele positive Aussagen möglich, in denen mit Hilfe des ‚ist' entweder die Definitionsformel der Form angegeben wird oder der Form qua Form bestimmte generelle Terme zugesprochen werden (256e5). Die Möglichkeit, wahre Sätze der Form ‚Die Form A ist nicht F' zu bilden, ist demgegenüber ‚unermeßlich groß' (‚ἄπειρον' 256e6). Für ‚F' lassen sich nämlich sämtliche anderen Formen einsetzen und alle generellen Terme, die einer Form nicht qua Form zukommen.

Um Parmenides zu widerlegen, überträgt Platon die Behauptung, über eine Form ließen sich beliebig viele Aussagen der Form ‚Die Form A ist nicht F' machen, auf die Form des Seienden. Wir erhalten dann den Satz ‚Das Seiende ist nicht F' bzw. elliptisch formuliert ‚Das Seiende ist nicht'. Nachdem Platon 258b8–c5 gezeigt hat, daß auch das Nichtseiende eine eigene Form ist, ist es für ihn problemlos zu behaupten, daß das Nichtseiende ist (weil von jeder Form aussagbar ist, daß sie (etwas) ist). Damit

[108] Bostock behauptet, daß (B2) und (B3) nicht widersprüchlich sind, weil ‚ταὐτὸν' ambigue wäre (ebd. 96–98).

[109] vgl. 256e3: ‚εἶναί τε καὶ ὄντα'.

[110] Eine sehr gute Zusammenfassung der Interpretationen der Negation bietet *D. Keyt*, Plato on Falsity: Sophist 263b, in: Phron. Supplementary Volume I (1973) 285–305.

hat Platon sein Ziel erreicht. Er hat gezeigt, daß die Formulierung ‚Das Seiende ist nicht' bzw. ‚Das Nichtseiende ist' nicht paradox ist. Damit ist Parmenides widerlegt und die Möglichkeit eröffnet, den Sophisten gültig zu bestimmen.

*Zusammenfassung*

Wir haben gesehen, daß Platon im ‚Sophistes' zwei Satztypen voneinander unterscheidet, in denen das ‚ist' jeweils anders gebraucht wird. Der eine Satztyp ist der prädikative Satz, in dem das Sein vom Subjekt ‚πρὸς ἄλλα' ausgesagt wird. Der andere Satztyp ist der Identitätssatz, in dem ‚ist' von dem Subjekt ‚καθ' αὐτὸ' ausgesagt wird. Beide Terme in einem Identitätssatz referieren auf dieselbe konkrete[111] oder abstrakte Entität.

Unsere Analyse von Platons Kritik am Dualismus, Monismus, Materialismus und Idealismus hat gezeigt, daß Platon ‚ist' nicht in der Bedeutung der Existenz verwendet. Der Fehler der Ontologen lag darin, daß sie den Anwendungsbereich des Seins limitierten und sich dadurch in Widersprüche zu ihren Thesen verwickelten. Platon interpretiert die ontologischen Theorien nicht als Theorien, die aussagen, was alles existiert, sondern als Theorien, die angeben, welche Terme man als Subjektterme prädikativer Sätze oder Identitätssätze gebrauchen kann und welche nicht.

Ein erklärtes Ziel des ontologischen Exkurses ist es gewesen, die Frage, was das Sein ist, zu beantworten (243d3–5; 254c4). Bezeichnend für den ‚Sophistes' ist es, daß einerseits zwar keine formelartige Definition gefunden werden konnte, andererseits der Exkurs aber auch nicht aporetisch endet. Es scheint mir zu vordergründig zu sein, den Grund für eine fehlende Definitionsformel darin zu sehen, daß der Seinsbegriff nur soweit geklärt wird, wie es zur Widerlegung von Parmenides notwendig ist. Es ist vielmehr zu erwarten, daß das, was über den Seinsbegriff zu sagen ist, auch gesagt worden ist.

Der entscheidende Punkt ist, daß die Möglichkeit, von einem Subjekt das Sein auszusagen, dieses Subjekt nicht charakterisiert. Das ‚ist' ist kein semantisches Prädikat. ‚Ist' wird gebraucht, um einem Subjektterm andere Terme zuzuschreiben, und nicht, um damit selbst etwas von dem Subjekt auszusagen. Ein Begriff läßt sich aber nur dann sinnvoll definieren, wenn die Gegenstände dadurch, daß sie unter den Begriff fallen, charakterisiert und bestimmt werden. Weil mit Hilfe des ‚ist' keine Gegenstände charakterisiert werden können, ist es nur konsequent von Platon, keine Definition des Seinsbegriffs zu geben. Platon beschreibt, wie ‚ist' in Sätzen gebraucht wird, und unterscheidet das Sein von anderen Begriffen gleicher Extension.

[111] vgl. 255a10–b1.

Damit wäre gezeigt, daß sich die Interpretation von Owen und Frede auch im ersten Teil des ontologischen Exkurses bewährt. Owens und Fredes Thesen konnten noch radikalisiert werden: Owen hat angenommen, man könne ‚ἔστιν' an einigen Stellen mit ‚existiert' übersetzen, und Frede hat aus der Tatsache, daß ein Begriff eine Bedeutung hat, auf die Existenz dieses Begriffes geschlossen und damit die Bedeutung ontologisiert. In unserer Interpretation hat sich gezeigt, daß das ‚ist' in keinem Fall notwendig das ‚ist' der Existenz ist, und es nur eine Stelle (244c8f) gibt, in der es überhaupt möglich wäre, ‚ist' existentiell zu interpretieren, ohne daß die Platonische Argumentation unverständlich wird. Damit sind nicht nur sämtliche Interpreten der ersten Phase widerlegt, sondern ebenso die Interpretation von Robert Heinaman. Gegen William Prior und Jean Roberts konnte gezeigt werden, daß ohne die Unterscheidung zweier Satztypen bzw. zweier Verwendungsweisen von ‚ist' Platons Argumente nicht verständlich werden. Gegen Bostock konnte gezeigt werden, daß mit der Annahme der Unterscheidung zwischen einem ‚ist' als Kopula und einem ‚ist' in einem Identitätssatz der ontologische Exkurs geklärt werden kann und man Platon nicht vorzuwerfen braucht, daß die zentralen Passagen im ‚Sophistes' logisch falsch sind. Gegen Rosen haben wir gesehen, daß es das Verdienst Platons ist, im ‚Sophistes' gerade nicht die ontologische Ebene von der Sprachebene zu trennen, und daß sich Rosens Behauptung zweier verschiedener Ontologien nirgendwo im Text festmachen läßt.

ThPh 66 (1991) 530–546

# Gemeinschaft als Grundwert der Aristotelischen Ethik

Von Friedo Ricken S. J.

Wonach beurteilen wir, ob wir richtig handeln? Die beiden heute gängigen Antworten gehen auf Kant und die Utilitaristen zurück. Die Probleme, die sie aufwerfen, sind bekannt. Kants Formalismus führt zu einer moralphilosophischen Zweiweltenlehre des homo phaenomenon und des homo noumenon. Form und Inhalt des Handelns werden getrennt. Die sittliche Motivation wird von allen anderen Interessen des Menschen abgesondert; jede Vermischung würde den sittlichen Wert der Handlung zerstören. Wie in diesem dualistischen Ansatz eine Interaktion von Form und Materie möglich sein soll, d. h. wie es gelingen soll, mit Hilfe des formalen Prinzips inhaltliche Handlungsanweisungen zu gewinnen[1], das zu zeigen dürfte weder den verschiedenen Universalisierungsstrategien[2] noch der Diskursethik[3] überzeugend gelungen sein. Betont Kant den unbedingten Wert der, wenn auch noumenalen und folglich abstrakten Person, so sind die konsequentialistischen Ansätze in der Gefahr, die außermoralischen Güter über die Person zu stellen. Nach der bekannten Kritik von Rawls[4] hat eine ausschließlich konsequentialistische Theorie kein Instrumentarium, um die Frage der gerechten Verteilung zu entscheiden. Ob eine Handlung sittlich richtig ist, wird in vielen utilitaristischen Ansätzen letztlich anhand quantitativer Kriterien beurteilt. Wir erhalten eine Antwort auf die materiale Frage, aber sie scheint unseren

[1] *B. Williams,* Ethics and the Limits of Philosophy, London 1985, hat die dualistischen und abstrakten ethischen Theorien einer eingehenden Kritik unterzogen. Hegel habe in seiner Kritik an Kant zumindest das Problem richtig gesehen. Es bestehe darin, „how a concretely experienced form of life can be extended, rather than considering how a universal program is to be applied" (104). In seiner Kritik an der sprachanalytischen Ethik wendet Williams sich gegen die Reduktion der moralischen Sprache auf einige allgemeine, abstrakte Begriffe, wie sie sich vor allem bei Hare finden (130).

[2] Vgl. *F. Ricken,* Allgemeine Ethik, Stuttgart ²1989, 91–117.

[3] Vgl. *W. Kuhlmann,* Diskursethik – Probleme der Begründung und Anwendung, in: *Th. M. Seebohm,* Prinzip und Applikation in der praktischen Philosophie, Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, Abh. der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, 1990, Nr. 8, 105–121. Kuhlmann unterscheidet zwischen einem Begründungs- und einem Anwendungsdiskurs für Normen. Thema des Begründungsdiskurses sei die normative Richtigkeit, und es gelte: „Eine Norm ist genau dann richtig, wenn sie für die von ihr gemeinte Standardsituation genau das vorschreibt, dem alle Betroffenen und Beteiligten in einem vernünftigen Konsens zustimmen können." (116) Meine Frage ist, ob die formalen Bedingungen des Diskurses ein hinreichendes Kriterium für die Vernünftigkeit des Konsenses sind. Der Anwendungsdiskurs ist u. a. zuständig für „die Frage der relativen Relevanz der in der Situation vereinigten Aspekte, an denen ja die verschiedenen Interessen der Beteiligten und Betroffenen hängen, über deren Durchsetzung konsensuell entschieden werden soll" (117). Wird auch die Frage, welche Aspekte relevant sind und nach welchen Kriterien sie gegeneinander abzuwägen sind, durch einen Konsens entschieden? Oder setzt der Konsens, um vernünftig sein zu können, bereits Gesichtspunkte für die Abwägung voraus?

[4] *J. Rawls,* Justice as fairness, in: PhRev 67 (1958) 164–194; *ders.,* A Theory of Justice, Cambridge, MA 1971.

Intuitionen vom absoluten Wert der menschlichen Person nicht voll zu entsprechen[5].

Im folgenden möchte ich eine dritte Antwort diskutieren, die des Aristoteles. Sie lautet: Kriterium des richtigen Handelns ist eine Lebensform. Ich habe bewußt ein vages Wort gewählt, mit dem sich zunächst wohl kaum ein auch nur halbwegs klarer Begriff verbinden läßt. Ich möchte damit auf eine Besonderheit des Aristotelischen Begriffs der praktischen Vernunft, der Phronesis, hinweisen, durch die dieser sich nicht nur von dem Kants, sondern auch von dem des Thomas von Aquin unterscheidet. Wenn wir Thomas und Kant nach dem obersten Gesichtspunkt fragen, an dem die praktische Vernunft sich zu orientieren habe, so antworten beide mit einem Gesetz. Es lautet bei Thomas, das Gute sei zu tun und das Schlechte zu meiden[6], und in der *Kritik der praktischen Vernunft* trägt der Abschnitt (§ 7), in dem Kant den Kategorischen Imperativ formuliert, die Überschrift „Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft". Im Unterschied dazu verweist Aristoteles uns nicht auf ein Vernunftgesetz, sondern auf eine Form des Lebens oder Handelns, die εὐπραξία[7]. Auch Thomas und Kant sind der Auffassung, daß die praktische Vernunft von der theoretischen unabhängig ist, aber Aristoteles markiert diesen Unterschied dadurch, daß er auf ein oberstes praktisches Vernunftgesetz verzichtet, noch einschneidender.

Wir werden zu fragen haben, ob es Aristoteles gelingt, die Anliegen einer personalen (formalen) und einer konsequentialistischen Ethik zu integrieren. Bevor ich damit beginne, den Begriff der Lebensform zu klären, möchte ich im voraus auf ein wesentliches Moment hinweisen, die Gemeinschaft. Dieser besondere Akzent des Aristotelischen Ansatzes wird in verschiedenen Zusammenhängen deutlich. Am Anfang der *Nikomachischen Ethik* bezeichnet Aristoteles die Bestimmung des letzten Zieles des menschlichen Handelns als Aufgabe der politischen Wissenschaft. Wenn das Ziel des menschlichen Handelns für den einzelnen und die Polis eines und dasselbe sei, so sei doch das der Polis größer und vollkommener[8]. Umgekehrt bezeichnet die Definition der Polis[9] das gelungene Leben der Bürger als das Ziel der Polisgemeinschaft. Nicht zuletzt ist hinzuweisen auf die ausführliche Behandlung der φιλία in der *Nikomachischen* und der *Eudemischen* Ethik[10]. Diese Ausführungen werden für die Rekonstruktion der Aristotelischen Ethik zu wenig herangezogen[11].

---

[5] *B. Williams*, A critique of utilitarianism, in: J.J.C. Smart/B. Williams, Utilitarianism. For and against, Cambridge 1973; *ders.*, Moral Luck, Cambridge 1981, chap. 1 and 3.

[6] S.th. I–II q. 94 a. 2 c.

[7] EN VI 2, 1139b3; VI 5, 1140b7.

[8] EN I 1, 1094a27–b10.

[9] Pol. I 2, 1252b30.

[10] EN VIII, IX; EE VII.

[11] Eine bemerkenswerte Ausnahme ist *A. W. Price*, Love and Friendship in Plato and Aristotle, Oxford 1989.

Das liegt wohl auch daran, daß die Übersetzung von „φιλία" durch „Freundschaft" den Eindruck erweckt, hier werde über eine spezielle Frage gehandelt. Tatsächlich geht es Aristoteles in diesen Büchern aber um eine umfassende Beschreibung und Bewertung der verschiedenen Formen menschlicher Gemeinschaft.

## I. Elementare sittliche Lebensformen

Um den Begriff der Lebensform zu klären, gehe ich aus von einer elementaren Handlungssituation. Die handelnde Person habe das Ziel, ein lebensnotwendiges Bedürfnis zu befriedigen. Sie sei dazu auf die Mitwirkung einer anderen Person angewiesen. Wie kann sie die andere Person für die Kooperation gewinnen? Die Antwort des Aristoteles lautet: nur durch einen gerechten Austausch. Jede Gemeinsamkeit kommt nur durch Gerechtigkeit zustande und hat nur durch sie Bestand[12]. Die Norm der Gerechtigkeit wird durch das Gut der Gemeinschaft oder Kooperation teleologisch begründet; sie ist notwendige Bedingung jeder Form von Gemeinsamkeit. Schauen wir uns an, wie Aristoteles am Beispiel einer elementaren Gemeinschaft diese These begründet.

EN V 9 handelt über das „einfachhin Gerechte" (ἁπλῶς δίκαιον). „Einfachhin gerecht" bedeutet ‚in einem uneingeschränkten Sinn gerecht'[13]. Es wird unterschieden vom „politischen Gerechten"[14], d. h. dem, was in einer bestimmten Polis aufgrund der dort geltenden Gesetze gerecht ist. Einfachhin gerecht ist also, was vorgängig zu und ohne Bezug auf die unterschiedlichen Verfassungen und die ihnen entsprechenden Gesetze gerecht ist. Das Kapitel über das einfachhin Gerechte zeigt uns den Ursprung der grundlegenden Norm des menschlichen Zusammenlebens.

Das einfachhin Gerechte findet sich dort, wo Menschen sich zu Tauschgeschäften zusammentun. Es besteht in der Gleichheit von zwei Verhältnissen. Wir haben vier Terme, z. B. einen Bauer, einen Schuhmacher, Lebensmittel und Schuhe. Das Verhältnis des Bauern zu den Schuhen und das Verhältnis des Schuhmachers zu den Lebensmitteln müssen einander gleich sein. Die Schuhe müssen also für den Bauern so viel wert sein, wie es die Lebensmittel für den Schuster sind. Maßstab des Wertes ist dabei das Bedürfnis dessen, der das Produkt erhält. Das Bedürfnis des Bauern bestimmt also den Wert der Schuhe und das des Schuhmachers den der Lebensmittel.

Was die Menschen zusammenführt, sind ihre Bedürfnisse und die Tatsache, daß sie alleine nicht imstande sind, sie zu befriedigen. Aus zwei

[12] EE III 9, 1141b14f.: τὸ δὲ κοινὸν πᾶν διὰ τοῦ δικαίου συνέτηκεν.
[13] Vgl. Top. II 11, 115b29–35.
[14] EN V 10, 1134a25f.

Ärzten entsteht keine Gemeinschaft, wohl aber aus einem Bauer und einem Arzt. Damit hebt Aristoteles im Unterschied zu Kant die positive Bedeutung des Materialen hervor. Es ist nicht nur das, was der Einschränkung durch eine Norm bedarf, sondern es läßt die Menschen allererst in eine Beziehung zueinander treten. Nur dadurch, daß er selbst Bedürfnisse hat, wird der Mensch dazu motiviert, mit anderen Menschen in einen Austausch von Leistungen zu treten. Er kann die anderen Menschen nur dadurch motivieren, zu seiner Bedürfnisbefriedigung beizutragen, daß er selbst zu der der anderen beiträgt. Die Forderung der Gleichheit der Verhältnisse ergibt sich aus dem Egoismus der Menschen. Jeder wird nur dem etwas geben, von dem er etwas bekommt. Jeder der beiden Partner möchte möglichst viel bekommen und möglichst wenig geben. Er muß aber zugleich sicherstellen, daß ein Austausch zustande kommt. Die Notwendigkeit der Gleichheit ergibt sich aus diesen beiden Faktoren. Der Egoismus verbietet es jedem der beiden Partner, daß er weniger bekommt als er gibt. Jeder der beiden Partner muß diesen Egoismus beim anderen voraussetzen. Der andere wird nicht kooperieren, wenn er weniger erhält, als er gibt. Der lebensnotwendige Austausch ist also nur möglich, wenn jeder der Partner vom anderen den gleichen Gegenwert erhält.

Aristoteles faßt diese Überlegung in folgende Schritte zusammen: Ohne Gemeinschaft kein Überleben; ohne Austausch keine Gemeinschaft; ohne Gleichheit kein Austausch[15]. Es ist wichtig zu beachten, daß ‚Gemeinschaft' in dieser Argumentation kein rein beschreibender, sondern zugleich ein wertender Begriff ist. Es wäre rein theoretisch denkbar, das Überleben dadurch zu sichern, daß ich andere Menschen zwinge, für meine Bedürfnisse zu arbeiten. Eine solche Form des menschlichen Zusammenlebens wäre aber für Aristoteles keine Gemeinschaft und für keinen der Beteiligten ein Gut. Eine befriedigende Kooperation kann vielmehr nur dadurch gesichert werden, daß eine Gemeinschaft den Interessen aller Beteiligten dient. Das wird vor allem dort deutlich, wo wir es am wenigsten vermuten, nämlich bei der Gemeinschaft zwischen Herrn und Sklaven. Der Textbefund zu diesem Thema ist nicht eindeutig. EN VIII 10, 1160b29 bezeichnet das Verhältnis zwischen Herrn und Sklaven als ein tyrannisches Verhältnis, wobei der Tyrann derjenige ist, der ausschließlich auf seinen eigenen Nutzen schaut (ebd. 1160b2). Aber die ausführliche Behandlung der Sklaverei in Pol. I stellt ausdrücklich die Frage, ob es sich um ein Gewaltverhältnis oder um ein gerechtes Verhältnis handle, und Aristoteles argumentiert für die zweite Alternative[16]. Die anthropologischen Voraussetzungen dieser Kapitel stehen hier nicht zur Diskussion. Worauf es ankommt, ist, daß auch diese Gemeinschaft dem

[15] EN V 9, 1133b17f.; vgl. Pol. III 6, 1278b24.
[16] Pol. I 3, 1253b14–23; I 5, 1255a1–3.

wohlverstandenen Nutzen beider Partner dient und folglich auf der Gerechtigkeit beruht.

Die Gerechtigkeitsnorm ergibt sich in der Argumentation von EN V 8 nur unter der Voraussetzung, daß die Bedürfnisse nur durch eine Kooperation von Freien befriedigt werden können. Wir kommen hier mit einem schwachen Freiheitsbegriff aus. Er fordert lediglich, daß ein Mensch nicht mit Gewalt dazu gezwungen wird, den Interessen eines anderen Menschen zu dienen, sondern daß das Dienstverhältnis in seinem eigenen wohlverstandenen Interesse liegt und daß er in diesem Sinn um seiner selbst willen lebt[17]. Dieser schwache Begriff läßt sich auch auf die Kooperation des Sklaven mit dem Herrn anwenden, wo nicht von Gewalt, aber auch nicht von politischer Freiheit[18] die Rede sein kann.

Wir können Aristoteles' Ausführungen über das einfachhin Gerechte als ein primitives Sprachspiel im Sinne Wittgensteins ansehen, das wir erfinden, um dem Zusammenhang zwischen drei Grundbegriffen der Ethik, Gemeinschaft, Freiheit und Gerechtigkeit, nachzugehen. Wir dürfen in diesem Sprachspiel die Antwort des Aristoteles auf die Frage sehen, wie diese Werte oder Normen sich ‚begründen' lassen. Aristoteles konstruiert keinen Urzustand, in dem die Menschen unter dem Schleier des Nichtwissens Gerechtigkeitsgrundsätze auswählen, sondern er verweist uns auf einen elementaren lebensweltlichen Zusammenhang. Die Werte bzw. Normen ergeben sich für ihn aus der Erfahrung des gelungenen Zusammenlebens, das hier auf den primitiven Fall eines Austauschs zur gegenseitigen Bedürfnisbefriedigung reduziert ist. In einer elementaren Gemeinschaft sind Unterdrückung und Täuschung keine möglichen Strategien, um die eigenen Ziele zu erreichen. Ich komme nicht umhin, den anderen als ein freies Wesen anzuerkennen. Die Freiheit des anderen ist eine Tatsache, von der ich in meinen praktischen Überlegungen auszugehen habe. Wenn der andere ein freies Wesen ist, das seine eigenen Zwecke verfolgt, dann ist ein Austausch mit ihm nur auf der Grundlage der Gerechtigkeit möglich.

In seinen Ausführungen zur sittlichen Erkenntnis unterstreicht Aristoteles immer wieder die Bedeutung der Lebenserfahrung. Sittliche Prinzipien werden nicht wie mathematische Prinzipien a priori eingesehen. Wir müssen vielmehr zunächst in vielen einzelnen Fällen unsere Erfahrungen gemacht haben[19]. Das Kapitel über das einfachhin Gerechte ist ein anschauliches Beispiel für diese Theorie der sittlichen Erkenntnis. Die Erfahrung im Umgang mit Menschen führt uns zur Einsicht in die Normen, die wir beachten müssen, wenn das menschliche Zusammenleben gelingen soll.

---

[17] Vgl. den Freiheitsbegriff Met. I 2, 982b26.
[18] Vgl. EN V 10, 1134a26–30.b8f.
[19] EN I 1, 1095a2–11; I 2, 1095b2–8; VI 9, 1142a11–20.

Sittliche Werte oder Normen, so läßt meine Interpretation sich vorläufig zusammenfassen, weisen sich dadurch als solche aus, daß sie Gemeinschaft stiften; sie werden aufgrund der Lebenserfahrung in elementaren menschlichen Gemeinschaften erkannt. Ich möchte diese These durch einige weitere Hinweise und Überlegungen stützen und differenzieren. Aristoteles weist auf die politische Bedeutung der Dankbarkeit hin[20]. Nur wenn Gutes entsprechend vergolten würde, bleibe die Polis zusammen. Wo keine Dankbarkeit herrsche, komme kein Austausch zustande, und dieser sei es, welcher die Menschen zusammenhalte. Stärker als das erste Buch der *Politik* betonen die Freundschaftsabhandlungen der *Eudemischen* und der *Nikomachischen Ethik* die Bedeutung der Gemeinschaften unterhalb der Polis. Der Mensch ist nicht nur das πολιτικὸν ζῷον, sondern zuvor das Wesen, das in der Gemeinschaft von Mann und Frau und in der Gemeinschaft der Familie und des Hauses lebt[21]. Aristoteles betont, es gäbe die Gemeinschaft und das Gerechte auch, wenn es keine Polis gäbe[22]. Er weist auf Entsprechungen hin, die zwischen den Verhältnissen innerhalb einer Familie, zwischen Mann und Frau, Vater und Kindern und den Geschwistern untereinander, und den verschiedenen Verfassungsformen bestehen. Der Vergleich entspringt nicht lediglich der Freude am Systematisieren. Aristoteles betrachtet die Verhältnisse innerhalb der Familie vielmehr als Muster (παραδείγματα) der Verfassungsformen[23]. Die Hausgemeinschaft ist für ihn „Ursprung und Quelle der Freundschaft, der politischen Ordnung und der Gerechtigkeit"[24]. Sie ist der primäre Ort, an dem der Mensch Recht und Unrecht erlebt und wo sich aufgrund der Erfahrung des Gelingens und Mißlingens menschlichen Zusammenlebens seine Gerechtigkeitsvorstellungen entwickeln.

## II. Außermoralische und moralische Güter

Ich setze bei einem neuen Ausgangspunkt an, dem Begriff des Gutes. Das ist einmal vom Thema her erforderlich: Die These von der Gemeinschaft als Grundwert oder Grundgut verlangt, daß das Verhältnis dieses Gutes zu anderen Gütern geklärt wird. Zweitens impliziert der Begriff der Gerechtigkeit den des Gutes, denn Gerechtigkeit hat es mit der Verteilung von Gütern und Übeln zu tun[25].

Hier ist zunächst eine terminologische Klärung unerläßlich. Heute ist die Unterscheidung zwischen Gütern und Werten verbreitet; so spricht man z. B. von außermoralischen Gütern und moralischen Werten. Aristoteles kennt diese Unterscheidung nicht; er gebraucht in beiden Fällen das

[20] EN V 8, 1132b31–1133a5.
[21] EE VII 10, 1242a22–26, EN VIII 12, 1162a16–19.
[22] EE VII 10, 1242a26f.
[23] EN VII 10, 1160b22–1161a9.
[24] EE VII 10, 1242a40f.
[25] EN V 2, 1129a2–4; V 3, 1130a4f.

Wort „ἀγαθόν". Das einzig sinnvolle Unterscheidungskriterium zwischen Gütern und Werten scheint mir ein syntaktisches zu sein: Güter werden durch konkrete generelle Termini und Werte durch abstrakte singuläre Termini dargestellt; danach ist z. B. ein Haus oder ein Buch ein Gut und die Gerechtigkeit ein Wert. Betrachtet man jedoch einen verbreiteten moralphilosophischen und moraltheologischen Sprachgebrauch, so muß man feststellen, daß er sich nicht an dieses Kriterium hält. So wird z. B. die Gesundheit, die nach dem syntaktischen Kriterium ein Wert ist, als ein außermoralisches Gut bezeichnet. Ungeklärte terminologische Unterscheidungen verbreiten nur Nebel. Die Rede von Gütern und Werten insinuiert einen moralphilosophischen Dualismus. Ich halte mich deshalb an den Sprachgebrauch des Aristoteles und rede nur von Gütern. Damit wird die oben angeführte syntaktische Unterscheidung außer acht gelassen, denn Aristoteles verwendet zur Bezeichnung der ‚Güter' meistens abstrakte singuläre Termini, z. B. ‚Ehre', ‚Geld', ‚Leben', ‚Gesundheit', ‚Tugend', ‚Freundschaft'.

Die Ethik hat in diesem Zusammenhang vor allem zwei Fragen zu beantworten. Das ist *erstens* die Frage nach dem Verhältnis zwischen moralischen und außermoralischen Gütern. Wir brauchen Kriterien, um zwischen sittlichen und außersittlichen Gütern unterscheiden zu können. Außer dieser Abgrenzung ist das Verhältnis positiv zu bestimmen. Die Notwendigkeit, außermoralische Güter in einer moralischen Überlegung zu berücksichtigen, besteht nur insofern, als es sich um moralisch relevante Güter handelt. Die moralische Relevanz eines Gutes, das ist unsere Intuition, besteht in seiner Beziehung zu einer Person. Wie ist diese Beziehung genauer zu bestimmen? *Zweitens* stellt die Rede von (außermoralischen) Gütern ein erkenntnistheoretisches Problem dar. Wie lassen sich außermoralische Werturteile rechtfertigen? Können wir hier überhaupt von objektiven Gütern oder nur von subjektiven Neigungen sprechen?

Außersittliche und sittliche Güter unterscheiden sich nach Aristoteles dadurch, daß die einen „von Natur aus" (φύσει) Güter sind, während wir wegen der anderen gelobt werden[26]. Der Gesichtspunkt dieser Unterscheidung ist das Verhältnis zur Entscheidung des Menschen. Lob und Tadel setzen eine Entscheidung[27] voraus. Dagegen liegt das Verlangen nach den „natürlichen" Gütern vor unserer Entscheidung[28]. Jeder Mensch möchte, um einige Beispiele zu nennen, leben und gesund sein; jeder braucht ein gewisses Maß an Einkommen oder Besitz und an sozialer Anerkennung. ‚Von Natur' ist hier der Gegenbegriff zu ‚aufgrund einer Entscheidung'. Aristoteles bringt eine zweite Unterschei-

[26] EE VIII 3 (= VII 15) 1249a25.
[27] EN III 5, 1113a10f.
[28] Vgl. Pol. I 2, 1252a28f.

dung. Die natürlichen Güter seien der Bereich von Glück und Unglück (εὐτυχία καὶ ἀτυχία)[29]. Ob wir die natürlichen Güter haben oder nicht haben, liegt letztlich nicht in unserer Hand. Unsere Anstrengung, sie zu erhalten, ist notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung für ihren Besitz. Die natürlichen Güter sind der Bereich, wo unser Leben dem Zufall ausgeliefert ist. Dagegen hängt es ausschließlich von uns selbst ab, ob wir sittlich gut oder schlecht sind[30].

Wie ist das Verhältnis der sittlichen zu den außersittlichen Gütern positiv zu bestimmen? Wann ist eine Entscheidung sittlich richtig? Aristoteles antwortet mit der Unterscheidung zwischen „einfachhin gut" (ἁπλῶς ἀγαθόν) und „gut für jemand" (τινὶ ἀγαθόν)[31]. Inhaltlich ist das einfachhin Gute mit dem von Natur aus Guten identisch. Einfachhin gut sind z. B. Ehre, Geld, physische Selbsterhaltung, körperliche Vorzüge, Macht[32]. Aber auf welche Betrachtungsweise kommt es Aristoteles an, wenn er den Ausdruck ‚einfachhin gut' gebraucht? Es geht um eine Situation, in der wir zwischen einem dieser Güter und dem ihm entgegengesetzten Übel zu wählen haben, z. B. zwischen Gesundheit und Krankheit. Wir konstruieren eine abstrakte Situation, in der ausschließlich *ein* Gut und das konträre Übel zur Wahl stehen. In einer solchen abstrakten Situation könnte es keinen Zweifel geben, wie wir wählen sollten und welche Wahl die richtige wäre. Das Adverb ‚einfachhin' charakterisiert diese Wahlsituation. Wenn es einfachhin, abstrahierend von allen anderen Umständen oder Gesichtspunkten, um Gesundheit und Krankheit geht, dann ist die Gesundheit das, was gewählt zu werden verdient. Dagegen haben wir es bei ‚für jemand gut' mit einer konkreten Wahlsituation zu tun. Jemand habe zu wählen zwischen Reichtum und Armut, aber er könne den Reichtum nur auf Kosten seiner Gesundheit erwerben. Ohne Zweifel ist der Reichtum ein einfachhin Gut, aber unter diesen Umständen ist zu fragen, ob er auch ein Gut für den Betreffenden ist. Die moralische Überlegung hat folglich zum Gegenstand, ob durch die Wahl eines bestimmten einfachhin Gutes andere natürliche Güter tangiert werden. Ich muß das zu wählende einfachhin Gut im umfassenden Zusammenhang der anderen natürlichen Güter betrachten. Nutzen und Schaden müssen in diesem größeren Zusammenhang gegeneinander abgewogen werden.

Aristoteles bringt dieses Verhältnis des moralisch Guten zum außermoralisch Guten auf die lapidare Formel: „[Sittlich] gut nun ist der, für den die natürlichen Güter gut [d. h. nützlich] sind".[33] In ihr ist jedoch nur

[29] EN V 2 1129b2f.
[30] EN III 7.
[31] EN V 2, 1129b3f;, EE VIII 3 (= VII 15) 1248b26f.; Pol. VII 13, 1332a21f.; vgl. Top. II 11, 115b29–35.
[32] EN V 4, 1130b2; EE VII 3 (= VII 15) 1248b27–29.
[33] EE VIII 3 (= VII 15) 1248b26f.

ein Aspekt der sittlich Guten erfaßt; es ist hier ausschließlich in seinem Nutzen für das Individuum gesehen. Diese Sicht ist zu ergänzen durch die These von der materialen Identität der Tugend mit der allgemeinen Gerechtigkeit[34]. Sie besagt, daß jede Tugend unter einer zweifachen Rücksicht betrachtet werden kann, als Verfassung (ἕξις) des einzelnen und in ihren Auswirkungen auf den anderen Menschen und die Gemeinschaft der Polis. Die allgemeine Gerechtigkeit und die Gesamtheit der Tugenden sind dasselbe und nur dem Sein nach verschieden, d. h. es sind verschiedene Betrachtungsweisen ein und derselben Sache. Jede Tugend ist ein „fremdes Gut", d. h. sie dient dem Nutzen des anderen Menschen und der gesamten Polisgemeinschaft. Der sittlich gute Mensch handelt so, daß es der Gemeinschaft nützt. Die moralische Überlegung muß den Nutzen und Schaden aller Betroffenen und der Gemeinschaft als ganzer berücksichtigen. Kriterium des sittlich Richtigen ist nicht die formale Verallgemeinerung einer Handlungsmaxime, sondern die Rücksicht auf die Gesamtheit der tangierten Güter.

Aber warum soll ich diese umfassende Perspektive einnehmen? Die Antwort liegt im Begriff des gemeinsamen Nutzens (κοινῇ συμφέρον)[35]. Hier ist wiederum ein Blick auf eine der Elementargemeinschaften hilfreich. Mann und Frau tun sich zusammen, weil sie „ohne einander nicht sein können"[36]. Der gemeinsame Nutzen ist der Nutzen, auf den jeder der Partner angewiesen ist und der auf keinem anderen Weg als durch die Kooperation der Partner verwirklicht werden kann. Ich kann meine natürlichen Ziele nur durch die Kooperation der anderen mit mir erreichen, und die anderen werden nur dann mit mir kooperieren, wenn ich mit ihnen kooperiere. Weil alle natürlichen Güter nur durch die Gemeinschaft verwirklicht und gesichert werden können, erweist diese sich als das höchste außersittliche Gut[37], wobei wir die Frage, ob sie nur das ist, zunächst offenlassen können. Insofern Tugend Gemeinschaftsfähigkeit ist, ist sie auf diesen außersittlichen Wert bezogen. Die natürlichen Güter sind der Bereich, wo der Zufall in das Leben des Menschen eingreift. Die Gemeinschaft hilft dem Menschen soweit möglich diese Kontingenz zu überwinden[38]. Der gemeinsame Nutzen ist wesentlich auf den einzelnen bezogen, weil die Aufgabe der Gemeinschaft darin besteht, daß die einzelnen Menschen einander bei der Erfüllung ihrer natürlichen Strebungen helfen. Daß dieses Ziel nicht ohne die Norm der Gerechtigkeit erreicht werden kann, wurde oben gezeigt.

Wenden wir uns nun der zweiten Frage zu: Wie lassen sich außermoralische Werturteile rechtfertigen? Eine Antwort muß ein Zweifaches lei-

[34] EN V 3.
[35] EN V 3, 1129b15.
[36] Pol. I 2, 1252a26f.
[37] Vgl. EN IX 9, 1169b10.
[38] Vgl. EN VIII 1, 1155a9–12; VIII 4, 1156b13f.; EE VII 1, 1234b32.

sten: Sie muß nicht nur die Objektivität der Güter als solcher, sondern auch die Objektivität der Güterordnung, an der sich eine Vorzugswahl orientieren kann, sichern. Aristoteles überrascht durch seine methodische Vielfalt. Im Unterschied zu Thomas von Aquin[39] entwickelt er hier keine spezielle Erkenntnistheorie. Wie wir bereits sahen, sichert er die Objektivität der Güter durch den Rekurs auf eine abstrakte Wahlsituation. Daneben findet sich eine topische Argumentation. Der moralische Diskurs setzt einen Konsens über Güter voraus, denn nur wenn es Güter gibt, kann es Verteilungsprobleme geben. In diesem Sinn bezeichnet Aristoteles die außermoralischen Güter als „umkämpfte" (περιμάχητα) Güter[40]. Es würde, so interpretiere ich, kein Verteilungsproblem geben, wenn nicht alle die betreffende Sache für wählenswert hielten. Gerade das ungerechte Handeln wird durch Werturteile motiviert; der Ungerechte will mehr haben von den einfachhin Gütern und weniger von den einfachhin Übeln[41]. Die *Rhetorik* bringt eine Zusammenstellung von Dingen, die allgemein als Güter gelten (ὁμολογούμενα ἀγαθά)[42]. Betrachten wir zwei Beispiele aus dieser Liste, Gesundheit und Reichtum. Wir werden darauf hingewiesen, daß es sich in beiden Fällen um Wertausdrücke handelt. Die Aussagen, Gesundheit oder Reichtum seien ein Gut, sind also analytisch. Gesundheit ist der wählenswerte Zustand unseres Körpers, Reichtum der wählenswerte Zustand unseres Besitzes. Das Wissen, daß es sich um Güter handelt, ist in unserer Sprache verankert.

Für die Güterordnung finden wir einmal das phänomenologische Argument aus der scala naturae in EN I 6, das den spezifischen Lebensvollzug des Menschen aufweist und so den Vorrang der Vernunfttätigkeit sichert. Sein Ergebnis wird zusätzlich durch eine topische Beweisführung abgesichert. Aristoteles verweist auf die überkommene Einteilung in äußere Güter, Güter des Leibes und Güter der Seele und auf die allgemeine Überzeugung, daß den Gütern der Seele der oberste Rang zukommt[43]. Auch bei der Güterordnung findet sich der Rekurs auf Wahlsituationen. Wir müssen uns fragen, ob wir ein Gut nur als Mittel wählen, oder zwar um seiner selbst willen, aber dennoch zugleich als Bestandteil eines umfassenderen Gutes, oder ausschließlich um seiner selbst willen[44]. Außerdem verweist Aristoteles auf Kausalzusammenhänge. So erweisen sich z. B. Gesundheit und Reichtum dadurch als Gut, daß sie Ursache von anderen Gütern sind[45]. Die Überlegenheit der Güter der Seele über die äu-

[39] S. th. I–II q. 94 a.2c.
[40] EE VIII 3 (= VII 15) 1248b27.
[41] EN V 2, 1129b1–10.
[42] Rhet. I 6, 1362b10–30.
[43] EN I 8.
[44] EN I 5, 1097a15–b6.
[45] Rhet. I 6, 1362b15–19.

ßeren Güter zeigt sich daran, daß die äußeren Güter durch die Güter der Seele erworben und bewahrt werden, aber nicht umgekehrt[46].

Auch für die erkenntnistheoretische Problematik ist die Unterscheidung zwischen ‚einfachhin gut' und ‚gut für jemand' erhellend. Der Wert eines allgemein anerkannten außersittlichen Gutes kann durch den Konflikt mit einem anderen außersittlichen Gut verdunkelt werden, denn *insofern* ein natürliches Gut aufgrund der besonderen Situation ein anderes Gut verhindert oder unausweichlich ein Übel mit sich bringt, ist es ein außersittliches Übel. So wird bei der Euthanasie und beim Schwangerschaftsabbruch aufgrund eines solchen Konflikts der Wert des menschlichen Lebens in Frage gestellt. Dagegen kann in der abstrakten Wahlsituation zwischen Leben und Tod kann kein Zweifel bestehen, was den Vorzug verdient, und der Hinweis auf die Anstrengungen und Kosten der Humanmedizin genügt, um zu zeigen, wie sehr dieses Urteil des Common sense in unserer Gesellschaft akzeptiert ist.

## III. Anerkennung und Selbstachtung

Bisher hat die Interpretation den utilitaristischen Aspekt der Aristotelischen Ethik hervorgehoben. Ohne Gerechtigkeit keine Gemeinschaft, und die Gemeinschaft steht im Dienst des Nutzens, wenn es auch der gemeinsame Nutzen ist. Diese Betrachtungsweise ist richtig, aber sie bedarf der Ergänzung. Sie läßt uns die erste Hälfte der Definition der Polis verstehen, daß die Polis „um des Lebens willen entstehe", aber sie bietet keine Deutung der zweiten Hälfte, daß die Polis „um des guten Lebens willen sei"[47]. Dazu gehe ich aus von einem Aspekt der ersten der beiden oben formulierten Fragen: Wodurch erhält ein außermoralisches Gut moralische Relevanz? Eine Antwort könnte darauf verweisen, daß es sich um *natürliche* Güter handelt. Der Mensch, so könnte man argumentieren, verlangt aufgrund seiner Natur nach diesen Gütern, und darin liegt ihre sittliche Relevanz. Diesen Weg geht Thomas von Aquin im Traktat *De lege*. Die Vernunft erfaßt die Ziele der natürlichen Neigungen als gut, und so erkennt sie, daß diese unter das oberste praktische Prinzip, das Gute sei zu tun, fallen[48]. Trotz seiner Rede von den natürlichen Gütern schlägt Aristoteles diesen Weg nicht ein. Es ist aufschlußreich, S.th.I–II q.94 a.2 mit EN I 6 zu vergleichen. Beiden Texten kommt in der jeweiligen Argumentation eine Schlüsselstellung zu, und beide berufen sich auf die scala naturae. Thomas leitet aus allen Stufen der scala naturae Gebote des natürlichen Sittengesetzes ab. Gemeinsam mit allen anderen Substanzen strebt der Mensch nach Selbsterhaltung, gemeinsam mit den anderen Lebewesen nach der geschlechtlichen Vereinigung von Mann und Frau.

[46] Pol. VII 1, 1323a40f.
[47] Pol. I 2, 1252b29f.
[48] S.th. I–II q.94 a.2c.

Aristoteles erwähnt das vegetative und sensitive Leben nur, um von ihnen das spezifische Leben des Menschen zu unterscheiden. Die moralphilosophische Überlegung setzt für ihn erst mit der dem Menschen eigenen Tätigkeit ein. Wo Aristoteles auf die Sexualität des Menschen hinweist, geschieht das nicht, um aus der natürlichen Neigung ein Gebot des natürlichen Sittengesetzes abzuleiten; vielmehr kommt es ihm auf deren gemeinschaftsbildende Kraft an[49]. Die Rede von den natürlichen Gütern hat bei Aristoteles und Thomas einen jeweils verschiedenen Akzent. Für Thomas sind sie Grundlage für Gebote des natürlichen Sittengesetzes. Dagegen unterstreicht Aristoteles ihre Ambivalenz. Es bedarf der Tugend, damit die natürlichen Güter zu Gütern für die Menschen werden[50].

Was antwortet Aristoteles aber nun auf die Frage nach der moralischen Relevanz der außermoralischen Güter? In EN IX 9 stellt er ein Gedankenexperiment an. Er fragt, ob ein Mensch, der glücklich sei und alles habe, Freunde brauche. Wenn wir Freundschaft hier in einem umfassenden Sinn verstehen, unter den auch die Freundschaft zwischen den Bürgern der Polis fällt[51], so ist das eine konstruierte Situation, denn kein Mensch ist autark; er ist immer auf andere Menschen angewiesen. Das Gedankenexperiment dient dazu, das Element des Nutzens, das in jeder Freundschaft zwischen sittlich guten Menschen gegeben ist, auszuklammern, um zu fragen, ob die Freundschaft noch einen zusätzlichen Wert habe. Aristoteles sieht diesen Wert in der Selbstachtung[52]. Sie ist für ihn die vollendete Form des menschlichen Lebens. Leben ist ihrer selbst bewußte Tätigkeit (ἐνέργεια). Ihre Vollendung besteht darin, daß der Mensch sich des Wertes seines eigenen Seins bewußt ist. Zu diesem Selbstbewußtsein kann der Mensch aber nur im Zusammenwirken[53] mit anderen Menschen kommen. Ein Selbstverhältnis, in dem der Mensch sich seines eigenen Wertes bewußt wird, ist nur denkbar als Verhältnis zum anderen Menschen. Die höchste Form der menschlichen Gemeinschaft besteht in der gegenseitigen Anerkennung, durch die Menschen einander Selbstachtung schenken.

Bevor ich diesen Gedanken weiter verfolge, muß ich eine Bemerkung einschieben über einen für Aristoteles wesentlichen Aspekt der menschlichen Gemeinschaft, der bisher noch nicht zur Sprache kam: die emotionale Erfüllung. Wir sahen oben, daß ein Zusammenleben, das auf Unterdrückung beruht, für Aristoteles kein Gut ist. Einer der Gründe dafür ist, daß ein solches Verhältnis auch für den, der aus ihm Nutzen zieht, emotional völlig unbefriedigend wäre. Aristoteles unterstreicht, daß der

[49] Pol. I 1, 1252a26–30.
[50] EE VIII 3 (= VII 15) 1248b26f.
[51] EN VIII 14, 1161b11–14; IX 1, 1163b34; IX 6, 1167b2.
[52] Zum folgenden vgl. EN IX 1170a13–b19.
[53] Vgl. *Price* (siehe oben Anm. 9) 114–130.

Mensch unabhängig von allen Nützlichkeitserwägungen danach verlangt, mit anderen Menschen zusammenzuleben[54]. Dauerhaft kann dieses natürliche Bedürfnis aber nur durch die gegenseitige Anerkennung erfüllt werden. Die höchste emotionale Erfüllung besteht darin, daß ich mir durch die Gemeinschaft mit anderen Menschen meines eigenen Wertes bewußt werde[55].

Aber, so fragen wir, was ist denn der Grund der gegenseitigen Achtung? Ist es nicht so, daß jeder den anderen nur deshalb achtet, weil er nützlich ist? Dann erschöpft die höchste Form der menschlichen Gemeinschaft sich im gegenseitigen Nutzen, und es kam Aristoteles ja gerade darauf an zu zeigen, daß das nicht der Fall ist. Es ist zu betonen, daß das Verhältnis den gegenseitigen Nutzen einschließt. Menschen, die sittlich gut sind, sind auch füreinander nützlich[56]. Die Achtung muß erworben werden durch den Einsatz für das gemeinsame Gut. In diesem Sinn ist die Aristotelische Position utilitaristisch. Die sittliche Haltung muß sich durch ihren Nutzen für den anderen Menschen bewähren. Aber wie kann er den Reduktionismus vermeiden und unseren Intuitionen vom Selbstwert der Person gerecht werden? Die Antwort ergibt sich aus der Aristotelischen Konzeption der ἀρετή. Sie zeigt, daß das Verhältnis von Sittlichkeit und Nutzen nicht reduktionistisch als Verhältnis von Mittel und Zweck, sondern als Verhältnis von Grund und Folge zu sehen ist. Das höchste Gut kann, wie Aristoteles in seiner Kritik an Platons transzendenter Idee des Guten zeigt, nur als Seinsweise des Menschen gedacht werden[57]. Die Vollendung des menschlichen Seins in der ethischen Tugend ist die innere Einheit des Menschen, seine Freundschaft mit sich selbst. Sie ist eine Aufgabe, die der Mensch zu leisten hat. Sie bedeutet, daß jeweils alle Strebungen des Menschen sich auf ein und dasselbe Ziel richten und daß der Mensch ein positives Verhältnis zu seiner Vergangenheit und zu seiner Zukunft hat. Sie ist nur dadurch möglich, daß der Mensch sich von jeder kontingenten Motivation befreit und sich allein von dem, was in einem uneingeschränkten Sinn richtig ist, bestimmen läßt. Nur wer in diesem Sinn einer geworden ist, kann sein Leben voll bejahen[58]. Die These von der materialen Identität der ethischen Tugend mit der allgemeinen Gerechtigkeit behauptet, daß ohne diese Einheit des Menschen mit sich selbst sein Zusammenleben mit den anderen Menschen nicht gelingen kann. Die Einheit des Menschen mit sich selbst und sein gelungenes Zusammenleben mit anderen Menschen sind die höchste Form des menschlichen Seins. Sie werden in der gegenseitigen Anerkennung zum Bewußtsein gebracht, und sie sind Inhalt der Selbstachtung des

[54] Pol. III 6, 1278b20f.; EN IX 9, 1169b18f.
[55] EN IX 9, 1170b4f.
[56] EN VIII 4, 1156b14.
[57] EN I 4, 1096b33f.
[58] EN IX 4.

Menschen. Aber die innere Einheit zeigt sich notwendig in der Kooperation mit anderen Menschen und damit im gegenseitigen Nutzen[59].

Jetzt endlich sind wir in der Lage, auf die Frage zu antworten, wodurch ein außermoralisches Gut seine moralische Relevanz erhält. Es ist moralisch relevant, weil es als von allen Menschen begehrtes und in diesem Sinn natürliches Gut, das aber nur durch die Kooperation der Menschen verwirklicht werden kann, Gemeinschaft schafft, die sich dann in der gegenseitigen Achtung vollendet.

## IV. Abstraktion und Stabilisation

Gegen den skizzierten Ansatz lassen sich zwei schwerwiegende Einwände geltend machen. Die gegenseitige Achtung, so lautet der erste, beruht auf der Tugend. Wie aber sieht es dann aus mit der Personwürde des sittlich schlechten Menschen? Verdient nicht auch er Achtung, insofern er ein Mensch ist? Die skizzierte Gerechtigkeitskonzeption, das ist der zweite Einwand, setzt etwa gleich leistungsfähige Partner voraus. Auch für die Freundschaft wurde das Element des gegenseitigen Nutzens betont. Wie sieht es aber dann aus mit den sozial Schwachen? Kennt Aristoteles eine Pflicht, ihnen zu helfen?

Auf den ersten Einwand sei mit drei Hinweisen geantwortet. (1.) Der Mensch unterscheidet sich dadurch vom Tier, daß er ein Empfinden (αἴσθησις) für Recht und Unrecht hat[60]. Das kann auch dem sittlich Schlechten nicht abgesprochen werden. Er hat zumindest ein Empfinden für das Unrecht, das ihm angetan wurde[61]. Seine Würde besteht darin, daß jeder, der ihm vorwirft, er tue Unrecht, im Rahmen des Möglichen versuchen muß, ihn davon zu überzeugen. (2.) Aristoteles betont, daß unsere sittliche Haltung uns zugerechnet wird[62]. Es liegt an uns, ob wir gut oder schlecht sind. Die unverlierbare Würde des Menschen besteht darin, daß ihm keiner die Verantwortung für seine Handlungen und seinen sittlichen Charakter nehmen kann. (3.) Zu beachten ist auch die Aristotelische Theorie der Strafe. Aristoteles sieht in den Verbrechen „unfreiwillige" Verträge, die gegen die Gleichheit verstoßen. Der Verbrecher verschafft sich gegen den Willen seines Opfers auf dessen Kosten einen Vorteil. Durch die Strafe stellt der Richter die Gleichheit wieder her[63]. Die Wiedervergeltung des Schlechten wie des Guten hält die Gemeinschaft der Polis zusammen[64]. Die Strafe hat also die Aufgabe, den

[59] Vgl. EN IX 8.

[60] Pol. I 2, 1253a12–18.

[61] Es fällt auf, daß Aristoteles in EN V 1, 1129a31–34 für die Bestimmung des Gerechtigkeitsbegriffs vom Begriff des Unrechts ausgeht. Das darf als ein Hinweis darauf gedeutet werden, daß die Frage nach der Gerechtigkeit sich aus dem Erlebnis erlittenen Unrechts ergibt.

[62] EN III 7.

[63] EN V 5, 1131a1–9; EN V 7, 1131b25–1132b20.

[64] EN V 8, 1132b33–1133a1.

Verbrecher dadurch, daß sie die verletzte Gleichheit wiederherstellt, wieder in die Gemeinschaft einzugliedern.

Die Lösung des zweiten Einwands ergibt sich daraus, daß das Verhältnis von Sittlichkeit und Nutzen nicht reduktionistisch als Verhältnis von Mittel und Zweck, sondern als Verhältnis von Grund und Folge zu sehen ist. Der Einwand zwingt uns, diesen Gedanken zu entfalten. Dazu ist zunächst das Verhältnis von Gerechtigkeit und Freundschaft genauer zu bestimmen. Aristoteles betont, daß beide für jede Form von Gemeinschaft wesentlich sind[65]. Deswegen sei es die wichtigste Aufgabe der Politik, Freundschaft zu stiften[66]. Beide Haltungen beziehen sich auf denselben Bereich, d. h. auf die natürlichen Güter. Freundschaft ist ohne Gerechtigkeit nicht möglich; Menschen, die einander Unrecht tun, können nicht Freunde sein. Andererseits wächst zusammen mit der Freundschaft auch die Gerechtigkeit; wahre Freunde tun einander kein Unrecht[67]. Daß die Freundschaft die Gerechtigkeit einschließt[68], läßt sich durch folgende Überlegungen zeigen: Jeder Verstoß gegen die Gerechtigkeit bedeutet einen Schaden für den anderen; wer dem anderen Gutes will, kann ihm aber nicht schaden wollen. Aristoteles betont, daß ebenso wie die Gerechtigkeit auch die vollkommene Freundschaft auf der Gleichheit beruht[69]. Es ist, so läßt sich das interpretieren, mit der Absicht, dem anderen Gutes zu tun, unvereinbar, daß man nur empfängt, ohne selbst zu geben. Den verschiedenen Formen der Freundschaft entsprechen verschiedene Formen der Gerechtigkeit[70]. Gerechtigkeit und Freundschaft scheinen daher dasselbe zu sein oder doch sehr nahe beieinander zu liegen[71].

Der Unterschied zwischen beiden Haltungen liegt in der Absicht, (προαίρεσις). Ein Mensch ist gerecht, insofern er in seinem Handeln von der Absicht bestimmt ist, das Gerechte (δίκαιον) zu tun[72]. In der (vollkommenen) Freundschaft hat jeder der Partner die Absicht, dem anderen Gutes zu tun, und zwar um des anderen willen, insofern er ein sittlich guter Mensch ist[73]. Der Unterschied besteht also darin, daß das Handeln aus Freundschaft um des anderen Menschen willen geschieht und das aus

[65] EN VIII 11, 1159b26f.; VIII 14, 1161b11.
[66] EE VII 1, 1234b22f.; EN VIII 1, 1155a22–24.
[67] EN VIII 11, 1160a7f.; EE VII 1, 1234b24f.29f.
[68] EN VIII 1, 1155a26f.
[69] EN VIII 8, 1158b1f.; EE VII 3, 1238b15f.; VII 4, 1239a3; VII 9, 1241b12.
[70] EN VIII 11.
[71] EE VII 1, 1234b30f.
[72] EN V 9, 1134a2.
[73] EN VIII 2, 1156a3–5; VIII 4, 1156b7–9. – Ich interpretiere hier EN VIII 2, 1156a3–5 mit Hilfe von EE VII 2, 1237a31–34. Die Unklarheit der ersten Stelle liegt in dem Wort βούλεσθαι. Es kann nicht um ein bloßes, tatenloses Wünschen gehen, denn die Freundschaft zwischen den Guten muß sich in der gegenseitigen Nützlichkeit bewähren (EN VIII 4, 1156b14). Hier ist die EE deutlicher; sie gebraucht das Wort προαίρεσις. Der Freund hat nicht nur den unbestimmten Wunsch, sondern die feste Absicht, dem Freund Gutes zu tun.

Gerechtigkeit um der Norm willen. Ich möchte die Absicht in den Tugenden der Gerechtigkeit und der vollkommenen Freundschaft genauer charakterisieren, indem ich sie vergleiche mit der Absicht in einer elementaren Tauschgemeinschaft, die von der Norm des einfachhin Gerechten bestimmt wird, und der Absicht in der Nutzfreundschaft, d. h. der Freundschaft, in der Menschen füreinander das Gute wollen, insofern sie füreinander nützlich sind[74]. Der Übergang, der sich hier vollzieht, läßt sich als Abstraktion und Stabilisation bezeichnen. Betrachten wir zunächst die Gerechtigkeit. Die Absicht der Partner in einer elementaren Tauschgemeinschaft besteht darin, zusammen mit dem anderen bestimmte Bedürfnisse zu befriedigen. Die Kooperationsbereitschaft ist hier an ein bestimmtes inhaltliches Interesse gebunden. Sie ist kontingent, weil sie zusammen mit diesem Interesse erlischt. Richtet die Absicht sich dagegen auf die Norm des Gerechten um ihrer selbst willen, so wird die Kooperationsbereitschaft von dem bestimmten inhaltlichen Interesse gelöst. Sie wird zu einem um seiner selbst willen erstrebten Gut. Wer die Absicht hat, die Norm des Gerechten um ihrer selbst willen zu befolgen, von dem weiß man vorgängig zu aller auf gemeinsamen materialen Interessen beruhenden Gemeinsamkeit, daß er zur Kooperation fähig und bereit ist. Er stellt das Gut der Kooperation höher als alle seine materialen Interessen. Dadurch daß die Absicht nicht mehr auf die Verwirklichung der kontingenten Interessen, sondern auf die Norm als solche geht, wird die Kooperation stabilisiert, und damit werden alle die Güter gesichert, die nur durch Kooperation verwirklicht werden können. Eine entsprechende Überlegung läßt sich für die Freundschaft anstellen. Die Nutzfreundschaft ist instabil. Daß ein Mensch für einen anderen Menschen nützlich ist, beruht auf kontingenten Umständen[75]. Der Grund, weshalb in der vollkommenen Freundschaft die Partner füreinander Gutes wollen, ist die ἀρετή. Sie ist eine Seinsweise des Menschen. Die vollkommene Freundschaft beruht also auf dem, was der andere Mensch ist. Sie ist Ausdruck der gegenseitigen Anerkennung. Weil die ἀρετή eine bleibende Charaktereigenschaft ist, ist dieses Verhältnis stabil[76].

Zur Antwort auf die Frage nach der Pflicht gegenüber den sozial Schwachen, von der wir ausgegangen waren, ist jetzt nur noch ein kleiner Schritt. Aristoteles führt ihn nur für die Freundschaft durch; ob sich auch seine Theorie der Gerechtigkeit in dieser Richtung interpretieren läßt, soll offenbleiben. Als der entscheidende gemeinschaftsbildende Faktor hat sich die Absicht erwiesen. Die Gleichheit, welche die vollkommene Freundschaft zusammenhält, ist die Gleichheit des sittlichen Werts der Partner[77]. Gefragt wird nicht, ob die Partner in gleicher Weise einander

[74] EN VIII 3, 1156a10–12.
[75] EN VIII 5, 1157a14–16.
[76] EN VIII 4, 1156b7–12.
[77] EN VIII 15, 1162a36.

nützlich sind, sondern ob die Absicht, einander zu nützen, bei beiden gleich ist[78]. Der Wert des Menschen bemißt sich nach dieser Absicht und nicht nach den kontingenten äußeren Möglichkeiten, die er hat, sie zu verwirklichen.

[78] EN VIII 15, 1163a21–24; EE VII 10, 1243a31–b14.

ThPh 66 (1991) 547–556

# Selbstorganisation und Entwicklung

## Zur Bedeutung eines physikalischen Paradigmas in der Biologie

Von Christian Kummer S. J.

In der Physik ist es üblich geworden, die strukturellen Effekte gewisser nichtlinear determinierter Vielteilchen-Systeme als „Selbstorganisation" zu bezeichnen, etwa Laser, Bénard-Zellen, hydrodynamische Strömungseffekte, gewisse chemische Reaktionssysteme, die neben zeitlichen Oszillationen auch räumliche Strukturen bilden, wie die Belousov-Zhabotinsky-Reaktion und anderes derartiges mehr. Durch mathematische Behandlung und Computersimulation des Reaktionsverhaltens solcher Systeme hat man mehr und mehr eine Vorstellung davon bekommen, welche anordnenden Fähigkeiten in der Materie stecken, so daß man zu glauben begann, nun endlich den Schlüssel zum Verständnis der evolutiven Formbildung in Händen zu haben. Die Ausweitung eines physikalischen Konzepts auf die Biologie bot sich einmal mehr verführerisch an, denn wo sonst als bei der Entwicklung eines Lebewesens könnte man mit besserem Recht von „Selbstorganisation" sprechen. Namen wie Prigogine[1], Jantsch[2] und Eigen[3] wären in diesem Zusammenhang zu nennen[4].

### 1. Eine Äquivokation

Es wird dabei leider meistens übersehen, daß in dem Wort Selbstorganisation ein doppelter Gebrauch von „selbst" enthalten ist: einmal adverbial im Sinn von: „von selbst" = *spontan,* zum andern als Pronomen: „selbst" = *eigen,* persönlich. Der erste Gebrauch beinhaltet den *Zufall,* insofern man einem System die Fähigkeit zur Organisation „ohne weiteres", d. h. ohne Berücksichtigung eines eigenen, dafür verantwortlichen Grundes zuspricht. Etwas organisiert sich „von selbst" bedeutet: es hat die Voraussetzungen zu einem höheren Ordnungsgrad in sich, aber es beabsichtigt ihn nicht. Die Voraussetzungen sind in der Regel gewisse Determinismen, die aber ihrerseits auf den Organisationseffekt nicht notwendig hingeordnet sind. Der zweite Gebrauch setzt das Tätigsein eines *Subjekts* voraus, welches die Aufrechterhaltung und die Zunahme seines Ordnungszustandes aktiv intendiert und sich damit selbst bestimmt. Im ersten Fall ist der Grund für die Komplexitätszunahme mit dem System identisch, im zweiten Fall ist zwischen Systemebene und

[1] *I. Prigogine,* Vom Sein zum Werden. München – Zürich 1979.
[2] *E. Jantsch,* Die Selbstorganisation des Universums. Vom Urknall bis zum menschlichen Geist, München 1982.
[3] *M. Eigen,* Stufen zum Leben, München – Zürich 1987.
[4] Vgl. zum Ganzen auch: Selbstorganisation. Die Entstehung von Ordnung in Natur und Gesellschaft. Hrsg. *A. Dress* u. a., München 1986.

Subjektebene zu unterscheiden, wobei letztere den Grund für die Komplikation der ersteren darstellt.

Ist es nun Zufall oder Absicht, daß diese beiden Ebenen, System und Subjekt, in den modernen Selbstorganisationstheorien miteinander vermengt werden? Hat der Versuch der Ausweitung dieser Theorien auf den Bereich der lebendigen Evolution seinen Grund nur in einer unsauberen begrifflichen Trennung, oder liegt dahinter die Strategie, Subjekthaftigkeit bzw. Geist wenigstens im Bereich des Lebendigen als Scheinphänomene zu entlarven und auf materielle Mechanismen zu reduzieren? Hinter einem solchen Zweifel liegt natürlich die Kardinalfrage, ob es überhaupt Gründe gibt, die für die Annahme eines echten lebendigen „Selbst" sprechen, ob Lebewesen also nur Systeme oder echte Subjekte sind.

## 2. Analyse des Werdens

Unser Ausgangspunkt soll die Frage sein, ob Leben echtes Werden ist. Spontan wird man antworten, wenn überhaupt irgendwo mit Recht von Werden gesprochen werden kann, dann hier. Die Phänomene des Lebendigen lassen sich in keinem adäquateren Beschreibungsrahmen fassen als in der Dimension des Evolutiven. Das heißt, daß wir uns bei der Betrachtung eines Lebewesens bewußt sind, daß seine Form, die wir zu einem bestimmten Zeitpunkt wahrnehmen, immer nur die Momentaufnahme, der augenblickliche Querschnitt aus einem stetigen Fluß der Veränderung darstellt – sei es nun unter der Rücksicht der genetischen Abwandlung oder des metabolischen Stoffaustauschs.

Der Begriff des Werdens enthält seinsmetaphysisch ein Paradoxon[5], das bekanntlich Aristoteles gelöst hat. Man mag eine solche Problemstellung als antiquiert belächeln und befinden, daß Werden einfach als Urdatum unserer Welt hinzunehmen ist, bzw. zum Prozeßdenken Whiteheads seine Zuflucht nehmen. Die Frage bleibt aber bestehen, woran ich denn die Identität eines Gegenstandes in der Abfolge seiner Veränderungen erkenne. Das Akt-Potenz-Schema des Aristoteles hat so naturphilosophisch nach wie vor sein gutes Recht, weil es uns ein sich veränderndes Seiendes als differenzierte Einheit sehen läßt: dessen, was es aktuell ist, und dessen, was daraus noch werden kann.

[5] Es handelt sich um das Dilemma des Parmenides, das in Anlehnung an *Weissmahr* wie folgt lautet: Seiendes kann weder entstehen noch vergehen. Was nämlich neu entsteht, entsteht entweder aus dem, was ist, oder aus dem, was nicht ist. Wenn es aus dem entstehen soll, was ist, dann ist es kein wirkliches Entstehen, weil alles Seiende schon ist, und damit das Entstehende nichts Neues, d. h. im Vergleich zum Gewesenen Verschiedenes sein kann. Wenn es aber aus dem entstehen soll, was nicht ist, dann behauptet man die Unmöglichkeit, daß aus nichts etwas wird. (Vgl. *B. Weissmahr*, Ontologie, Stuttgart 1985, 136).

### *2.1 Drei Arten des Werdens*

Die Erinnerung an das Trivialbeispiel vom Bildhauer, der aus einem „Material" etwas „formt", hilft uns, drei verschiedene Ebenen des Werdens zu unterscheiden. Es zeigt zunächst, daß neben den beiden „inneren Ursachen" des Werdens, Akt und Potenz, noch zwei „äußere Ursachen" angenommen werden müssen: die Wirkursache, durch welche das der Potenz nach Seiende in den Akt überführt wird, und die Zielursache, welche die Auswahl und Ausrichtung der Wirkursachen derart trifft, daß aus den vielen Seinsmöglichkeiten des Materials jene aktualisiert wird, die dem Plan des gestaltenden Subjekts entspricht. Es ist evident, daß in diesem Beispiel der tote Stoff nicht aus sich selbst zur Figur werden kann, sondern eines tätigen und planenden Gestalters bedarf.

Neben dieser ersten Form der Veränderung durch Fremdeinwirkung gibt es aber auch andere Arten materieller Veränderung, die keiner Einwirkung eines zusätzlichen Subjekts bedürfen, wie etwa die Kristallisation oder die Radioaktivität. Bei diesen Vorgängen ist es nicht notwendig, von einer eigenen Zielursache zu sprechen; der „Zielpunkt" der Veränderung ist hier durch die immanente Wirkursachenkette determiniert. Man spricht in diesem Fall von Mechanismus und versteht darunter eine Veränderung aufgrund bloßer Ortsbewegung von in sich unveränderlichen letzten Bestandteilen. Trotz aller dynamischen Aufmachung sind die modernen Selbstorganisationsreaktionen „fern vom Gleichgewicht" genau unter dieser Rubrik zu subsumieren, wenn man die lineare Wirkursachenkette um die Möglichkeit der Rückkoppelung erweitert[6].

Schließlich läßt sich noch eine dritte Art des Werdens denken, bei dem das Werdende selbst Subjekt seiner Veränderung ist. Materielle Potenz und formendes Subjekt sind hier keine getrennten Entitäten mehr, sondern das sich verändernde Seiende ist seine eigene Wirk- und Zielursache. Wir kennen diese Art des Werdens aus der geistigen Tätigkeit unseres Bewußtseins: ich setze mir selbst ein mir mögliches Ziel und verwirkliche es mit den mir zu Gebote stehenden Mitteln. Das erst wäre „Selbst"-organisation im Vollsinn, wenngleich man hier üblicherweise von „Selbstbestimmung" spricht, ein Ausdruck, der freilich erst im Grenzwert uneingeschränkter Freiheit seine präzise Geltung hat.

Organisches Werden in dieser dritten Weise als eigentätige Veränderung der lebenden Substanz aufzufassen, kommt unserem spontanen Empfinden gegenüber dem, was Leben ist, wohl am nächsten. Mißlicher-

[6] Wenn man letztere genau genug analysiert, sind die Resultate etwa der *Belousov-Zhabotinsky*-Reaktion nicht mehr überraschend, sondern einleuchtend, obgleich man über die jeweilige konkrete Formveränderung keine Voraussagen machen kann. Während der materiellen Strukturbildung entstehen hier keine neuen Kausalitäts-Instanzen, die den Ablauf zusätzlich beeinflussen würden. Das aber wäre von einer Selbst-„organisation" zu erwarten, wie der Vergleich mit der Keimesentwicklung (Induktionsereignisse) lehrt.

weise verwickelt eine solche Auffassung die Biologie auf der Stelle in die Problematik der Finalitätsbetrachtung und des Bewußtseinsbegriffs: Wie kann ein Lebewesen das Ziel seiner Entwicklung präsent haben? Muß man in Übereinstimmung mit der aristotelischen Analyse des Werdens dem Lebewesen nicht notwendig Bewußtsein zuschreiben, damit es Subjekt seiner eigenen Veränderung sein kann? Wenn die aristotelische Analyse des Werdens adäquat ist, scheint eine solche Sicht des Lebendigen unvermeidlich, es sei denn, die Lebensvorgänge lassen sich restlos auf die zweite Ebene des Werdens, den Mechanismus, reduzieren[7].

### 3. Die mechanistische Position

Das ist die Denkweise des gängigen molekularbiologischen Theoriegebäudes. Die Strategie dahinter ist uralt: um die genannten metaphysischen Implikationen zu umgehen, wird das lebendige Werden von einer höheren Ebene aus als Scheinproblem entlarvt. Das auftretende Neue ist dann nicht wirklich neu, sondern liegt in einer anderen materiellen Wirkungsebene schon restlos vor. Diese Rolle übernimmt gemäß einer molekularbiologischen Theorie der Entwicklung die genetische Information. Damit kann jeder Entwicklungsschritt als von einem vorliegenden Programm gesteuert aufgefaßt werden, und lebendiges Werden wäre als Mechanismus, ohne Zuhilfenahme eines planenden und tätigen Subjekts, entlarvt. Zwei Fragen bleiben indessen zu stellen: (1) Auch wenn es absurd ist, an der Gültigkeit des molekulargenetischen Konzepts zu zweifeln – ist die damit etablierte Maschinentheorie des Lebens lückenlos zutreffend? Wie gewichtig ist ein etwaiger Restbestand an Phänomenen, die durch dieses Konzept nicht abgedeckt sind? (2) Ist die Herkunft der

[7] Freilich weisen *R. Spaemann* und *R. Löw* in: Die Frage Wozu?, München – Zürich 1981 nach, daß nach aristotelischer Auffassung Teleologie kein Bewußtsein voraussetze, sondern bei Naturdingen die Bewegung auf das Telos mit der Form (als Realmöglichkeit der Substanz) identisch sei (vgl. 69 bzw. 62 und 58). Erst mit Thomas von Aquin werde die teleologische Struktur der Natur an ein (göttliches) Bewußtsein gebunden (85). Als Beweis dafür, daß die Bewußtheit einer Handlung nicht zum Wesen ihrer Zielgerichtetheit gehöre, führen die Autoren die automatische Verrichtung von Kunstfertigkeiten, wie etwa das Klavierspielen, an, welche zeigen sollen, daß die bewußte Überlegung nicht zum Wesen der Kunst gehöre, da sie ja den unvollkommeneren Zustand in der Ausübung darstelle (vgl. 70). Formal ist eine solche Trennung von Bewußtsein und Teleologie sicher berechtigt. Es fragt sich aber, wie bei dieser Sicht der Dinge Evolution konzipiert werden kann. Daß es sich im Fall der automatisierten Handlungen beim Menschen um (bewußt erfolgende!) Selbstprogrammierung handelt, ist evident. Wer aber programmierte die Naturdinge, sprich Lebewesen, für die Verwirklichung der Realmöglichkeit ihrer Form? Entweder ist dann doch im Sinne des Thomas auf eine göttlich-bewußte Zielsetzung zurückzugreifen, die einer statischen Welt ihre Analogie zu unseren Kunstgegenständen verleiht, oder die Programmierung ist eben in der Tat ein unbewußter Mechanismus. Die dritte Möglichkeit einer selbsttranszendenten Einholung der naturgegebenen Form macht aber die Annahme eines – analogen! – Bewußtseinsbegriffs unvermeidlich. Vgl. zu dieser Auffassung von Bewußtsein als Haben der eigenen Form: *C. Kummer*, Evolution als Höherentwicklung des Bewußtseins, Freiburg – München 1987, 72 bzw. 82. Im hier vorliegenden Aufsatz wird Bewußtsein allerdings nur im empirisch faßbareren Ausschnitt des psychischen Phänomens betrachtet.

biologischen Information, welche letztlich den Plan der Entwicklung enthält, als spontaner Selbstorganisationsprozeß (in der oben erwähnten ersten Bedeutung von „selbst") zu bestimmen, oder setzt der biologische Informationsgewinn seinerseits ein tätiges Subjekt voraus?

## 4. Lücken in der Maschinentheorie

### *4.1 Alternative Konzepte*

Es ist daran zu erinnern, daß das Lager der Entwicklungsphysiologen immer noch zweigeteilt ist in solche, die von der Genetik herkommen und in die Vertreter der experimentellen Embryologie. Diese letzteren legen in ihren Regenerationsexperimenten immer wieder auch Befunde vor, die zweifeln lassen, ob wirklich alle Formbildung in den Genen verankert ist. Unter ihnen gibt es Außenseiter, wie die Marseiller Entwicklungsphysiologin Rosine Chandebois, die eine ausdrückliche Gegenposition zur genetischen Theorie der Entwicklung riskiert hat[8]. Diese „Zellsoziologie" genannte Theorie hat durchaus Ähnlichkeit mit dem, was Driesch einst mit seinem „harmonisch-äquipotentiellen System" gemeint hat, ohne indessen in vitalistische Annahmen zu verfallen. Primärer Garant der Einheit eines sich differenzierenden Organismus ist in diesem Konzept nicht das Genom, sondern die Eigentätigkeit des Cytoplasmas, welche Chandebois zwar durchaus chemisch zu erklären versucht, aber dabei unvermeidlich Ansatzpunkte bietet, die eine Interpretation im Sinne echter Selbstorganisation nahelegen[9].

### *4.2 Entwicklungsgenetik*

Auf der anderen Seite sind die Erklärungserfolge der „Neuen Biologie", wie sie sich seit etwa fünf Jahren darstellen, derart eindrucksvoll, daß man sich hüten sollte, nur aus metaphysischen Vorlieben heraus der Leistungsfähigkeit der genetischen Entwicklungstheorie vorschnell das Vertrauen zu entziehen. Die Möglichkeit ist nahegerückt, das, was in der Zelle als Leben pulsiert, als ein faszinierendes Räderwerk von Konformationsänderungen der Proteine zu begreifen. Wenn man auf sich wirken läßt, bis in welche Einzelheiten Computergraphiken das räumliche Zusammenspiel von DNA-Abschniten und Enzymmolekülen aufdecken, wenn man sich einen Überblick darüber verschafft, was an interzellulären Kommunikationswegen bekannt ist, wie raffiniert die einzelnen Schritte der Signalübertragung durch die Zellmembran hindurch erfolgen, wenn

[8] Vgl. dazu: *R. Chandebois* & *J. Faber,* From DNA transcription to visible structure. What the development of multicellular animals teaches us, in: Acta biotheoretica 36 (1987) 61–120.

[9] Dazu gehört vor allem der Begriff des „readjustment", mit dem *Chandebois* die nach dem irritativen Eingriff eines jeden Induktionsereignisses erfolgende Reorganisation der Keim-Ganzheit charakterisiert.

man die vielfältige Wirksamkeit der inzwischen bekannten Neuroproteine berücksichtigt, dann ist die Rede vom Mechanismus der Zelle auf weite Strecken kein Reduktionismus mehr, sondern eine ebenso präzise wie adäquate Beschreibung der Wirklichkeit. Selbst der Katalog der genetischen Programmvorschriften erscheint auf einmal gar nicht mehr so unübersehbar, – ein Einwand, der dem genregulatorischen Konzept häufig gemacht wird – denn es stellt sich heraus, daß es immer wieder dieselben Sequenzen sind, die mit wenigen Abwandlungsstrategien (z.B. gespleißte Gene) für ganz verschiedene Aufgaben genützt werden können. Freilich stehen einem vollständigen molekularbiologischen Verständnis auf der anderen Seite noch große Schwierigkeiten entgegen – etwa, wie es das Leben geschafft hat, sich nur aus den chemisch unwahrscheinlichen Proteinen mit stabilem Faltungsmuster aufzubauen, während die Mehrzahl aller künstlich (d.h. durch „Selbstorganisation"!) hergestellten Polypeptide nur lockere, flexible Knäuel mit dauernd wechselnder Tertiärstruktur sind[10]; oder, wie denn die Hierarchie der Regulationsgene im einzelnen geschaltet ist. Dennoch sollte man, schon aus strategischen Gründen, zur Zeit nicht in diesen Grauzonen und Lücken der Erkenntnis herumstochern, um eine Gegentheorie zu etablieren. Dazu ist die Flut neuer Einzelbefunde zu gewaltig, als daß selbst der Fachmann einen kritischen Überblick über alle einschlägigen Bereiche wahren könnte. Allerdings muß man schon darauf hinweisen, daß deshalb der Anspruch der genetischen Theorie, den Entwicklungsverlauf eines Organismus „aufgrund der Wirkungen und Wechselwirkungen von Genen zu verstehen"[11] vollmundiger ist, als ihn das derzeitige Wissen deckt.

### *4.3 Selbstorganisation in der Ontogenese*

Allerdings ist darauf hinzuweisen, daß zumindest für das Zentralnervensystem eine genetische Festlegung der Entwicklung nicht hundertprozentig gilt. Nicht nur, daß die Zahl der Synapsen hier die Kapazität des genetischen Informationsspeichers restlos übersteigt; es gilt auch als gesichert, daß die Erfahrung des individuellen Subjekts auf die neuronale Verschaltung einwirkt, ja, für die strukturelle Differenzierung bestimmter Hirnbereiche unumgänglich ist[12]. Damit liegt in diesem Bereich der Ontogenese ein echter Fall von Selbstorganisation vor, indem das lebendige Subjekt tatsächlich in die Steuerungsprozesse seiner eigenen Entwicklung eingebunden ist. Man könnte darüber spekulieren, wie weit das Zusammenspiel von genetischer und individueller Information bei der

[10] Vgl. dazu *F. M. Richards,* Die Faltung von Proteinmolekülen, in: Spektrum der Wissenschaft, März 1991, 72–81.

[11] So *W. Gehring* in: Zoologie, Stuttgart – New York 1990, 244.

[12] Gedacht ist dabei etwa an die Vorgänge perinataler Prägung. Vgl. *A. Alvarez-Buylla, J. R. Kirn,* & *F. Nottebohm* in: Science 249 (1990) 1444.

neuronalen Selbstorganisation nicht ein Paradigma abgeben könnte für die Interpretation der Keimesentwicklung überhaupt. Dann wäre das „lebendige Subjekt" als Wirkursache seiner selbst einerseits in einem echt vitalistischen Sinn etabliert, gleichzeitig aber die Zielursache des lebendigen Werdens in einem mechanistisch verstehbaren Instruktionsprozeß festgeschrieben. Für eine derartige Generalisierung ist aber, wie gesagt, der empirische Boden bisher entschieden zu unsicher.

### *4.4 Das Erleben*

Auch wenn es von den meisten Biologen als wissenschaftliches Tabu empfunden wird: es gibt noch eine andere Seite in der Biologie eines Lebewesens, die mit der physiologischen Erklärung prinzipiell nicht erfaßt ist: das subjektive Erleben. So aufsehenerregend etwa Entdeckungen der Neurobiologie über Vielfalt und Wirkungsweise von Rezeptoren und Neuroproteinen sind, sie tragen nur dann etwas zum Verständnis der Gehirntätigkeit bei, wenn man nicht außer acht läßt, daß mit Hilfe dieser Mechanismen *etwas gespürt* wird. Endorphine z. B. werden deshalb ausgeschüttet, damit das Lebewesen – nicht das Gehirn! – in einer bestimmten traumatischen Situation keine übergroßen Schmerzen empfindet. Die Sache hat also durchaus eine biologisch zweckmäßige („teleonome") Funktion, aber in diese Funktion ist das materiell nicht greifbare Phänomen des inneren Erlebens eingebaut. Ganz allgemein kommt man beim Betrachten der Antriebe des Handelns höherer Wirbeltiere nicht ohne die Annahme einer Erlebnisseite aus, wie die klassische Ethologie mit ihrer Vorstellung vom „consumatory act" lehrt, dessen Ablauf orgastisch empfunden (!) wird[13]. Damit ist das Lebewesen, wenigstens das des autonomen Handelns fähige, also das Tier, als ein „Selbst", ein erlebnisfähiges Subjekt, das Träger seiner eigenen Empfindungen ist, etabliert. Freilich organisiert dieses physische Subjekt – wenigstens in erster Näherung – nicht seine physiologische Maschine, verwaltet sie nicht im Sinne eines Eccles'schen Dualismus, sondern hängt von ihr ab. Es muß hier offenbleiben, ab wann, d. h. ab welcher Entwicklungshöhe man einem Lebewesen die Fähigkeit des psychischen Erlebens zusprechen muß. Prinzipiell läßt sich keine Grenze ausmachen[14], so daß man die Erlebnisfähigkeit

[13] Freilich sucht die moderne Soziobiologie diesen unliebsamen Berührungspunkt mit dem Leib-Seele-Problem herunterzuspielen, indem sie alle Verhaltensweisen nur als zufällig entstandene Strukturen auffaßt, die dem Selektionsvorteil des Fortpflanzungserfolgs zu verdanken sind.

[14] Psychisches als Systemeigenschaft erst eines komplex gewordenen Nervensystems aufzufassen, wie K. Lorenz das tut, erscheint unhaltbar. Der Vergleich mit dem elektromagnetischen Schwingkreis, der als „Fulguration" von vorher nicht in Kondensator und Spule nachweisbaren Eigenschaften entsteht, ist nicht stichhaltig. Die elektromagnetische Welle ist sehr wohl aus der Zusammenschaltung von Kapazität und Induktion erklärbar, bleibt also prinzipiell auf der Ebene dieser physikalischen Phänomene, während dies das innere

unabhängig von ihrer empirischen Konstatierbarkeit mit Bernhard Rensch[15] als generelle Lebenserscheinung ansehen sollte.

## 5. Selbstorganisation in der Phylogenese

Im Bereich der Ontogenese war wenigstens im Teilbereich der neuralen Organisation echte Selbstorganisation auszumachen, insofern dort ein auf Außenreize ansprechendes und selbsttätiges Subjekt Wirkursache seiner eigenen Entwicklung war. Die Frage ist, ob etwas Ähnliches nicht auch für den stammesgeschichtlichen Prozeß der immer deutlicheren Etablierung psychischer Subjekthaftigkeit zu gelten hat. Sollte die Fähigkeit zum Erleben, wenn sie sich erst einmal deutlich genug manifestiert, nicht zu einem entscheidenden Selektionsfaktor im Evolutionsverlauf werden[16]? Unsere These ist, daß auch der genetische Informationserwerb Elemente echter, das heißt subjekthafter Selbstorganisation enthält, insofern das tätige lebendige Subjekt Voraussetzung, das psychische Subjekt in gewisser Weise auch Ursache des biologischen Informationsgewinns ist.

### *5.1 Das lebendige Subjekt als Voraussetzung des Informationsgewinns*

Formal betrachtet ist das agierende lebendige Subjekt Voraussetzung des genetischen Informationsgewinns. Das ist zunächst nichts weiter als die „individualistische" Beschreibung des Selektionsvorgangs. Die Auslese setzt ja niemals unmittelbar an den Genen an, sondern wirkt stets über deren Träger, eben die sich in einer Umwelt behaupten müssenden und dazu über eine gewisse genbedingte Ausstattung verfügenden Lebewesen selbst. Bis hierher ließen sich Lebewesen auf dem Niveau von exekutiven Systemen beschreiben, welche die Geninstruktionen ausführen und damit an der Umwelt erproben. Insofern aber zum Agieren von Lebewesen im oben beschriebenen Sinn die Fähigkeit des psychischen Erlebens gehört, ist eben dieses psychisch zu verstehende Subjekt Voraussetzung dafür, daß die – mechanisch und zufallsbedingte variierbare – genetische Ausstattung dem selektiven Fitness-Test unterworfen wird.

### *5.2 Verhalten als Evolutionsfaktor*

Es bleibt die Rolle des lebenden (und erlebenden) Subjekts bei der Entstehung genetischer Information zu untersuchen. Jedes Lebewesen erwirbt Information auf zweierlei Weise: individuell und phylogenetisch. Dazu besitzt es zweierlei Speicher: einmal den genetischen Informations-

---

Erleben nicht tut, auch wenn man die Physiologie noch so vieler Nervenzellen zusammenschaltet.

[15] Zuletzt in: Das universale Weltbild, Frankfurt (M.) 1977.

[16] Die Fragestellung ist nicht so neu; bereits 1968 hat *A. Hardy* auf die Rolle des Verhaltens als auslesender Kraft hingewiesen. Vgl.: UWT 68 (1968) 13–17.

speicher der DNA, zum andern den neuralen Informationsspeicher des Zentralnervensystems. Genetische Information ist dabei nur über die Generationsfolge abwandelbar, neural gespeicherte Information kann dagegen im höchsten Maß selbstvariabel sein. Mit diesem zweiten Informationssystem ist damit dem Lebewesen eine relativ rasch wirkende Möglichkeit gegeben, auf seine genetische Potenz einzuwirken: individuell erworbene Verhaltensmuster können, wenn sie nach langem Spielen mit Versuch und Irrtum erfolgreich geworden sind, durch Tradition auf andere Individuen ausgebreitet werden und dann den Ausgangspunkt bilden für die Selektion neuer, bisher unbewerteter Strukturabwandlungen, die freilich ihrerseits auf dem üblichen genetischen Weg entstehen müssen, aber nicht mehr nur von der Umwelt, sondern auch vom eigenen Verhalten des Lebewesens ausgelesen werden. Damit ist das Lebewesen aber nicht mehr nur passives Testobjekt für die Fitness seiner Gene („äußere Selektion"), sondern auch aktives Subjekt, das durch das selbsttätige Ausprobieren seiner genetischen Möglichkeiten auf die Zukunft seiner Entwicklung Einfluß nimmt („innere Selektion"). Das neurale Informationssystem ist durch seine Fähigkeit, in unablässiger Folge Funktionsvarianten der eigenen Organisation zu bieten, an der Fortentwicklung des genetischen Informationssystems beteiligt.

### *5.3 Bewußtsein als Ziel des Informationsgewinns*

Der letzte Gedankengang ist noch um die Dimension des Psychischen zu erweitern. Nicht nur das tätige Subjekt wirkt als Zielursache auf den genetischen Informationserwerb ein, sondern auch das erlebende. Der neutrale Speicher ist nicht nur in der Lage, neue Handlungsbahnen aufzubauen, sondern er stellt sich, wenigstens in den Bereichen der Großhirnrinde, die dem Bewußtsein zugeordnet werden, in einem unablässigen Wechsel von Erregungsmustern dar. Die kontinuierliche Zufuhr von Außen- und Innenreizen wird hier verarbeitet, so daß die corticalen Erregungsmuster als das neurophysiologische Korrelat einer ständig sich aufbauenden inneren Erlebniswelt interpretiert werden können. Über die neuralen Erregungsmuster ist diese Erlebniswelt mit Ausdrucksbewegungen verknüpft, welche, je nach Bewußtseinsgrad des Organismus, als freies oder schöpferisches Spiel auftreten können. Solches zweckfreies Tun ist einmal häufig der Ausgangspunkt für den in (2) dargestellten Erwerb neuer Verhaltensweisen, zum andern wird es als Selbstausdruck die Grundlage für Kultur und Kunst. Damit befreit es den Aktionsradius der Selbstverwirklichung von der Gebundenheit an die organische Struktur und ermöglicht den Aufbau einer eigenen Welt des Geistes. Der Selektionsvorteil der damit möglichen Welterfassung und -bemächtigung steht außer Frage. Evolution ist nun nicht mehr das beliebige Resultat aktuell wirksamer Umweltbedingungen auf ein instabiles genetisches Potential,

sondern bekommt eine eindeutige Richtung: die Selektionsdrift auf ein immer präziser informationsverarbeitendes und erlebnisfähigeres aktives Subjekt, kurz: auf mehr Bewußtsein. Lebendiges Werden organisiert sich „von selbst" auf immer mehr „echtes Selbst".

### 6. Zusammenfassung

Lebendiges Werden steht zwischen den beiden charakterisierten Formen von Selbstorganisation; es ist weder bloßer Mechanismus noch reine Selbstbestimmung. Auf der Ebene der Ontogenese ist das lebendige Subjekt als erlebnisfähige Entität zu konstatieren, als Wirkursache seiner selbst aber nur in Ansätzen auszumachen. Entwicklungsphysiologisch wird das Lebewesen in weit größerem Umfang „von selbst" organisiert als daß es „sich selbst" organisiert. Das lebendige Subjekt erscheint nur in der neuronalen Organisation auch als Ursache seiner Entwicklung. Obwohl die Entstehung der genetischen Information ein spontaner und autonomer chemischer Prozeß ist, ist der phylogenetische Informationserwerb an die Etablierung eines aktions- und erlebnisfähigen Subjekts gebunden. Dieses Subjekt ist zwar nicht an der Entstehung, wohl aber an der Auswahl der Information beteiligt. Bewußtsein erscheint hier als Ziel der Entwicklung.

ThPh 66 (1991) 557–569

# „Liebe, die im Geist mir redet …"

## Dantes Dame Philosophie

Von Jörg Splett

> „Es ist undenkbar, Dantes Gesänge zu lesen, ohne sie in Gegenwart zu verwandeln."
>
> O. Mandelstam

Die Überschrift zitiert den Anfang der zweiten Kanzone aus dem *Gastmahl:* „Liebe, die im Geist mir redet / von meiner Herrin sehnsuchtsvoll."[1] Es ist Dantes Philosophie(lehr)buch, in der Verbannung konzipiert und nach einem Viertel der Ausführung beiseitegelegt, trotz seines Fragment-Charakters aber in 39 Handschriften und mehreren frühen Drucken überliefert. Man hielt es also für wichtig, und es soll auch uns nicht bloß zum Einstieg, sondern für den Hauptteil des Gedankenwegs zur Grundlage der Erörterung dienen, ehe wir uns schließlich in die Göttliche Komödie wagen. Angezeigt ist dies auch darum, weil der Verfasser die Schrift ausdrücklich als Einführung für Nicht-Fachleute entworfen hat, als Werk sozusagen höherer Allgemeinbildungsarbeit[2]: „O glücklich jene wenigen, die am Tische sitzen, wo man das Brot der Engel ißt, und wir arm sind die daran, die ihre Nahrung mit dem Vieh gemeinsam haben" (Conv I 1: 70/12). Er selber sitze nicht an diesem Tische, aber von den gefallenen Brocken des Mahls will er für sich und seinesgleichen ein Essen richten, ergänzt durch das Brot des eigenen Kommentars.

### 1. Himmlische Herrin

Wie das Zitat schon zeigt, soll der Titel Convivio/Gastmahl weniger an Planton denken lassen als an das Mahl der Weisheit (Spr 9, 1–5), das der Brotvermehrung (I 13: 99/47), ja an das eucharistische Mahl.

Demgemäß unterscheiden die Darlegungen auch nicht scharf zwischen Philosophie – für die vor allem *der* Philosoph: Aristoteles steht – und Theologie. So wenn Dante etwa die Stern(sphären)-Intelligenzen (II 5), die er übrigens auch mit den Platonischen Ideen gemeint sieht (ebd: 109/61), durch das Neue Testament bestätigt (Mt 4, 6 und 26, 53) findet, darüber hinaus strukturiert durch die kirchliche Lehre von den Engel-Ordnungen, deren letztes Einteilungsprinzip die Trinitätslehre darstellt (II 6). Oder wenn er sich für die Unsterblichkeit der Seele auf die „Lehre Christi, der Weg, Wahrheit und Licht ist", beruft, „die mehr Gewißheit in sich birgt als alle Vernunftgründe" (II 9: 122/77).

Im Schmerz über den Tod Beatrices hat Dante Trost bei Boëthius und Cicero gesucht. Dabei entdeckt er den Eigenwert der Philosophie und nimmt ihr Studium auf (II 13). Wie bei Boëthius wird ihm die Philosophie zur edlen Dame, und zwar höchsten Ranges. „Tochter Gottes", „Königin des Weltalls" (ebd.: 129/85) nennt sie Dante in

---

[1] Conv III. Dante zitiere ich – vor dem Schrägstrich – nach der zweibändigen Inselausgabe: Opera omnia, Leipzig 1921, durch bloße Seitenangabe (die römische Bandzahl kann entfallen; denn I enthält Commedia und Canzoniere, II das Übrige): 141. Hinter dem Schrägstrich das Notat nach einer deutschen Ausgabe (wobei ich den Wortlaut mitunter abwandle); hier: Das Gastmahl *(C. Sauter),* München 1965, 100. – Das Motto aus: *O. Mandelstam,* Gespräch über Dante, Berlin 1984, 39.

[2] Dies freilich auf recht eigenwillige Weise: indem er eigene Gedichte formal poetologisch wie vor allem inhaltlich-allegorisch erklärt. So nimmt er die „extension-lecture function [das Volkshochschul-Amt] of the medieval poets" wahr. *C. S. Lewis,* The Allegory of Love, London u. a. (1936) 1973, 142 (zum Rosenroman).

Aufnahme des alttestamentlichen Lobes der Weisheit (Spr 8, 22–31; Weish 7, 25 f; 9, 4). Fasziniert hat er über ihr alles andere vergessen: „wahrhaftig eine Frau voll Huld (dolcezza), geschmückt mit Ehrbarkeit, wunderbar in ihrem Wissen, ruhmgekrönt mit Freiheit" (II 16: 139/97).

Was aber ist nun genauer mit Philosophie gemeint? Dante erläutert dies in allegorischer Auslegung des ptolemäischen Himmels. Um die ruhende Erde im Mittelpunkt liegen die Schalen der Himmelssphären gemäß den sieben freien Künsten. Im Innenraum das Trivium: der Mond vertritt die Grammatik, der Merkur die Dialektik, der Venushimmel die Rhetorik. Darüber das Quadrivium: Sonne = Arithmetik, Mars = Musik, Jupiter = Geometrie, Saturn = Astronomie. Constantin Sauter merkt dazu an, daß die Vergleiche „selbst Dantes Zeit abgeschmackt finden" mußte. Wir halten uns darum an Etienne Gilson, der sich die Einzelanalyse spart, weil den Dichter hier „die allgemein anerkannte Ordnung der sieben freien Künste zwang".[3]

Nicht so steht es aber „bei den letzten vier Wissenschaften und den drei letzten Himmeln". Physik, Ethik, Metaphysik und Theologie sind auf das Fixsternfirmament, den Kristall-Himmel und das Empyreum zu verteilen. Dabei können wir in unserer philosophischen Reflexion sowohl das Empyreum beiseite lassen, welches „außerhalb all dieser Himmel" die „Katholiken" annehmen (II 4: 107/57), als auch die ihm entsprechende übernatürliche Wissenschaft der Theologie. Die philosophischen Disziplinen nun verteilt Dante so, daß er dem Firmament die Physik (bedeutet durch dessen sichtbaren Pol) und die Metaphysik (gemäß seinem unsichtbaren Pol) zuweist. Den höchsten Rang, den Kristallhimmel, besetzt demnach die Ethik (II 15).

Wiederum soll es nicht auf die näheren gesuchten Analogien ankommen; denn der Kernbefund als solcher gibt genug zu denken. „Die Behauptung, zu der sich Dante hier bekennt, ist für das Mittelalter ganz und gar ungewöhnlich" (EG 123). Auf Aristoteles kann er sich dafür nicht berufen „und vielleicht noch weniger auf den hl. Thomas von Aquin" (ebd.). Tatsächlich erinnert Aristoteles daran, daß nach Simonides Gott allein das Ehrenrecht der Wissenschaft von den ersten Prinzipien und Ursachen hat[4]. Zwar bestreitet er selbst eine solche „neidbestimmte" Exklusivität; aber göttlich und göttlichst nennt auch er diese erste Philosophie, weil Gott am meisten zu eigen und mit den göttlichen Dingen befaßt (983 a 5–11). Der Aquinate bringt es in seinem Kommentar auf den Punkt, indem er schärfer und negativ formuliert: „quod non sit humana ... quae non competit homini ut possessio ..."[5]

Der Mensch besitzt die Metaphysik nicht, sie ist ihm nur geborgt. Eben dies aber bringt, so macht Gilson plausibel, Dante dazu, eine derart himmlische Wissenschaft nicht an die erste Stelle zu setzen. Dabei gilt es einmal zu sehen, daß die Aristotelische Metaphysik etwas anderes darstellt als die christlich bestätigte, vertiefte und erhellte des Thomas; sodann, daß Dante ein konkret Leidender und politisch Handelnder ist: ein tätiger Mensch, nicht Philosoph noch gar Theologe. Eingangs der Nikomachischen Ethik erscheint als die höchste Wissenschaft die politiké: scientia politica oder civilis; sie nämlich ordnet alles andere hin auf das anthrópinon agathón, das Wohl des Menschen als solchen[6].

---

[3] Dante und die Philosophie, Freiburg 1953, 119 (weiters als EG mit Seitenzahl).

[4] Met A 2, 982 b 8 f u. 30 f.

[5] In Met., Taurini (Marietti) 1926, I 3 Nr. 60; 64: „etiam ab hominibus habetur, licet ab eis non ut possessio habeatur, sed sicut aliquid ab eo mutuatum."

[6] NE I 1, 1094 a 27–b 7. *Gilson* spricht (129, Anm. 12) die Ausführlichkeit des Thomanischen Kommentars zur Stelle an. Bzgl. Letztziels und Höchsten Gutes betont der Aquinate die Unterscheidung von absoluter und eingeschränkter Aussageabsicht; leicht erklärlich: „Aristoteles war nicht Doktor der Theologie und mußte nicht die visio beatifica retten." Daß er im sechsten Buch mit aller Klarheit doch wieder die Metaphysik an die erste Stelle setzt, übergeht Gilson. Es widerspricht ihm freilich nicht, sondern bestätigt ihn; denn sie erhält diesen Platz als „Wissenschaft von den erhabensten Seinsformen" (timiotáton = göttlichen). Staatskunst oder sittliche Einsicht wären dann das Höchste, wenn der Mensch das höchstwertige Wesen im Weltall wäre – was schon der Blick auf die Gestirne widerlege (VI 7, 1141 a 20 ff).

Dante kann freilich nicht wie sein griechischer Meister schlicht das Wohl der Stadt als ein (menschliches) Letzt-Ziel auffassen; aber er wehrt sich ebenso gegen die Unterordnung der politischen Angelegenheiten unter religiöse Autoritäten. So steht er hier in eindrucksvoller Weise zwischen seinen Lehrern. Und den heutigen Leser läßt diese Option wohl unvermeidlich an Emmanuel Levinas denken, der in seiner „prophetischen Philosophie“ ebenso der Ethik die Führung zuspricht.

## 2. Praxiswissenschaft

Doch verdeutlichen wir das Erreichte durch die insistierende Frage nach dem Ort der Theologie sowie dem Aufgabenfeld der Metaphysik im Blick auf sie. Das Empyreum, Ort der höchsten Gottheit selbst und die Heimat der seligen Geister (II 4: 107/58), „gleicht wegen seines Friedens der göttlichen Wissenschaft“ (II 15: 138/96). Die Friedenszusage Jesu bei Johannes (14,27) bezieht Dante auf „seine Lehre, die eben in der Wissenschaft besteht, von der ich jetzt spreche. Von ihr sagt auch Salomo: ‚Sechzig sind der Königinnen und achtzig der Freundinnen, und der jungen Mädchen ist keine Zahl, eine aber ist meine Taube und meine Vollkommene‘ [Hl 6,7f]“ (ebd.).

Gilson nun stellt diesem Danteschen Bibelzitat jenes gegenüber, mit dem Thomas in der *Summa* den Rang der „sacra doctrina“ und das Verhältnis der Philosophie zu ihr bestimmt: „Sie hat ihre Mägde ausgesandt und lädt ein auf die Höhe der Stadtburg“ (Spr 9,3).[7] Der Unterschied ist augenfällig. Dante sagt von der Theologie nicht wie Thomas, daß sie Herrin über die Wissenschaften als ihre Mägde sei; er stellt vielmehr ausdrücklich fest: „Alle Wissenschaften nennt er [Salomo] Königinnen und Nebenweiber und Mägde, diese aber nennt er Taube“ (ebd.). So wahrt er ihren Rang, doch zugleich den der Philosophie. Auch für Dante stellt sie eine Hilfe zum Glauben dar; aber nicht erst durch Entfaltung der „praeambula fidei“: vom Gottesbeweis bis zur geschichtlich-rationalen Sicherung der Existenz Jesu, seines Selbstzeugnisses und seiner Wunder, sondern – auch und gerade denen gegenüber, die „an keine Wunder glauben können“ – einfach durch das Wunder, das sie selbst bedeutet[8]. Dadurch soll unser Sinn für jene Wunder aufgeschlossen werden, auf die sich die christliche Verkündigung beruft (III 7: 166/128)[9].

„Endlich sage ich von ihr, daß sie seit Ewigkeit im Geiste Gottes als Zeugnis des Glaubens für die bestimmt wurde, die in dieser Zeit leben.“ Im Original: „che da eterno, cioè eternamente, fu ordinata“ (ebd.). In der Tat singt die hiermit erläuterte Kanzone: „da etterno ordinata“ (143)[10]. Und das ist gewiß auf Spr 8,23 zu beziehen (EG 138), wo – nach der Vulgata – die Weisheit von sich sagt: „ab aeterno ordinata sum ... in frühester Zeit wurde ich gebildet, am Anfang, beim Ursprung der Erde“ (später ausdrücklich zitiert: III 14: 186/152).

Auf die Dame Philosophie also wendet der Dichter an, was die Theologen auf die ewige Wahrheit beziehen. So wenig wie das Empyreum „aktiv“ auf die niederen Himmel einwirkt – im Unterschied zu den Wechselbezügen in und zwischen diesen Sphären selber –, sondern einzig faktisch: durch die Liebe, die es ihnen einflößt, so wenig scheint die Theologie sich hier einmischen zu sollen. Nicht sie ist die verehrte Herrin,

---

[7] Sth I 1,5 sed contra.

[8] So, als würde hier fast 700 Jahre früher schon die Rede vom „Miracle of Theism“ auf ihren wahren Begriff gebracht, dem weder die Humesche Ironie (am Ende des Wunder-Abschnitts im *Inquiry*) noch die „nur allzu leicht“ gewonnene psychologische Erklärung *J. L. Mackies* gerecht werden (Das Wunder des Theismus, Stuttgart 1985, 51).

[9] Es geht also gerade nicht, wie Sauter anmerkt, um jenen fundamentaltheologischen „Dienst des Glaubens“, in dem Philosophie „die Vernünftigkeit und Möglichkeit des Wunders beweisen“ soll; vielmehr ist sie selbst durch ihre Existenz der Erweis für dessen Wirklichkeit.

[10] *Sauter* übersetzt (101): „wie *es* von Ewigkeit war angeordnet“. *H. Federmann* wahrt immerhin das Femininum: „... ward jene auserwählt in Ewigkeit“. Dante, Die Gedichte, Köln 1966, 133.

die das Leben verwandelt (II: 100/49), sondern die Philosophie. Als „primum mobile" wirkt die Ethik, und ihr nachgeordnet erscheint die Metaphysik.

Inwiefern? Auch hier finde ich, hat Gilson eine klare Antwort gegeben. Von Aristoteles weiß Dante, daß die Metaphysik zu begrenzt ist, um die erhabensten Gegenstände ihrer Untersuchung voll zu erfassen; obendrein zeigt sich, daß die Theologie sie besser erschließt[11]. „Demnach befindet er sich ungefähr in der Lage eines Aristoteles, dem die christliche Offenbarung bekannt wäre und der aufgrund der Kenntnis jetzt feststellen würde, wieweit er berechtigt gewesen ist, die der Metaphysik innewohnenden Grenzen festzulegen, die ihr durch den sinnlichen Ursprung unserer Erkenntnis gesteckt sind" (EG 151).

Und hinter der Wissenschaftsfrage steht natürlich der Rangstreit von Lebensgestalten: vita activa und contemplativa. Die Lehre des Philosophen (NE X 7 1177 a 12–18) wird durch Jesus selbst im Lukasevangelium bestätigt: Maria hat den besten Teil erwählt[12]. Doch zugänglicher für uns sind die praktischen Tugenden. (B. Pascal rät für den Weg zum Glauben an, „Weihwasser zu benutzen ..."; M. Blondel spricht davon, daß wo der Wille uns nicht gehorcht, wir doch schon Herren unseres Tuns sind und uns insofern vorbereiten können[13].) Die Beschauung macht den Menschen fast zu einem Engel, ja göttlich (III 7: 164/126); unsere „ureigensten Früchte" (propiissimi) demgegenüber sind die moralischen Tugenden (IV 17: 249/224).

## 3. Menschliche Lebensform

Ein Blick auf die Engel erhellt das Verhältnis noch einmal. Die reinen Geister können in ihrer Ganzheitlichkeit nicht – wie wir Menschen – zwei verschiedene Seligkeiten besitzen. So muß es außer jenen himmlischen Stern- und Weltenregenten, die wir aus den sichtbaren Bewegungen erschließen, noch (unbemerkbare) beschauliche Geister geben (II 5: 110/62). Die beschaulichen sind höheren Ranges, und ihr Leben, weil Gott ähnlicher, ist Ihm auch lieber (bei seiner Freigebigkeit muß man ihre Zahl sogar als höher denken denn die der Beweger). Doch sie regieren nicht. Der Mensch aber hat hier zu handeln und findet darin auch das ihm gemäße Glück: das höchste Gut des Paradieses ist uns hier nicht erreichbar. Vorkosten jedoch können wir es beim Blick in die Augen der edlen Dame (= die Beweise der Philosophie) und in ihrem Lächeln (= ihren „Überredungen – persuasioni", III 15: 188/155)[14]. Die Freude solchen An-blicks übersteigt die Vernunft. Das Gesehene blendet den Geist. Aber gerade diese unsere Weise des Zugangs zur Wahrheit (also im Überwältigt- und Geblendetsein) ist unser Glück. Das macht der Italiener (in „mittelmeerischem Denken", hieße das bei A. Camus) unzweifelhaft deutlich – gegen ein nördlich-„faustisches" Philosophieverständnis.

Strebte der Mensch nämlich wirklich, nicht bloß irrtümlich, nach dem Wissen der Engel, das seine Naturmöglichkeiten übersteigt, dann wäre er ein Monstrum: zugleich „würde die Vollkommenheit und Unvollkommenheit angestrebt", wörtlich „im Streben nach seiner Vollkommenheit würde er nach seiner Unvollkommenheit streben" (189/156); denn das Streben ginge dann statt auf ein (in diesem Falle ja unmögliches) Objekt nur auf sich selber: „es wäre das Verlangen da, immer Sehnsucht zu haben und niemals sie gestillt zu sehen".[15]

---

[11] III 4: 154/114 f. Siehe oben die Skizze zur Unsterblichkeit.

[12] Lk 10,38 ff (IV 17: 250/226 f). So nach der Vulgata; im Griechischen heißt es: den guten Teil.

[13] Pensées, fr 233 *(Bruschvicg)*/418 *(Lafuma)*; L'Action (1893), Paris 1950, 166 u. 189 / Freiburg 1965, 192 u. 215.

[14] Als „videntem videre" bestimmt Augustinus die ewige Seligkeit (Sermo LXIX II 3, MPL 38, 441), doch er beschreibt damit die Gestalt jedes Glücks, nicht bloß der Einsicht, insofern Begegnung besagt, daß ein Gegenüber uns angeht, anspricht, betrifft.

[15] Die heute nicht bloß unter Philosophen geradezu konfessorisch, als Schibboleth, vor(an)getragene Duplik *G. E. Lessings:* „Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit, und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, mich immer und ewig zu irren [!], verschlossen hielte, und spräche zu mir: wähle! Ich fiele

Dante beschreibt diese Heillosigkeit an der Unersättlichkeit des Geizhalses (avaro; richtiger wäre wohl: des Gierigen [avido]). Davon unterscheidet er die Selbsttranszendenz der Wahrheitssuche von Einsicht zu Einsicht (IV 13: 235 f/208 f), weil jede erreichte Einsicht ein wirkliches Zielglück in sich bedeutet. Und darum kann der Mensch sich nicht bloß notgedrungen, sondern durchaus glücklich bei dem bescheiden, was ihm zukommt, nach dem Pauluswort (237/210; Röm 12, 3): „Trachtet, nicht mehr zu wissen, als zu wissen sich geziemt, alles zu wissen mit Maß.“

Das aber ist wohl nur darum möglich, weil hier Erkennen, Einsehen und Wissen anders gedacht werden als in der Neuzeit. Nimmt man nämlich Wissen als Macht und Erkenntnisstreben als Bemächtigungswillen, dann gerät man unweigerlich in das Dilemma, entweder an eine Grenze der eigenen Macht wie an eine Mauer zu stoßen – was nicht bloß dem Herrschaftswillen unerträglich, sondern obendrein und stärker noch dem angstbestimmten Selbsterhaltungstriebe unerträglich sein muß – oder wirklich alles Fremde „anzueignen“ – womit jedes Gegenüber fiele: „Wer alles durchschaut, sieht nichts mehr“.[16] Hier aber gewinnt sich Wissen aus dem Gegenüber: aus Blick und Lächeln. Nicht Interesse oder Desinteresse bestimmen das Maß, sondern das begegnende Antlitz; Wissen verdankt sich, der Wissende weiß dankbar, und er weiß Dank.

Was uns am Wunder der Philosophie beglückt, ist ihre Schönheit. Ihre Schönheit aber erblickt Dante in der Sittlichkeit (moralità – III 15: 190/157). Das Schön-sein der Weisheit, des Körpers der Philosophie, stammt (wie die Leibesschönheit aus den Gliedern) aus „der Ordnung der moralischen Tugenden“. Nachvollziehbar wird dies allegorische Spiel, wenn man Philosophie nicht als Fach, gar als in Druckwerken objektivierten Geist, versteht, da dann die Sittlichkeit (des Menschen) nicht ihre Eigenschaft sein könnte, sondern nur ihr Objekt oder bestenfalls ihre Wirkung und Frucht. Zwar wäre bereits eine gewissenhafte Ethik schön (wie anderseits egozentrische Glücksprogramme abscheulich); doch Dante spricht nicht vom Zauber einer verheißungsvollen Theorie. Man hat die Philosophie hier vielmehr als Vollzug, als Philosophieren und philosophische Lebensform zu verstehen.

„Zu ihrer Erreichung ist eine Abkehr von denjenigen Weisen des Lebens und des Selbstverständnisses erforderlich, [darin] die Menschen ‚zunächst und zumeist‘ leben. In diesem Sinne hat Platon von einer ‚Umwendung der ganzen Seele‘ gesprochen. Wort und Sache erinnern an die aus den Religionen bekannte Aufforderung zur ‚Umkehr‘“, schreibt Richard Schaeffler[17].

Das erwogene Zugleich von Unterwegs-Sein und Zielankunft läßt sich nunmehr ganz nüchtern, ohne Paradoxe, fassen: Auf dem Weg zur immer tieferen Erkenntnis der Wahrheit, der „veritas quae cognoscitur“, weiß sich der Mensch stets schon im „Licht“ der diesen Gang ermöglichenden Wahrheit, der „veritas qua cognoscitur“. Darum weiß sich der Philosophierende auch zu einer Doppelbewegung ermächtigt: zu wacher Selbstkritik, aus der „veritas iudicans de homine“, wie zu kritischem Blick auf die Welt dank der „veritas qua homo iudicat“ (Schaeffler 1168).

Näherhin ist diese Lebensform nun bei Dante – „im Gegensatz zu den Bettelorden und zur aufstrebenden Mystik – [die] einer ethisch-politischen Existenz in der Welt“: Christlichkeit eines Laien. Hans Urs von Balthasar stellt hierbei drei Dimensionen einer folgenschweren Orientierung heraus: die Besinnung auf die eigene Persönlichkeit, das eigene Schicksal, den eigenen Eros[18].

Adel ruht nicht mehr auf altem Erbe und feinen Sitten (wie Friedrich II. erklärte –

---

ihm mit Demut in seine Linke . . .“ (Ges. Werke *[Rilla]* Berlin – Weimar ²1968, 8, 27), wäre ja nicht erst psychoanalytisch, sondern schon logisch darauf zu befragen, inwiefern es hier wirklich um Wahrheit zu tun sei – die zudem nicht „gehabt“, sondern „angenommen“ sein will, ja ihrerseits in Dienst nimmt. Tatsächlich erfaßt nur, wer erfaßt wird, und begreift nur, wer ergriffen wird; nicht er hat die Wahl.

[16] *C. S. Lewis,* Die Abschaffung des Menschen, Einsiedeln 1979, 82.

[17] Philosophie, in: SM III 1164–1194, A. Die Philosophie als Lebensform (1164–1169), 1166.

[18] *H. U. v. Balthasar,* Herrlichkeit II. Fächer der Stile, Einsiedeln 1962 (= B), 379 (EG 98: laienhaft auch gegenüber den Fachwissenschaftlern).

IV 3: 203/171 f); er meint vielmehr „bei jedem Dinge die Vollkommenheit der eigenen Natur" (IV 16: 247/221). Er zeigt sich in der Tugend (248/223); und derer bedarf es eigens unter Schicksalsschlägen. Hier sieht Dante sich besonders in der Nähe des Boëthius (I 3: 75/20 f; 2: 74/18). Zugleich aber verdankt die Tugend sich diesen, weil erst durch eine solche Kur der Mensch von seinen irdischen Erwartungen und Zielsetzungen befreit wird: „von all diesem ledig".[19]

## 4. Beatrice

Zuhöchst aber zeigt die neue Philosophie sich im Bekenntnis zum eigenen Eros. Die Philosophie hat den Dichter über den Tod der Geliebten getröstet; sie hat ihn Beatrice zeitweise sogar vergessen lassen. Aber dann führt sie ihn wieder zu ihr. Schon bei der Niederschrift des *Gastmahls* ist sie Dante ständig gegenwärtig.

An der Unsterblichkeit der Seele, die die mitleidvolle edle Dame ihm beweist, ist Dante gerade Beatrices wegen und wegen der Hoffnung auf ein Wiedersehen mit ihr gelegen (Conv. II 9: 122/77). Und wenn er – in eben dem 9. Kapitel des zweiten Traktats – erklärt, von Beatrice in diesem Buch nicht weiter sprechen zu wollen (120/75), dann gibt Gilson dies mit Recht durch den deutschen Ausdruck „sich der Erwähnung enthalten" wieder: „man enthält sich nur der Erwähnung dessen, an was man denkt und von dem man sogar gerne spräche".[20]

Sie ist es, die auf ihn wartet; ihr will er durch seine philosophische Umkehr gefallen[21]; im Gespräch mit ihr gelangt – und übersteigt sich – sein Philosophieren ins Ziel. Sie (wie einbekannt die *donna gentile* – Conv II 13: 129/84) für eine Gestalt der Einbildungskraft, für symbolisch oder gar nur allegorisch, zu halten: „wirklich, nur verstaubte Gelehrte können auf etwas so Abstruses verfallen! ... Warum sollte denn ein christlicher Mann nicht eine Frau in alle Ewigkeit lieben und sich von dieser Frau in den Vollsinn dessen einführen lassen, was ‚Ewigkeit' in Wahrheit heißt? Und warum sollte es verwunderlich sein – ist es nicht viel eher so zu erwarten? – daß eine solche Liebe die ganze Theologie und Himmel, Fegefeuer und Hölle zu ihrer Vollendung beansprucht?"[22] Darin zeigt sich nun auch der eigentliche Grund für die Vorordnung der Ethik über die Metaphysik; denn der Eros kann nicht wirklich von „Seinsprinzipien" belebt werden, sondern nur von einem lebenden Wesen, vom Antlitz und Blick-Pfeil einer Person.

Eine vielleicht überraschende Bestätigung in unserem Jahrhundert bietet hierfür Walter Benjamin. Ihm zufolge kommt unserer Liebe die Einmaligkeit und Unersetzlichkeit des Anderen erst durch dessen Tod voll zum Bewußtsein. Die „Unmöglichkeit, den Geliebten durch einen Anderen zu ersetzen" wird mir jetzt „in nie dagewesener Deutlichkeit demonstriert"[23]: Offenbarung im Entzug.

„Nicht minder paradoxe Züge gewinnt dadurch die Liebe, die aus dem Tod hervor-

---

[19] Divina Commedia: Par XI 10. Sie wird nach den drei Teilen Inf, Pg und Par mit röm. Gesang- und arab. Zeilenzahl zitiert (statt mit Seitenzahlen, so entfällt hier auch die Angabe nach Schrägstrich einer der herangezogenen deutschen Ausgaben).

[20] EG 116; das gilt unabhängig von seinem Einbezug des „per preponimento" (bei ihm „proponimento").

[21] Und wie, wenn man in der geheimnisvollen Matelda des irdischen Paradieses (Pg XXVIII 37 ff) die verklärte Philosophie sehen dürfte? (Nicht alternativ selbstverständlich, sondern als weitere Facette im Reichtum des vierfachen Schriftsinns [Epist. X 7: 485] – vgl. *H. Gmelins* Kommentar, Stuttgart ²1966–1970, II 439–442).

[22] B 388; vgl. EG 330–337: Von Dichtern und ihren Musen. – Vielleicht jedoch ist dies nicht ganz so fraglos christlich als vielmehr katholisch: „ein anmutiger und rein persönlicher Gedanke, den aber doch nur ein katholischer Dichter, kein Milton und kein Klopstock hätte fassen können." *K. Vossler*, Südliche Romania, Leipzig 1950, 83 (Dante als religiöser Dichter).

[23] *G. Neuhaus*, Transzendentale Erfahrung als Geschichtsverlust?, Düsseldorf 1982, 331. Ich beziehe mich auf diese Arbeit, weil sie aus verstreuten Texten zusammenführt, was bei Benjamin selber nicht so auf den Begriff gebracht erscheint.

geht: Das Bewußtsein dessen, was ich am Anderen in seiner Einmaligkeit habe, kann ich endgültig erst dort aussprechen, wo ich ihn physisch nicht mehr habe“ (343). „Sein physischer Untergang wird für mich zum visionären Aufscheinen seiner Bedeutung“ (331).

Darum ist für W. Benjamin Liebe wesentlich Trauer, als „Akt der Entsprechung gegenüber dem Anspruch, zu dem mir der Andere gerade im Tod wird“ (313). Aus diesem Grund darf man im Trauern auch nicht (nur) Trotz und Empörung erblicken, sondern nach seiner Wahrheit ist es die gemäße Weise von Treue und Vergegenwärtigung der unwiederbringlichen Einmaligkeit des Geliebten[24].

Als solche nun kann Benjamin es – im Hinblick auf den Erzählenden – „als eine Vermittlungsgestalt von Hoffnung verstehen“ (314): „Damit tritt denn der innerste Grund für die ‚Haltung des Erzählers‘ zutage. Er allein ist's, der im Gefühle der Hoffnung den Sinn des Geschehens erfüllen kann“.[25] Freilich bleibt eine solche Hoffnung ohne Gott und Christus (vgl. Eph 2, 12) unweigerlich imaginär. Bezeichnenderweise wählt Benjamin (ebd.) ein Beispiel aus dem Inferno, um die gemeinte Erzählung zu veranschaulichen: „. . . ganz so wie Dante die Hoffnungslosigkeit der Liebenden in sich selber aufnimmt, wenn er nach den Worten der Francesca da Rimini fällt ‚als fiele eine Leiche‘.“ Das „Haus der äußersten Hoffnung“ ist allein der „*Schein* der Versöhnung“.

Wenn er darum verfügt, der Unsterblichkeitsglaube dürfe sich niemals am eigenen Dasein entzünden, und die Wahlverwandtschaften-Schrift mit dem vielzitierten Sätzen schließt (201): „Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben“, dann sei dem hier – gegen so manche beeindruckte Zustimmung theologischerseits – ebenso entschieden widersprochen wie zuvor Lessings neurotisierendem Votum für ewigen Irrtum[26]. Und widersprochen wird hier mit Dante.

Es wäre unrecht, ihn auf das mythisch-platonische Frühstadium, den Symbolismus des dolce stil nuovo zurückzuinterpretieren (B 397 f). Ebenso sind die zum Teil recht bemühten und mühsamen Allegorien im *Convivio* nicht einmal dort, in diesem Werk-Fragment selbst, das letzte Wort. „Man muß die Schilderung der erotisch-anagogischen Schönheit der Philosophie, die Übertragung auf sie aller Preisungen der Minnelieder ernst nehmen“ (B 400 f). Und will man das tun, dann hat man als deren Möglichkeitsbedingungen die „*viva* Beatrice beata“, das – nicht bloß erdachte – Leben der gestorbenen Geliebten (Conv II 9: 120/75) anzuerkennen.

---

[24] Vgl. die Schilderung bei *C. S. Lewis*, der eben um dieser Vergegenwärtigung willen gegen Wut und Hader ankämpft, die ihn zu überwältigen drohen. Über die Trauer, Zürich 1982, etwa 17 f, 43 f, 53, 60 f (das letzte Wort der Aufzeichnungen ist übrigens ein Dante-Zitat: Par XXXI 93).

[25] *W. Benjamin*, Goethes Wahlverwandtschaften, in: Ges. Schriften, Frankfurt/M. 1972 (Werkausgabe 1980), I 123–201, 200.

[26] Denn „der Satz des Platon, widersinnig sei es, den Schein des Guten zu wollen, erleidet seine einzige Ausnahme“ (200) hier keineswegs. Das wahre Versprechen der Kunst verkäme tatsächlich zur Lüge, würde es nicht von anderswo eingelöst (dazu *J. Splett*, Liebe zum Wort, Frankfurt/M. 1985, Kap. 8, bes. 178–182). – Damit wäre, spätestens jetzt, auch die Grundthese zu diskutieren, erst am/im Tode werde man der Einmaligkeit des Anderen bewußt. Steht nicht die Rede von „Unersetzlichkeit“ ihrerseits noch im Horizont von Bedürfnis und vorpersonaler Funktion? Die Todeserfahrung scheidet und läutert; doch nicht sie ersieht, was sich allein dem Ineinanderblick der Liebe schenkt. Auch das veranschaulicht im übrigen der Umgang mit Werken der Kunst: „Wir reden vom Verstehen eines Satzes in dem Sinne, in welchem er durch einen andern ersetzt werden kann, der das Gleiche sagt; aber auch in dem Sinne, in welchem er durch keinen andern ersetzt werden kann“ (L. Wittgenstein, Philos. Untersuchungen § 531). Sollte letzteres Verständnis sich erst nach dem Verlust des Gedichts (z. B. durch Gedächtnisstörung) und dank dem Ungenügen von Paraphrasen („Rekonstruktionen“) einstellen?

## 5. Hoffnungs-Weisheit

Nur so führt die Dame Philosophie (anagogisch) hinauf. Ihre Form bzw. ihre „Seele" ist die Liebe, wie ihr „Materialobjekt", ihr „Gegenstand", die Weisheit (Conv. III 13: 184/150; 14: 185/151). Und wie die Weisheit ewig ist (Spr 8,23), weil von Gottes ewiger Liebe geliebt (186/152), so wird auch die Liebe des Menschen zu ihr von Gott gewirkt und von ihm ihm selber ähnlich gemacht.

Die Liebe nun verbindet mit ihrem „Objekt", sie bringt eine neue umfassende (Wir-)Wirklichkeit hervor. So steht in theoretischem Betracht der Gegenstand einer Wissenschaft dieser nie bloß gegenüber, sondern er gehört wesentlich zu ihr selbst. Demgemäß heißt es ohne weitere Reflexion zu Beginn des 15. Kapitels, nach der Liebe (als ihrer Form) werde nun mit der Weisheit der „andere Bestandteil – l'altra parte" der Philosophie gepriesen (188/154, ihr „Leib", wie es oben schon hieß). So wird das Lob der Weisheit zu dem der Philosophie bzw. das der Philosophie zu dem der Weisheit. (Tatsächlich gilt ja, daß die Liebe zur Weisheit als solche ihrerseits schon [ein Zeichen von] Weisheit bedeutet.)

Die Weisheit aber kommt dem Menschen von Gott zu. So heißt es schließlich von der Herrscherin Weisheit/Philosophie: „Öffnet eure Augen und betrachet, daß sie euch liebte, ehe ihr wart ... und daß sie nach eurer Erschaffung, um euch recht zu machen (dirizzare), in eurer Gestalt zu euch kam" (191/158). Und hinter der menschgewordenen Weisheit Gottes zeichnet sich die innergöttliche Wirklichkeit ab. Dante verlebendigt die Aristotelische Bestimmung der „nóesis noéseos" (Met XII 9 1974 b 34), indem er von Gott sagt, „daß er nichts so Edles sehen kann, wie wenn er dorthin schaut, wo die Philosophie ist," findet doch „ein liebevoller Umgang mit der Weisheit (amoroso uso di sapienzia) ... hauptsächlich in Gott statt; denn in ihm ist höchste Weisheit, höchste Liebe und höchste Tätigkeit." So gehört auch die göttliche Philosophie von Wesen zu ihm, „gleichsam in ewiger Ehe" (III 12: 181 f/146 f).

Vor diesem schon im *Gastmahl* aufgerollten Hintergrund ist nun Beatrice in der Göttlichen Komödie zu sehen (die wiederum ihrerseits so die Dame Philosophie mit neuen Augen und lebendiger erkennen läßt). „Wenn im Gastmahl die Augen und das Lächeln der Philosophie blitzten und emporführten, so ist die ganze Komödie von den Augen und dem Lächeln, ja Lachen, riso, Beatrices erfüllt: der Gedanke daran genügt, ihn bis zu ihr zu führen, ihr Anblick führt zur Anschauung Gottes" (B 405). Und doch geht es nicht bloß um eine Vollendung und Steigerung der Natur. Die im irdischen Paradies erreichte Autonomie des Menschen – mit Krone und Mitra bekleidet: sein eigener König und Papst (Pg XXVII 142) – zerbricht in der großen Beichtszene, die v. Balthasar „zum Befremdlichsten und doch Sprechendsten der ganzen Komödie" zählt (416).

Daß auch sonst Dante „alles [versucht], was im Rahmen des vorgegebenen Weltbildes möglich war, um das Neuplatonische ins Christliche aufgehen zu lassen", belegt v. Balthasar (430) durch die Stellen, da der Himmel und die Himmlischen am Geschick der Irdischen betroffenen Anteil nehmen; besonders durch die Tränen Beatrices (Inf II 116; Pg XXVII 137, XXX 139–141).

Hierher gehört auch Dantes Doppelabwehr „gegen die Logik seines Inferno, die ihm von der Theologie aufgenötigt schien" (B 449). Er müht sich erstens um eine ästhetisch-geistige Auflockerung: durch die grandiosen Landschaften und die gewaltigen Wertunterschiede in diesem Reich[27] – bis dazuhin, daß Vergil ihn „zwar als mündigen Zögling entläßt, aber ohne wirklich Abschied von ihm zu nehmen" (B 454).

Was hat das zu bedeuten? Die Frage bleibt offen – und ist grundsätzlich nicht zu entscheiden. Darum ein zweiter Weg: die Betonung der pastoral-prophetischen Aufgabe der großen Vision. „Es ist nicht so, als ob Dante seinen persönlichen Neigungen nachgegangen wäre, als ob er in der Hölle seinem Haß, im Himmel seiner Liebe und Sehn-

[27] So ist beispielsweise Farinata (Inf X 22 ff) „mitten in der Hölle größer, mächtiger und edler als je, denn nie in seinem irdischen Leben hatte er solche Gelegenheit, die Kraft seines Herzens zu erweisen." *E. Auerbach,* Mimesis, Bern – München ³1964, 184.

sucht Gestalt und Auspuff [-druck?] verliehen hätte. Er ist beauftragt, auf die zeitlichen Dinge das ewige Licht zu werfen, das menschliche Geschick auf die Waage der Ewigkeit zu legen, das irdisch Unverständliche, weil Lückenhafte und Verschwommene in die volle, klare Gestalt zu heben ...“ (B 456).[28]

Gleichwohl – hat der Theologe anzumerken – kommt die Erlösung durch Christus zu kurz. Die Höllenfahrt findet auf den Spuren Vergils statt, nicht auf denen Jesu Christi. (Wobei der Gottes-Sohn zudem nicht als Triumphator gedacht werden dürfte, wie aus vielen Darstellungen geläufig, sondern – im Ernst des Karsamstags-Mysteriums – als Toter[29]). Und Christus fehlt nicht bloß im Inferno; auch das Purgatorio betont „viel stärker die ethische Sanierung (katorthôsis) des Menschen als die Nachfolge Christi und die unerbittliche Konfrontation mit seinem Kreuz“ (B 459). Und erst recht fehlt im Paradies „die Realität Christi als des All-Mittlers fast völlig“ (ebd.). Statt christologisch und trinitarisch ist das Gottesbild der Commedia „das eines christlich ungeheuer intensivierten Eros“ (ebd.).

## 6. Eros?

Diese theologische Kritik trifft sich nun nicht von ungefähr mit jener Rückfrage, die Dantes Sicht der „edlen Dame“ auch hierorts hervorruft, von philosophischer Seite. Der Eros ist das letzte Wort des Dichters. Darum auch das „Ewig-Weibliche“ – im Spiegel-Spiel von Beatrice, Philosophie und Maria. Das Ethische hieß die Schönheit der Philosophie, und die wird nicht bloß „sichtbar“, sie „gefällt uns“ sinnlich: sensibilmente (Conv III 15: 190/157). Dieser Sinnlichkeit entsprechen „Leib und Leiblichkeit in der Commedia“. Und mit ihr verbindet sich, wovon Romano Guardini, der dem nachgeht, offenbar noch tiefer umgetrieben wurde[30], die „Frage nach dem Sinn des Endlichen“ überhaupt – „nicht trotz Gottes, eben noch geduldet neben Ihm, sondern vor Ihm, in Seinem Lichte“ (Landschaft 80 f). Guardini verweist hierfür auf das Menschengesicht im zweiten der drei göttlichen Kreise (Par XXXIII 130 ff); auf die „holde Zufälligkeit des Menschenangesichtes“, die „unbegreifliche Tatsächlichkeit der menschlichen Gestalt“ in der unendlichen Notwendigkeit und allmächtigen Wirklichkeit Gottes“[31].

Doch Christus (die Kritik v. Balthasars für jetzt zurückgestellt) ist nicht Beatrice. Was also sagt das Antlitz über das Irdische außerhalb seiner? Wäre allein mit dieser Vision schon wirklich die Frage beantwortet, von der die Überlegungen Guardinis ausging (79): „Wie kann Gott alles in allem sein, und Beatrice sie selbst bleiben?“

Mir drängt sich hier die Parallele zu Karl Rahners vielbeachteten Lösungsversuch auf, Gottes- und Nächstenliebe als transzendentalen Grundvollzug und dessen Kategorialgestalt zusammenzudenken[32]. Er benennt Jesus Christus als den eigentlichen Punkt des In-Eins-Falls von transzendentalem und kategorialem Gottesbezug (296) – und hat sich entgegenhalten lassen müssen, hier scheine der Gottmensch noch eher als

---

[28] „Hier verschwindet alles Einzelne und Besondere menschlicher Interessen und Zwecke vor der absoluten Größe des Endzweckes und Ziels aller Dinge, zugleich aber steht das sonst Vergänglichste und Flüchtigste der lebendigen Welt, objektiv in seinem Innersten ergründet, in seinem Werth und Unwerth durch den höchsten Begriff, durch Gott gerichtet, vollständig episch da.“ *G. W. F. Hegel*, SW (Glockner) XIV 409.

[29] Vgl. *H. U. v. Balthasar*, Mysterium Paschale, in: MySal III/2, 133–326; bes. 227–255: Der Gang zu den Toten, womit Benjamins Dante-Zitat (nach George – V 142) eine ungeahnte Bestätigung – und zugleich Überwindung (also seine „Aufhebung“) erführe.

[30] Landschaft der Ewigkeit, München 1958, 99–123 (vgl. den ersten der Theologischen Briefe an einen Freund, Paderborn 1976).

[31] Die Ordnung des Seins und der Bewegung, in: Landschaft ... 51–83, 81. Ähnlich nochmals 174 f (Das Phänomen des Lichtes in der Göttlichen Komödie).

[32] Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, in: Schriften zur Theologie VI 277–298.

Gott dem Mitmenschen Konkurrenz zu machen (B. v. Heijden)[33]. Demgegenüber wäre es nötig, das Sein als Mit-Sein zu denken und Schöpfung als den Hervor- und Hineinruf – aus reiner Freigebigkeit – von „Mitliebenden" in das göttliche Spiel[34].

Theologisch bedacht, wäre Christus dann nicht bloß Antlitz im Kreise – oder eher aus ihm heraus? – (gar als Konstruktionsaufgabe für den Geometer – XXXIII 133), sondern erstens und grundsätzlich so im Zueinander und Ineinanderblick der innergöttlichen *sacra conversazione* (Verse 124–126), daß daran niemand rein durch Anschauen (in „looking at"), vielmehr allein durch Einbezug „teilnehmen" könnte. Zweitens wäre er, durch eben diesen Einbezug, als „Erstgeborener unter vielen Geschwistern" (Röm 8,29), nach v. Balthasars Hinweis, in den drei Reichen wirklich anwesend und mit-da. So aber wären dann auch diese anderen nicht bloß Weg-Stationen oder bestenfalls zurückzulassende Begleiter, sondern ihrerseits Ziel: als sie selber gemeint.

Damit aber hätten wir schließlich auch die Philosophie nicht mehr bloß als Sehnsucht zu denken, sondern als „Antwort". Dante hätte nicht auf irgendeine Weise durch sie hindurch bzw. über sie hinaus, sondern *mit* ihr zu Gott wie zu den anderen zu gehen[35]. Einen Ansatz hierzu könnte man wohl darin finden, daß für Dante – wie Gerechtigkeit die krönende Haltung des Menschen (Conv I 12: 96/44) – der Verrat das absolut Schlimmste ist: als Nein zu unverstellter Kommunikation. Dies „Endgültig-Böse" muß dann freilich radikaler gedacht werden denn bloß als „der Nullpunkt gleichsam des Guten" (Guardini 69). Denn das Nein zur Liebe ist etwas anderes (sei's mehr, sei's weniger) als deren Fehlen – wenn sie etwas anderes ist als bloß formal-neutrales Streben (wie sie – augustinisch – Vergil konzipiert: Pg XVII 91 ff).

## 7. Wahrnehmung und Mit-Sein

Doch soll es hier nicht um das unausdenkliche und auch (nach dem Rat der Meister) besser nicht zu fixierende Nein zu tun sein als vielmehr um ein rechtes Verständnis des Ja. „Die Liebe, die die Sonne treibt und alle Sterne", ist nach Dante oder vielmehr Avicenna die Sehnsucht des äußersten Himmels, der sich dermaßen rasend umschwingt, um mit jedem seiner Punkte möglichst viel des Himmelfeuers zu berühren (Conv II 4: 107/58).

Wie wäre es statt dessen mit der Entdeckung jener Langsamkeit, die dem „ubi amor ibi oculus"[36] viel mehr entspräche: jener Achtsamkeit, die wahr-nimmt (was dem Wortsinn nach bedeutet: in Hut und Gewähr wie Gewahrsam)? Wie wenn Dante dies von seiner edlen Dame sich gesagt sein lassen sollte? In einem Eros-Denken von Platon bis Hölderlin scheint das kaum möglich. Langsamkeit, vom Vater der Götter sorglich zur Lebensverlängerung erzwungen, gibt es hier einzig als Hemmung[37]. Und wäre sie dann

---

[33] Siehe *J. Splett*, Freiheits-Erfahrung, Frankfurt/M. 1986 Kap. 14: Ja zu Gott und Ja zum Menschen, bes. 313 f.

[34] *J. Splett*, Leben als Mit-Sein, Frankfurt/M. 1990, Kap. 6: Grundgesetz Freigebigkeit, bes. die Scotus-Zitate (im Rückgriff auf Richard von St. Victor) 122 f.

[35] Es gibt zu denken, daß etwa *K. Leonhard* in seiner Rowohlt-Monographie (Reinbek 1970) den sich entschränkenden Eros bei Dante sogar in Rilkes Liebeslehre wiederfinden will (157, Anm. 61), wogegen kaum bloß Guardini protestieren würde. Nicht Dante anzulasten ist indes, daß hier (im Zeitalter des Narzißmus) sogar die Schöpfungsverse aus dem 29. Paradieses-Gesang (13–18) „als Spiegelprojektion der Selbstliebe Gottes zum Zweck der Selbsterkenntnis" erscheinen (104 f u. 156, Anm. 59).

[36] Thomas v. A., In Sent III 35, 1,2,1; nach Richard v. St. Victor, Benjamin Minor 13. „Bei Dante sind Philosophie und Poesie ständig in Bewegung, immer auf den Beinen. Selbst das Innehalten ist nichts anderes als eine Form angesammelter Bewegung: die Plattform für ein Gespräch wird durch alpine Anstrengungen geschaffen ..." *Mandelstam* (Anm. 1) 11.

[37] „Ein Gott will aber sparen den Söhnen / Das eilende Leben und lächelt, / Wenn unenthaltsam, aber gehemmt / Von heiligen Alpen, ihm / In der Tiefe, wie jener [der Rhein], zürnen die Ströme." *F. Hölderlin*, Sämtl. Werke (Beissner), Stuttgart (Kl. Ausg.) 1953, II 151 (Der Rhein).

noch Hemmung des Aufstiegs – statt in Wahrheit vielmehr Hemmung auf dem Weg hinab? Hegel jedenfalls bedenkt die Selbstaufhebung ins Unendliche doch wohl mit Recht als ein zu(m) Grunde gehen.[38]

So bleibt es bei dem Paradox oder vielmehr Dilemma Arno Placks: „In dem, was wir wiederholen müssen, wiederholen dürfen, haben wir gleichsam die Flügel ausgespannt, damit wir nicht unversehens fallen. Wohl wissend, daß wir uns nicht immer oben, im Dasein halten können, ziehn wir unsere Kreise im Gleitflug. Es gibt keine Gelassenheit vor dem Ende, wo nicht der Alltag in seinen Wiederholungen gelassen ertragen wird. In aller Ungeduld jagt der Tod.“[39]

Statt Hoffnung kommt hier Verzweiflung auf ihren Begriff. Und statt eines gelebten Mit in repetierender Meditation ist Wiederholung hier nur die Lange-Weile als Alternative zum Tod. Demgegenüber die „wiedergefundene“ oder „vollzählige“ (Rilke) Zeit im „stehenden Jetzt“ fraglosen In-einander-Blicks. Das Gegenüber „mobilisiert“ den Schauenden hier nicht so sehr, als daß es ihm Halt und Einhalt (ge)bietet.

„Da amantem et sentit quod dico“[40]. Also weiß das alles selbstverständlich auch Dante – läßt die Liebe uns doch „ihren Frieden spüren“ (Conv III Canz.: 142/100). Halt und Bewegung werden eins im Reigen – im Hin- und Wieder der himmlischen Rose wie im Sphärenkreislauf (unabhängig von und vorgängig zu der ihm überkommenen Eros-Erklärung). Triebe nämlich in beidem tatsächlich die Sehnsucht, dann müßten sie entweder im Ziel zum Stillstand kommen oder in ihnen wirkte jener heillose Widersinn ewigen Strebens, welchen Dante schon im *Gastmahl* überzeugt und überzeugend abgewiesen hat.

Demgemäß also ist auch die Philosophie nicht mehr als Eros zu deuten. Sie kann nicht wesentlich ein Fragen sein, das sich entweder in die gefundenen Antworten aufhöbe[41] oder aus Sorge vor solchem Ende immer spitzfindiger werden müßte. Als die Wahrheit ihres Fragens stellt sich vielmehr (jenseits ihrer Unwahrheiten) jenes staunende Warum heraus, in dem das Denken Dank wissen möchte. So doch Heidegger selbst: „Der Edelmut wäre das Wesen des Denkens und damit des Dankens. / Jenes Dankens, das sich nicht erst für etwas bedankt, sondern nur dankt, daß es danken darf.“[42] Immerhin wird die Weisheits-Liebe bei Dante nicht *bloß* als Sehnsucht beschrieben, sondern auch als Umgang (uso): ehelich.

Die Schlußzeile des großen Werks versammelt erstlich „noch einmal die drei Leitworte des *Paradiso* Amore – Sole – Stelle“[43]. Doch dann spielt sie wohl auch noch einmal (überbietend) auf jene Schrift an, die am Anfang dieses unseres Denkweges stand: auf das Zeugnis des Boëthius „vom Trost der Philosophie“[44]. Dort heißt es zum Beschluß des zweiten Buchs[45]: „O felix hominus genus / si vestros animos amor / quo

---

[38] SV (Glockner) IV 550–552; XV 120 (vgl. in seinem Hymnenentwurf *Eleusis* [Ges. Werke, Hamburg 1968 ff, I 400]: „ich gebe mich dem unermesslichen dahin, / ich bin in ihm, bin alles, bin nur es.“

[39] Philosophie des Alltags, Stuttgart 1979, 87 (Gleitflug).

[40] Augustinus, In Ev. Joh 26, 4: PL 35, 1608.

[41] *M. Heidegger* im Gespräch mit evangelischen Theologen: „Wenn ich vom Glauben so angesprochen wäre, würde ich die Werkstatt schließen.“ Anstöße. Berichte aus der Arbeit der Ev. Akademie Hofgeismar 1 (1954) 33, nach *G. Haeffner*, Heideggers Begriff der Metaphysik, München 1974, 158.

[42] Gelassenheit, Pfullingen ²1960, 66 f. Vgl. biblische „Wieso“- und „Woher“-Fragen wie 2 Sam 7, 18 u. Lk 1, 43. – Man sehe den Wandel des Gebets in der *Commedia* von Buße und Bitte zum Lobpreis: „nicht etwa im Sinne einer Höherentwicklung, einer Sublimierung, sondern im Sinne der Demut, der Rückkehr zum Einfachen, Einfachsten.“ *E. v. Jan*, Das Gebet in der Göttlichen Komödie, in: Dt. Dante-Jhb 39 (1961) 15–30, 30.

[43] *H. Gmelin* (Anm. 21) III 578.

[44] Auf die Anspielung weist *K. Leonhard* (Anm. 35) 161, Anm. 95 hin; die Überbietung sehe ich im Fortgang von ‚regere = lenken, leiten‘ zu ‚muòvere‘.

[45] II 8; von Dante wörtlich in *Monarchia* I 9 zitiert (315/Studienausg. Imbach/Flüeler, Stuttgart 1989, 82 f).

coelum regitur regat – Glücklich Menschengeschlecht, wenn auch eure Herzen die Liebe regiert, die Himmelsregentin!"

Nochmals also und end-gültig: Philosophie. Die „Liebe, die im Geiste redet", hat gemäß dem Literalsinn ihr gegolten; jetzt aber sei der Vers tiefer verstanden: die Liebe „meint" die Philosophie nicht mehr selber, oder vielmehr sie erst recht, nämlich geradezu definitorisch (was, schon rein grammatisch, bei ‚philia' leichter fiele als beim – männlichen – Amor); sie gilt fortan, ineins mit ihr, dem Heiligen[46]. Und dies ist seinerseits drei-eine Liebe.

Vor dieser selbst in ihrem ewigen Drei-Spiel versagt jede Rede (Par XXXIII 121–124). Wehe aber, *schwiegen* wir von ihrem unbegreiflichen Mit-uns-Sein, „wo schon die Beredten stumm sind"[47]. Da es kein letztes Wort gibt, gibt es auch kein vorletztes; die Bewegung ist endlos. Aber nicht heillos; denn die Liturgie ihrer Selbstwiederholung, unermüdlich wie Wellen- und Herzschlag, geht ebenso fort (sei es sich steigernd, sei es sich vertiefend), wie sie bleibend an ihrem Ort: schon am Ziel ist.

Für diese innere Zunahme der Seele (ihres Sinns und Wortes – Heraklit fr 115) ist mir kein eindrücklicheres Beispiel bekannt als ein Lied der Pessach-Haggada. Aller Aus- und Aufbruch und alle Selbststeigerung (bis zum Gott-Werden-wollen) sind hier in das Staunen sich immerfort vertiefenden Danks umgeschlagen. Wenn gemäß Hegel (*dem* Philosophen der Neuzeit, wie dies für Dante Aristoteles war) Philosophie das Unternehmen meint, zu begreifen, was ist[48], und wenn sich dies nur (reflexiv-)narrativ durchführen läßt, dann wird ein solches Programm hier exemplarisch realisiert.

Der Meditationstext heißt nach seinem Refrain-Wort „Dajénu – Genüge/genug uns" (Wann wäre was dem Eros genug? Und wann wäre blasiertem Selbstgenügen etwas nicht schon mehr als genug? Anders hier.)[49]:

...

Hätte Er unsere Feinde versenkt
und nicht vierzig Jahre in der Wüste uns umsorgt: genug uns.

Hätte Er vierzig Jahre in der Wüste uns umsorgt
und nicht uns mit Manna gespeist: genug uns.

Hätte Er uns mit Manna gespeist
und nicht uns den Sabbat gegeben: genug uns.

Hätte er uns den Sabbat gegeben
und nicht uns an den Sinai geführt: genug uns.

Hätte er uns an den Sinai geführt
und nicht uns die Tora gegeben: dajenu.

...

Im Gegensinn also zur sonstigen Lebensbewegung und entgegen dem üblichen Wortgebrauch wird hier erinnert: „Genug ist nicht genug".[50] Darum finden die Worte

---

[46] Vgl. Pg II 112. Zur Philia des sophón, des „Einen Weisen" (Heraklit) das Zeus genannt sein nicht und doch will (fr 32): *J. Splett*, Die Rede vom Heiligen, Freiburg – München ²1985, 21.

[47] Augustinus, Conf. I 4, 4.

[48] „Das, was ist, zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie", SW (Glockner) VII 35 (Vorrede zur Rechtsphilosophie); statt über den Dingen zu stehen, von denen man spricht, ohne sie zu sehen (weil man sich in *Vorstellungen* von ihnen ergeht), kommt es darauf an, „sich dem Leben des Gegenstandes zu übergeben": „Sich in seinen Gegenstand vertiefend, vergißt es [das „wissenschaftliche Erkennen"] jener Übersicht, welche nur die Reflexion des Wissens aus dem Inhalte in sich selbst ist." II 50f (Vorrede zur Phänomenologie).

[49] Die Pesach-Hagada, Leipzig 1839, 12: „das hätte uns genug sein müssen"; Die Pessach-Haggada (Illustrationen *A. Brauer* [samt einer Schallplatte, die auch das Dajenu-Lied bietet]), München 1979, 43f: „dies wäre uns genug gewesen".

[50] ... „Genug kann nie und nimmermehr genügen." *C. F. Meyer*, Sämtl. Werke in einem Bd., München – Zürich o.J. (Knaur-Klassiker), 737 (Fülle). – Es gibt das Nicht-Genug von Genuß und Verlangen. Es gibt das Nicht-Genug der Angst: So „ist das Herz von Haus aus das, was in mir unruhig ist. Wann werde ich genug haben? Wann wird meine Autorität ge-

kein Ende (Sir 43,27; Joh 21,25) – nicht weil hier jemand seinen Mund nicht halten könnte, wie vielleicht ein Jünger Buddhas argwöhnt, sondern weil das Sein als Mit-Sein „ehelich“ – ewig ist (Conv III 12: 181f/146f u. 14: 186/152). Anstatt All-Einigkeit = Allein-igkeit ist das Sein Austausch, Mitteilsamkeit: conversazione. So mag zwar die Sehnsucht enden (gewiß ist auch dies nicht: Sir 24,21), keinesfalls aber „das Reden im Geist“[51]. Denn die *donna gentile* stirbt so wenig wie die Liebe, aus der sie lebt.

nügend begründet sein? Wann werde ich genug geschätzt, anerkannt sein? Wo ist in alldem die ‚Genüge‘?“ *P. Ricoeur,* Die Fehlbarkeit des Menschen, Freiburg – München 1971, 165. Aus solcher Angst erzählt Scheherezade unermüdlich durch tausendundeine Nacht. Philosophie beginnt jenseits dessen, nachdem „viele Künste erfunden wurden, die einen zur Notdurft, die anderen für den Lebensgenuß ... Als so schon alles Derartige beschafft war, da wurden die Wissenschaften erfunden, welche weder dem Vergnügen noch der Notdurft dienen, und zwar zuerst an solchen Orten, wo man Muße hatte“ (Aristoteles, Met I 1 981b 17–23). Und insofern diese freie Philosophie ohne Absicht und Hintergedanken sich „dem Leben des Gegenstandes übergibt“ (Anm. 48), wird sie zum „Muster der Demut“ (Conv III 143/102).

[51] Wörtlich („ragiona“): vernünftiges Sprechen. Nicht (vergängliches) Fühlen, der „*intelletto* d'amore“ wird Wort (Vita Nuova 19: 26 / Das Neue Leben *[O. Hauser]*, Berlin 1908, 50: „Geist der Minne“ [Pg XXIV 51–54]).

ThPh 66 (1991) 570–573

# Was ist Phänomenologie?

*(Nachdruck aus: Wissenschaft/Volksbildung – Wissenschaftliche Beilage zur Neuen Pfälzischen Landes-Zeitung, Nr. 5, 15. Mai 1924)* *

Von Edith Stein

In den Spalten dieses Blattes hat schon manches über Phänomenologie und Phänomenologen gestanden, wozu ich gern ein Wort gesagt hätte. So fand ich kürzlich Husserl als Neukantianer bezeichnet, in einem Atemzug mit Rickert, mit dem er nicht viel mehr zu tun hat, als daß er sein Nachfolger auf dem Freiburger Lehrstuhl ist – eine Tatsache, die in dem philosophischen Leben Freiburgs eine Revolution bedeutete. Hier scheinen mir einige aufklärende Bemerkungen am Platze.

1.

Zunächst etwas über die Entstehung der phänomenologischen Schule. Ihr Begründer ist Edmund Husserl; diese Tatsache darf nicht verwischt werden dadurch, daß sich sehr bald, von verwandten Ideen ausgehend und sehr stark von Husserl beeinflußt, aber doch vielfach von anderen Triebkräften bewegt, um Max Scheler eine eigene Gruppe gesammelt hat und in der breiten Öffentlichkeit mehr Aufsehen erregt als das Wirken des strengen Fachgelehrten Husserl.

Husserl in den Rubriken der herkömmlichen philosophischen Schulen einen Platz anweisen zu wollen ist ein vergebliches Bemühen. Die Philosophie der Neuzeit scheidet sich in zwei große Lager: in die katholische Philosophie, die die großen Traditionen der Scholastik, vor allem des Hl. Thomas, fortsetzt, und in die Philosophie, die sich mit Nachdruck die moderne nennt, die mit der Renaissance einsetzt, in Kant gipfelt und heute in eine ganze Reihe verschiedener Interpretationen und Weiterführungen der Kantischen Lehre zersplittert ist. Diese beiden Lager haben sich bis vor wenigen Jahren nicht viel umeinander gekümmert. Der Nicht-Katholik pflegte die Scholastik, der durchschnittliche katholische Student Kant nicht zu studieren. Erst in den letzten Jahren bricht sich mehr und mehr die Erkenntnis Bahn, daß diese doppelte Buchführung in Sachen der Philosophie auf die Dauer doch nicht angeht. Und in nicht-katholischen Kreisen hat niemand mehr dazu beigetragen, dieser Erkenntnis den Boden zu bereiten – ohne es gerade als Ziel anzustreben – als Husserl.

---

* Anlaß für den vorliegenden Nachdruck ist der Geburtstag Edith Steins, der sich am 12. Oktober 1991 zum hundertsten Male jährt. Die Publikation erfolgt im Einvernehmen mit der Leiterin des Edith-Stein-Archivs im Kölner Karmel, Sr. Maria Amata Neyer OCD. Aufsatztitel, Gliederung, Zwischenüberschriften sowie Sperrungen und in Anführungszeichen Gesetztes der Originalfassung wurden beibehalten. Ein Originalexemplar des Zeitungsartikels befindet sich in der Pfälzischen Landesbibliothek Speyer. Über den Verbleib des zugehörigen Manuskripts ist bislang nichts Näheres in Erfahrung zu bringen. Möglicherweise existiert es nicht mehr.
Seit seinem Erscheinen am 15. Mai 1924 ist der Beitrag, soweit ich feststellen konnte, nirgendwo sonst veröffentlicht worden. Die einschlägige Forschung hat bis jetzt nahezu keinerlei Notiz von ihm genommen. Lediglich in einer einzigen Bibliographie ist er erfaßt. Dabei muß dieser Aufsatz als philosophiegeschichtliches Dokument gelten. Dem heutigen Kenntnisstand zufolge dürfte er Steins erste philosophische Veröffentlichung nach ihrem Übertritt zum katholischen Glauben (am 1.1.1922) sein. Er fällt in die Frühphase ihrer Auseinandersetzung mit der christlichen Metaphysik. Diese Auseinandersetzung ist zugleich eine kritische Reflexion auf die Phänomenologie, vor allem auf die Husserlsche. Beides spiegelt der Artikel an mehreren Stellen wider, er ist aber auch selbst ein Teil dieses Prozesses. Wichtige Positionen und Themen aus späteren Arbeiten Steins zeichnen sich hier ab. *Gottfried Paschke*

Er selbst ist in keinem der beiden Lager groß geworden. Er war Mathematiker, arbeitete als Assistent bei Weierstraß in Berlin und hatte als Jünger der strengsten aller Wissenschaften eine gewisse Geringschätzung für die Philosophie, die ihm gar nicht als eine Wissenschaft erschien. Das wurde anders, als er – nach einer Promotion* – in Wien in Franz Brentanos Vorlesungen kam. Hier spürte er den Geist strenger Wissenschaftlichkeit und fühlte sich bewogen, mit der Philosophie nähere Bekanntschaft zu schließen. Er wurde Brentanos Schüler, und wenn dieser Mann auch seine eigenen Bahnen ging, so hat doch der Geist der Scholastik seinem Denken das Gepräge gegeben. Und so zeigen sich hier gewisse Verbindungsfäden zwischen der philosophia perennis und dem allermodernsten, scheinbar ganz ahnenlosen Zweig der Philosophie. Freilich betrifft das nur den Geist des Philosophierens, denn bestimmte Lehren hat Husserl nicht herübergenommen. Als er daran ging, selbständig zu philosophieren, ließ er sich nicht von irgendwelchen Schriften der Vorzeit leiten, sondern von den Problemen selbst. Zunächst reizte es ihn, die Grundbegriffe der Wissenschaft, mit der er sich bisher beschäftigt hatte, der Mathematik, einer philosophischen Klärung zu unterziehen: sein erstes Werk war die „Philosophie der Arithmetik". Von da führte der Weg dem sachlichen Zusammenhang der Probleme nach ganz naturgemäß zu den Grundfragen der Logik. Und so entstand im nächsten Jahrzehnt das große Werk, das Husserls Weltruf begründet hat: die „Logischen Untersuchungen" (Halle 1901). Hier wandte er bereits ganz bewußt eine neue, eigene Methode an, die er als die phänomenologische bezeichnete. Systematisch dargestellt hat er diese Methode erst sehr viel später in den „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie" (Halle 1913). In der Zeit, die zwischen dem Erscheinen dieser beiden Werke liegt, wurde Husserl von Halle, wo er bisher als Privatdozent gelebt hatte, nach Göttingen berufen, und hier sammelte sich um ihn ein Schülerkreis, aus dem bald eine Reihe von fähigen Mitarbeitern hervorging. Für die Abhandlungen dieser Schule und der ihr nahestehenden Forscher – neben M. Scheler vor allem die Münchener Philosophen A. Pfänder und M. Geiger – wurde i.J. 1913 das „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung" begründet, von dem bisher sechs Bände erschienen sind (bei M. Niemeyer in Halle). 1916 wurde Husserl nach Freiburg i.Br. berufen, wo er seit dem Ende des Krieges wieder eine ausgedehnte Lehrtätigkeit ausübt. Die Ergebnisse seiner Forschungen aus dem letzten Jahrzehnt sind noch nicht veröffentlicht.

2.

Soviel zur Geschichte der Phänomenologie. Nun noch einiges über die Eigenart ihrer Methode.

Zunächst noch eine Vorbemerkung über den Namen. Er ist ein rechtes Verhängnis, denn er muß fast notwendig zu Mißverständnissen Anlaß geben. Es kommt ja den Phänomenologen nicht auf „Phänomene" im landläufigen Sinne, auf „bloße Erscheinungen" an, sondern gerade auf die letzten, objektiven Wesenheiten. Aber der Name ist in den letzten 20 Jahren historisch geworden und kann nicht mehr rückgängig gemacht werden.

Was die Methode angeht, so kann eine Einführung in eigentlichem Sinne in knappem Rahmen nicht gegeben werden. Wer sie kennen lernen will, muß sie an der Hand der grundlegenden Werke selbst studieren. Nur ein paar charakteristische Punkte möchte ich hervorheben, um das Verhältnis der Phänomenologie zu den beiden Hauptrichtungen der Philosophie, die ich anfangs erwähnte – der traditionellen scholastischen und der kantischen –, einigermaßen zu beleuchten.

---

* Da Husserl nicht mehrfacher Doktor war, müßte es genauer *seiner Promotion* heißen. Vielleicht liegt ein Druckfehler vor, oder Stein hat in ihrem Manuskript versehentlich *einer* statt *seiner* geschrieben (G. P.).

## 1. Die Objektivität der Erkenntnis

Es ist das historische Verdienst von Husserls „Logischen Untersuchungen" – ein Verdienst, das auch von denen anerkannt wird, die sich im übrigen mit seiner Methode nicht befreunden konnten –, daß er die Idee der absoluten Wahrheit und die ihr entsprechende der objektiven Erkenntnis in aller Reinheit herausgearbeitet und mit allen Relativismen der modernen Philosophie gründliche Abrechnung gehalten hat – mit dem Naturalismus, dem Psychologismus, dem Historizismus. Der Geist findet die Wahrheit, er erzeugt sie nicht. Und sie ist ewig – wenn die menschliche Natur, wenn der psychische Organismus, wenn der Geist der Zeiten sich ändert, dann können wohl die Meinungen der Menschen sich ändern, aber die Wahrheit ändert sich nicht.

Das bedeutete eine Rückkehr zu den großen Traditionen der Philosophie, und so ertönte aus dem Lager der Angegriffenen alsbald der Ruf: Das ist Platonismus! Das ist Aristotelismus! Das ist eine neue Scholastik! (Was in jenen Kreisen für eine Widerlegung galt.) Aber unter ernsthaften Philosophen wird die Idee der objektiven Erkenntnis seitdem hochgehalten. Auch die Kantianer suchen zu zeigen, daß sie sie für sich in Anspruch nehmen dürfen. Und ein Psychologist will niemand mehr sein.

## 2. Die Intuition

Die neue Methode hat eine Eigentümlichkeit, die es nicht gestattet, sie unter irgendeinen der großen Namen der Vergangenheit eindeutig unterzuordnen, obwohl diese Methode sicherlich die Praxis aller großen Philosophen gewesen ist, seit überhaupt in der Welt philosophiert wird. Das ist ihr intuitiver Charakter. Was bedeutet das? Die Philosophie ist – nach der Auffassung der Phänomenologen – keine deduktive Wissenschaft; sie leitet nicht – wie die Mathematik – aus einer endlichen Anzahl von Axiomen, von selbst unbeweisbaren Prinzipien, in lückenlosen Beweisketten nach den Gesetzen der Logik ihre Lehrsätze ab. Die Zahl der philosophischen Wahrheiten ist unendlich, und es können prinzipiell immer neue gefunden werden, ohne daß man sie aus den bereits bekannten auf logischem Wege ableitet. Man wird nun geneigt sein, ihr Vorbild in der naturwissenschaftlichen Methode zu sehen, die auf indirektem Wege – durch Aufsteigen von den Tatsachen der sinnlichen Erfahrungen – zu allgemeinen Wahrheiten gelangt. Aber auch das ist nicht der Fall. Die Philosophie ist auch keine induktive Wissenschaft. Induktion und Deduktion können ihr in gewisser Weise bei der Herbeischaffung ihres Materials und bei der Darstellung ihrer Ergebnisse hilfreiche Hand leisten, aber als ihr spezifisches Instrument dient ein Verfahren sui generis, ein intuitives Erkennen der philosophischen Wahrheiten, die in sich selbst gewiß – „evident" – sind und keiner Ableitung aus anderen bedürfen. Diese Intuition, dies geistige Schauen, ist nicht zu verwechseln mit der mystischen Intuition. Sie ist keine übernatürliche Erleuchtung, sondern ein natürliches Erkenntnismittel wie die sinnliche Wahrnehmung auch; das spezifische Erkenntnismittel für die idealen Wahrheiten, wie die sinnliche Wahrnehmung das spezifische Erkenntnismittel für die Tatsachen der materiellen Welt ist. Sie ist keine mystische Intuition, hat aber doch eine gewisse Verwandtschaft damit, sie ist gewissermaßen deren Abbild im Bereich der natürlichen Erkenntnis.

Mit der systematischen Ausbildung und Anwendung der intuitiven Erkenntnis und mit ihrer theoretischen Betonung entfernt sich die Phänomenologie von der kantischen Philosophie und zugleich von der aristotelisch-thomistischen Tradition. Gewisse Anknüpfungspunkte finden sich bei Plato und in der neuplatonisch-augustinisch-franziskanischen Richtung innerhalb der kirchlichen Philosophie und Theologie des Mittelalters.

## 3. Der Idealismus

Wie ist es möglich, daß trotz der radikalen Unterschiede zwischen der phänomenologischen und der kantischen Philosophie doch immer wieder eine Verbindung zwischen beiden gefunden wird? Das hat seinen Grund – abgesehen von der Gemeinsamkeit, die sich schließlich doch in aller Philosophie als Philosophie finden muß – in dem Husserlschen Idealismus. (In philosophischem Sprachgebrauch bedeutet Idealismus die Auffassung, die eine Abhängigkeit der Welt von einem erkennenden Bewußtsein annimmt.) Bereits in den „Ideen" fand sich der ominöse Satz: „Streichen wir das Bewußtsein, so streichen wir die Welt." In den letzten Jahren hat diese idealistische Grundüberzeugung bei Husserl immer zentralere Bedeutung gewonnen. Darin liegt in der Tat eine Annäherung an Kant und ein radikaler Unterschied gegenüber der katholischen Philosophie, für die die Seinsselbständigkeit der Welt feststeht. Aber die ersten Gegner hat diese idealistische Auffassung unter Husserls Göttinger Schülern sowie in Scheler und den genannten Münchener Forschern gefunden. Er selbst hat früher stets betont – ob er es heute noch tut, weiß ich nicht, da ich ihn seit einigen Jahren nicht mehr gesprochen habe –, „die Phänomenologie steht und fällt nicht mit dem Idealismus". Der Idealismus ist nach meiner Auffassung eine persönliche, metaphysische Grundüberzeugung, kein einwandfreies Ergebnis phänomenologischer Forschung. Wer sich davon überzeugen will, daß mit den Mitteln der phänomenologischen Methode eine Philosophie von strengster Objektivität und mit realistischer Grundtendenz möglich ist, der lese die Arbeiten von Husserls bedeutendsten Schülern: Adolf Reinach (Gesammelte Schriften, Halle 1921) und Hedwig Conrad-Martius, Bergzabern („Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Außenwelt" im 3. Band und „Realontologie" im 6. Band des genannten Jahrbuches. „Metaphysische Gespräche", Halle 1921). Von Husserls eigenen Schriften muß betont werden, daß jene metaphysische Überzeugung nur in wenigen Abschnitten hervortritt und den Hauptbestand seines Werkes nicht berührt. Und dieses Werk besitzt eine heute noch nicht zu ermessende Bedeutung. In seinen Geist einzudringen, das erfordert ein Studium von Jahren. Aber wer mit wahrhaft philosophischem Sinn auch nur eine der „logischen Untersuchungen" oder ein Kapitel der „Ideen" durcharbeitet, der wird sich dem Eindruck nicht entziehen können, daß er eines jener klassischen Meisterwerke in der Hand hat, mit denen eine neue Epoche in der Geschichte der Philosophie beginnt.

# Buchbesprechungen

## 1. Biblische Theologie

Heinevetter, Hans-Josef, *„Komm nun, mein Liebster, Dein Garten ruft Dich!"* Das Hohelied als programmatische Komposition (Athenäums Monografien: Theologie Bonner Biblische Beiträge 69). Frankfurt am Main: Athenäum 1988 242 S.

Die von E. Zenger begleitete und 1987 vom Kath. Fachbereich der Universität Münster angenommene Dissertation möchte die in der bisherigen Forschung am Hld erarbeiteten Beobachtungen zur Einheitlichkeit dieses biblischen Buches aufgreifen und eine Gesamtkonzeption („Programm") der verschiedene Quellen aufnehmenden Komposition erarbeiten. Deshalb stellt der Verf. seiner Arbeit eine „typisierende Beschreibung des Forschungsstandes" voran (5–66), die die „klassischen" Deutungsvarianten (allegorisch, dramatisch, kultmythologisch) ebenso wie neuere Auslegungen daraufhin untersucht, wie Interpretationen und Strukturmodelle des Buches methodisch zusammenhängen. Die Ergebnisse dieser Untersuchung sind interessant und lehrreich. – Auch wer nicht allen literar- bzw. redaktionskritischen Vermutungen des Verf. bei seinen Einzelanalysen im 2. Kapitel („Literarische Analyse", 67–169) zu folgen bereit ist, findet dort eine Fülle von wertvollen Beobachtungen zur synchronen Textanalyse und Komposition, die bisher dazu Erarbeitetes zur Geltung bringen und kritisch ergänzen. Der Verf. kann zeigen, daß die Abschnitte 1,2–2,7; 2,8–5,1; 5,2–8,6 größere literarische Einheiten bilden, die sich wieder in kleinere Kompositionen und Sinneinheiten gliedern, die auch formkritisch so weit als möglich bestimmt werden. 1,1; 3,11 und 8,7–14 hält der Verf. für nachträgliche Bearbeitungen des Hld, „mit deren Hilfe das kritische Potential geglättet werden sollte", vergleichbar den Epilogen zu Koh (169). Der Autor des Hld habe nicht eine „schon bestehende Sammlung bearbeitet, sondern aus verschiedensten Quellen eine solche überhaupt erst erstellt" (67) und einen guten Teil der Dichtung selbst verfaßt Mit dieser These geht der Verf. über die auch von ihm hochgeschätzten und ständig zugrundegelegten Interpretationen des Hld von O. Keel (und H.-P. Müller u.a.) hinaus. – Das 3. Kapitel „Die Programmatik der Sammlung" (170–235) versucht, die vorangegangenen Untersuchungen auszuwerten. Dabei gelingt zunächst eine im ganzen überzeugende Argumentation (von der Sprache, der Kompositionstechnik, vom kulturgeschichtlichen Hintergrund und der Parallelität zu Koh her) für eine Datierung des Buches in die hellenistische Zeit (3. Jh.v. Chr.). In diesen Ausführungen dürfte ein bedeutender Beitrag zum Verständnis auch der Textpragmatik des Hld liegen, während der letzte Absatz „Das Programm des Hld im Zeitalter nach Tschernobyl" (224–235) mehr die Vorliebe des Verf. für Ausführungen von D. Sölle zur Sprache zu bringen scheint als die Stimme und Bedeutung des Hld im „Chor" (Kanon) der Heiligen Schrift, innerhalb dessen dieses Buch überliefert wurde.

H. Engel S. J.

To Touch the Text. Biblical and Related Studies in Honor of Joseph A. Fitzmyer, S. J. Ed. by *Maurya P. Horgan* and *Paul J. Kobelski.* New York: Crossroad 1989. 418 S.

Die ansprechend präsentierte Festschrift ehrt Joseph A. Fitzmyer S. J. zu seinem 70. Geburtstag. Das wissenschaftliche Werk des Geehrten wird zum Schluß umfassend bis 1989 dokumentiert. Es umfaßt einschließlich der mitgezählten Rezensionen nicht weniger als 490 Titel. Philologische Einzelbeiträge Fitzmyers finden sich gesammelt bis 1979 in seinem Band „A Wandering Aramean" (Missoula, Mont.: Scholars 1979), exegetische bis 1981 in dem Aufsatzband „To Advance the Gospel" (New York: Crossroad 1981). Hinzu kommt der wichtige Kommentar zum Lukasevangelium in der Anchor Bible (1981–1985). – Der Breite der Interessen F.s entspricht das Spektrum der ihm zugedachten Aufsätze seiner Freunde und Kollegen. Sie gliedern sich in vier

Schwerpunkte: I Sprache, II Die Hebräische Bibel, III Die Schriftrollen vom Toten Meer und IV Neues Testament. Als gemeinsame Zielsetzung war vorgegeben, die Bibel aus ihrer literarischen Umwelt heraus zu erschließen. Entsprechend den Forschungen F.s liegt bei den philologischen und paläographischen Untersuchungen der Akzent auf Aramäischstudien, doch reicht der Bogen bis zum Ugaritischen und Griechischen (mit einem gelungenen Artikel von Elliott C. Maloney über das historische Präsens bei Mk, das gerade nicht aus semitischen Vorlagen abgeleitet werden kann). Die drei Beiträge über das AT haben ihren Schwerpunkt bei den Propheten, doch ist auch der Artikel von Robert North über die vielverhandelte Frage von „Jahwe und seiner Astarte" lesenswert (auch wenn letztlich keine neuen Ergebnisse erzielt werden). Den grundlegenden Studien F.s zu den Qumrantexten seit 1955 entspricht eine Gruppe von vier Beiträgen zu dieser Schriftengruppe: eine zum Ursprung der Sekte und drei zu ihrem Verhältnis zu neutestamentlichen Schriften. So zeigen etwa die Herausgeber *M. Horgan* und *P. J. Kobelski* die Verwandtschaft der Hymnen der lukanischen Kindheitsgeschichte zu den Hodayot auf und dämpft *Jerome Murphy O'Connor* den Optimismus, den Neuen Bund bei Paulus unter Berufung auf Qumrantexte breit belegt zu finden. Breit ist vor allem das Spektrum bei den Beiträgen zum NT und zur außerbiblischen Literatur. Es reicht von der Struktur der Seligpreisungen bei Matthäus bis zur neutestamentlichen Briefliteratur. Dabei wird auch ein Interesse an formalen Gesichtspunkten erkennbar, etwa in der Metaphorik im Ersten Petrusbrief *(Paul J. Achtemeier)* oder am „Itinerar" in der Apostelgeschichte und in außerbiblischen klassischen Texten *(John Reumann)*.

Die hier vorgelegte Aufsatzsammlung belegt eindrucksvoll, daß der gegenwärtige Hang eines einflußreichen Flügels der nordamerikanischen Exegese zur Textlinguistik und Rhetorikforschung nicht die nordamerikanische neutestamentliche Exegese schlechthin ist. Birger Gerhardsson hat mit Recht darauf hingewiesen, daß dieser methodische Paradigmenwechsel sich vor allem in den Reihen „Semeia" und „Forum" abspielt, aber nicht verallgemeinert werden darf (vgl. S. 300, Anm. 33). Es wäre in der Tat wünschenswert, wenn sich diachrone und synchrone Textbetrachtung auch in der nordamerikanischen Bibelwissenschaft weiter ergänzen würden. Auf auf dem Gebiet der historisch-kritischen Forschung hat hier der nordamerikanische Kontinent einen wichtigen Beitrag zu leisten; dies nicht zuletzt deshalb, da es den Vereinigten Staaten wie kaum einer anderen Nation möglich ist, Feldforschungen durchzuführen und in gut ausgebauten wissenschaftlichen Instituten auszuwerten. J. Beutler S. J.

Bovon, François, *Das Evangelium nach Lukas.* I. Lk 1,1–9,50 (Evangelisch-Katholischer Kommentar Zum Neuen Testament III/1). Zürich-Neukirchen/Vl.: Benziger-Neukirchener 1989. VIII/524 S.

In den großen wissenschaftlichen Reihen fehlt es gegenwärtig an Lukas-Kommentaren. Seit dem großangelegten Kommentar von H. Schürmann in Herders Theologischem Kommentar zum NT, der bislang nicht über Lk 9,50 hinauskam (Bd. I, Freiburg i. B. 1969), und Joseph A. Fitzmyer's zweibändigem Kommentarwerk in der Anchor Bible (Garden City, N. Y., 1981–85), stehen dem Ausleger sonst eher Auslegungen für einen größeren Leserkreis zur Verfügung. So ist es dankenswert, daß der Genfer Neutestamentler nun den ersten Teilband seiner Auslegung vorlegt, dem der Abschluß in naher Zukunft folgen soll. Wie die Stadt, in der er schreibt, steht auch B. an der Schnittstelle von romanischer und germanischer Kultur. Dies ist seinem Werk deutlich abzulesen. – In der relativ stärkeren Gewichtung textimmanenter Auslegung vor der intertextuell-vergleichenden zeigt sich B. mehr dem romanischen und angelsächsischen Sprachraum verpflichtet. Hier zeigt sich zumindest innerhalb des deutschen Sprachraums ein Novum. Strukturanalysen wird sowohl im lukanischen (lk) Gesamtwerk als auch bei den einzelnen größeren und kleineren Abschnitten ein größerer Raum zugemessen, als es sonst üblich ist. Dabei wird auf Strukturmuster der klassischen Antike wie der biblischen Literatur zurückgegriffen. Anzuführen wäre hier etwa die Strukturanalyse der Feldrede bei Lukas (6,20–49) mit dem Aufweis einer konzentrischen Struktur, die die Einzelanweisungen Jesu in Lk 6,27–38 von Aussagen über die zwei Wege

gerahmt sein läßt (Lk 6,20–26.39–49). Das Zweierprinzip wird dabei an Lk 6,39–49 besonders deutlich aufgezeigt (330). Hilfreich ist auch die Auffassung der beiden Abschnitte über Jesu Auftreten in Nazareth (Lk 4,14–30) und sein erstes Wirken in Kafarnaum (Lk 4,31–44) als zwei Flügeln eines „Diptychons", die sich gegenseitig beleuchten (226). Zu fragen wäre auch, ob nicht die lange Perikope von Jesus und der Sünderin in Lk 7,36–50 auch eher konzentrisch um den Dialog Jesu mit dem Pharisäer herum dreiteilig zu gliedern ist statt der vierteiligen Struktur bei B. (389ff). – Auf der anderen Seite steht B. noch bewußt in der Tradition vor allem deutscher Forschung zu Quellen und Traditionen, die dem Lukasevangelium (Lk) zugrundeliegen. Mit gutem Grund wird auch von B. die Zwei-Quellen-Theorie der Literarkritik am Lk als bislang am besten bewährtes Modell zugrundegelegt (20). Zu prüfen ist dann im einzelnen die Frage lk Redaktion, wo auch Quellenabhängigkeit angenommen werden kann. Ein solcher Fall ist bei dem Auftreten Jesu in Nazareth (Lk 4,16–30) gegeben, wo B. wegen der starken Abweichung vom Markustext in Umfang und Inhalt nichtmarkinischen Stoff in Form von Q annimmt (ebd., vgl. 42). Angesichts der starken redaktionellen Bedeutung des Abschnitts im Rahmen des lk Gesamtwerks werden hier Zweifel an dem vorlk Charakter des Überschusses gegenüber Mk an dieser Stelle erlaubt sein. Zweifel bleiben auch bei der Gesamtstrukturierung des Lk beim Übergang von der Vorgeschichte des Täufers und Jesu. Nach B. endet „das Kindheitsevangelium" in Lk 2,52 und setzt mit Lk 3,1 der Bericht vom öffentlichen Leben und Wirken des Täufers und Jesu ein. Bei dieser Einteilung könnte jedoch die Literarkritik zu stark durchgeschlagen haben: aus der von B. bevorzugten Zuweisung der Stoffe der Kindheitsgeschichte zum lk Sondergut und dem Übergang zu Q-Stoffen in Lk 3,1 folgt noch nicht, daß hier auch eine Zäsur in der Gliederung des Evangeliums anzunehmen wäre. Alles spricht vielmehr dafür, die Parallele zwischem dem Täufer und Jesus bis Lk 4,13, wenn nicht sogar bis 4,30 auszudehnen. An die Stelle der Berufung des Täufers (Lk 3,1f) tritt dabei die Taufe Jesu im Jordan (Lk 3,21f), an die Stelle seines ersten Auftretens in der Wüste (Lk 3,3–6) der Aufenthalt Jesu in der Wüste (Lk 3,23–28), an die Stelle der Verkündigung des Täufers (Lk 3,7–18) diejenige Jesu in Lk 4,14f.16–30. Bei beiden spielt dabei die Verwirklichung der Prophetie des Jesaja eine Rolle. Beide finden schließlich Widerstand und Verwerfung (Lk 3,19f; 4,28–30). So ist es ratsam, die „Vorgeschichte" beider eher bis hier auszudehnen, wobei dem Abschnitt Lk 4,14–30 eine Scharnierfunktion zukommt; einerseits schließt er die parallele Vorgeschichte des Täufers und Jesu ab, anderseits leitet er zu dem Abschnitt „Jesus in Galiläa" (Lk 4,14–44) über. Hier werden die Strukturanalysen sicher noch weitergehen.

J. Beutler S. J.

Strecker, Georg, *Die Johannesbriefe* (Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament 14). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 381 S.

Der kleine Kommentar R. Bultmanns zu den Johannesbriefen in Meyer's Kommentar blieb ein Spätwerk ohne allzu großen Umfang, Ergebnis jahrzehntelanger Arbeit an den Briefen des Johannes, doch schon von der nachlassenden Arbeitskraft B.s gezeichnet. So ist es schon aus diesem Grunde begrüßenswert, daß nun in der angesehenen Reihe wieder ein ausführlicher Kommentar der dem Johannes zugeschriebenen Briefe vorliegt. Eine Würdigung der Auslegung S.s wird zwischen dem Ersten Brief auf der einen Seite und den beiden kleineren auf der anderen zu unterscheiden haben.

Für den Ersten Johannesbrief findet der Leser bzw. die Leserin eine im ganzen kohärente und auch weitgehend überzeugende Darstellung. Textbezeugung, erste Erwähnungen und Aufnahme in den Kanon werden noch einmal gründlich dargestellt. S. setzt den Ersten Brief parallel zum Johannesevangelium zu Beginn des zweiten Jahrhunderts an. Das hat zur Folge, daß er sprachliche und inhaltliche Übereinstimmungen mit dem Evangelium durch gemeinsame Herkunft aus einer „johanneischen Schule" erklären muß (vgl. 19ff). Zwischen dieser Auffassung und derjenigen von R. E. Brown, der den Ersten Brief als eine Art Kommentar zum Johannesevangelium versteht, bietet sich vielleicht doch ein Mittelweg an, daß nämlich der Verf. des Ersten Briefes das Vierte Evangelium wohl kannte, aber selbständig rezipierte und nicht einfach nur ko-

pierte. Die Eingangsverse 1 Joh 1,1–4 bieten dafür ein gutes Beispiel, das von S. nur etwas mühsam erklärt wird. Positiv zu würdigen ist, daß S. im Gegensatz zu Bultmann auf jede Quellen- und Schichtenscheidung im 1 Joh verzichtet und so Zusammengehöriges zusammen läßt. Der Wechsel von Abschnitten mit der Mahnung zur Treue im Glauben mit solchen, die zur brüderlichen Liebe auffordern, wird als Aufbaugesetz des Briefes verstanden und nicht durch Verteilung auf Schichten entschärft (vgl. 29 ff). Religionsgeschichtlich sieht S. den 1 Joh einerseits von der Apokalyptik geprägt (vgl. etwa die entsprechende Deutung des „ewigen Lebens" in 2,25), anderseits von der Auseinandersetzung mit einem heraufkommenden Doketismus (vgl. die Deutung von 4,2 als Betonung der Identität von himmlischem „Christus" und irdischem „Jesus", mit dem Ton auf dem Kommen „im Fleische"). Hier ist vielleicht auch eine andere Deutung möglich, nämlich das Festhalten am „Kommen" Jesu zum Heil der Menschen; warum sonst wird bei der Wiederholung der Formel in 4,3 das Kommen „im Fleisch" nicht wiederholt? Zu begrüßen ist die Erkenntnis, daß der Brief der praktischen Unterweisung der Leserschaft im christlichen Leben dient (vgl. etwa zum „Halten der Gebote" in 3,22, das nicht vom paulinischen Problem des Nomismus her verstanden werden darf). – Sehr eigenwillig ist die Meinung von S. bezüglich des Alters und der Bedeutung der beiden kleinen Johannesbriefe. Er hat sie bereits in einem Artikel „Die Anfänge der johanneischen Schule" (New Testament Studies 32, 1986, 31–47) zum Ausdruck gebracht. S. schreibt die beiden Briefe dem gleichen Verf., nämlich dem jeweils eingangs erwähnten „Presbyter" zu, der hier autoritativ seine Beziehungen zu rivalisierenden Gruppen, vor allem derjenigen des Diotrephes regle. Die karge Theologie der Briefe wird durch eine frühe Entstehung erklärt, in der sich die johanneische Theologie noch nicht entwickelt habe. Nach S. stehen die beiden Briefe in der Tat nicht am Ende, sondern am Anfang der johanneischen Schule. Theologiegeschichtlich setzt er sie innerhalb der Bewegung des Chiliasmus an. Für die Begründung dieser Auffassung ist vor allem die Deutung von 2 Joh 7 durch S. von Bedeutung: S. sieht hier die Auffassung bezeugt, daß Jesus zukünftig (beim kommenden tausendjährigen Reich) „im Fleische kommen" werde. Voraussetzung dafür ist erstens, daß das ἐρχόμενον dort futurische Bedeutung hat, und zweitens, daß sich Parallelen für ein künftiges Erscheinen Jesu „im Fleische" bei der Parusie finden lassen. Beide Annahmen stehen auf schwachen Füßen, wie wir in einem von S. selbst zit. Artikel in „Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt" (II 25.5 3784 f) zu zeigen versucht haben. So bleibt man für die Abfolge der johanneischen Briefe und Schriften doch wohl besser bei der überwiegend angenommenen Reihenfolge, daß das Evangelium vor den Briefen entstand und der Erste Brief den beiden kleineren vorausging. J. Beutler S. J.

Gielen, Marlies, *Tradition und Theologie neutestamentlicher Haustafelethik.* Ein Beitrag zur Frage einer christlichen Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Normen (Athenäums Monografien: Theologie. Bonner Biblische Beiträge 75). Frankfurt am Main: Anton Hain 1990. 600 S.

Die von H. Merklein betreute und 1988 an der Katholischen Fakultät der Universität Bonn angenommene Dissertation erläutert im 1. Kap. „Einführung" (1–23) zunächst die gewählte Fragestellung, begründet dann, weshalb neben Kol 3,18–4,1 und Eph 5,22–6,1 auch 1 Petr 2,11 f.13–3,7 behandelt wird (und nicht auch 1 Tim 2,1.8–15; 6,1 f; Tit 2,1–10) und faßt schließlich die Ergebnisse der jüngsten Forschungsdiskussion zu Kol, Eph und 1 Petr gut zusammen (Verfasser und Adressaten; Abfassungszeit, -ort, -situation; Anliegen). Das 2. Kap. „Die religionsgeschichtliche Herkunft neutestamentlicher Haustafelethik. Versuch einer Einordnung anhand einer kritischen Darstellung der neueren Forschungsgeschichte" (24–67) läßt diejenigen Beiträge am überzeugendsten erscheinen, die die neutestamentlichen Haustafeln inhaltlich der antiken Oikonomik-Tradition zuordnen. (Ist das Adjektiv „religionsgeschichtlich" in der Kapitelüberschrift und von da an die ganze Dissertation hindurch glücklich gewählt, wenn als „religionsgeschichtliche Wurzel" der HT-Ethik immer wieder die Popularphilosophie und das Oikonomik-Schrifttum benannt wird?) – Das 3. Kap. „Der soziologische Hintergrund neutestamentlicher Haustafelethik" (68–103) erörtert

umsichtig und überzeugend den *Sitz im Leben* für die Rezeption der Oikonomik in Gemeinden des paulinischen Missionsgebietes. Beim 4. Kap. „Die Texte der neutestamentlichen Haustafeltradition" (104–545) liegt auch umfangmäßig der Schwerpunkt der Dissertation. Den Haustafeln des Kolosser- und des Epheserbriefes und der Loyalitätsparänese des 1. Petrusbriefes ist je ein Teil des Kapitels gewidmet: Auf eine Übersetzung, Begründung der Abgrenzung und Anmerkungen zur Textkritik folgt jeweils eine Strukturanalyse, sachgemäß verbunden mit form-, literar- und redaktionskritischen Beobachtungen. Die sorgfältige synchronische Betrachtung stellt die dann folgende fortlaufende Exegese der ausgegrenzten Textabschnitte auf ein gut gesichertes Fundament. Jeder Kapitelteil wird in einem „Ergebnis" zusammengefaßt. Das 5. Kap. „Die neutestamentliche Haustafelethik als Ergebnis einer christlichen Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Normen. Auswertung und Ausblick" (546–569) möchte Anregungen und Hinweise geben zur Prüfung der Frage, ob und inwieweit den Haustafeln, die sich als konkrete ethische Empfehlung (unter mehreren zeitgenössisch vorhandenen Möglichkeiten) zur christlichen Gestaltung der zwischenmenschlichen Beziehungen im antiken Haus erweisen, wobei die zwischen patriarchalischen und emanzipatorischen Strömungen vermittelnde Konzeption der Oikonomik zugrundeliegt, unter veränderten geschichtlich-gesellschaftlichen Bedingungen noch eine sachlich-inhaltliche Bedeutung zukommt (558). – In die Ausführungen sind vier Exkurse eingefügt: 1. Zur Problematik einer Differenzierung zwischen Haus- und Ortsgemeinde (86–93); 2. Die *patria potestas* (146–148); 3. Zur religions- und traditionsgeschichtlichen Einordnung der christologisch-ekklesiologischen Haupt-Leib-Vorstellung im Epheserbrief (245–249); 4. Der Herrscherkult im Imperium Romanum zu Beginn der Kaiserzeit (421–426).

Die Dissertation zeichnet sich durch einen klaren Aufbau, umsichtige Argumentationen, plausible Ergebnisse und anregende, weiterführende Fragen aus. Diese Schätze müssen aber durch eine anstregend winzige Schrift (ca. 90 Anschläge pro Zeile) und mehrfache Wiederholungen von Gedanken und Beobachtungen hindurch mühsam aufgespürt werden. Die vielen ausdrücklichen Rückverweise in den Anmerkungen lassen nur einen Teil der tatsächlichen Wiederholfreudigkeit erkennen. Eine energische Straffung des Textes hätte die Wahl einer angenehm lesbaren Schrifttype ermöglicht, den Buchumfang auf ein erträgliches Maß reduziert und die wertvollen Beobachtungen interessierten Lesern über den Kreis der Dissertationsreferenten und der Rezensenten hinaus zugänglich gemacht. Die fehlenden Indices werden durch die ausführliche Inhaltsübersicht (IX–XV) nicht ersetzt. Ein Verzeichnis der benutzten Literatur (570–600) beschließt das Werk.

H. Engel S. J.

Christus bezeugen. Für Wolfgang Trilling. Hrsg. v. *Karl Kertelge, Traugott Holtz* u. *Hans-Peter März*. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1990. 312 S.

Der vorliegende Festschriftband weckt Interesse schon aufgrund der Umstände seiner Entstehung. Derjenige, der durch ihn geehrt werden soll, hatte sein akademisches Arbeitsfeld im Bereich der ehemaligen DDR, d. h. in Thüringen und Sachsen. Der Schwerpunkt lag dabei auf einer Art ökumenischer Gastdozentur am evangelischen Theologischen Seminar in Leipzig, wo T. auch dem Oratorium angehörte. Ort und Zeit wecken Assoziationen an Montagsgebete und Demonstrationen für Menschenrechte. Von all dem wird in dem Band freilich kaum eine Andeutung spürbar. Der Grund liegt im frühen Entstehen des Bandes und in seiner Herkunft aus dem St. Benno-Verlag Leipzig als Bd. 59 der Reihe „Erfurter Theologische Studien" mit der kirchlichen Druckerlaubnis von 1988. Sie setzte damals in jedem Falle die staatliche Billigung des Manuskripts voraus, mit Eingriffen des Ministeriums für Staatssicherheit bis in Einzelheiten des Textes hinein. Man muß also zwischen den Zeilen lesen. – Die Reihe der Autoren ist gemischt aus Ost und West, Evangelisch und Katholisch. Schon dies macht den Reiz der Studie aus. Dem breiten Spektrum der Autoren entspricht ein solches der behandelten Themen und zugrundegelegten Ansätze. Entsprechend den Arbeiten T.s (vgl. das vollständige Verzeichnis der Veröffentlichungen 299–312) liegt ein starker Schwerpunkt bei Beiträgen zum Matthäusevangelium und dort bei ekklesio-

logisch relevanten Texten und Themen. Aber auch Markus, Lukas, Paulus und Johannes kommen zu Wort. Lesenswert sind dazu Beiträge mehr grundsätzlicher Art wie der einführende Artikel von *Heinz Schürmann:* „Bibelwissenschaft unter dem Wort Gottes" (11–42), in dem der Erfurter Nestor der katholischen Neutestamentler in der ehemaligen DDR erneut die Grundlagen der von ihm und T. gemeinsam herausgegebenen „Geistlichen Schriftlesung" reflektiert. Einen Kontrapunkt dazu bildet ein bewegender Text, mit dem das Buch schließt. *Siegfried Hübner* schreibt hier über: „‚Heimgesucht über unsere Kraft' – Ernstfall im Glauben" (287–298). Hier kommt am ehesten das Leid zur Sprache, das auch durch die Erfahrung des Unrechtsregimes verursacht wurde. Hermeneutische Besinnungen klingen u. a. in den Beiträgen von *Werner Vogler* über den historischen Jesus und die nachösterliche Christusverkündigung (43–54), von *Franz Mußner* über den „Juden post Christum" (67–73), von *Günther Baumbach* über Jesu Judaizität (74–83) und vor allem von *Traugott Holtz* über „Das Alte Testament und das Bekenntnis der frühen Gemeinde zu Jesus Christus" (55–66) an. Hier steht vor allem in den Schlußreflexionen Lesenswertes über die Geschichtlichkeit theologischer Auslegungsprozesse (65 f). Es bleibt freilich eingegrenzt auf die Neuinterpretation des Alten Testaments durch das Neue. Heute müßten und könnten die Linien weiter ausgezogen werden.

J. Beutler S. J.

McDermott, John M., *La sofferenza umana nella bibbia.* Saggio di teologia biblica (Piccola Biblioteca di teologia 9). Rom: Dehoniane 1990. 200 S.

Un libro originale e difficile da incasellare entro categorie bibliografiche precostituite, quello offertoci dal P. J. McDermott S. J. Il titolo del volume („La sofferenza umana nella bibbia" unisce già in sè da una parte il testo sacro, dall'altra quella esperienza così tipicamente e profondamente umana che è la sofferenza. La scrittura e l'uomo che si interroga sulla propria esistenza sono messi in esso a confronto. Pertanto, forse proprio niente di meglio, per affrontare un tale tema, di quel „metodo ibrido" (così come l'autore stesso lo definisce), misto di esegesi della scrittura e di speculazione dell'uomo che si interroga, che sta alla base dell'opera e che ne costituisce ad un tempo l'originalità e la forza persuasiva. Il carattere ibrido del metodo non compromette in alcun modo l'unità dell'opera. Rinunciando ad un approccio al testo biblico che „analizza massacrando", l'autore interroga ed interpreta la scrittura mettendone in risalto la dinamica unità. L'AT è un tutt'uno con il NT, ed è il Cristo il centro a cui tutte le parziali risposte e le domande ancora aperte dell'AT si rivolgono in attesa. Questo approccio unificante e cristocentrico guida l'analisi dei molteplici passi scritturistici, risvegliando nello stesso lettore l'attesa di quella risposta, in cui Dio, rivelando il suo volto d'amore in Cristo, svela l'enigma dell'esistenza umana. Un approccio alla scrittura che, senza rinunciare alla scientificità e all'integrazione dei risultati dell'esegesi, ci permette di respirare in essa quell'unità di ispirazione troppo spesso dimenticata, o volontariamente messa tra parentesi.

La prima metà del volume è dedicata all'AT. L'intento non è qui quello di tracciare un'evoluzione storica del problema della sofferenza all'interno dell'AT, ma piuttosto di farne un'analisi tematica, all'interno della quale i singoli temi vengono di volta in volta enucleati e sviluppati attraversando diverse epoche e libri dell'AT. La forza speculativa dell'autore fa si che non sì scada nella semplice e superficiale citazione o parafrasi di numerosi testi biblici, ma che sempre si possa cogliere l'originalità e la profondità con cui la fede ebraica affronta il problema della sofferenza. Una fede che nel suo realismo, nella sua valorizzazione del senso umano dalla giustizia e della ricompensa terrena, sempre si salvaguardia dal separare la trascendenza di Dio dalla storia. In questo senso riteniamo del tutto giusto il giudizio che l'autore dà sulla fede ebraica, riconoscendo in essa una perenne critica a chi comprenda la trascendenza di Dio in modo tale da separare Dio dalla storia e dalle azioni concrete che in essa l'uomo compie, relegando così anche la giustizia divina semplicemente al di là di questo mondo e di questa storia. Una critica che tocca nel vivo la nostra società contemporanea segnata dall'individualismo di chi, di fronte alla propria o all'altrui sofferenza, si ripiega in se stesso, cercando il senso dell'esistenza nel ricondurre tutto a sè, attraverso la ricerca a tutti i costi della

soddisfazione dei propri bisogni nel presente, o nell'estraniarsi dal presente rifiutando questo mondo e questa storia ed attendendo la propria individuale ricompensa nell'al di là.

Anche la seconda parte, dedicata al NT, non perde nella ricchezza dei testi biblici citati la sua unità. E' Cristo e la sua croce la vera risposta alla sofferenza dell'uomo. In Cristo, nella sua vita concreta raccontata dai vangeli, nella sua misericordia e pietà verso l'uomo manifestatesi nei miracoli, nella sua obbedienza al Padre ed infine, come un evento in cui tutto l'agire e l'autorivelazione di Dio si concentrano, nella sua croce, l'indicativo dell'amore di Dio per l'uomo si fa incrontro all'uomo, nella sua storia. In questo amore crocifisso che soffre per l'uomo la sofferenza umana acquista il suo vero significato. Il mistero della sofferenza è assunto nel mistero dell'amore. L'autore afferma che per i credenti „la sofferenza diventa ora invito a partecipare alla vita stessa di Dio" (p. 142). Accogliere la sofferenza significa allora accogliere quella dimensione centrale dell'uomo che è il suo essere in relazione. Essere in relazione è ad un tempo possibilità di soffrire e d'amare, di aprirsi all'altro per crescere e far crescere nell'amore, affinché l'amore si dilati nel mondo. Accogliere questo centro del proprio essere uomo è il contrario del peccato, che rinchiude in se stessi rifiutando ogni relazione vincolante con gli altri nella ricerca individualistica della propria autogiustificazione. Il senso ritrovato della soffrerenza coincide così con il riconoscimento di quel mistero che costituisce il centro più intimo dell'essere umano e che si identifica con la vita stessa di Dio.

C'è un concetto all'interno dell'opera che, pur non apparendo troppo frequentemente, può essere considerato centrale in essa in quanto si riferisce a quella che è come la concrezione storica della risposta al problema della sofferenza umana: la comunione (koinonia). Il mistero dell'amore non comprende soltanto l'amore crocifisso di Dio verso l'uomo, ma anche la risposta dell'uomo a questo amore: l'amore fra i fratelli. Amore che diventa comunione, fatta di solidarietà, di mutuo servizio nella capacità gioiosa di soffrire per amore. E'questa comunità dei fratelli ad essere nella storia sacramento di Cristo e del suo amore. L'opera del P. J. McDermott si rivela, teologicamente profonda e stimolante. La sua forza risiede, così a noi pare, in una capacità speculativa, sempre nesessaria alla teologia, che non ammaestra la scrittura secondo le proprie idee, ma che si lascia ammaestrare da essa. Unita alla forza umile dell'uomo che interroga se stesso la scrittura diventa terreno fecondo su cui può crescere una teologia che non rimanga asettica carta stampata per pochi addetti ai lavori, ma che si trasmorfi in pagine capaci di infondere speranza e conforto, di accrescere la fede e l'amore di tanti nella chiesa di oggi. (Nel corso del 1991 il libro sarà pubblicato anche in inglese).

V. Maraldi

Handbuch der Dogmengeschichte Bd. I, Fasz. 3a, 2. Teil: *Ziegenaus, Anton*, Kanon. Von der Väterzeit bis zur Gegenwart. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1990. 252 S.

Nachdem A. Sand im gleichen Handbuch die Kanonentwicklung „von den Anfängen bis zum Fragmentum Muratorianum" nachgezeichnet hatte, führt der Verf. im vorliegenden zweiten Teil des Faszikels die Darstellung, beginnend mit bei Sand nicht behandelten Zeugnissen des 2. Jahrhunderts n. C., bis ins 20. Jahrhundert weiter. Sowohl der gesamten Abhandlung als auch einzelnen Abschnitten stellt er umfangreiche bibliographische Hinweise voran. Er gliedert seinen Stoff in drei Kapitel: I. Umfang und Gestalt des neutestamentlichen Kanons bis zur ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts (9–53), II. Die allgemeine Anerkennung eines einheitlichen Kanons in der alten Kirche (54–189), III. Festigung und Infragestellung: Das Verhältnis von Kanon und Kirche in Mittelalter und Neuzeit (190–252). Die Paragraphen und weiteren Untergliederungen innerhalb der Kapitel behandeln, je nach Quellenlage, die Auffassungen maßgebender Kirchenschriftsteller oder die Kanontraditionen geographischer Räume (Kirchenprovinzen) und versuchen, die vielfältigen Aussagen systematisch zu ordnen. Die Darlegungen greifen Forschungen besonders des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts auf und sichern dadurch umfassende Information. – Die Freude des Lesers an

den kenntnisreichen Ausführungen wird allerdings getrübt und die Zustimmung behindert durch eine historisch undifferenzierte und theologisch bedenkliche Verwendung der Begriffe „Juden, jüdisch, Judentum", die das Werk vom Beginn des zweiten Kapitels bis zum Schluß kennzeichnet. Vor dem Jahre 70 n. Chr. standen die Christen und die Kirche *nicht dem Judentum gegenüber,* sondern lebten mitten darin (historisch betrachtet als eine seiner zahlreichen Gruppierungen); die nicht christlich gewordene Gruppierung, die sich nach 70 im *rabbinischen* Judentum sammelt, ist also keinesfalls *das* Judentum, sondern ein Zweig davon – sowohl historisch als auch theologisch (vgl. Röm 11). Bereits Origenes verweist in seinem Brief an Julius Africanus darauf, daß die Frage, welche Texte bei Disputationen mit zeitgenössischen (rabbinischen) Juden herangezogen werden sollten („hebräischer Kanon"), doch zu unterscheiden ist von der Frage, welche Texte in den Kirchen Gültigkeit haben und gelesen werden sollen (der ältere und umfangreichere kirchliche Kanon). Der Verf., der den Brief kennt und ausführlich heranzieht, läßt bezeichnenderweise diesen Gedanken unerwähnt, in dem Origenes bezüglich der Kanonfrage ein in der Sache und auch historisch richtiges Gespür zeigt, das dann später bei Hieronymus und denen, die ihm folgen, verloren zu sein scheint.

In der Verwendung der für seinen Gegenstand wichtigen Terminologie zeigt sich der Verf. gelegentlich unsicher: Das Wortpaar „Apokryphen und Pseudepigraphen" ist unsachgemäß (der erste Begriff bezieht sich auf die kirchliche Anerkennung, der zweite auf die Verfasserschaft; es gibt sowohl kanonische als auch apokryphe pseudepigraphe Schriften) und sollte in wissenschaftlichen Veröffentlichungen vermieden werden (es dürfte S. 96 unbesehen und ohne Kennzeichnung als Zitat von Th. Zahn übernommen worden sein). Zu Recht stellt der Verf. fest, daß Sixtus von Siena (in seiner Bibliotheca Sancta von 1556) den Begriff „deuterokanonisch" neben „protokanonisch" (= bei Christen und [rabbinischen] Juden gleichermaßen geltend) im Gegenüber zu „apokryph" (= nichtkanonisch) eingeführt hat, er ist aber nur innerhalb der kanonischen Bücher des AT sinnvoll; wenn der Verf. jedoch S. 201 von den „deuterokanonischen Büchern des NT" spricht, ist der Leser ratlos. – Ob die wenigen Sätze im Kleindruck S. 250 die Bedeutung des Canonical Criticism, der eine wachsende Bedeutung vor allem in der englischsprachigen Exegese zeigt, ausreichend erfassen, erscheint fraglich. Vielleicht hätte eine gründliche Auseinandersetzung mit dieser Richtung, eine Würdigung ihrer Anliegen und eine präzise Kritik ihrer noch mangelhaften Konsequenz den letzten Abschnitt des Buches „Wege aus der Kanonkrise" zu noch deutlicherer theologischer Aktualität geführt. H. Engel S. J.

Egger, Rita, *Josephus Flavius und die Samaritaner.* Eine terminologische Untersuchung zur Identitätsklärung der Samaritaner (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 4). Freiburg–Schw./Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht 1986. 412 S.

Gegenstand dieser Dissertation sind aus den Werken „Bellum Judaicum" (BJ) und „Antiquitates Judaicae" (AJ) des antiken jüdischen Historiographen Flavius Josephus (J.) jene Texte, die für die Erforschung der Samaritaner, also jener Gruppierung, die auf dem Berg Garizim ihr Heiligtum hatte, von Bedeutung sind. Die Relevanz einer solchen Untersuchung erhellt der Umstand, daß J. als Hauptquelle für die Frühgeschichte der Samaritaner gilt. Die Studie setzt bei folgender Beobachtung an: Bei J. begegnen eine Reihe unterschiedlicher Begriffe, die als Bezeichnungen für Personengruppen dienen, die in der Landschaft Samaria beheimatet sind. Von vielen Übersetzern und Interpreten werden jedoch alle diese verschiedenen Namen auf die Samaritanische Religionsgemeinschaft vom Garizim (SRG) bezogen. Es erhebt sich aber die Frage, ob der Vielfalt der Begriffe nicht doch sachliche Kriterien zugrundeliegen, ob J. bewußt eine differenzierte Terminologie eingeführt oder aufgegriffen hat. Ziel der Untersuchung ist es, die Personenkreise, die in den von der Samaritanerforschung verwerteten Josephusstellen hinter den diversen Bezeichnungen stehen, zu identifizieren.

Als Ergebnis bietet E. eine kurze Geschichte der SRG: Im ausgehenden 4. Jh. v. Chr.

trennten sich Juden, die nichtjüdische Ehefrauen hatten, sowohl Priester wie Laien, von Jerusalem und gründeten eine religiöse Gemeinschaft, die einen eigenen Tempel auf dem Garizim errichtete. Mit dieser jüdischen Gruppe verbanden sich in Sichem siedelnde Phönizier und übernahmen den Jahwe-Glauben zumindest in Teilen. Die SRG ist somit von Anfang an ethnisch gemischt, in ihrer religiösen Praxis aber jüdisch gewesen. In seleukidischer Zeit gewannen die nichtjüdischen Anhänger des Garizim die Oberhand und hellenisierten den dortigen Kult. Die eigentlichen Samaritaner dagegen gehörten (s. 2 Makk 5f) zu den verfolgten Juden. Der Hasmonäerkönig Johannes Hyrkan zerstörte den Garizimtempel und besiegte die Sidonier in Sichem. Danach scheint sich die SRG wieder konsolidiert zu haben: sie tritt unter Pilatus und im Jüdischen Krieg in Erscheinung, in dem allerdings eine große Anzahl Samaritaner getötet wird. In Samarien sind demnach zu unterscheiden: die Samaritaner, die offenbar immer nur aus den Nachkommen jener im 4. Jh. ausgewanderten Juden bestanden haben: die sog. Sidonier in Sichem, Phönizier, die in synkretistischer Weise den Jahweglauben adaptiert haben; reine Heiden, z. B. die Einwohner der Stadt Samaria-Sebaste oder die von Besatzungsmächten ins Land gebrachten Kolonisten, die allesamt in keiner Beziehung zum Garizim stehen. Zu J. vertritt E. die These, daß er entgegen einer verbreiteten Meinung nicht antisamaritanisch eingestellt war, vielmehr über die SRG neutral und objektiv berichtet und sie als jüdische Gruppe betrachtet. Die nichtjüdischen Bewohner Samariens dagegen zeichnet J. wegen ihres ambivalenten Verhaltens gegenüber den Juden eher negativ.

Bei E.s methodischem Vorgehen fallen zwei Defizite auf. Zum einen wird der redaktionellen Tätigkeit des J. wenig zugetraut. Zwar beschäftigt sich E. eingehend mit J.s Terminologie für die verschiedenen Bevölkerungsgruppen Samariens, doch dem literarischen Gestaltungswillen des J. schenkt sie wenig Aufmerksamkeit. Zudem belastet sie ihre Schlußfolgerungen über J.s Begriffswahl mit der Annahme, daß J. Mitarbeiter hatte, die eigenmächtig in den Text eingriffen. Zwar ist durch J.s eigenes Zeugnis in contra Apionem 1, 50 bekannt, daß er bei der Abfassung von BJ Assistenten zuzog, die seinen Stil verbesserten; doch daß J. auch für die Erstellung der zwanzig Jahre jüngeren AJ Mitarbeiter beschäftigte, ist eine von H. St. J. Thackeray begründete Theorie, die bis heute nicht schlüssig bewiesen werden konnte. Zum anderen neigt E. dazu, bei den einzelnen Texten sehr rasch die historische Rückfrage zu stellen und auch erzählerische Details für die Rekonstruktion der in den Texten überlieferten Ereignisse heranzuziehen. Dabei macht sich negativ bemerkbar, daß E. J.s Texte nach den in ihnen verwendeten Begriffen ordnet, statt sie der vom Autor gewählten Abfolge nach zu besprechen. Dadurch geht die bei einer lectio continua leicht zu verifizierende Beobachtung völlig unter, daß gerade im AJ 11 die Nennung von Bewohnern Samariens, seien sie nun als Σαμαρεῖς oder als Σαμαρεῖται bezeichnet, einer redaktionellen Bearbeitung der Quellen Esra, Nehemia und 3 Esra entspringt. E. konstatiert diese Eintragung zwar mitunter, zieht diese sekundären Fassungen aber dennoch als zuverlässige Quellen über die Samarier heran. Einmal, bei AJ 11, 174, erklärt sie die Veränderung der Vorlage Neh 4, 1 durch die Annahme, J. habe eine andere Vorlage als den biblischen Text benutzt. Die naheliegende Grundsatzfrage, ob AJ 11 als historisch wertvolle Quelle über die Bewohner Samariens überhaupt in Betracht kommt, wenn die Nennung der Σαμαρεῖς bzw. Σαμαρεῖται einer nachträglichen Bearbeitung bereits existierender Schriften entspringt, wird jedoch nirgends gestellt. Es wäre zu prüfen, ob nicht J. ethnische Bezeichnungen seiner Zeit anachronistisch in die biblischen und apokryphen Texte eingetragen hat. Allenfalls könnte man noch seine Quelle verantwortlich machen. Diese müßte dann aber als eine fertige Kompilation von Esra, Neh und 3 Esra gedacht werden. Das hieße aber, die sog. „Anonymus"-Hypothese des ausgehenden 19. Jh.s wiederzubeleben: diese behauptete, J. habe ein Sammelwerk ausgeschrieben, das (z. T. noch heute) selbständige Quellen bereits zu einer zusammenhängenden Darstellung kombiniert hatte. Diese These beruht jedoch auf der kaum zu haltenden Annahme, daß J. kein kreativer Schriftsteller gewesen sei.

Der Wert der Studie liegt darin, daß sie zu Recht darauf aufmerksam macht, daß nicht jeder Quellentext, der von Bewohnern Samariens handelt, als Zeugnis über die SRG gelesen werden darf. Nur die Minderzahl solcher Texte im Werk des J. spricht mit

Sicherheit von der SRG. Letztlich ist diese Studie aber keine Untersuchung zum Thema „Josephus und die Samaritaner": dazu geht E. zuwenig auf J.s literarische Arbeit und die jeweilige – stets apologetisch gefärbte – Botschaft seiner Werke ein.

K. St. Krieger

## 2. Historische Theologie

Origenes, *Commentarii in epistulam ad Romanos,* liber primus, liber secundus. *Römerbriefkommentar,* erstes und zweites Buch, übersetzt und eingeleitet von *Theresa Heither* OSB.

Ambrosius, *De sacramentis, De mysteriis. Über die Sakramente, über die Mysterien,* übersetzt und eingeleitet von *Josef Schmitz* CSSR. (Fontes Christiani. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter, herausgegeben von *Norbert Brox, Wilhelm Geerlings, Gisbert Greshake, Rainer Ilgner, Rudolf Schieffer)* Bd 2/1 und 3, Freiburg: Herder 1990. 358 und 279 S.

Endlich wird es auch für den deutschen Sprachraum geben, was Franzosen und Italiener schon seit Jahrzehnten besitzen: eine zweisprachige Kirchenväterausgabe, die den Vergleich mit der renommierten französischen Reihe der ‚Sources Chrétiennes' – sie stand wohl auch bei der Namensgebung Pate – nicht zu scheuen braucht. Die beiden ersten hier anzuzeigenden Bde der neuen Reihe erschienen relativ rasch nach der Ankündigung des Verlages, eine solche Reihe zu starten. Man mag darin ein Zeichen dafür sehen, daß die nötigen technischen und finanziellen Mittel zur Verfügung stehen, das Unternehmen zügig voranzutreiben. Im Klappentext sind denn auch schon folgende weiteren Werke angekündigt: Acta Martyrum; Afrahat, Demonstrationes; Agnellus von Ravenna, Liber pontificalis; Anselm von Canterbury, De veritate et alii tractatus; Ders., Monologion/Proslogion; Athanasius, De incarnatione verbi; Augustinus/Hieronymus, Epistulae; Augustinus, De utilitate credendi; Bonaventura, De triplici via; Cyrill von Jerusalem, Mystagogiae catecheses; Didache/Traditio Apostolica; Epistulae Carthusianae; Eusebius, Historia ecclesiastica; Gregor von Nyssa, In Canticum canticorum; Irenaeus, Adversus haereses; Johannes Chrysostomus, Catecheses ad illuminandos; Eriugena, Homilia/Commentum in s. evangelium sec. Johannem; Origenes, In Lucam homiliae; Richard von St. Victor, De trinitate; Ders., De praeparatione animi ad contemplationem etc; Tertullian, Adv. Praxean; Ders., De praescriptione haereticorum. – Als Bearbeiter der beiden ersten Bde konnten kompetente Fachleute gewonnen werden. Th. Heither ist durch ihre einschlägige Studie „Translatio religionis. Die Paulusdeutung des Origenes in seinem Kommentar zum Römerbrief, Köln 1990", J. Schmitz durch seine 1975 erschienene Arbeit „Gottesdienst im altchristlichen Mailand. Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung über Initiation und Meßfeier während des Jahres zur Zeit des Bischofs Ambrosius († 297)" bestens ausgewiesen. – Werfen wir zunächst einen Blick auf das beiden Bden Gemeinsame! Dem auf einer Doppelseite zum Abdruck kommenden Original plus Übersetzung gehen voraus eine relativ ausführliche Einführung (7–73, 7–55). Es schließen sich an: ein Verzeichnis der verwendeten Abkürzungen, eine in Quellen und Literatur unterschiedene Bibliographie, ein Register, umfassend Bibelstellen, Personen, Begriffe und Sachen (330–358, 256–279). Nimmt man noch die Anmerkungen zum Text hinzu, die im ersten Bd zahlreicher sind als im zweiten, so handelt es sich alles in allem um eine wirklich großzügige Ausstattung. Auch die Papierqualität, der Einband und der gefällige, leserfreundliche Druck und Satzspiegel verdienen erwähnt zu werden. Das Buchformat mit 19,5 zu 12,8 cm ist sehr handlich, der Umfang soll nach Ankündigung des Verlags bei den einzelnen Bden zwischen 200 und 300 Seiten liegen. – Nun einige Bemerkungen zu den hier anzuzeigenden Bden! Der Römerbriefkommentar des Origenes umfaßte im heute, bis auf längere Fragmente, verloren gegangenen griechischen Original 15 Bücher. Rufinus, der es ins Lateinische übertrug, verteilte den (etwas gekürzten) Stoff auf 10 libri, von denen hier in unserem Bd nur die ersten zwei vorliegen. Für die restlichen 8 Bücher

der Rufinusübersetzung und die griechischen Fragmente sind weitere drei Bde vorgesehen. – In ihrer Einleitung behandelt die Bearbeiterin nach einer knappen Vorstellung von Autor und Werk allgemein die Probleme der Textüberlieferung des Römerbriefkommentars, die theologischen Voraussetzungen des Origenes und schließlich den „Römerbrief in der Sicht des Origenes" mit treffenden Bemerkungen über die exegetische Methode, die Thematik, den Gedankengang des Kommentars, über Paulus als Verkünder, die Einschätzung von Sprache und Stil des paulinischen Briefes durch Origenes. Dem folgenden lateinischen Text mit deutscher Übersetzung geht dann noch eine eigene Einleitung zu Buch 1 und 2 voraus. Der lateinische Text ist aus PG 14, 833–1292, hier 833–922 (die Bücher 1 und 2), und nicht aus der 1990 erschienenen kritischen Edition von C. P. Hammond Bammel (Der Römerbriefkommentar des Origenes, kritische Ausgabe der Übersetzung Rufins, Buch 1–3, Vetus Latina. Die Reste der lateinischen Bibel, Freiburg 1990) übernommen. Der dem Benutzer durch den Abdruck des alten statt des neuen, kritisch gesicherten Textes entstandene Nachteil hält sich vielleicht in Grenzen, da Stichproben zeigen, daß die beiden Texte nicht allzusehr von einander abzuweichen scheinen. Da eine ausführliche Besprechung erst für das Gesamtwerk vorgesehen ist, sei hier nur auf die ausgezeichnete Qualität der Übersetzung hingewiesen. Der hier erstmals in deutscher Sprache übertragene Römerbriefkommentar ist nicht nur ein wichtiger Text zum Verständnis der Theologie des Origenes, die stark von Paulus bestimmt ist, er ist auch von großer Aktualität erstens für die derzeitige Exegese des Paulusbriefes, zweitens für die augenblickliche Diskussion verschiedener dogmatischer Fragen, u. a. der kirchlichen Gnadenlehre. Der zentrale Ansatz der Römerbriefauslegung des Origenes ist das Verhältnis zwischen Juden und Heiden, genau dieses Verhältnis interessiert aber auch derzeit moderne Exegeten bei ihrer Beschäftigung mit Paulus, speziell mit dem Römerbrief. Andererseits ist die westliche, stark von Augustinus geprägte Gnadenlehre in eine gewisse Krise geraten. In dieser Situation stellt die Römerbriefauslegung des Origenes eine wichtige altkirchliche Alternative dar, die einige Übertreibungen und Einseitigkeiten der Augustinischen Gnadenlehre vermeidet.

Ambrosius erläutert in seinen beiden Schriften ‚De sacramentis' und ‚De mysteriis' die einzelnen Handlungen der Taufe, der Firmung und wesentliche Elemente der Eucharistiefeier. In ‚De sacramentis' gibt er darüber hinaus noch Erklärungen zur Ordnung des christlichen Gebetes. Im ersten Teil liegt „die unbearbeitete Mitschrift von Taufkatechesen vor, die Ambrosius während einer nicht näher datierbaren Osterwoche für Neugetaufte gehalten hat". Der zweite Teil ist dagegen „ein schriftstellerisches Erzeugnis, das zwar die Gestalt einer gesprochenen Katechese trägt, doch handelt es sich dabei um eine literarische Fiktion" (10). Von den beiden Ambrosiustexten wurde der zweite, ‚De mysteriis', schon einmal ins Deutsche übertragen (BKV, zweite Aufl. Nr. 32, 276–303), der erste stellt hingegen eine Erstübersetzung dar. Alleine schon von daher ergibt sich die Wichtigkeit des vorliegenden Bandes. Aber auch die neue Übersetzung ist sehr zu begrüßen, denn sie entspricht, wie Stichproben ergeben, mehr dem gegenwärtigen Sprachempfinden als die alte. – In seiner Einleitung behandelt der Bearbeiter zunächst Fragen der Autorschaft, Form und Inhalt der beiden Schriften, ihr Verhältnis zueinander und ihre Entstehungszeit. Die seit dem 16. Jh. angezweifelte Autorschaft für ‚De sacramentis' steht nach Auskunft des Bearbeiters heute nicht mehr ernsthaft in Frage. In einem zweiten Abschnitt informiert Schmitz treffend über „die christliche Initiation nach Ambrosius", eingeteilt in zwei Hauptmomente, die Vorbereitung, ihrerseits Katechumenat und Kompetentenzeit umfassend, und die eigentliche Initiationsfeier mit Taufe und Taufeucharistie. In einem dritten Abschnitt geht der Bearbeiter dann auf die „mystagogischen Katechesen als Vollendung der Initiation" ein. Im vorliegenden Bd ist es den Herausgebern gelungen, der deutschen Übersetzung einen kritisch edierten lateinischen Text beizugeben, nämlich den von O. Faller im CSEL, Bd 73, herausgegebenen. Der lateinische Text ist abgedruckt zusammen mit den relativ zahlreichen Varianten. Wahrscheinlich rechnete der Bearbeiter damit, daß der Benutzer parallel zum Text ständig die Einleitung konsultiert, die freilich viel Information zum Text enthält. Mehr Anmerkungen (S. 120 ff z. B. ein Hinweis auf den Artikel „Fußwaschung" im RAC mit seinen interessanten Informationen z. St.) oder wenig-

stens Verweise auf die Einleitung wären freilich für den Leser bequemer gewesen. An der einen oder anderen Stelle fragt man sich, ob die Übersetzung wirklich treffend ist, so wenn S. 194/5 cupiditas mit „Lustbarkeit" oder S. 232/3 dulcis comparatio mit „netter Vergleich" wiedergegeben wird. Um auf die dogmen- bzw. liturgiegeschichtliche Bedeutung der hier vorliegenden Quellentexte hinzuweisen, genügt ein einziges Zitat: „Bevor die Konsekration vollzogen wird, ist es Brot. Sobald aber die Worte Christi hinzugekommen sind, ist es der Leib Christi ... Ebenso ist vor den Worten Christi der Kelch mit Wein und Wasser gefüllt. Sobald aber die Worte Christi gewirkt haben, entsteht dort Blut, welches das Volk erlöst" (151). – Gerade mit den hier angezeigten Bden die neue Reihe zu beginnen, einem Werk des theologisch genialsten Kopfes unter den östlichen Vätern und zwei Schriften eines der bedeutendsten Bischöfe und Kirchenpolitiker der westlichen Kirche, war sicher eine glückliche Idee der Herausgeber, deuten sie damit doch die Weite des geplanten Werkes an. Nach diesem gelungenen Start ist dem Unternehmen ein zügiges Fortschreiten unbedingt zu wünschen!

H. J. Sieben S. J.

Schockenhoff, Eberhard, *Zum Fest der Freiheit.* Theologie des christlichen Handelns bei Origenes (Tübinger Theologische Studien 33). Mainz: Grünewald 1990. 352 S.

O. unterscheidet hinsichtlich des geistlichen Fortschritts zwischen Anfängern, Voranschreitenden und Vollkommenen. Die Adressaten vorliegender Untersuchung setzen sich, was ihre Kenntnisse über den Alexandriner angeht, wahrscheinlich auch aus den eben genannten Kategorien zusammen. Der *Anfänger,* für den O. nicht viel mehr als der Name irgendeines altkirchlichen Theologen darstellt, wird neugierig gemacht und auf wirksame Weise motiviert, sich näher mit einem Theologen aus dem 3. Jahrhundert zu befassen; denn er wird ihm als ernstzunehmender Gesprächspartner der modernen Theologie vor Augen geführt. Am besten beginnt er die Lektüre überhaupt mit dem Schlußkapitel unter der Überschrift „Entwurf der Freiheit im Gespräch mit O.". Hier gelingt es dem Verf. nämlich sehr überzeugend den zunächst an aktuellen theologischen Problemen Interessierten über den ‚garstigen Graben der Geschichte' hinweg ins Gespräch mit dem altkirchlichen Theologen zu bringen. Moderne Gesprächspartner sind hier, was zunächst die Frage der Beziehung zwischen Handeln und Sein angeht, H. Rombach, Der Entwurfscharakter des ethischen Handelns, D. Mieth, die hermeneutische Frage der Begründung der christlichen Ethik aus Offenbarung und praktischer Vernunft, P. Ricoeur. Diesem höchst interessanten Dialog über inhaltliche Fragen geht der sicher zutreffende Hinweis voraus, daß „das Denken des O. durch die formale Struktur, in der es sich präsentiert, eine auffällige Verwandtschaft zum Stil des gegenwärtigen philosophischen und theologischen Arbeitens" besitzt. Der Dialog der modernen Theologie mit dem altkirchlichen Theologen bleibt übrigens nicht im Unverbindlichen stecken, sondern führt z. B. in der Kontroverse um die autonome Moral zu entschiedener Stellungnahme: „Nicht nur gesellschaftliche Auseinandersetzungen über ehtische Orientierungsfragen, auch die innerkirchliche Suche nach den jetzt und heute geforderten Entsprechungen zur befreienden und erlösenden Praxis Jesu bedürfen der Regulation durch die praktische Vernunft, damit am Ende nicht eine heteronom verfügte Doktrin, sondern gewachsene sittliche Einsicht und lebenspraktische Kompetenz der einzelnen Gläubigen stehen" (335).

Der *Voranschreitende* wird angesichts der Vielzahl der derzeit über O. erscheinenden Einzeluntersuchungen vor allem zu schätzen wissen, daß deren Ergebnisse in der vorliegenden Arbeit in einem größeren und sehr überzeugenden Zusammenhang eingeordnet werden. Er wird darüber hinaus mit Gewinn und Genuß vor allem das 3. Kap. lesen, wo unter der Überschrift „Der Primat des Handelns im Freiheitsdenken des O." das „System" des Alexandriners nicht mehr unter die Leitkategorie eines einzigen systembildenden Begriffs angebracht wird, wie das in der Vergangenheit immer wieder versucht worden ist, sondern statt dessen „das origeneische Denken in einem offenen Sinngefüge mehrerer regulativer Ideen" angeordnet ist. Solche „Kristallisationspunkte" sind Freiheit, Verantwortung und Schuldfähigkeit des Menschen, Gottes Vor-

sehung und die Erziehung des Menschengeschlechts, die Gerechtigkeit und Güte Gottes. Als „spezifische Kennmarke seiner Theologie" erweist sich dabei das Freiheitsdenken des O. Es legt „den Sinn der leitenden philosophischen Begriffe, insbesondere des Seins- und Wesensverständnisses der griechischen Philosophie, neu aus". „Der hinter dieser Umprägung stehende philosophische Interpretationsvorgang" stellt „eine eigenständige Innovationsleistung gegenüber dem Umfeld des antiken Denkens" dar (162). Im Zusammenhang der Erörterung dieses Kap.s kommt es auch zu interessanten Vergleichen mit Plotin und Augustin. Aber das ganze 3. Kap. hat noch hinführenden Charakter, die Haupternte wird erst im 4. Kap. eingebracht, wo unter dem Titel „Der Weg des christlichen Lebens" die „theologische Handlungslehre", die „theologisch-ethische Prinzipienlehre" des O. behandelt wird. Indem Verf. O. gerade als Lehrer einer „Fundamentalmoral" in den Blick zu bekommen sucht, legt er auch einen neuen vielversprechenden Schlüssel zum Verständnis des Gesamtwerkes vor. Inhaltlich geht es in diesem Kap. zunächst um das Grundsymbol, nämlich die Vorstellung des ethischen Lebens als eines Weges. Dessen theologische Deutung stellt Christus als den Weg des Menschen dar. Was das konkret bedeutet, sagt O. mit seiner Epinoiai-Lehre. Wie erhellend der vom Verf. gewählte ethische Interpretationsansatz tatsächlich ist, wird einem gerade bei dieser doch sonst eher als Kuriosität behandelten und an den Rand abgedrängten Einzellehre klar: es handelt sich bei den Epinoiai, den verschiedenen Eigenschaften Christi, um ein absolut zentrales Lehrstück. „So kann Christus mithilfe der Epinoiai-Theorie als der eine Weg für die Vielen gedacht werden, der jedem einzelnen in einer seinem Status und seinem ‚Format' entsprechenden Weise zur Brücke wird, die über den Abgrund der Sünde zum Vater führt ... Seine Lehre von den verschiedenen Epinoiai Christi läßt sich ... auch als die biblische Ausformulierung und die theologische Explikation seines ethischen Grundsymbols verstehen; sie ist nichts anderes als das christologische Fundament jener theologia viatorum, die sein ganzes Denken bestimmt. Die vielen Namen und Titel, die dem Erlöser unter jeweils anderen Aspekten zukommen, stellen dabei variierende Adaptationen dar, die das johanneische Wort ‚Ich bin der Weg' (Joh 14,6) so nachbuchstabieren, daß es den existentiellen Lebensbedürfnissen aller Hörer, die zur Begegnung mit dem Logos aufgerufen sind, exakt entspricht" (201/2). Daß es sich bei diesen Epinoiai Christi keineswegs bloß um „Symbole der Erlösung" oder eine unpersönliche Liste von Tugenden handelt, macht der Verf. im nächsten Abschnitt überzeugend klar. Es handelt sich vielmehr um „personale Christussymbole". Die personale Beziehung wird nicht durch ein ethisches Verhältnis ersetzt. Es ist in dieser Lehre von den „nuancierten Möglichkeiten wirklicher Jesusbegegnung die Rede, die auch denen offenstehen, die Jesus nicht mehr in seiner historischen Individualität direkt gegenüberstehen können" (210). Die Epinoiai-Lehre bringt die „personale und dialogische Struktur des sittlichen Lebens der Christen in ihrer ontologischen Tiefendimension" zum Ausdruck (214). – Es folgen Ausführungen über die „strukturellen Bedingungen" des sittlichen Lebens. Verf. behandelt hier unter dem Stichwort „Leben in Unterscheidungen: Anfänger, Voranschreitende, Vollkommene" zunächst den dynamischen Charakter des christlichen Lebensweges. Unter der Überschrift „Leben in Gegenästzen: Gut und Böse, Leben und Tod, Licht und Finsternis. Leben in Spannungen" schließt er jedes Mißverständnis dieses dynamischen Fortschreitens im Guten aus: „Der Idee eines dynamischen Fortschreitens im Guten liegt die Anerkennung der sittlichen Differenz von Gut und Böse schon zugrunde; zwischen beiden Größen gibt es im ethischen Denken keinen kontinuierlichen Übergang, sondern eine scharf trennende Scheidelinie, die als ein dauernder Gegensatz der gesamten Wegstrecke des sittlichen Lebens entlang verläuft" (240). Zu den strukturellen Bedingungen gehört ferner ein „Leben in Spannungen: dialektische und rhythmische Polaritäten". Hier kommt zunächst die für O. typische Vorstellung zur Sprache, daß der Übergang des Menschen vom Tod zum Leben in die Spannung zwischen Geist und Feuer stellt und dies auf drei Ebenen, der Gottesbegegnung, der Beziehung zu Christus (u. a. Tauftheologie!) und des geistigen Selbstvollzugs des Menschen (Gewissen). Zu den Polaritäten des menschlichen Lebens schließlich gehört, daß es sich bald als Kampf und bald als Fest, darstellt, daß es im Wechsel von Trauer und Freude, von Einsamkeit und Solidarität stattfindet. Im vorletzten Abschnitt, der unter der Überschrift steht

„Leben in der Einheit von Erkennen und Handeln", kommt noch das eminent wichtige Theorie-Praxis-Problem zur Sprache. Der Verf. sieht es von O. folgendermaßen gelöst: „Nicht nur die neuplatonische Abwertung der Praxis zur kathartischen Vorstufe reiner Theorie, sondern auch die im augustinischen Versuch, das christliche Liebesgebot mit dem kontemplativen Lebensideal zu versöhnen, noch verbleibende Ambiguität des Handelns ist bei O. dadurch aufgehoben, daß Erkennen und Handeln immer als die beiden Pole einer spannungsvollen Einheit verstanden werden, die den Weg zur Vollendung auf allen Stufen prägt" (283). Die vielleicht grundlegendste strukturelle Bedingung sittlichen Lebens, die Zeitlichkeit, hat sich Verf. für den Schluß dieses großen Kap.s aufgespart. Er zeigt hier, u. a. durch eine Gegenüberstellung mit einem anderen großen altkirchlichen Theologen, Irenäus, daß O. „neben der allgemeinen Verlaufszeit und der mit ihr gänzlich unkommensurablen Ewigkeit den Gedanken einer qualitativen Jetzt-Zeit, die zur Entscheidungszeit der Freiheit wird und die reale Geltung menschlichen Handelns verbürgt", sehr wohl kennt.

Wie der *Vollkommene*, d. h. der Origenesspezialist die Arbeit bewertet, kann hier nur vermutet werden. Er hat wohl seine helle Freude an dem originellen neuen Ansatz der Interpretation, der im 1. Kap. angekündigt und im 2. unter der Überschrift „Die ethische Absicht der origeneischen Exegese" zum ersten Mal konsequent angewandt wird, ferner am Aufbau und der klaren Gliederung der Arbeit, an der sprachlichen Gewandtheit des Verf.s, an nicht wenigen überraschenden und fruchtbaren Einzelbeobachtungen usw. Es kann aber auch sein, daß ihm der hier präsentierte O. doch zu stromlinienförmig modern zugeschnitten vorkommt, daß ihm der garstige Graben der Geschichte doch breiter erscheint als hier vorausgesetzt. Er wird vielleicht gerade in der bewunderswert systematischen Kraft und der begrifflichen Versiertheit des Autors eine Grenze der Arbeit sehen, vor allem dort, wo sie auf Kosten der historischen Gewißheit des entworfenen O.bildes geht. Zu der hier angedeuteten Ungewißheit gehört z. B. die Frage, ob man so, wie der Verf. es tut, mit der Seelenpräexistenzlehre des O. umgehen kann. Hat sie nicht in seinem System ein viel größeres Gewicht als es ihr der Autor in seiner Interpretation zugestehen will? Gewiß, er kritisiert sie (331), aber zu einem Zeitpunkt, da diese Kritik keine Auswirkung mehr auf die Darstellung des origeneischen Denkens haben kann.

H. J. Sieben S. J.

Bruns, Peter, *Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen* (Hereditas 4). Bonn: Borengässer 1990. XXIV/243 S.

Vorliegende Studie ist eine Bochumer Dissertation, erarbeitet unter der Leitung von W. Geerlings. Zuerst werden die Schwerpunkte der Aphrahat-Forschung seit dem 19. Jh. aufgezeigt (2–7) (Entdeckung des Ms 1838; Erstausgabe durch W. Wright, 1869). In der Forschungsgeschichte stellt B. zwei Traditionsstränge fest: 1. die katholisch-apologetische, und 2. die liberal-protestantische Richtung. Die katholische Forschung war eingeleitet durch J. Forget (1882), und zwar im Sinn der zwei Fragen: Worin ist Aphrahat Zeuge der katholischen Tradition, und welche Irrtümer finden sich bei ihm (nämlich Lehre vom Seelenschlaf und Einzelnes in seiner Deutung vom Ende der Welt). Ähnliche Interpretationen boten G. Bickell und in „abgeschwächter Form" J. Parisot (Herausgeber des syr. Textes mit lat. Übersetzung in PS I–II, Paris 1894, 1907). Der Drang, vor allem den Zeugen der „Orthodoxie" herauszuarbeiten, wirkt noch fort bei A. Hudal (1911) u. a. Einen Fortschritt brachte P. Schwen (prot.) (1907, Repr. 1973) mit einer „umfassenden Einführung in das Christentum" Aphrahats und in den vornizänischen Charakter seiner Christologie („schwach ausgebildete Logosspekulation"; „fehlendes Substanz- und Wesensdenken"). Als Novum gilt Schwens Hinweis auf Aphrahat als Zeugen „schlichter Frömmigkeit" und Vertreter einer starken Pneumatologie. Vorgeworfen wird ihm (Schwen) aber die Unterschätzung der theologischen Bedeutung von „Namen" und „Symbolen". Die Pneumatologie wurde dann überbetont durch F. Loofs („Geistchristologie"), wogegen sich I. Ortiz de Urbina (Rom 1933) wandte. Dieser setzte die katholisch-apologetische Linie der Forschung fort und suchte bei dem Persischen Weisen die streng nizänische Lehre von der Gottheit Christi nachzuweisen. Daß diese Sicht verengt ist, wird heute zugegeben. Sie wird

der Eigenart des syrischen Denkers nicht gerecht. Wir heben aus der weiteren Forschung (A. Vööbus, E. J. Duncan, 1945) v. a. die fundamentale Arbeit von R. Murray zum Symbolismus der frühsyrischen Ekklesiologie (1975) hervor. Damit war auch für Aphrahat das verengende Dilemma, ob „Orthodoxie" – „Heterodoxie", als ungenügend erkannt, und das bloß „Lehrhafte" nicht mehr das Ziel der ihn betreffenden Forschungsarbeit. Besonders empfehlenswert ist auch R. Murray, The Characteristics of the Earliest Syriac Christianity, in: N. G. Garsoian, Th. F. Mathews, R. W. Thomson (ed.), East of Byzantium (1982), 3–16 (darin p. 12–14: The Genius for Symbolic Expression); ders., Some Rhetorical Patterns in Early Syriac Literature, in: A Tribute to Arthur Vööbus (1977) 109–131. Allerdings gibt R. Murray nun zu, daß auch er zu große Zugeständnisse gemacht habe, dies in der Nachfolge des „protestant romanticism" von F. C. Burkitt, in der allzu starken Hervorhebung des „nicht-hellenistischen Charakters" des kulturellen Milieus von Aphrahat und Ephraem. „It must be recognized to what extent the whole Near and Middle East was a culturally hybrid world" (in: East of Byzantium, p. 9).

Verf. stellt sich von der neuen Orientierung her die Aufgabe, über Aphrahat einen Beitrag zur Erforschung der früh-syrischen Christusdeutungen zu leisten (7–9). Er beginnt mit den Anfängen der persischen Missionsgeschichte und der Darstellung der Forschungsgeschichte zur Entstehung des syrisch-persischen Christentums (10–23). Hier scheint – wie auch sonst in der Dissertation – für die Literatur zum Abschnitt über Edessa (17–19) das wichtige Buch von J. B. Segal, Edessa ‚The Blessed City' (Oxford 1970) übersehen zu sein. – Kap. 2 gehört der Darstellung der älteren Formen der frühsyrischen Christologie, mit Beachtung des frömmigkeitsgeschichtlichen Hintergrunds (24–68). Freilich können nur die Grundlinien nachgezeichnet werden. – Kap. 3 führt in das literarische Werk nach literarkritischer Methode ein (69–86). Zu beachten sind die Ausführungen in 3.5. zu Aphrahats Beziehungen zum Judentum, wofür reiche Hinweise in Aphrahats Werk vorhanden sind. – Kap. 4 entwickelt die „Formen christologischer Explikation" bei Aphrahat (typologische Auslegung des AT, liturgische Formen wie Hymnen, Doxologien und Homologien) (87–121). Hier sind zwei Dinge beachtenswert: (1) Aphrahat kennt sowohl das Gebet durch Christus als „Mittler", aber auch „das direkt an Christus gerichtete hymnische Gebet" (120). Man wird sich an die Forschungsproblematik von J. A. Jungmann erinnern . (2) Für Aphrahat ist „Glaube ... primär nicht intellektuelles Fürwahrhalten dogmatisch fixierter Sätze, sondern – ganz biblisch – ein Festmachen und Standfassen auf dem Boden Gottes bzw. dem ‚Felsen' Christus. ... Dort, wo die Inhaltlichkeit des Glaubens thematisiert wird, trägt sie auffallend jüdische Züge" (120). In diesem Zusammenhang betont B. das Untechnische der theologischen Sprache Aphrahats (120f.). – Im Kap. 5 werden die „klassischen" Themen der Christologie behandelt (Gottheit Christi, Präexistenz, „Naturen" Christi) (122–152). B. macht auf die Unabhängigkeit Aphrahats von der römischen Reichskirche aufmerksam. – Im 6. Kap. bringt B. die Vielzahl der Namen und Symbole Christi und schreibt dabei wichtige Seiten über die Bedeutung der Namens- und Bildtheologie Aphrahats überhaupt und ergänzt noch die bekannten und grundlegenden Ausführungen von R. Murray (153–183). – Das 7. Kap. gehört der Darstellung von Aphrahats Auffassung von der Heilsgeschichte (frühsyrische Inkarnationsvorstellungen, mythische Scheolfahrt, Christus als Träger des Geistes, Geistmitteilung) (184–206). – Das 8. Kap. ist eine abschließende Reflexion zum dogmengeschichtlichen Ertrag (207–221). Eine „Christologie" im systematischen Sinn, die zudem auf „den Nenner der nachnizänischen Orthodoxie" zu bringen wäre, läßt sich nicht entdecken. „Aphrahat repräsentiert noch in der Mitte des 4. Jahrhunderts eine Form des Christentums, in der die kirchliche Überlieferung noch nicht völlig konsolidiert war" (213). Diese Feststellung klingt an sich banal, läßt sich aber im Blick auf die Forschungsgeschichte rechtfertigen.

Wenn auch diese Ausführungen bewußt kurz gehalten sind und den üblichen Charakter einer Dissertation nicht verleugnen können, so sind sie doch im ganzen eine ausgezeichnete Einführung in die altsyrische Überlieferung und können als vorzügliche Orientierung für ausgreifendere Darstellungen dienen. A. Grillmeier S. J.

Augustinus von Hippo, *Regel für die Gemeinschaft.* Mit Einführung und Kommentar von *Tarsicius Jan van Bavel O. S. A.*, ins Deutsche übertragen von *Ludger Horstkötter O. Praem.* (Augustinus heute 6). Würzburg: Augustinus-Verlag 1990. 138 S.

Augustinus war nicht nur der bedeutendste Philosoph und Theologe unter den lateinischen Kirchenvätern, er war auch der Schöpfer der ersten abendländischen Mönchsregel. Dieselbe enthält auf ihren wenigen Seiten bekanntlich keine ins Detail gehende Kodifizierung der klösterlichen Lebensform, sondern einen Abriß der erforderlichen Grundhaltungen. Offensichtlich handelt es sich dabei um knappe Zusammenfassungen mündlicher Vorträge des Heiligen für seine Mönchsgemeinde. Die beste kritische Ausgabe ist derzeit die von L. Verheijen, in: La règle de saint Augustin. I. Tradition manuscrite, Paris 1967, 417–437. Der Text wurde schon mehrmals ins Deutsche übertragen, so von A. Zumkeller 1958 und von W. Hümpfer, in: H. U. v. Balthasar, Die großen Ordensregeln, 2. Aufl. 1961, 158–171, auch übernommen von A. Zumkeller, Das Mönchtum des hl. Augustinus, Würzburg 1968, 335–342. Das hier anzuzeigende Bändchen enthält eine neue deutsche Übersetzung in der doppelten auf uns gekommenen Fassung, der Version für Frauen = regularis informatio (19–32) und der davon nur in den geschlechtsspezifischen Aussagen abweichenden Form für Männer = praeceptum (123–138). Die Publikation verfolgt keine eigentlich wissenschaftlichen Ziele, so fehlen z. B. eine etwas ausführlichere Darstellung des status quaestionis (welche Fassung der Regel, die für Männer oder die für Frauen ist die auf Augustinus zurückgehende?) und weiterführende Literaturhinweise. Sein Wert liegt ohne Zweifel in dem beigegebenen Kommentar aus der Feder eines hervorragenden Kenners der Materie, nämlich des Augustinusspezialisten *J. van Bavel* (35–122). Demselben gelingt es hervorragend, die oft äußerst knappen Sätze der Regel durch Paralleltexte aus anderen Werken des Heiligen, vor allem Predigten, zu erläutern und in ihrem oft überraschend tiefem geistlichen Sinn zu erschließen. So treffend und erhellend wie der Kommentar selber ist auch die knappe Einführung über die entstehungsgeschichtlichen Zusammenhänge der Regel, ihren Einfluß bis ins 11. Jahrhundert und ihre charakteristischen Merkmale. Als solche nennt van Bavel ihren Biblizismus, d. h. ihren engen Anschluß an die Heilige Schrift, die Quelle also, aus der Augustinus selber für sein eigenes Leben zu schöpfen pflegte, insbesondere an das Apg 4, 31–35 beschriebene Ideal der jungen Christenheit. Kennzeichnend ist weiter das nahezu völlige Fehlen jedweder Form von Asketismus. Nicht Askese, sondern Leben in Gemeinschaft als solches überwindet den Egoismus und die Selbstsucht. Nach van Bavel stellt die Augustinusregel nicht nur ein altes Mönchsideal vor Augen, sie enthält auch einen „Aufruf zu evangeliengemäßen Gleichheit aller Menschen. Sie verdeutlicht die christliche Forderung, daß alle Menschen zu einer vollwertigen Gemeinschaft von Brüdern und Schwestern zusammenwachsen sollen ... Unter diesem Gesichtspunkt bietet die Augustinusregel auch ein Stück Gesellschaftskritik" (15). Von dem Hinweis auf der zweiten Titelseite, der deutschen Übersetzung sei nicht der lateinische Text zugrundgelegt, sondern die niederländische Übertragung durch van Bavel. läßt man sich am besten nicht irritieren; Stichproben ergaben keine wesentlichen Divergenzen, höchstens vom lateinischen Original her nicht unbedingt erforderliche Akzentuierungen (vgl. 4, 4 adpetere = „sexuell begehren"). H. J. Sieben S. J.

Vincent, Monique, *Saint Augustin.* Maître de prière d'après les Enarrationes in Psalmos. Préface de *Marcel Neusch* (Théologie historique 84). Paris: Beauchesne 1990. X/456 S.

In seinem umfangreichsten Werk, den ‚Enarrationes in Psalmos' – es umfaßt in seiner jüngsten Ausgabe 2196 Seiten! – spricht der Bischof von Hippo immer wieder Themen an, die ihm teils selber besonders am Herzen liegen, teils ihm von besonderer Wichtigkeit für seine Zuhörer erscheinen. In der ‚littera' des auszulegenden alttestamentlichen Textes sind diese Themen zwar nicht unmittelbar zu greifen, wohl aber, mit Hilfe der allegorischen bzw. typologischen Auslegungsmethode, jenseits dieses Buchstabens. Wiederholt hat man in der Vergangenheit zusammengetragen, was Augustinus zu einzelnen solcher gewöhnlich über das ganze Werk verstreuten Themen, z. B. dem der Kirche oder der Person Christi usw. ausgeführt hat. Im vorliegenden Bd. nun ist

eingesammelt, was der Bischof von Hippo in seinen Psalterhomilien über das Beten sagt. Glücklicherweise erfüllt sich die Ankündigung des Vorwortes nur teilweise, bei den folgenden 450 Seiten handele es sich nicht um eine These, wenigstens nicht im abstoßenden Sinne dieses Wortes, sondern um eine „Begleitung" (accompagnage) durch Augustinus: es fehlt in der Tat zwar das eine oder andere, was heute zum Standard einer wissenschaftlichen These gehört (Berücksichtigung und Verwertung auch fremdsprachlicher Literatur, einheitliche Zitation der benutzten Literatur sowohl im Literaturverzeichnis als in den Anmerkungen, eine gewisse Nüchternheit der Darstellung, Vermeidung unnötiger Wiederholungen usw.), aber das Wesentliche einer These findet der Leser dann doch, nämlich die geordnete, systematische Behandlung des Themas. Ja, es ist der Verf. sogar sehr gut gelungen, die disparaten Aussagen Augustinus zum Thema Gebet in eine überzeugende Ordnung zu bringen. – In einem ersten Teil präsentiert sie Augustins „allgemeine Aussagen über das Gebet". Das Gebet wird hier charakterisiert als „Beten Christi und Beten der Kirche" und schließlich als „Beten des Herzens". Der zweite Teil trägt zusammen, was Augustinus über das „Bittgebet" sagt. Die einzelnen Stichworte lauten hier: 1. die Art und Weise, wie Gott unsere Bitten erhört (das Problem der nicht erhörten Gebete!), 2. Beten gegen und für seine Feinde (die anstößigen Fluchpsalmen), 3. Gottes Gaben sind teilweise zeitlich und irdisch (Gott darf auch um irdische Gaben gebeten werden), 4. Gott (letztlich) nur um Gott selber bitten, 5. die Haltungen des Herzens beim Beten, 6. Beten und Gnade (Augustins Antwort auf Pelagius). – Der dritte Teil sammelt ein, was der große Prediger über das „Lobgebet" ausführt. Folgende Zwischentitel gliedern hier die Sammlung der Zitate: 1. Es ist gut, den Herrn zu loben, wer aber kann den Herrn loben?, 2. der Herr gibt uns Gründe, ihn zu loben, 3. den Herrn in guten und in schlechten Zeiten loben/ – den Herrn in seinem ganzen Leben loben, 4. der eschatologische Aspekt des Lobgebetes (im Lobgebet antizipieren wir, was am Ende sein wird), 5. zwei Charakteristika des Lobgebetes (gemeint sind die Freude, die damit verbunden ist, und die geistige ‚Erfüllung', die es dem Beter bringt). In einem abschließenden Abschnitt zeigt M. V. die tiefe innere Einheit des vorstehend in Bitt- und Lobgebet unterschiedenen Betens bei Augustinus auf. Die Stichworte lauten hier u. a. Einheit des Gebetes, Confiteri/confessio, Beten und Liebe, Aktualität der augustinischen Gebetslehre. Die Arbeit belegt überzeugend die im Titel zum Ausdruck kommende These: Augustinus ist in der Tat ein großer Lehrmeister des Gebets. Ein beachtlicher Vorzug der Arbeit besteht deswegen darin, daß Augustinus selber reichlich zu Wort kommt. H. J. Sieben S. J.

Signum pietatis. Festgabe für Cornelius Petrus Mayer OSA zum 60. Geburtstag, herausgegeben im Auftrag des Augustinus-Instituts der deutschen Augustiner von *Adolar Zumkeller* OSA (Cassiciacum 40). Würzburg: Augustinus-Verlag 1989. LXIV/670 S.

Die Flut der Publikationen über Augustinus steigt immer noch an. Der letzte Beitrag des hier anzuzeigenden Bandes aus der Feder eines für die bibliographische Erfassung des Bischofs von Hippo Hauptverantwortlichen *(G. Madec)* liest sich fast wie der Hilferuf eines Ertrinkenden. Schuld an dieser Flut trägt natürlich zunächst Augustinus selber. Sein Riesenwerk interessiert eben unter tausend Rücksichten. Schuld tragen aber auch die sich häufenden Jubiläen. Da sind zunächst seine eigenen, bei denen man sich übrigens nicht mehr auf die runden Hunderter beschränkt, sondern auch die halben hinzunimmt. Hinzukommen die Jubiläen seiner Erforscher. Die Festgabe des mit vorliegendem Band Geehrten ist freilich wegen ihres reichen Inhalts als felix culpa zu bezeichnen! – Die 38 Beiträge sind in 7 Gruppen eingeteilt: 1. „Zu Augustinus' Person und Werk": *E. Lamirande* stellt die direkten und indirekten Zitationen Monikas im Werk A.'s zusammen. *A. Zumkeller* informiert anläßlich von Conf. VI, 15 über die Einschätzung des Konkubinats durch die damalige Gesellschaft und Kirche, übrigens nicht um A. zu entlasten. *Th. Raveaux* gibt auf die Frage, ob A. Antisemit war, eine verneinende Antwort. *J. Doignon* untersucht die Rolle der Wachsamkeit bei der Suche nach Weisheit. *Chr. Stead* besteht gegen M. F. Burnyeat auf der These, daß A. in „De magistro" einen falschen Begriff von Sprache voraussetzt und deswegen ein unnötiges

Problem schafft. *J. Kevin Coyle* referiert über die Textgeschichte von „De moribus ecclesiae catholicae" und „De Moribus Manichaeorum". *V. Grossi* weist auf die Bedeutung Monikas für die Lösung der Frage nach der kompositorischen Einheit der „Confessiones" hin. *E. Feldmann* behandelt „Augustins Polemik gegen Mani in conf. 5, 3 ff". – 2. „Geistige Umwelt": *F. Decret* bringt durch eine Analyse des Manuskripts von Tebessa „Aspekte der Manichäischen Kirche" zur Sprache. *C. M. Kasper* arbeitet auf der Basis der einschlägigen Briefe den genaueren „Beitrag der Mönche zur Entwicklung des Gnadenstreites in Südgallien" heraus. – 3. „Philologische Fragen": *G. Bartelink* stellt umgangssprachliche Wendungen aus A.'s Werk zusammen und weist darauf hin, daß für den Bischof von Hippo Verständlichkeit wichtiger war als Beachtung der Regeln für korrektes Latein. *A. A. R. Bastiaensen* teilt Beobachtungen über A.s Terminologie des Martyriums mit. *B. Kursawe* informiert über die „Bedeutung von ‚excitare' im Werk A.s". – 4. „Anthropologisches": *G. Pfligersdorfer* bietet unter dem Titel „Philokalie und Gottesliebe" eine „vergleichende Annäherung von Platon und A." *S. A. Turienzo* bringt mit Hilfe des Begriffspaars velle/posse zentrale Aspekte von A.s Lehre von der beatitudo zur Sprache. Die beiden folgenden Beiträge befassen sich mit A.s Lehre über die Frau. *T. J. van Bavel* behandelt auf der Basis von De Trin. XII „die Frau als Bild Gottes", *S. Soennecken* „die Rolle der Frau in A.s De Genesi ad litteram". – 5. „Zur Theologie Augustins": Die drei folgenden Beiträge haben gemeinsam, daß sie die schlechthin zentrale Rolle Christi in der Theologie A.s deutlich machen. *M.-F. Berrouard* bringt zunächst zahlreiche Belege dafür, daß nach A. auch die Menschen, die vor der Ankunft Christi gelebt haben, das Heil nur aufgrund expliziten Glaubens an den Menschgewordenen erlangen. Unter den übrigen Kirchenvätern vertrete höchstens Origenes eine ähnliche Position. *G. Bonner* zeigt, daß sich die Eigenart der augustinischen Sakramentenlehre letztlich aus seiner Auffassung über die alleinige Heilsmittlerschaft Christi ergibt. Nach *R. Dodaro* insistiert A. deswegen auf der auch nach der Taufe noch verbleibenden Todesfurcht in den Gläubigen, um gegen Pelagius den Unterschied zwischen der unvollkommenen Gerechtigkeit der Gläubigen und der vollkommenen Christi selber deutlich zu machen. *F. J. Weismann* berichtet über christologische Titel in A.s Predigten zum Johannesevangelium. *D. Dideberg* liefert „Prolegomena zu einer Untersuchung der augustinischen Theologie der Liebe". *Th. G. Ring* konstatiert auf der Basis einer Untersuchung der „Enarrationes in Psalmos", daß A. längst vor der Auseinandersetzung mit den Pelagianern Römer 7 nicht nur auf den unerlösten, sondern auch auf den erlösten Menschen bezieht, und zwar um dessen bleibende Angefochtenheit deutlich herauszustellen. *A. Schindler* durchmustert mit Hilfe der Computer-Konkordanz das Wortmaterial von imputare u. ä., um herauszufinden, ob A. in der Frage der sog. imputativen Gerechtigkeit mehr auf Seiten der Katholiken oder der Protestanten steht. – 6. „Spiritualität und Pastoral": *F. Gal* bietet unter der Überschrift „A.s anbetende Schau des Mysteriums" hauptsächlich eine Meditation über De trinitate. Nach *J. O. R. Orsa* besteht für A. die Wirkung der Bekehrung zum Glauben u. a. in der Jungfräulichkeit des Geistes. *A. Fitzgerald* referiert über den Sinn des Almosengebens nach A. *M. Klöckener* legt eine kritische Bilanz darüber vor, was wir über das eucharistische Hochgebet zur Zeit A.s wirklich wissen. *B. Studer* zeigt, daß für A.s Theorie und Praxis der Schriftauslegung und Predigt neben der Unterscheidung von res und signum auch diejenige von delectare und prodesse von großer Wichtigkeit ist. – 7. „Augustinus und die Nachwelt": *M. Cristiani* untersucht den Einfluß A.s auf die Johanneshomilien des Johannes Eriugena. *I. Opelt* berichtet über Augustinus bei Dante. *A. Turrado* geht auf die Tragödie des Mißverständnisses zwischen A. und Luther in der Frage der Gnade und des freien Willens ein. *J. Van Oort* weist auf den großen Einfluß hin, den A. auf Gisbertus Voetius, den ersten Theologieprofessor der Utrechter Universität, ausgeübt hat. *W. Eckermann* bespricht die ‚Betrachtungen' des Sailerschülers und Schweizer Theologieprofessors Alois Gügler (1782–1827) zu A.s ‚De doctrina christiana'. *H. M. Biedermann* gibt einen Überblick über „Augustinus in der neueren griechischen Theologie", *C. Patock* über „Augustinus in der sowjetischen Lexikographie". *H. Tretter* und *C. Patock* schließlich stellen „Russische Augustinus-Übersetzungen und Literatur russischer Autoren über Augustinus" zusammen.

H. J. Sieben S. J.

Beulay, Robert, *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha, mystique syro-oriental du VIIIe siècle* (Théologie historique 83). Paris: Beauchesne 1990. 523 S.

Kurz bevor die erschütternden Bilder über das Flüchtlingselend der Kurden im nördlichen Irak und in der südlichen Türkei über die Fernsehschirme flimmerten, erschien das hier vorzustellende Buch über die geistliche Lehre eines syrischen Mystikers, der im 8. Jahrhundert in eben diesen unwegsamen Bergeshöhen (Dalyathagebirge westlich des Qardou) Jahrzehnte als Einsiedler verbracht hat und zu den bedeutendsten geistlich-mystischen Schriftstellern der syrisch-nestorianischen Kirche gehört. In älterer Literatur heißt er noch einfach Johannes Saba, d. h. der „Alte", so auch noch im LThK. Über seine geistliche Lehre war bisher nicht viel bekannt, denn seine Schriften waren bis auf ganz wenige Ausnahmen weder ediert noch übersetzt. Nachdem B. E. Colless 1969, leider nur maschinenschriftlich, eine Auswahl aus seinen geistlichen Homilien veröffentlicht hatte (The mystical discourses of John Saba, University of Melbourne), kommt das große Verdienst, Leben und Werk dieses bedeutenden geistlichen Schriftstellers endlich der Öffentlichkeit erschlossen zu haben, dem Autor des vorliegenden Bandes zu, zunächst durch die Publikation einer Reihe von Studien zu Leben und Werk des J. v. D., dann durch die kritische Herausgabe und französische Übersetzung seiner Briefe (PO 39, 304–521), schließlich durch die hier gebotene Summe über seine geistliche Lehre. Zu den Veröffentlichungen speziell über J. v. D. kam 1987 dann noch eine Publikation über die Geschichte der syrischen Spiritualität allgemein hinzu (Lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale, Chevetogne 1987), die den Hintergrund für die hier vorgestellte Lehre abgibt. – Der Verf. leitet sein umfangreiches Werk über die geistliche Lehre des syrischen Mystikers mit einer Untersuchung über die Struktur des geistlichen Fortschritts nach J. v. D. ein. Konkret geht es hier um die Frage, in welchen Phasen sich der Aufstieg der Seele zur Einheit mit Gott vollzieht. Indem der Verf. in diesem einleitenden Kapitel zeigt, daß Johannes Saba im wesentlichen sich an die Einteilung des Pseudo-Dionysius hält, also an die Phasen Läuterung, Heiligung/Erleuchtung und Einigung, gewinnt er für die drei folgenden Hauptteile die Disposition. Gleichzeitig gibt er damit eine erste Vorstellung von der Tradition, in der Johannes von Saba selber steht. – Der erste Hauptteil behandelt also die Läuterung. Sie umfaßt folgende Elemente: die Buße, den Eintritt ins religiöse Leben bzw. die Entdeckung des Weges der Liebe, die Praxis der Reinheit, das Fasten und die Nachtwachen, die Einsamkeit, die Bewahrung der Sinne und das Ziel der Askese des ‚äußeren Menschen', die Praxis der Demut und der Liebe, die Praxis des Gebetes, die Läuterung unter ihrem passivem Aspekt, der Kampf mit den Dämonen, der österliche und sakramentelle Aspekt der Läuterungsaskese. Der zweiten Phase des Aufstiegs, der der Heiligung und Erleuchtung, ist der zweite Hauptteil gewidmet. Hier kommen zur Sprache das Schweigen des Geistes und die Stufen desselben, die Tränen und die Feuerglut der Liebe, die das Gebet unterbrechende Lähmung (stupeur), die zur Phase der Erleuchtung gehörenden Einsichten, die gewöhnliche oder teilhafte und die vollkommene Unempfindlichkeit. Aspekte der Einung mit Gott, der der dritte Hauptteil der Untersuchung gewidmet ist, sind das Sehen der Seele durch sich selbst, die vollkommen mystische Schau der körperlichen und unkörperlichen Geschöpfe, die allumfassende Liebe und vollkommene Demut, das einfältige Lob, die Stufen der Schau Gottes. Die bloße Aufzählung der den drei Phasen des Aufstiegs zu Gott zugehörenden Themen und Elemente zeigt, welcher geistliche Reichtum in den Schriften unseres Mystikers verborgen liegt. Innerhalb des dritten Teils behandelt der Verf. auch die spezifisch theologischen Fragen der Schau Gottes. J. v. D. war nach seinem Tod durch eine Synode der syrischen Kirche wegen seiner Ansichten über die Schau Gottes verurteilt worden. Der Verf. kann zeigen, daß seine diesbezügliche Lehre in fundamentaler Übereinstimmung mit der Tradition seiner Kirche steht. Zwei weitere Kapitel schließen sich an, eines über die Schau der Schönheit Gottes, die Beziehungen zwischen dem ‚Bild' Gottes, zu dem der Mensch geschaffen wurde, und der ‚Ähnlichkeit' mit Gott, in die er durch die Vereinigung mit ihm verwandelt wird, und die Teilhabe am göttlichen Mitleiden, ein zweites über den Tod und den Zustand der Verstorbenen vor der allgemeinen Auferstehung, d. h. über die für die nestorianische Kirche charak-

teristische Lehre vom Schlaf der Seelen. – Die geistliche Lehre des J. v. D. bekommt dadurch Profil, daß der Verf. sie immer wieder vergleicht mit und mißt an dem, was andere geistliche Lehrer der syrisch-orientalischen Kirche gelehrt haben, ein Simon von Tailboutheh, ein Dadisho von Qatar, ein Sahdona, ein Joseph Hazzaya, ein Isaak von Ninive. So bietet der der Verf. z. B. einen zusammenfassenden Überblick über die Lehre von der Schau Gottes in der nestorianischen Kirche unter Einschluß von deren ferneren Wurzeln, nämlich der sog. Antiochenischen Schule der Theologie. Zur Sprache kommen hier Autoren wie Johannes Chrysostomus, Theodor von Mopsuestia, Theodoret von Kyros, Ephraem, Narsai, Thomas von Edessa, Babai der Große usw. Was die Phase der Einigung mit Gott angeht, so charakterisiert der Verf. J.'v. D.s Lehre als „im Grunde" pseudo-dyonisisch; „die Artikulation der am deutlichsten hervortretenden Elemente stammt (aber) von Evagrius. Die Dialektik des Eindringens in die Wolke ist von Gregor von Nyssa inspiriert. Das allgemeine Klima ist makarianisch" (304). Zur Kennzeichnung der geistlichen Lehre unseres Mystikers bezieht sich B. aber nicht nur auf die großen spirituellen Autoren der Väterzeit, er greift gelegentlich auch auf den Vergleich der modernen Autoren zurück, so mit Simone Weil und ihren Ausführungen über die Schönheit (La pesanteur et la grâce, Paris 1948, 150). – Aus den überlieferten Schriften ergibt sich für J. v. D. das Bild einer „durch ihre innige Vertrautheit mit Gott ganz und gar angenommenen und vollkommenen Persönlichkeit. Seine Beziehungen mit dem Herrn sind gekennzeichnet vom Staunen vor seiner transzendenten Größe ... gleichzeitig von einer sehr einfachen Zärtlichkeit, nämlich der Zärtlichkeit der sich verschenkenden Liebe und der glühenden Zuneigung, die er gegenüber dem Kinde Jesu empfindet, das in der Seele mystisch gegenwärtig ist ... Den Menschen gegenüber ist seine Demut vollkommen natürlich und seine Liebe universell" (18–19). Seine Intellektualität ist „eher intuitiv als diskursiv, sie hält sich weniger an logische Konzeptualisierungen als an Mysterien, die Staunen erwecken, und an Paradoxe, in denen diese sich darbieten" (19). Johannes Saba ist weniger ein Theoretiker, der eine systematische geistliche Lehre bietet, als ein geistlicher Lehrer, dem es auf den Fortschritt der Seelen ankommt auf einem Weg, den er selber aus Erfahrung kennt (50). Glücklicherweise hat der Verf. eine ganze Reihe der sehr schönen und tiefen Gebete, die der syrische Mystiker an vielen Stellen seiner Schriften eingeschoben hat, mitgeteilt, z. B. das Gebet „Ehre sei dem Überfließen Deiner unaussprechlichen Liebe ..." (122). – Überfliegt man den Index der „wichtigsten syrischen Begriffe mit ihrer üblichen Übersetzung" (515–521), so kann man nur bedauern, daß dieser große Schatz aus der spirituellen Tradition der syrischen Kirche erst jetzt gehoben wurde. Wieviele thematische Artikel des nun allmählich seiner Vollendung entgegengehenden ‚Dictionnaire de Spiritualité' müßten nicht auf Johannes von Dalyatha verweisen bei (existierenden bzw. leider fehlenden) Artikeln wie: coeur, contemplation, désir, douceur (de Dieu), feu, gloire de Dieu, humanité du Christ, intellection, langage mystique, logismoi, lumière, méditation, miroir, mystère, nuée, progrès, pureté, purification, ravissement, ressemblence, souvenir de Dieu, stupeur, tenèbre, vision usw. – *Antoine Guillaumont*, ein Kenner der Geschichte der christlichen Spiritualität, stellt in seinem Vorwort Johannes von Dalyatha den ganz großen christlichen Mystikern, einem Johannes vom Kreuz, einer Teresa von Avila an die Seite und lädt damit alle an der Geschichte der Spiritualität und Mystik Interessierten ein, sich näher mit der geistlichen Lehre des syrischen Mönchs und Einsiedlers zu befassen. Die Voraussetzung dafür hat der Verf., nicht zuletzt mit dem vorliegenden Band, geschaffen, wofür er höchste Anerkennung und Dank verdient. Zu wünschen ist lediglich, daß der Verf. bald die im gleichen Vorwort angekündigte Herausgabe der geistlichen Homilien abschließen kann, die neben den schon herausgegebenen Briefen die zweite Hauptquelle für die geistliche Lehre des J. v. D. darstellen. H. J. Sieben S. J.

Alexandre, Monique, *Le commencement du livre, Genèse I–V: La version grecque de la Septante et sa réception* (Christianisme antique 3). Paris: Beauchesne 1988. 408 S. 23 Abbildungen.

Das Wort ‚Rezeption' im Untertitel des hier anzuzeigenden Werkes wird von der

Verf. in einem weiten Sinn verstanden, schließt also auch Kommentare mit ein. Da sich unter diesen wiederum in einem sehr weiten Sinn verstandenen Kommentaren auch solche der Kirchenväter befinden, erhellt die Bedeutung des Werkes für den Patrologen, der darum weiß, von welch außerordentlicher Bedeutung die ersten Kapitel der Bibel für die Entfaltung der frühchristlichen Kosmologie, Anthropologie, Christologie, Trinitätslehre usw. waren. Man denke nur an Gen 1,1 oder Gen 1,26 oder Gen 2,7 usw! Was finden wir z. B. zur berühmten Inzise „nach unserem Bild und Gleichnis" (Gen 1,26) an Information über die Väterauslegung zusammengetragen (181–188)? Nach einleitenden Bemerkungen über die Bedeutung der beiden Begriffe für die patristische Theologie und Spiritualität referiert die Verf. zunächst darüber, wer oder was mit dem ‚nach dem Bilde' gemeint ist, dann stellt sie die verschiedenen Stellungnahmen der Väter zusammen über den ‚Ort' dieses ‚nach dem Bilde seins' (Ist damit auch der Leib des Menschen gemeint oder nur die Seele? Welche Beziehung besteht zwischen dieser Stelle und Gen 2,7? usw.), drittens bringt sie Belege für die Auffassung, daß sich ‚Bild' und ‚Gleichnis' voneinander unterscheiden bzw. identisch sind. Das Gros der Belege stammt aus dem Bereich der griechischen Väter, aber auch die Lateiner kommen zu Wort. Die Väterkommentare machen nur den Schlußteil des Gesamtkommentars zur genannten Inzise aus. Ihnen gehen voraus: Hinweise auf Textveränderungen, ausführliche Erörterungen über die beiden griechischen Termini und Vergleiche mit den entsprechenden hebräischen Äquivalenten, sonstiges Vorkommen im AT, Auslegungen bei Philo von Alexandrien und ‚Rezeption' im NT (175–181). – Nicht jeder Begriff und jeder Satz der ersten Kapitel der Genesis hatten eine solche Wirkgeschichte wie ‚Bild und Gleichnis' von Gen 1,26, deswegen konnte der Kommentar zu vielen Stellen kürzer ausfallen. Aber überall ist das zusammengetragene Material imposant (Vergleich der LXX mit dem masoretischen Text, profangriechischen Begriffen, den griechischen Übersetzungen des Aquila, Symmachus, Theodotion, der Vulgata, den verschiedenen Formen der Vetus Latina, Flavius Josephus usw.). Dankbar ist der Benutzer dieses Kommentarwerkes vor allem auch für die reichlich beigegebene weiterführende Literatur zu den einzelnen Stellen. Der kommentierte Gesamttext (Gen 1–5) ist in vier ungleich lange Abschnitte unterteilt; dem Kommentar geht jeweils eine Einleitung voraus. Das Vorwort weist darauf hin, daß die vorliegende Arbeit im Rahmen eines größeren Forschungsprojektes entstanden ist, nämlich der von M. Harl und ihren Mitarbeitern herausgegebenen ‚Bible d'Alexandrie'. La Genèse, Paris 1985. In das genannte Werk konnte offensichtlich aus Raumgründen jedoch nur ein Teil des jetzt hier vorliegenden Materials aufgenommen werden. Dem Band sind dankenswerterweise 23 Schwarzweiß-Aufnahmen von Motiven aus dem Bereich von Gen 1–5 beigegeben, die auf ihre Weise sehr interessante Kommentare zu den betreffenden Kapiteln der Genesis darstellen.

H. J. Sieben S. J.

Godding, Robert, *Bibliografia di Gregorio Magno: 1890–1990* (Opere di Gregorio Magno. Complementi 1). Roma: Città Nuova Editrice 1990. IX/349 S.

In sieben Bänden möchte das Verlagshaus Città Nuova Editrice die Werke Gregors des Großen (540–604), eines der vier abendländischen Kirchenväter, in lateinischer Originalsprache zusammen mit einer italienischen Übersetzung herausgeben. Diese Edition soll von zwei Zusatzbänden begleitet werden, wovon einer eine allgemeine Einführung in die Umwelt und das Schaffen Gregors geben soll, während der andere als bibliographisches Nachschlagewerk weiterführende Studien anregen und unterstützen möchte. Diesen Zusatzband, der als erster erschienen ist, gilt es hier vorzustellen.

Gregor der Große ist weit davon entfernt die historische oder gar philosophisch-theologische Forschung ähnlich wie Augustin inspiriert zu haben. Besonders infolge der protestantischen Dogmengeschichtsschreibung galt Gregor wegen seines „depotenzierten Augustinismus" (Harnack, DG III, 259) als Quelle des ‚Vulgärkatholizismus' und Mommsen nannte den Papst mit dem Beinamen der Große einen „recht kleinen großen Mann". In der neueren Forschung haben sich die Akzente verschoben, wovon v. a. die Bibliographie Zeugnis ablegt. – Trotz der Tatsache, daß Gregor neben Augustin, dessen treuer Schüler und Interpret er war, kein überragender systematischer

Denker ist, so steht sein bibliographisches Nachwirken hinter dem Bischof von Hippo an zweiter Stelle der großen altkirchlichen Schriftsteller und Theologen (VII). Die Bedeutung des Mönchspapstes ging vom Mittelalter und der Reformationszeit auch auf die Neuzeit über. In den letzten 50 Jahren wurde nach der Kritik Harnacks und seiner Schule v. a. die pastorale Umwertung der augustinischen Theologie herausgestellt und ein neues Bild Gregors konzipiert. So sind in den letzten 25 Jahren weit mehr als 300 Titel in diesem Umfeld erschienen. *P. Siniscalco* kann im Geleitwort feststellen, daß diese Bibliographie „eine nicht kleine Lücke auf einem Gebiet der Forschung schließen will, das seit einem halben Jahrhundert die Aufmerksamkeit von immer zahlreicheren und kritisch erfahreneren Gelehrten auf sich gezogen hat" (V). Bis heute gibt es kein Nachschlagewerk, das so vollständig wie möglich einen Zugang zu Person und Werk Gregors des Großen vermittelt.

Godding wählt für seine Bibliographie die zeitliche Begrenzung von 1890, der 1300jährigen Wiederkehr des Pontifikatsbeginns, bis 1989 inclusive. Diese nötige Auswahl ist gut getroffen, da die die großen Untersuchungen, die besonders das Jubiläum von 1904 (1300. Todestag) angeregt hat, miteinbezogen sind. Ältere Literatur vor 1890 kann leicht aus den angegebenen Bibliographien nachgeschlagen werden (Nr. 1–7). Die Akten des Gregor-Kongresses in Rom von 1990 eröffnen eine neue Phase der Beschäftigung mit Gregor (Gregorio Magno e il suo tempo: SEAug 33; 34 [1991]), so daß der bearbeitete Zeitraum sowohl als in sich abgeschlossen gelten kann, wie auch für die neuen Entwicklungen eine gute Basis bilden kann. – Das Werk Gregors des Großen ist zwar überschaubar, wird aber von den verschiedensten Fachrichtungen erforscht, was einen bibliographischen Überblick schwierig macht. Es gibt keine erschöpfend vollständige Bibliographie und für wissenschaftliche Brauchbarkeit ist eine gediegene Auswahl nötig. G. ist es gelungen, in dem von ihm gesteckten Rahmen ein hohes Maß an Vollständigkeit zu erreichen. Die Bibliographie beschränkt sich auf Gregor selbst und verweist bei Fragen zu Buch 2 der Dialoge und zur Vita Benedicti auf entsprechende Studien (VIII). Ähnliche Beschränkungen werden angewandt für die inauthentischen Werke, die Fragen der Liturgie und des Gesangs, obwohl es G. gelingt, in der knappen Auswahl die wichtigsten Publikationen anzuführen. Tradition und Fortleben wurden im Rahmen des Möglichen angeführt. Mit diesen Einschränkungen ist eine bessere Übersichtlichkeit der Daten gewährleistet. Die Bibliographie ist ein konzentriertes Nachschlagewerk für Gregor den Großen geworden. Sie bietet in fünf Teilen 2.608 Nummern in einzelne Abschnitte untergliedert. – Teil 1 und 2 gibt eine ausreichende Übersicht über die Arbeitsmaterialien und Hilfsmittel von Enzyklopädien und Gesamtdarstellungen bis zu biographischen Untersuchungen (Nr. 1–629). Angeführt wird die Literatur zu Politik und Zeitgeschichte, ebenso wird das soziale und familiäre Umfeld repräsentiert. Eine ausführliche Würdigung erfährt das Mönchtum Gregors, das die größte Konstante in seinem wechselvollen Leben darstellt (Nr. 306–374); denn auch als Apokrisiar und als Bischof von Rom blieb er seiner Conversio zur monastischen Lebensweise treu. Den umfangreichsten Abschnitt bildet die bibliographische Analyse der literarischen Werke des Papstes (Nr. 630–1835). Bei der Angabe der Übersetzungen zum Hoheliedkommentar wurde die deutsche Ausgabe übersehen: *Origenes und Gregor der Große, Das Hohelied*, eingel. u. übers. v. K. Suso Frank (Christliche Meister 29), Einsiedeln 1987. Die größte Leistung der Bibliographie erbringt unzweifelbar Teil 4, der in die Gedankenwelt des Papstes einführt (Nr. 1836–2305). Stringent gegliedert werden die vielfältigsten Aspekte des Schaffens Gregors bibliographisch erfaßt und schon ein Blick auf die inhaltliche Gliederung zeigt gregorianische Gewichtung: Exegese kommt vor der Theologie; Spiritualität vor der Pastoral. Die unter Nr. 2014 angegebene These von J. Modesto, *Gregor der Große. Nachfolger Petri und Universalprimat* ist inzwischen als Buch erschienen: (Studien zur Theologie und Geschichte, Bd. 1), St. Ottilien 1989 (vgl. Rez. ThPh 66 [1991] 251–254). Teil 5 befaßt sich mit Wirkungsgeschichte (Nr. 2306–2608). Im Abschnitt über den Einfluß Gregors auf einzelne Autoren bleibt bei Thomas von Aquino (S. 261) die ausführliche Analyse von E. Portalupi nachzutragen: *Gregorio Magno nell'Index Thomisticus:* Bulletin de philosophie médiévale 31 (1989) 112–146; 32 (1990) 136 f. Das Fortleben der Persönlichkeit des Mönchspapstes wird unter den Aspekten der Hagiographie, die Gregor (oder Pseudogregor)

durch seine Dialoge stark geprägt hat, und der Ikonographie (v. a. das Motiv der Gregorsmesse) betrachtet. Abgeschlossen wird der drucktechnisch gut ausgestattete Band durch zwei Indices (Autoren- und analytischer Index), die dieses Opus zu einem wirklich hilfreichen Arbeitsinstrument machen.

Die Bibliographie ordnet sich in das geistige Programm der späten patristischen Literatur ein, Ergebnisse der Arbeit vergangener Zeiten zu sammeln und so für eine neue Zeit fruchtbar zu machen. G. ist es gelungen, nicht nur bibliographische Daten möglichst vollständig aneinanderzureihen, sondern durch eine konsequente , der Materie entsprechenden Auswahl und Struktur ein Instrumentum laboris zu schaffen, das jedem, der sich mit der spätantiken Welt und Gregor beschäftigt, eine Hilfe bietet.

S. Kessler S. J.

Gotteslehre I–II. Bearbeitet von *Herbert Vorgrimler* (Texte zur Theologie; Dogmatik 2), Graz-Wien-Köln: Styria 1989. 135/215 S.

Die Frage „Wer ist das eigentlich – Gott?" stammt von Kurt Tucholsky. Ursprünglich wurde sie mit dem Unterton der Ironie und Polemik gestellt. Es gibt aber immer mehr Zeitgenossen, die diese Frage nicht bloß rhetorisch meinen. Die Antwort kann nicht einfach abgerufen werden aus dem Bestand überkommender Gottesvorstellungen. Sie ist stets neu zu erarbeiten, indem die Einsichten und Erfahrungen der Vergangenheit mit den Belastungen und Herausforderungen der Gegenwart in Beziehung gesetzt werden. Angefragt ist nicht zuletzt die Theologie, die sich als „Rede von Gott" versteht und gerade darum immer in der Gefahr steht, daß Gott durch viele leere Worte totgeredet wird. Wenn die Theologie sagen will, was sie meint, wenn sie von Gott redet, dann muß sie Erfahrungen zur Sprache bringen und im Gegenzug Begriffe, Symbole und Bilder formen, die es dem religiösen Menschen ermöglichen, seine Erfahrungen mitteilbar zu machen. Wenn auch hier der Satz gilt, daß die Grenzen meiner Sprache die Grenzen meiner Welt sind (Wittgenstein), muß dem religiösen Menschen daran gelegen sein, sich möglichst viel von dem Reichtum der religiösen Sprache anzueignen. H. Vorgrimler hat den ebenso riskanten wie mühevollen Versuch unternommen für Lehrende und Lernende der Theologie markante biblische, lehramtliche, philosophische und theologische Texte sowie ökumenische Dialogpapiere zur christlichen Gottes- und Trinitätslehre in zwei kompakten Bänden zusammenzustellen. Dokumentiert werden Impulse und Antwortversuche aus Geschichte und Gegenwart: von der Bibel über die Kirchenväter, die Scholastik bis hin zu den Vertretern der verschiedenen theologischen Richtungen des 20. Jahrhunderts. Da die jeweiligen Quellentexte stets kurz charakterisiert und mit weiterführenden Literaturhinweisen versehen werden, ergibt sich auf diesem Weg gleichzeitig eine Einführung in die wichtigsten Epochen, Fragestellungen und Denkrichtungen der Theologie. Fraglos kann und will das Gebotene nur eine begrenzte Auswahl sein, das vor allem Interesse an einer eingehenderen Lektüre der einzelnen Texte wecken soll. Wer daneben nach einer zusammenhängenden und dennoch übersichtlichen historisch-systematischen Darstellung sucht, möge zu V.s Buch „Theologische Gotteslehre" (Düsseldorf 1985) greifen. Beide Publikationen ergänzen einander sehr sinnvoll und sind vor allem auch für Studierende erschwinglich.

H.-J. Höhn

Jesus der Offenbarer I. *Altertum bis Mittelalter;* Jesus der Offenbarer II. *Frühe Neuzeit bis Gegenwart.* Bearbeitet von *Franz-Josef Niemann* (Texte zur Theologie; Fundamentaltheologie 5,1 u. 2). Graz-Wien-Köln: Styria 1990. 151/219 S.

In der gleichen Reihe, jedoch in der Abteilung Dogmatik, sind bereits 1989 von K.-H. Ohlig die Bände „Christologie" I und II erschienen, worauf N. verweist (I, 11). Der Titel „Jesus der Offenbarer" zeigt die spezifisch fundamentaltheologische Rücksicht an, von der die Textauswahl von N. geleitet ist, die Frage nämlich, wie unter Berufung auf Jesus „der Wahrheitsanspruch des Christentums als Offenbarungsreligion" erhärtet werden kann und „ob Jesus tatsächlich Gottes endgültiger Offenbarer ist" (I, 13). Jeder Band bringt eine knappe, klare Einleitung (I, 12–18; II, 11–17), die die großen

Linien aufzeigt. Der Benutzer wird hier, wie auch in den Einführungen zu den jeweiligen Texten, in wohltuender Sachlichkeit, ohne eigene Polemik, informiert – ein Vorzug dieser Bearbeitung, der im Vergleich mit Ohlig deutlich wird.

N. gliedert in 5 Zeitepochen: Biblische Zeit, Spätantike, Mittelalter, Frühe Neuzeit und 19./20. Jahrhundert. In jeder Zeitepoche werden christliche und nichtchristliche Texte einander gegenübergestellt (abgesehen von der Frühen Neuzeit, wo die Offenbarungskritik im Christentum selbst den Ausgang nimmt). – N. nimmt sich die Freiheit, den ersten biblischen Teil zu erweitern in „Die Bibel und ihre Umwelt", und bringt jüdische (Flavius Josephus, Babylon. Talmud) und römische Zeugnisse (Vergil, Plinius d.J., Sueton, Tacitus), was sich zur Dokumentation der Apologetik von vornherein sicher nahelegt. Hier sei eine Nachbemerkung gestattet: Auch bei der Auswahl von Ohlig wäre ein Hinweis auf die zwischentestamentarische Literatur bzw. Stellen daraus hilfreich gewesen, um die Apokalyptik oder den weisheitlichen Einfluß des Judentums auf das NT zu erhellen. Wir haben dies in unserer Besprechung, ThPh 66 (1991) 254–255, nicht vermerkt in der Annahme, daß ein solcher Ausgriff von der Konzeption der Reihe her, nämlich sich auf „Biblische Leittexte" zu beschränken, nicht opportun war. Offenbar ist dem nicht so. – Für die Zeit der Patristik bringt N. Texte der Apologeten (Quadratus, Justin, Schrift an Diognet), aus der apokryphen Literatur (Oracula Sibyllina); von den griechischen Kirchenvätern sind nur die Alexandriner Clemens, Origenes und Athanasius aus dem 2.–4. Jahrhundert vertreten mit mehrfachen Zeugnissen; die lateinischen Väter repräsentieren Tertullian, Laktanz und Augustinus. Besonders breit ist aus der Schrift „Gegen Kelsos" zitiert (I, 57–82). Die Väterzeit endet in dieser Auswahl also praktisch mit Augustinus († 430). Vielleicht sind tatsächlich die Grundgedanken damit dokumentiert – aber die „Funkstille" von mehr als 600 Jahren (von Augustin bis Anselm) erscheint doch sehr lang. – Den Einschnitt zum Mittelalter markieren Texte aus dem Islam (Mohammed, Abu Tahir, Al-Ghazali) und dem Judentum (Toledoth Jeschu), dann folgen Texte christlicher Theologen (Anselm, Petrus Venerabilis, Raymund Martini, Thomas, Marsilio Ficino), die z.T. als eine Replik auf Mohammed aufgefaßt werden können. – Bei den christlichen Theologen der Frühen Neuzeit ist Pascal stark dokumentiert, neben Luther und Grotius. Die Offenbarungskritik, vornehmlich von Reimarus und Lessing, stellt in diesem Zeitraum den Gegenpart dar. – Die christlichen Texte im 19./20. Jh. sind gruppiert in solche aus der Leben-Jesu-Forschung (D. F. Strauß, Renan, Schweitzer), aus der evangelischen Theologie (Kierkegaard, Troeltsch, Bultmann, Barth, Käsemann, Pannenberg) und aus der katholischen Theologie (von Drey, Günther, Newman, Ehrlich, Hettinger, Blondel, Rahner, Balthasar, Pottmeyer), wobei Bultmann, Drey, Rahner, Balthasar ausführlicher zu Wort kommen. Auch neuere Aussagen des kirchlichen Lehramts sind hier nicht vergessen (Texte des I. und II. Vaticanums, der Päpste Pius IX. und X., des Hl. Officiums bis hin zum Dokument der Päpstlichen Bibelkommission von 1983) – die Auswahl von Ohlig hatte in diesem Bereich beim Konzil von Trient haltgemacht. Positionen von nichtchristlichen Autoren dokumentieren Auszüge von Vertretern der Religionskritik (Feuerbach, Nietzsche, Drews) und des Neomarxismus (Bloch, Machovec), neben kurzen Zitaten aus jüdischen, hinduistischen und buddhistischen Texten. N. beschränkt sich überall auf eine exemplarische, natürlich nicht erschöpfende Auswahl; eine Konkurrenz mit der Materialfülle der Ausgabe von Ohlig ist gewiß nicht angestrebt. Insgesamt ist zu sagen, daß man hier eine gute Sammlung von illustrierenden Texten als Handbuch und Nachschlagewerk zu Vorlesungen bzw. zur raschen Orientierung mit knapper, solider Einführung in Händen hält. T. Hainthaler

Largier, Nikolaus, *Bibliographie zu Meister Eckhart* (Dokimion 9). Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1989. XI/153 S.

Bibliographien bedürfen keiner Rechtfertigung; ihr Nutzen springt unmittelbar in die Augen. Es genügt ihre Anzeige. Die hier vorliegende, insgesamt 1491 Nummern umfassende, stammt aus der Feder eines Schülers des bedeutenden Eckhartspezialisten Alois M. Haas. Nach Auskunft des Vorworts versucht sie, „die gesamte Literatur zu Meister Eckhart seit 1800 zu sammeln und systematisch zu ordnen ... Ausgewertet

wurden die Eckhartliteratur, die Fachbibliographien im Bereich der Germanistik, Theologie und Philosophie, sowie die Bibliographie der Zeitschriftenliteratur. Rezensionen wurden aufgenommen, soweit sie mir bekannt sind". – Die Bibliographie hat folgende systematische Einteilung: 1. Bibliographien, 2. Literatur zur Geschichte der Forschung und Rezeption, 3. Aufsatzsammlungen, 4. Überlieferung und Edition, 5. Darstellungen in Handbüchern, literatur-, philosophie- und kirchengeschichtlichen Werken, 6. Monographien und Einführungen, 7. Biographie, 8. Beziehungen (philosophische und theologische Traditionen, zeitgenössisches Umfeld und Nachwirkung, Luther und Johannes von Kreuz, nichteuropäische Philosophie und Spiritualität), 9. Sprache und Form, 10. Studien zu einzelnen Teilen des Werkes, 11. Studien zur Lehre. – Ein Anhang (1. das deutschnationale, deutschgläubige und nationalsozialistische Eckhartbild, 2. Eckhartdichtungen) und 3 Indices (1. Verfasser, Herausgeber, Übersetzer, 2. historische Personen, 3. Sachen) beschließen die wichtige Handreichung.

H. J. Sieben S. J.

Barz, Wolf-Dieter, *Der Malteserorden als Landesherr auf Rhodos und Malta im Licht seiner strafrechtlichen Quellen aus dem 14. und 16. Jahrhundert* (Quellen und Forschungen zur Strafrechtsgeschichte 5). Berlin: Schmidt 1990. 210 S.

Im Jahre 1048 bauten Kaufleute aus Amalfi (Süditalien) in Jerusalem ein Hospiz für christliche Pilger auf. Aus dieser kleinen Gemeinschaft entwickelte sich der heutige Malteserorden (mit vollem Namen: Souveräner Malteser-Ritter-Orden: Hospital-Orden vom heiligen Johannes von Jerusalem, genannt von Rhodos, genannt von Malta). Nach dem Fall Akkons (1291) siedelten die (damals noch „Johanniter" genannten) Mitglieder nach Zypern über. 1309 gingen sie nach Rhodos, das sie zuvor erobert hatten. Von 1530 bis 1798 war ihr Hauptsitz die Insel Malta (deshalb auch „Malteser" genannt). Seit 1834 hat der Malteserorden seinen Sitz in Rom. Seine (heute ca. 6000) Mitglieder sind in drei Klassen aufgeteilt. Zur ersten Klasse gehören die Justiz-Ritter und die Conventual-Kapläne. Nur sie legen eigentliche Ordensgelübde ab. Zur zweiten Klasse gehören die Obödienz-Ritter und die Justiz-Donaten. Sie haben das Versprechen standesgemäßer Vollkommenheit. Die dritte Klasse umfaßt u. a. die sog. Ehren- und Devotionsritter. Sie verpflichten sich zu gewissenhafter christlicher Lebensführung. All dies muß man vor Augen haben, wenn man das folgende Buch richtig einordnen will. Rechnet man das Vorwort (9–12) und den Text der Capitula Rodi (181–195) ab, so hat die vorliegende Arbeit zwei Teile: eine „Historische Einleitung" (13–77) und den „Rechtshistorischen Hauptteil" (78–180). Die Einleitung gibt zunächst einen Abriß der Geschichte des Malteserordens (13–18) und geht dann (mehr im Detail) auf die Geschichte dieses Ordens vom Anfang des 14. bis zum Anfang des 15. Jahrhunderts auf Rhodos ein (19–77). Hier werden die außenpolitischen Beziehungen und die innere Verfassung des Malteserordens in dieser Zeit beschrieben. Im „Rechtshistorischen Hauptteil" interessieren vor allem die einzelnen Normen der um 1310 promulgierten Capitula Rodi (diese Schreibweise ohne „h" ist die damals übliche und amtliche), welche die *Strafen* und *Verbote* enthalten. (Zum Vergleich wird dann immer wieder der Codice di Verdala herangezogen, welcher 1593 auf Malta entstanden ist.) In den Capitula Rodi werden folgende Strafen genannt: die Todesstrafe, Ehrenstrafen, Freiheitsstrafen, Gnade und Ungnade des Großmeisters (ein Richten nach Gnade, das in anderen Ländern dem König und Landesherrn zustand), Geld- und Vermögensstrafen. Insgesamt zeigt das rhodische Strafensystem „ein maßvolles, zum Teil für heutige Begriffe mildes Strafrecht" (113 f.). Das Verbotssystem der Capitula Rodi enthält folgende Delikte: Umweltdelikte (der kleine Hafen von Rhodos mußte stets sauber gehalten werden), Vermögensdelikte (Betrug, Warenwucher, Unterschlagung, Diebstahl, Sachbeschädigung), Körperverletzungsdelikte, Realinjurien, Tötungsdelikte, Staatsschutzdelikte, Sakraldelikte, Notzucht. Insgesamt ist erstaunlich, „daß der Malteserorden wenig kirchliches oder kirchenrechtliches Gedankengut in seine Landesgesetzgebung hat einfließen lassen. Bei der zeitgenössisch engen Verknüpfung von religiösen Anschauungen und strafrechtlichen Wertvorstellungen hat es bisweilen sogar den Anschein, als sei er ein nur wenig klerikal ausgerichteter Landesherr gewesen, der

vielmehr dazu neigte, das Landesrecht weltlich pragmatisch zu gestalten" (173). Ein Quellen- und Literaturverzeichnis (196–205) und ein Register (206–210) schließen dieses außerordentlich interessante Buch ab. R. Sebott S. J.

Haas, Alois Maria, *Gottleiden – Gottlieben.* Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter. Frankfurt am Main: Insel Verlag 1989. 519 S.

In diesem Band hat der Verf. 15 Studien zur Deutschen Mystik, die bereits zwischen 1983 und 1989 an verschiedenen Orten veröffentlicht worden sind, zusammengefaßt. Ähnlich wie in seinen früheren Sammlungen „Nim din selbes war" (1971), „Sermo mysticus" (1979) und „Geistliches Mittelalter" (1984) führt H. auch hier in meisterlicher Weise in die mittelalterliche Mystik ein. Am Anfang steht der Beitrag „Was ist Mystik?" (23–44), der zunächst die Begriffsgeschichte von „Mystik" als etwas, das mit dem „Mysterion" zu tun hat, an Hand der Hl. Schrift und der Kirchenväter darstellt, dann nach dem Verständnis mystischer Texte im Vergleich mit philosophischen und dichterischen Texten fragt und schließlich erörtert, was „Christliche Mystik" ist, wobei er sich vor allem an die Sicht Hans Urs von Balthasars hält. Auch der zweite Beitrag handelt „Von der Eigenart christlicher Mystik" (45–58), wobei „Meister Eckhart als Maßstab" gilt. Der Artikel „Die Deutsche Mystik im Spannungsbereich von Theologie und Spiritualität" (59–96) versucht abzuklären, in welcher Hinsicht von einer mindestens intentionalen Einheit von spirituellen und theologischen Bestrebungen die Rede sein kann. Ein lang umstrittenes Thema greift der Beitrag „Die Beurteilung der Vita contemplativa und activa in der Dominikanermystik des 14. Jahrhunderts" (97–108) auf. Sodann wird ein Aspekt der Mystik behandelt, der heute sicher auf großes Interesse stoßen wird: „Traum und Traumvision in der deutschen Mystik" (109–126) und im Zusammenhang damit die Untersuchung der mittelalterlichen Traumtypologien und der körperlichen mystischen Erfahrungen. Die „Einstellung der deutschen Mystik zum Leiden" stellt die Studie „Trage Leiden geduldiglich" (127–152) an Hand der Beispiele Mechthild von Magdeburg, Meister Eckhart und Johannes Tauler dar. Die nächsten vier Beiträge kreisen um Meister Eckhart. Nach einer Einführung in „Meister Eckhart. Leben und Werk" (153–171) folgt eine Erörterung von Eckharts Seinslehre: „Seinsspekulation und Geschöpflichkeit in der Mystik Meister Eckharts" (172–188). Hochaktuell sind die beiden folgenden Beiträge „Meister Eckhart als Gesprächspartner östlicher Religionen" (189–200) und „Das Ereignis des Wortes. Sprachliches Verfahren bei Meister Eckhart und im Zen-Buddhismus" (201–240). Trotz vieler Strukturanalogien sieht der Verf. aber auch viele Gegensätze zwischen beiden. Auf das Thema „Eriugena und die Mystik" (241–263) folgt ein Artikel über „Luther und die Mystik" (264–285), der zunächst Luthers konkrete Beschäftigung mit den verschiedenen Mystikern darstellt, dann Luthers Theologie der Erfahrung untersucht und schließlich die Frage stellt, ob die vom größten Teil der protestantischen Forschung behauptete Antinomie zwischen Glaubenserfahrung und mystischer Erfahrung von Luther her wirklich unumgänglich notwendig sei. Luthers Verhältnis zur theologischen und insbesondere zur mystischen Überlieferung ist auch Gegenstand des kurzen Beitrags „‚Theologia deutsch', Meister Eckhart und Martin Luther" (286–294). Einen Nachklang der Deutschen Mystik behandelt dann die Studie „Christus ist alles. Die Christusmystik des Angelus Silesius" (295–319). Der abschließende Beitrag über „Mittelalterliche Apokalyptik" (320–328) behandelt neben anderen auch den Versuch einer Systematisierung der Geschichtsepochen durch Joachim von Fiore. Die Aussagen der verschiedenen Beiträge sind durch zahlreiche ausführliche und weiterführende Anmerkungen belegt (331–484). Es folgen die Nachweise der Erstveröffentlichungen sowie ein Namen- und ein Sachregister, die den Reichtum des verarbeiteten Stoffes zu erschließen helfen. Der im Geiste einer „ökumenischen Mystikforschung" geschriebene Sammelband hilft nicht nur zu einem tieferen Verständnis der mittelalterlichen Mystik, sondern ist von großer Bedeutung für die ganze geistliche Theologie. G. Switek S. J.

Ignace de Loyola, *Écrits*, traduits et présentés sous la direction de *Maurice Giuliani* par un groupe de Pères Jésuites: *Jean Noël Aletti, Adrien Dumoustier, Jean-Claude Dhôtel, Gervais Dumeige, François Évain, Édouard Gueydan, Antoine Lauras, Luc Pareydt, Claude Viard* avec la collaboration de: *Pierre Antoine Fabre et Luce Giard.* Collection Christus Nº 76: Textes. Paris: Desclée de Brouwer / Bellarmin 1991. 1120 S.

Rechtzeitig innerhalb des Jubiläumsjahrs (500 Jahre seit der Geburt von Ignatius von Loyola) erscheint diese französische Ausgabe seiner Hauptwerke. Sie umfaßt zunächst die „Geistlichen Übungen"; hier werden erstmalig in einer genauen Übersetzung die drei verschiedenen Grundtexte nebeneinander geboten, das spanische, wegen der im Text von Ignatius' Hand eingetragenen Verbesserungen sogenannte „Autograph" sowie die beiden lateinischen Texte, die sogenannte „versio prima" in ihrer zweiten Fassung (P2) und die „versio vulgata" von André des Freux. Durch dreispaltige Publikation der verschiedenen Fassungen wird deutlich, daß die ignatianischen Texte oft erst in einem langen Prozeß und in mehrfacher Überarbeitung entstehen; manchmal sind die Unterschiede signifikant, z. B. bezüglich der Graphik im Partikularexamen (Nr. 31). Auf die „Geistlichen Übungen" folgen die „Hinweise für ein Direktorium der Übungen". – Der zweite Hauptteil bietet die „Gründungsdokumente", welche die folgenden kurzen Texte umfassen: „Die Weise, wie die Gesellschaft eingerichtet worden ist", „Bezeugung in bezug auf den Entschluß, das Gelübde des Gehorsams abzulegen", „Bestimmungen der Gesellschaft", die „Stimmabgabe von Ignatius für die Wahl des Generaloberen" sowie „Form und Anerbieten der Gesellschaft". Daran schließen sich dreispaltig die „Summe" von 1539 sowie deren Aufnahme und Bearbeitung in den päpstlichen Bestätigungsbullen *Regimini militantis* (1540) und *Exposcit debitum* (1550) an; durch Kursiv- bzw. Fettdruck sind Streichungen oder Hinzufügungen in den Neubearbeitungen kenntlich gemacht. – Der dritte Hauptteil umfaßt das „Geistliche Tagebuch", von den Herausgebern nun als „Tagebuch der inneren Bewegungen" bezeichnet, sowie als Vorspann dazu die „Wahlpunkte über die Armut". – Der vierte Hauptteil enthält die „Satzungen der Gesellschaft Jesu" und „Regeln". Die „Erläuterungen" zu den Satzungen werden nicht wie sonst üblich innerhalb des laufenden Textes der Satzungen geboten, sondern jeweils auf der unteren Seitenhälfte; dadurch wird deutlicher der Tatsache Rechnung getragen, daß sie ursprünglich in einem eigenen Heft getrennt vom Haupttext der Satzungen standen. Die hier veröffentlichten „Regeln" sind die folgenden: „Was die Priester und der Sakristan beobachten müssen", „Allgemeine Regeln, den Satzungen entnommen", sowie die „Regeln der Beherrschtheit". – Der fünfte Hauptteil bietet eine Auswahl von 236 aus den 6815 erhaltenen Briefen oder Briefdigesten und Unterweisungen, die von Ignatius selbst oder etwa von seinem Sekretär Juan de Polanco in seinem Auftrag geschrieben worden sind. Während die bisherige französische Ausgabe von Briefen sich im wesentlichen auf geistliche Briefe beschränkt hatte, sind in der vorliegenden neuen Auswahl Briefe aller Art enthalten. – Im sechsten Hauptteil findet sich der „Bericht des Pilgers", von den Herausgebern intituliert als „Bericht, den P. Luis Gonçalves sogleich niedergeschrieben hat, nachdem er ihn aus dem Munde von P. Ignatius vernommen hatte". – Der Schlußteil enthält das Schreiben von Juan de Polanco an die gesamte Gesellschaft über den Tod von Ignatius. – Zusätzlich zu der für die Geistlichen Übungen, das Geistliche Tagebuch und die Satzungen schon lange eingeführten Numerierung des Textes wird eine Einteilung dieser Nummern in einzelne Verse geboten, die das Zitieren erleichtern soll. Diese neue Verszählung wird, wie zu hoffen ist, international übernommen werden. Obwohl gerade auf französische Anregung hin eine solche Versnumerierung auch für den Bericht des Pilgers eingeführt werden sollte und bereits z. B. in der spanischen Ausgabe von J. M. Rambla Blanch, Bilbao 1991, übernommen worden ist, wurde sie in der vorliegenden Ausgabe schließlich doch weggelassen.

Den Texten geht eine Zeittafel voran, die Ereignisse des Lebens von Ignatius mit anderen Ereignissen seiner Zeit korreliert. Die einzelnen Texte sind ausführlich eingeleitet, meist auch mit einer allerdings nur französische Werke umfassenden Bibliographie. Viele hilfreiche Fußnoten geben geschichtliche und sachliche Erläuterungen. Die Übersetzung ist im Vergleich zu früheren Ausgaben der einzelnen Texte insgesamt we-

sentlich verbessert. Dies gilt insbesondere für die Übersetzung des Geistlichen Tagebuchs und der Satzungen. Bei den Briefen ergab eine Stichprobe, daß es nicht in allen Fällen zutrifft, daß die jeweiligen Texte vollständig wiedergegeben sind (wie S. 627 angekündigt): In Nr. 4619 sind die Auslassungen zu Beginn auch nicht gekennzeichnet. Bei den Briefen scheint auch die Übersetzung nur unterschiedlich zuverlässig. Im Bericht des Pilgers, Nr. 99, sollte es nicht heißen, daß Ignatius feierlich erklärt habe, „er sei sehr sicher, er werde nichts weiteres mehr erzählen [qu'il était bien certain qu'il ne raconterait rien de plus]", sondern er habe nicht zuviel erzählt, also nicht übertrieben [it. Urtext: che era ben certo che non narrava niente die più; vgl. für diesen Sinn Nr. 12, 29, 98]. Auch hat Ignatius in Alcalá wohl nicht Albert den Großen studiert (S. 1047), sondern nach Monumenta Ignatiana, Fontes Narrativi II, 154 handelte es sich um Albert von Sachsen (ca. 1316–1390). – Besondere Erwähnung verdient die gute Ausstattung des Werkes durch den Verlag und der günstige Preis. P. Knauer S. J.

Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu. Hrsg. *Michael Sievernich S. J.* und *Günter Switek S. J.* Freiburg: Herder 1990. 704 S.

Herausgegeben aus Anlaß des Jubiläumsjahres des Jesuitenordens – die Gründung jährte sich 1990 zum 450. Mal; 1991 wird weltweit der 500. Geburtstag des Gründers Ignatius von Loyola gefeiert – bietet dieser Band eine (nicht nur äußerlich) gewichtige und umfassende Selbstbesinnung und Selbstdarstellung des Ordens auf seine Wurzeln, seine Geschichte und seine aktuelle Situation und Aufgabe am Ende des 20. Jahrhunderts. Die 40 Beiträge von Jesuitenautoren v. a. aus dem deutschsprachigen Raum geben einen Eindruck von der großen Vielfalt der Tätigkeiten des Ordens in Geschichte und Gegenwart. Selbstverständlich sind die Artikel eines solchen Sammelbandes sehr verschieden in ihrem Charakter und ihrer Qualität. Im vorliegenden Werk sind sie jedoch durchweg eigens für diese Veröffentlichung verfaßt worden, sie bringen meist neue und anregende Erkenntnisse, und – das ist ein großer Vorzug – sie sind alle locker unter einer einheitlichen Fragestellung verfaßt worden: Diese wird umschrieben mit dem Stichwort „noster modus procedendi"; es ist die Frage, welches die eigentlich „jesuitische" Vorgehensweise ist bzw. was das „Ignatianische" der Gesellschaft Jesu ausmacht. – Die drei Teile des Buches enthalten Artikel „Zur Gestalt des Ignatius von Loyola" (I), „Aus der Geschichte der Gesellschaft Jesu" (II), „Ignatianische Impulse für die Gegenwart" (III). In allen Teilen finden sich Artikel, die mehr historisch und sachlich bestimmte Ausschnitte der Wirklichkeit des Ordens darstellen, aber auch solche, die eher theologisch oder auch praxisbezogen das ignatianische Charisma und die jesuitische Vorgehensweise reflektieren. Teil III enthält auch Beiträge, die sich als Erfahrungsberichte aus gegenwärtigen apostolischen Brennpunkten verstehen, darüber hinaus solche Artikel, die in die Zukunft weisen und, indem sie neue Konzepte entwerfen bzw. entfalten, auch indirekt kritische Impulse bzgl. der gegenwärtigen Verhältnisse im Orden und in der Kirche beinhalten. Im folgenden seien einige Artikel ausführlicher dargestellt:

*Erhard Kunz* („‚Bewegt von Gottes Liebe'. Theologische Aspekte der ignatianischen Exerzitien und Merkmale jesuitischer Vorgehensweise") reflektiert in seinem Artikel sehr grundlegend einige Gegebenheiten der Exerzitien, die als Widersprüche betrachtet werden könnten und in der Geschichte des Ordens – oft polemisch gegen ihn – als solche betrachtet wurden, die Kunz aber als spannungsvolle Polaritäten deutet und zuletzt zu einer christologischen Synthese führt: etwa das gnadentheologische Problem, wie sich in den Exerzitien Gottes Heilshandeln und das eigenständige Tun des Menschen zueinander verhalten; oder die Frage nach der Spannung zwischen Gottes Gegenwart in der Kirche, wovon sich der berühmte „jesuitische Gehorsam" begründet, und der Freiheit des einzelnen, die im Vollzug der Exerzitien einen hohen Wert hat. K. bietet dabei in einfacher Sprache theologisch sehr tiefe Gedanken, die aber auch von großer praktischer Relevanz für spirituelle Vollzüge und für die Exerzitienbegleitung sind. Für eine Theologie der Exerzitien – nach wie vor ein Desiderat der Theologie! – finden sich wertvolle Anregungen. – *Peter Knauer* („‚Unsere Weise voranzugehen' nach den Satzungen der Gesellschaft Jesu") macht die artikelübergreifende Fragestellung

des Buches zum ausdrücklichen Thema seines Artikels. Nach historischen Ausführungen über die Entstehung des „modus procedendi" faßt er einige seiner Merkmale zusammen: etwa die „gegenseitige Hilfe" von Oberen und Untergebenen bzw. innerhalb einer Kommunität; die vom Generaloberen oft gewährte Freiheit, vor Ort je nach den Umständen Entscheidungen selbst zu fällen; die Verläßlichkeit, Selbständigkeit und Eigenverantwortung der Professen als Voraussetzungen für dieses freiheitliche Vorgehen; das rechte Zusammenspiel von Begeisterung und Effizienz als Zielen der Ausbildung des Nachwuchses. K. arbeitet dabei nahe am Text der Konstitutionen und zitiert lange Passagen, stellt aber dennoch in eigenständiger Begrifflichkeit die zentralen Punkte heraus. – Auch *Günter Switek* („Die Eigenart der Gesellschaft Jesu im Vergleich zu den anderen Orden in der Sicht des Ignatius und seiner ersten Gefährten"), ein sehr gründlicher Kenner der Quellen, arbeitet historisch an dieser Frage nach der Eigenart. Er faßt zusammen: Alle Einzelbestimmungen des Zusammenlebens und -wirkens und der Spiritualität sind auf das eine Ziel des apostolischen Dienstes hingeordnet, der eine Sendung durch den Papst ist. Dieses neue Ordensideal war zu allen Zeiten mißverständlich und schwer zu verwirklichen, ist aber das bis heute gültige Merkmal der SJ. Der Artikel ist gründlich erarbeitet, informativ und gut lesbar. – *Josef Sudbrack* deutet in seinem Artikel „Die ‚Anwendung der Sinne' als Angelpunkt der Exerzitien" sein Thema aus seiner breiten Kenntnis der spirituellen Überlieferung der Christenheit heraus, er will damit einen der „vergrabenen, vergessenen Schätze" (96) der Theologie ans Licht heben. Bei der gewaltigen Materialfülle – der Artikel ist auch wegen der zahlreichen Zitate, die quer durch die Geistesgeschichte laufen und deren innerer Zusammenhang manchmal nur schwer erkennbar ist, nicht leicht lesbar und verständlich – bleiben dem Leser jedoch einige Frage offen: Z. B. bleibt bisweilen die Begrifflichkeit, wie sie Ignatius und/oder S. verwenden, unklar, etwa die Unterscheidung zwischen „leiblichen" und „geistlichen" Sinnen (100), oder – eine einfache Frage an Ignatius – der genaue Unterschied zwischen der „compositio loci" und der „Anwendung der Sinne" (101). Manche Themen werden von S. nur knapp angerissen bzw. durch Zitate angetippt, so daß eine eigenständige Aussage des Autors entweder nur schwer erkennbar ist oder unbegründet erscheint, etwa in der Auseinandersetzung mit dem Zen (116).

Einen fast vergessenen, aber unverzichtbaren Aspekt des „Ignatianischen" greift *Medard Kehl* auf: „Seelsorge für ‚Kinder und einfache Menschen'". Die Sorge für die „rudes" hatte für Ignatius zwei Gründe: der notwendige Neuaufbau eines Glaubensfundaments im einfachen Volk und der Wert dieses Apostolats für die Spiritualität der Jesuiten selbst. Jahrhundertelang weitgehend verschwunden, wird die Option für die rudes von den letzten beiden Generalkongregationen des Ordens wieder aufgegriffen und vertieft: Der Orden soll sich in der „Option für die Armen" besonders auf den „Weg nach unten" begeben, dabei soll jeder einzelne Jesuit selbst auch sinnlich die Armut des armen Jesus erfahren. Nach K. richtet sich dieses Merkmal des Ignatianischen gegen die Versuchung des Jesuitenordens, sich dem „Erfolgs- und Effizienzdenken der Umwelt" zu sehr anzupassen, zudem stellt es im Konzept der SJ „die wirksamste ‚anti-integralistische' Sperre" dar (568). Der Artikel gibt einem eher unscheinbaren, aber zentralen Moment ignatianischer Spiritualität und Praxis den ihm gebührenden Platz zurück. – *Anton Rauschers* Artikel „Der Beitrag der deutschsprachigen Jesuiten zur Katholischen Soziallehre" bleibt eher historisch in seiner Darstellung, die traditionelle Soziallehre wird in ihrer Entwicklung positiv dargestellt. Neuere Entwicklungen wie etwa die Theologie der Befreiung (warum in Anführungszeichen?) oder die Optionen der 32. Generalkongregation des Ordens werden nur knapp erwähnt, man spürt die Distanz des Autors zu ihnen. Hier läßt sich eine deutliche Differenz des Autors zur sonstigen Linie des Ordens, wie sie sich etwa in den Artikeln von Hengsbach und Zwiefelhofer zeigt, ersehen: Unklar bleibt, ob dies als Hinweis auf die Vielfalt des Ordens oder auf starke, unaufgearbeitete Spannungen im Orden zu werten ist. – *Piet van Breemen* („Geistliche Begleitung heute") greift eine wieder aktuelle alte Tradition der Kirche auf, die Ignatius unter dem Begriff des geistlichen Gesprächs als vorzügliches Mittel des Apostolats empfahl. Lange vergessen, heute sehr gesucht, wird sie mehr und mehr von Jesuiten und Laien praktiziert und theologisch und psychologisch reflektiert. „Geistliche Begleitung ist eine Hilfe, die ein Mensch einem anderen leistet, damit die-

ser in seinem Glauben wächst und in der Verwirklichung des göttlichen Willens mehr er selbst wird." (500) Van B. erläutert die Grundprinzipien und die Vorgehensweise geistlicher Begleitung aus der ignatianischen Tradition heraus; von seiner praktischen Erfahrung und psychologischen Kenntnis her deutet er die Voraussetzungen beim Begleiter und mögliche Schwierigkeiten an. Der Artikel bietet eine knappe und kenntnisreiche Darlegung des modernen Diskussionsstandes, er ist für die Praxis anregend und hilfreich, nicht zuletzt dadurch, daß er mit dem Hinweis auf Schwierigkeiten vor einer allzu naiven Begeisterung für diese „neue" Methode und vor einer Praxis ohne genügende Qualifikation warnt. – Als weitere herausragende Artikel seien erwähnt: *R. García-Mateos* Ausführungen über die soziokulturelle Umwelt des jungen Iñigo, die im deutschen Sprachraum noch eher unbekannt, aber für die geistige Prägung des Ignatius und von daher für ein Verständnis des „Ignatianischen" von großer Bedeutung ist. Über das Charisma des Ignatius, wie es in seinem Briefwechsel aufscheint, schreibt in souveräner Kenntnis der Materie *A. Ravier*. Ein schwieriges Kapitel der Ordensgeschichte greift *R. Bireley* auf, die Hofbeichtväter des 17. Jahrhunderts: Sehr sachlich und auch kritisch wird die Verwicklung des Ordens in politische Vorgänge dargestellt; sie war oft pastoral unklug und im Ergebnis unheilvoll. Knapp und klar faßt *R. Bleistein* seine Forschungen über den Widerstand deutscher Jesuiten gegen den Nationalsozialismus zusammen; ihr Beitrag war bedeutend, wird aber von B. keineswegs glorifiziert. *G. Haeffners* Artikel über die Herausforderung der SJ durch den modernen Atheismus beeindruckt v. a. durch die interessante Zeitanalyse im letzten Abschnitt. Die beiden letzten Beiträge des Bandes behandeln philosophisch-theologisch aktuelle Fragen: „Glaube und Friedensauftrag" (von *R. Schwager*) und „Die paradoxe Freiheit der Jesuiten" (von *W. Kern*). – Als *Aspekte des „Ignatianischen"* – so lassen sich einige Stichworte zusammenfassen – erscheinen in diesem Band etwa die Eigenheit, „weltliche" Vorgegebenheiten des Apostolats bzw. der Mission in ihrer geschichtlichen Eigenmächtigkeit und möglichen Fremdheit zu erkennen, anzunehmen und in christliche Vollzugsformen zu integrieren („Inkulturation"); der Versuch, in einem Prozeß der Unterscheidung der Geister die „Zeichen der Zeit" ernstzunehmen und den Willen Gottes zu erspüren und ihm zu folgen; den individuellen Weg des einzelnen anzuerkennen und zu fördern; die Vielfalt der Formen und Methoden des Apostolats, der Spiritualität, der Kultur zu bejahen; die Hinwendung zu den Armen und Niedrigen als Nachfolge des armen Christus; die innere und äußere Mobilität und Anpassungsfähigkeit des Ordens an geschichtlich neue Situationen. Auffallend ist in dem Band die häufige Erwähnung der „geistlichen Unterscheidung in Gemeinschaft" (z. B. in dem Beitrag von *F. Hengsbach*), einer ebenfalls alten, lange vergessenen und heute wiederentdeckten zentralen ignatianischen „Methode", die allerdings, so der Eindruck, in ihrer konkreten Verwirklichung sich innerhalb und außerhalb des Ordens (noch) keineswegs durchsetzen konnte; vielleicht ergeben hierfür die Reflexionen des Jubiläumsjahres – auch durch diesen Band – Anregungen für die Zukunft.

Das Konzept eines solchen Bandes – der Rez. kann aus der Fülle des Angebotenen nur weniges darstellen – birgt neben vielen Vorteilen auch gewisse Nachteile: So „repräsentativ" breit das dargebotene Material ist, so knapp wird in den im Verhältnis zur Gewichtigkeit der Themen doch meist recht kurzen Artikeln vieles eher angerissen als vertieft, manches wiederholt sich auch (v. a. in Teil I). Auch der Gefahr, eine zu unkritische Selbstdarstellung des Ordens zu geben, ist nicht immer gänzlich widerstanden worden: z. B. im Artikel von *A. Beristain* über den Dienst von Jesuiten an Gefangenen drängt sich v. a. im dritten Abschnitt über die heutige Situation dieses Apostolats dieser Eindruck auf. – Der Band wird hilfreich ergänzt durch ein Personen- und ein Sachregister. Wünschenswert wären darüber hinaus mehr Querverweise zwischen den Artikeln (etwa S. 56 Anm. 11 könnte auf den neueren Beitrag desselben Verfassers in diesem Band verweisen). Insgesamt ist den Herausgebern und dem Verlag jedoch ein umfassendes und magistrales Werk gelungen, an dem für längere Zeit niemand vorbeigehen kann, der sich kompetent über den Jesuitenorden und seine Eigenart informieren und ein Urteil bilden möchte.

St. Kiechle S. J.

Rey-Mermet, Théodule, *Alfons von Liguori.* Der Heilige der Aufklärung (1696–1787). Freiburg: Herder 1987. 700 S.

Viel zu spät ist der Rez. dazu gekommen, dieses schöne Buch vorzustellen. Es hat fünf Teile. Im ersten („Vornehm, jung und reich", 13–124) wird die Jugend von Alfons (= A.) erzählt. Er wurde am 27. September 1696 in dem Dorf Marianella bei Neapel geboren. Dort ging er zur Schule, studierte Jura und erwarb im Januar 1713 (mit 16 Jahren) das Doktorat. Eine glänzende Karriere schien ihm gewiß. 1723 (er hatte inzwischen schon eine 10jährige Praxis als Rechtsanwalt hinter sich) bekam er eine bedeutende Aufgabe. „Er vertrat damals bei einem Prozeß, in dem es um etwa 600 000 Dukaten ging, den Herzog von Gravina gegen das Haus Toskana" (112). Doch A. verlor den Prozeß. Offenbar war dabei nicht alles mit rechten Dingen zugegangen. A. machte eine Bekehrung durch und beschloß, Priester zu werden. Von seinen ersten Jahren in der Seelsorge berichtet der zweite Teil („Geh hin, verkaufe, was du hast, und folge mir nach", 125–248). Gleich zu Beginn zeigt es sich, daß A. ein außerordentliches Geschick für die Seelsorge bei den breiten Massen hat. Er beginnt die sog. Abendkapellen. „Die *Cappelle serotine* sind tatsächlich eine neue Pflanze. Sie sind kein Setzling bereits bestehender Gesellschaften oder Bruderschaften, sondern eine eigenständige Schöpfung der Strahlkraft Alfons' und seines Glaubens an den einfachen Menschen" (168). In den Jahren 1730 und 1731 ist A. mitbeteiligt bei der Gründung des beschaulichen Ordens der Redemptoristinnen im Bergstädtchen Scala oberhalb von Amalfi. Hier in Scala trifft er auch auf die Seherin Celeste Crostarosa. Diese ermuntert A., die „Kongregation des allerheiligsten Erlösers" (= Redemptoristen) zu gründen. Von dieser Gründung berichtet der dritte Teil des Buches („Geht vielmehr zu den verlorenen Schafen", 249–490). „1732 war das Jahr, das Gott für die glückliche Geburt unserer Kongregation vorherbestimmt hatte. Auf dem Hl. Stuhl saß Papst Clemens XII., und Karl August VI. regierte im Kaiserreich und im Königreich Neapel. Alfons von Liguori schwingt sich mit dem Segen der Patres Fiorillo und Pagano auf das Reittier der armen Leute und verläßt ohne Wissen seiner Eltern und engsten Freunde Neapel auf einem Esel in Richtung Scala" (249). Die Leitung der jungen Kongregation übernahm Tommaso Falcoja, Bischof von Castellammare. Das erste Mutterhaus ist in Ciorani. Den durchaus bescheidenen Zweck der jungen Kongregation beschreibt A. so: „Das Ziel, das sich unser kleines Institut gesetzt hat, ist es, den Früchten der Mission Dauer zu verleihen. Zu diesem Zweck sollen seine Häuser mitten in den Diözesen stehen; dadurch können die armen Leute nicht nur jederzeit kommen, um geistlichen Beistand zu erhalten, sondern es kann ihnen auch durch Unterweisungen, Novenen und andere geistliche Übungen geholfen werden, die die Patres bald in diesem, bald in jenem Ort ihrer jeweiligen Diözese halten" (420). Am 25. Februar 1749 werden die Redemptoristen durch das Breve „Ad pastoralis dignitatis fastigium" Benedikts XIV. anerkannt. Nach 13jähriger Aufbauarbeit in seiner eigenen Kongregation wird A. vom Papst gezwungen, das kleine Bistum S. Agata de' Goti zu übernehmen. Von 1762 bis 1775 ist er dessen Bischof. Darüber berichtet der vierte Teil des Buches („Ich bin der gute Hirte", 491–605). Eine Hauptaufgabe des Bischofs besteht in der Visitation der Diözese, die das Konzil von Trient vorgeschrieben hatte. Dabei geht es um ganz schlichte und einfache Dinge. Tabernakel, Pyxen, Ziborien und Kelche werden überprüft; die Kirchen, Kapellen, Altäre und Beichtstühle werden inspiziert; bei den Rechnungen, Pfründen und Meßstipendien muß Ordnung herrschen. Vor allem kümmert sich A. um das Wissen und die Moral seiner Priester. Zu diesem Zweck publiziert er auch selbst eine Reihe von Kleinschriften, so z. B. das „Compendio" (eine Zusammenfassung der Moraltheologie) und das „Examen confessariorum". Seine große lateinische „Moraltheologie" faßt A. in drei kleinen italienischen Bänden mit dem Titel „Istruzione e pratica" zusammen. Wo Güte nicht hilft, muß A. Strenge walten lassen. So entfernt er im Jahr 1768 auf einen Schlag 52 Priester. Im Jahr 1775 dankt A. als Bischof ab. Er ist jetzt 79 Jahre alt und möchte sich ganz der Schriftstellerei widmen und auf seinen Tod vorbereiten. Darüber berichtet der fünfte und letzte Teil des vorliegenden Buches („Wohin du nicht willst", 607–658). Das literarische Werk des hl. A. ist gewaltig. Er hat 111 Bücher geschrieben, die bis heute in 20 000 Auflagen erschienen sind und in 70 Sprachen über-

setzt wurden. (Zum Vergleich: Shakespeare hat mit seinen Theaterstücken bisher „nur" rund 11 000 Auflagen erreicht.) Weit bekannt sind in Italien auch die rund 50 kleinen Lieder, die A. komponiert hat. Das berühmteste unter ihnen (vergleichbar unserem „Stille Nacht, heilige Nacht") ist das „Tu scendi dalle stelle, o Re del cielo", von dem Giuseppe Verdi einmal gesagt hat: „Ohne dieses Hirtenlied des hl. Alfons ist Weihnachten nicht Weihnachten" (629). Am 1. August 1787 stirbt A. 1816 wird er selig-, 1839 heiliggesprochen; 1871 erklärt man ihn zum Kirchenlehrer und 1950 zum Patron der Beichtväter und Moraltheologen. – Abbildungen, Anmerkungen und eine Bibliographie schließen die vorliegende, sehr nützliche Arbeit ab. Der Rez. hat dieses Buch nicht Zeile für Zeile gelesen. Er hat aber viele Stunden eifrig darin „geschmökert". Und diese Lesefreude verdankt er der vorliegenden Biographie. Der Leser wird von dem kraftvollen Rhythmus des Werkes und der Leichtigkeit des Stils so gepackt, daß ihm ein Heiligenleben so spannend erscheint wie ein Roman. Dies ist übrigens auch ein Verdienst von *E. Darlap*, die eine hervorragende Übersetzung aus dem Französischen angefertigt hat. Wenn es an diesem schönen Buch überhaupt etwas auszusetzen gibt, dann seine übertriebene Verliebtheit in Details. Oft droht man in den Einzelheiten so zu ersticken, daß man „vor lauter frommen Bäumen den religiösen Wald nicht mehr sieht".

R. Sebott S. J.

Braun, Karl-Heinz, *Hermann von Vicari und die Erzbischofswahlen in Baden.* Ein Beitrag zu seiner Biographie (Forschungen zur Oberrheinischen Landesgeschichte 35). Freiburg-München: Alber 1990. 354 S.

Der Wert dieser Darstellung, die als Doktorarbeit in Freiburg angenommen wurde, liegt darin, daß sie in fundierter Weise auf breiter Quellenbasis ein neues Bild von Hermann von Vicari, in den Jahren von 1842 bis 1868 Erzbischof von Freiburg, zeichnet. Das geläufige katholische Bild als kirchenpolitischer Kämpfer und „Bekennerbischof" erfährt dadurch sehr erhebliche Modifizierungen. Quellenmäßig neu ist in erster Linie die Heranziehung der Bestände des Vatikanischen Archivs (vor allem der Nuntiaturakten und des Archivs der Kongregation für die außerordentlichen kirchlichen Angelegenheiten), welche bisher für V. und überhaupt für die Freiburger Kirchengeschichte noch gar nicht benutzt worden sind. Als Leitthema der Arbeit stellt sich dabei, so könnte man sagen, die „römische Beurteilung" V.s heraus, bzw. generell die römische Personalpolitik, welche während des größten Teils seines Pontifikats, nämlich ab 1850, von dem Ringen um einen Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge erfüllt war – daher der Titel der Arbeit. Es geht also um die Rolle V.s innerhalb der Personalpolitik im Dreieck von Domkapitel, päpstlicher Kurie und badischem Staat. Der zeitliche Rahmen erstreckt sich über 60 Jahre: Er beginnt 1822 mit dem Ringen um die Person des ersten Freiburger Erbischofs und schließt 1882 mit dem Ende des 14-jährigen Interregnums nach dem Tode V.s und mit der Wahl Orbins.

Wie sehen die neuen Akzente aus? V., von Naturell und auch durch fehlenden Kontakt mit gleichaltrigen Kindern eher schüchtern und kontaktschwach (18, 23), kein Mann der Öffentlichkeit, einer, der außer einmal nach seiner Priesterweihe nie predigte (25), schaffte den Aufstieg in der kirchlichen Karriere als fleißiger Mann der Verwaltung. Der Linie Dalbergs und auch Wessenbergs war er nicht nur in der Zeit des Bistums Konstanz, sondern auch noch nach 1827 innerlich verbunden (28 f., 39, 60 f.). Gerade von römisch-ultramontanen Gewährsmännern wurde er seit den 30er Jahren und bis weit in die Zeit seines Pontifikats hinein immer wieder zwar als fleißig und tüchtig, aber auch als labil und leicht beeinflußbar eingeschätzt (40, 67, 69, 70 f., 74, 75, 79, 92, 94, 96, 100, 101, 103, 109). – Bei seiner Wahl zum Erzbischof nach dem Tode Demeters 1842 fast 70 Jahre alt, wurde er auch deshalb gewählt, weil der Luzerner Nuntius D'Andrea meinte, ein „schwacher" Erzbischof sei einem starken, aber „schlechten" vorzuziehen (94). Mit letzterem aber war niemand anders als Hirscher gemeint, das eigentliche Schreckgespenst der Nuntien und Roms (92 f., vgl. auch 100, 118 f., 140, 144, 146). „Roms Devise hieß: lieber einen wenig Profilierten als einen Qualifizierten, der am Ende für die päpstliche Politik keine Zuverlässigkeit bot" (340). – Entsprechend stellt V. sich in seinem ganzen Pontifikat kirchenpolitisch viel mehr als

„Geschobener" denn als nach einer eigenständigen Konzeption Handelnder dar, freilich als einer, der je nachdem dann auch starrer und unflexibler sein konnte als man es in Rom für gut hielt, wie sich insbesondere zu Beginn des Oberrheinischen Kirchenstreits 1853 zeigen sollte (194f., 200f.). Zur Symbolfigur wurde er, vor allem seit seinem „Hausarrest" 1854, einfach durch die Eigendynamik der Verhältnisse. Gleich zu Beginn seines Pontifikates hoffte man auf römischer Seite, den schwachen Erzbischof durch energische Mitarbeiter und Berater allmählich in die gewünschte Richtung zu drängen. Dies gelang auch. Als entscheidende Mitarbeiter V.s, denen der Hauptanteil an der kirchenpolitischen Richtung seiner Regierung zukommt, schälten sich vor allem zwei Personen heraus. Dies ist einmal seit 1845 sein Sekretär Strehle, ein ausgesprochener Eiferer, den V. zwei Jahre vorher sanft ermahnt hatte, weil er sich geweigert hatte, eine Taufhandlung zu beginnen, bevor sich nicht die protestantischen Angehörigen entfernt hatten (114). Der Vorschlag zu seiner Ernennung zum Bischofssekretär ging von dem ultramontanen Kaplan Weickum aus, welcher vielleicht – was freilich nicht belegbar ist – von römischer Seite dazu motiviert wurde (115). – Strehle bestimmte weitgehend die Politik des Erzbischofs, bildete einen wichtigen Bezugspartner römischer Stellen und arbeitete in der Beeinflussung V.s vor allem mit dem Münchener Nuntius Morichini eng zusammen (116, 140f., 145, 197). – Die andere wichtige Figur ist seit 1853 der Laie, Jurist und konvertierte Jude Heinrich Maas, welcher die Konflikte zwischen Kirche und Staat juristisch ins Prinzipielle zuspitzte (196f.). Der exzessive Einfluß der Kamarilla Strehle – Maas wurde auch von Franz Josef Buß kritisiert und beklagt (196f., 224f.). – Römische Einwirkung auf V. geschah aber vor allem in den ersten Jahren über den damaligen Münchener Nuntius Viale Prelà, dann über die Nachbarbischöfe Weis (Speyer) und Raess (Straßburg); vor allem letzterer bildete in den späteren Jahren den entscheidenden Bezugspartner, wenn es um Angelegenheiten V.s ging.

An der Suche nach einem Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge beteiligten sich seit Beginn der 50er Jahre kirchliche wie auch staatliche Stellen, jeweils aus verschiedenen Gründen und mit verschiedenen Zielen. Wer sich mehr oder weniger spröde verhielt und diesem Ziel zumindest keine Priorität beimaß, war V. selbst. Besonders seit dem einseitigen Vorgehen V.s im Badischen Kirchenstreit 1853/54, das man in Rom keineswegs vorbehaltlos billigte, festigte sich bei Kardinalstaatssekretär Antonelli und ebenso bei Bischof Raess der Eindruck, daß der nun schon 80-jährige eines Koadjutors bedürfe (193f.). Alle diese immer wieder erneut unternommenen Versuche scheiterten an der Unmöglichkeit, eine sowohl Kirche wie Staat genehme Person zu finden. Die kirchlich favorisierten Personen (vor allem immer wieder Ketteler, dann Raess, schließlich Windischmann, ferner der Kölner Weihbischof Baudri) blieben für den badischen Staat inakzeptabel. Am Ende wurde die Mitarbeiterfrage, bevor V. 95-jährig aus dem Leben schied, mit Lothar von Kübel als Domdekan, Generalvikar und Weihbischof einigermaßen gelöst, der dann auch in dem Interregnum die Geschicke der Erzdiözese leitete. – Ein Positivum seiner Regierung bildet, daß er im Gegensatz zu seinem Vorgänger Demeter die Laienbewegung gewähren ließ, die unter ihrem Führer Buß bereits 1845 im Kampf gegen den Deutschkatholizismus einen entscheidenden Sieg erfochten hatte (127f., 340f.). Wie gesagt, kein Mann des öffentlichen Auftretens, war V. andererseits im privaten Umgang liebenswürdig und erhielt sich seine Gesundheit bis ins hohe Alter durch eine gepflegte Freizeitkultur (Garten- und Weinbau, Wanderungen).

Einblick gewährt die wertvolle Arbeit vor allem in Methoden und Wege römischer Personalpolitik in Zusammenarbeit mit Domkapitularen und ultramontanen Bischöfen und damit in die Durchsetzungsmöglichkeiten und Schranken ultramontaner Bischofspolitik im Deutschland des 19. Jahrhunderts. Freilich vermißt man manchmal über den personellen Fragen bestimmte elementare Sachinformationen über die kirchenpolitische und staatskirchliche Situation, die nur dem Spezialisten der badischen Kirchengeschichte vertraut sind. So wird zwar das – dann in der 2. Kammer durchgefallene – badische Konkordat von 1859 berührt (214f.), man erfährt aber inhaltlich nichts über es, und über das Elementarschulgesetz von 1868 nicht viel mehr (260). – Für die Literaturliste wären zwei Ergänzungen anzufügen. Es fehlt einmal der 1986 erschienene

zweite Band Martinas über Pio IX: er enthält, vor allem aus römischen Quellen, ein kurzes Resümee über V. (687–89), freilich mit der traditionell-katholischen Überschätzung seiner Persönlichkeit (689). Noch wichtiger sind jedoch die 1988 herausgegebenen „Briefe und öffentlichen Erklärungen" Kettelers 1850–54, welche sehr viele wichtige Dokumente zum Oberrheinischen Kirchenkonflikt enthalten. Daß die 1989 erschienene Darstellung von Bischof über das Ende des Bistums Konstanz nicht mehr benutzt werden konnte, liegt dagegen am Termin. – Von diesen Detailkorrekturen abgesehen, bietet die Arbeit einen äußerst wichtigen Beitrag zur Geschichte des Freiburger Erzbistums im ersten halben Jahrhundert seiner Existenz. Kl. Schatz S. J.

Garhammer, Erich, *Seminaridee und Klerusbildung bei Karl August Graf von Reisach.* Eine pastoralgeschichtliche Studie zum Ultramontanismus des 19. Jahrhunderts (Münchener Kirchenhistorische Studien 5). Stuttgart-Berlin-Köln: Kohlhammer 1990. 330 S.

Das in sich geschlossene, rein der kirchlichen Autorität unterstehende und gegenüber allen „weltlichen" Einflüssen möglichst abgeschirmte Seminar bildet einen zentralen Aspekt ultramontaner Kirchlichkeit. Es ist das Verdienst der vorliegenden Dissertation, dieses Thema anhand des Wirkens des Bischofs und dann Kardinals Reisach an einer für die deutsche Kirchengeschichte zentralen Stelle zu verfolgen. Dies ist um so wertvoller, als der Einsatz Reisachs für die Seminarbildung im Rahmen seines Gesamtwirkens bisher kaum Beachtung gefunden hat. Durch neue Quellen aus dem Bayrischen Hauptstaatsarchiv, aus Rom (Archiv der Propaganda und der Kongregation für die außerordentlichen kirchlichen Angelegenheiten) und aus den Diözesanarchiven von München, Eichstätt und Speyer bietet die Arbeit Einblicke in die Entwicklung der Seminarfrage zeitlich von der Säkularisation 1803 bis in die späten 60er Jahre, räumlich vor allem für Bayern. – Ein universitätsfeindlicher Akzent lag dem Trienter Seminardekret noch ebenso fern wie der Gedanke einer absolut geschlossenen, vom Knabenseminar bis zur Priesterweihe reichenden, gegen fremde Einflüsse abgeschirmten und exklusiv bischöflicher Leitung unterstellten Priesterbildung (25). Wie der Autor zeigt, ist eine solche Auslegung des Trienter Dekrets erst nach 1803 als Antithese gegen den staatlichen Hoheitsanspruch über die Priesterbildung faßbar, zuerst in dem unter Mitwirkung des Exjesuiten Zallinger geschriebenen Konkordatsentwurf des Nuntius della Genga vom 8. 8. 1806. Dies ist eine epochal neue Auslegungsstufe auf dem Hintergrund einer veränderten Situation (36 f.). Im Ringen um das bayrische Konkordat von 1817 wurde dieses Ziel von römischer Seite, maßgeblich unterstützt durch den Kreis der „Konföderierten" um den Eichstätter Bischof Stubenberg, durchaus zielstrebig verfolgt. Das Endergebnis im Art. V des Konkordates bot jedoch in seiner unklaren und für jede Seite offenen Formulierung den Keim zukünftiger Konflikte. Er ermächtigte die Bischöfe, in ihren Seminarien „adolescentes" nach der Norm des Konzils von Trient auszubilden und stellte diese Seminarien unter ihre Leitung. Für die strengkirchliche Richtung stellte sowohl der Begriff „adolescentes" (der auf Knabenseminare weisen konnte) wie der Hinweis auf die tridentinische Norm einen für die Zukunft ausbaufähigen Ansatz dar, während die staatliche Seite darunter damals und auch in Zukunft nur das in Deutschland übliche Pastoralseminar im Jahr vor der Weihe verstand (55; vgl. 85 f., 105, 150 f.). Damals setzten beide Seiten auf ihren zukünftigen Einfluß im Klerus, um ihre Konzeption durchzusetzen (50).

Behandelt der erste Teil der Dissertation die Entwicklung bis zum bayrischen Konkordat (20–57), so der zweite, welcher den wirklichen Hauptteil bildet, den Beitrag Reisachs (58–189), erst als Bischof von Eichstätt, dann als Erzbischof von München, schließlich als Kurienkardinal und „Deutschland-Experte" Roms. Dabei wird deutlich, wie prägend für R. seine persönlichen Erfahrungen im römischen Collegio Urbano, das er als Modell empfand, gewesen sind (63, 105). Hervorzuheben ist auch die Schlüsselrolle seiner anonymen Schrift „Athanasius Sincerus Philalethes", in welcher das ganze Feindbild der Ultramontanen von ihren innerkirchlichen Gegnern in seltener Deutlichkeit hervortritt (63–68). R., im Gegensatz zu dem gemäßigten und kompromißbereiten Münchener Nuntius Mercy d'Argenteau Vertreter der Maximalforderun-

gen (86), gelang es in Eichstätt, gestützt durch die Revolutionsangst des Ministers Abel, ein Knabenseminar und schließlich 1843 ein Lyzeum zu errichten. Dies war ein erster wichtiger Durchbruch durch das staatskirchliche System. Freilich lag auch Abel nicht voll auf der Linie R.s: er teilte zwar sein Erziehungskonzept, nicht jedoch seine Idee der Kirche als einer „societas perfecta", und wollte deshalb die staatliche Aufsicht beibehalten (94). R. jedoch verstand in der Folge das Eichstätter Seminar, von der Regierung nur als Konzession und Ausnahme geduldet, als einzig legitime Verwirklichungsform des tridentinischen Seminardekrets und daher als überall nachzuahmenden Präzedenzfall. – Die von ängstlichem Mißtrauen genährte Abschottung von allen weltlichen Einflüssen ging bei R. so weit, daß er auch in den Ferien eine Rückkehr der Schüler des Knabenseminars in das Elternhaus ablehnte, während die meisten anderen Bischöfe und ebenso sein Generalvikar Deutinger hier noch einen liberaleren, mehr auf Erziehung zu Selbständigkeit setzenden Standpunkt vertraten (106–09). Für Reisach dagegen gab es eine positive kirchliche Sozialisation *nur* durch das Seminar, während sowohl die derzeitige Familienatmosphäre wie das Ambiente des derzeitigen Klerus ausschließlich negativ gewertet werden (109–11). „Damit hatte Reisach die Ferienregelung des Collegio Urbano, wo die Kollegbewohner aus rein praktischen Gründen die schulfreie Zeit im Haus verbringen mußten, da die Entfernungen von zu Hause zu weit waren, ideologisiert und zu einem pädagogischen Erfordernis in einer angeblich glaubenslosen Umgebung gemacht. Er hatte sie auf die deutschen Verhältnisse übertragen, um so den schlechten Einflüssen durch Umwelt, Familie und selbst durch den Klerus wehren zu können. Die Erziehung wurde ausschließlich auf die Seminarvorstände zentriert, die damit zu Vaterfiguren wurden. Das Seminar wurde zur Insel des Guten innerhalb einer schlechten Welt" (111). R. erhielt aber von Minister Abel recht, wenn auch unter R.s Nachfolger Oettl wieder die liberalere Praxis eingeführt wurde (112).

Als Erzbischof von München suchte R. vor allem auf der Freisinger Bischofskonferenz 1850 sein Seminarkonzept durchzusetzen. Unterstützt wurde er dabei von Windischmann (122f.), während umgekehrt Döllinger in seinem (bisher nicht bekannten) Referat die Universitätsausbildung des Klerus verteidigte (123–25). In der Freisinger Denkschrift setzte sich freilich, obgleich sie von Windischmann und Döllinger gemeinsam verfaßt wurde, ganz der Standpunkt R.s durch (125). – Auch als Kurienkardinal seit 1855 in Rom setzte sich R. weiter intensiv für „sein" Eichstätter Seminar ein, im Bunde mit dem dortigen Regens Ernst und der Nuntiatur, gegen seinen stärker auf Einklang mit der Regierung bedachten Nachfolger Oettl. Programmatisch ist hier sein (unveröffentlichtes) Gutachten für die Kongregation für außerordentliche kirchliche Angelegenheiten über die Situation in Bayern (134–36). Immer darauf bedacht, den Eichstätter Präzedenzfall auszuweiten, stand daher auch R. wesentlich im Hintergrund, als der Speyerer Bischof Weis zusammen mit seinem Domherrn Molitor versuchte, die Speyerer Anstalt zu einem Vollseminar auszubauen. Es war dann der Staat, der dem einseitigen Vorgehen durch polizeiliche Schließung der Anstalt ein Ende bereitete. Setzte sich so R. politisch nicht durch, so blieb ihm dennoch das kirchliche letzte Wort bei der Verhandlung der Speyerer Seminarfrage in der Kongregation für die außerordentlichen Angelegenheiten. Sein Gutachten (179–81) und der wichtige Begleitbrief an Molitor (181–83) dürfen hier als neue Dokumente bedeutenden Ranges für den Standpunkt R.s gelten. Als Deutschland-Spezialist konkurrenzlos, setzte sich R. in der Kongregation ohne Einschränkung durch (185).

Im dritten Teil seiner Arbeit (190–228), eher einem Anhang, untersucht der Autor an zwei Fallbeispielen die Auswirkung von R.s Seminarkonzept auf Theologie und Pastoraltheologie der zweiten Hälfte des 19. Jh.s. Dieses, in der Aneinanderreihung disparater Themen etwas zerfasert wirkende, Kapitel befaßt sich einmal mit dem „Fall Döllinger" im Horizont der Seminarproblematik (190–211): dabei stehen einerseits die Auseinandersetzungen um die Rede D.s auf der Münchener Gelehrtenversammlung 1863 im Vordergrund, bei denen es ja gerade R. war, der, im Gegensatz zu der dialogbereiten Haltung der Mainzer, für die Verhärtung der römischen Position verantwortlich zeichnete, anderseits der Speyerer Seminarkonflikt. Daß freilich die Ultramontanen nicht über einen Leisten zu schlagen waren, zeigt das Beispiel Hergenröthers, welcher durchaus Anhänger der Universitätsbildung des Klerus war (205f.). – Weiter

werden die Folgen für die Pastoraltheologie dargestellt (211–28). Sie sind gekennzeichnet durch Zurückdrängung der theologischen Ansätze eines Sailer und Graf und Reduzierung auf reine Pragmatik und Technik, wie dies besonders bei dem Redemptoristen Benger deutlich wird.

Die Arbeit kann als ein wichtiger Beitrag für den Ultramontanismus des 19. Jh.s gelten – und auch als ein Baustein für eine noch ausstehende Gesamtdarstellung eines Mannes wie Reisach, dessen Schlüsselfunktion für die deutsche Kirchengeschichte kaum überschätzt werden kann. – Seltsam ist dabei, daß R.s Interpretation des Trienter Seminardekrets, die doch eine neue Interpretation des 19. Jh.s war, auch von den Gegnern seines Seminarkonzepts wie Reindl (121) und selbst von Döllinger (202f.) nicht beanstandet wurde. Diese gingen nur von den aktuellen Notwendigkeiten des 19. Jh.s aus, die eine solche geschlossene Seminarerziehung „heute" nicht mehr zeitgemäß erscheinen ließen. Döllinger verleitete gar sein Anti-Romanismus zu der historisch falschen Hypothese, das Trienter Seminardekret sei auf italienische Verhältnisse gemünzt, während es doch in Wirklichkeit vor allem die Priesterbildung in Deutschland und anderen von der Reformation bedrohten Ländern im Blick hatte. Stand hier Trient von vornherein in so negativem Licht, daß man es widerstandslos den Ultramontanen überließ? – Eine Kleinigkeit bedarf der Korrektur: die „Stimmen aus Maria Laach" waren 1865 noch nicht als Zeitschrift gedacht (208f.), sondern als Broschürenreihe zur Verteidigung und Kommentierung des Syllabus. Auch werden hier die einschlägigen Äußerungen Kleutgens in einem Brief an seinen Mitbruder Schneemann vom Verf. in einen Kontext hineingestellt (als Beleg eines „Journalismus mit schlechtem Gewissen"), der sich von der Sache her kaum ergibt. Kl. Schatz S. J.

Wilhelm Emmanuel von Ketteler 1811–1877. Herausgegeben und erläutert von *Erwin Iserloh* (Quellentexte zur Geschichte des Katholizismus 4). Paderborn-München-Wien-Zürich: Schöningh 1990. 159 S.

Nach der großen Gesamtedition der Schriften, Reden, unveröffentlichten Manuskripte und Briefe Kettelers will diese Paperback-Ausgabe eine knappe Zusammenstellung wichtiger Texte des Mainzer Bischofs zu zentralen politischen und sozialen Fragen bieten, welche geeignet ist, dem Nicht-Fachmann einen guten Einblick in das Ringen Kettelers mit den aktuellen Problemen seiner Zeit zu eröffnen. Der Bogen reicht dabei von der für Ketteler zentralen Liberalismus-Kritik über die soziale Frage, über die im Erscheinungsjahr wieder aktuell interessanten Stellungnahmen zur deutschen nationalen Einheit bis hin zum Verhältnis von Kirche und Staat und dem damals auch innerkirchlich konfliktträchtigen und schwierigen Problem der Religionsfreiheit. – Nach einer Gesamteinführung durch den Herausgeber (7–15) ist das Bändchen nach zeitlichen Phasen gegliedert, wobei jedesmal eine knappe Einführung den historischen Kontext herstellt. Der erste Komplex enthält zwei wichtige Reden des Jahres 1848. Es ist einmal die Paulskirchen-Rede über die Schulfrage (17–21). Sie gibt bereits jenen Tenor an, der in vielen folgenden Stellungnahmen wiederkehrt: Kampf gegen Staatsallmacht („Absolutismus"), ein einiges Deutschland als ein „Haus, in dem alle wohnen können" und das nicht in den Dienst der Aufoktroyierung eines bestimmten Systems gestellt wird. Es folgt (25–49) die vollständige Wiedergabe der ersten beiden der 6 Adventspredigten im Mainzer Dom über die sozialen Fragen der Gegenwart. – Den nächsten Schwerpunkt bildet dann die programmatische und inhaltsreiche Schrift „Freiheit, Autorität und Kirche" von 1862 (51–74). Ausgewählt sind hier folgende Passagen: Die Darstellung des Liberalismus als „Absolutismus unter dem Schein der Freiheit", welcher gerade nicht das reale Volk vertrete; das Kapitel über die katholische Einstellung zur Religionsfreiheit; schließlich die Ausführungen über Freiheit der Kirche und in der Kirche sowie über Trennung von Kirche und Staat. – Es folgen Texte aus der Schrift „Die Arbeiterfrage und das Christentum" von 1864 (75–94): sie enthalten sowohl die nüchtern-brutale und schonungslose Situationsanalyse wie auch die damals noch in erster Linie auf Produktivassoziationen konzentrierten Heilungsvorschläge. – Die nächste wichtige Schrift ist dann „Deutschland nach dem Kriege von 1866" vom gleichen Jahre (95–108). Die beiden ausgewählten Kapitel enthalten die nüchterne Akzeptanz

der Führungsrolle Preußens, aber auch die Warnung vor der Versuchung des starken Machtstaates, welcher die wahre, sowohl individuelle wie korporative, Freiheit zerstört. – Fast vollständig abgedruckt sind dann die beiden wichtigen Reden des Jahres 1869 (109–28) zur sozialen Frage, in welchen sich die Wende zu „realistischer Sozialpolitik" abzeichnet: das Referat vor der Fuldaer Bischofskonferenz und die Rede auf der Liebfrauenheide. – Es folgen zwei Stellungnahmen zur neuen Situation ab 1871 (129–45): die Rede „Liberalismus, Sozialismus und Christentum" sowie Vorwort, Begleitbrief und stichwortartiges Programm der Schrift von 1873 „Die Katholiken im Deutschen Reiche". – Den Abschluß bildet die Rede auf der 23. Generalversammlung der deutschen Katholiken 1875 über die wahre Freiheit und ihre Gefahren (147–56), schließlich einige Zitationen und Zusammenfassungen des fragmentarisch gebliebenen unveröffentlichten Textes „Kann ein katholischer Arbeiter Mitglied der sozialistischen Arbeiterpartei sein?" (157–59). Letzterer Text, variantenreich und schwierig für die Edition, daher nicht in längeren Passagen vollständig zitierbar, ist wohl wegen der gerade im Editionsjahr bestätigten Aktualität seines Schlusses angefügt worden: denn dort schreibt Ketteler, selbst für den Idealfall eines funktionierenden Wohlfahrtsstaates möchte er lieber Freiheit haben „als in der Sklaverei des Arbeiterstaates leben und fett gefüttert werden".

Bei einer solchen Auswahl könnte leicht die Versuchung nahe liegen, sich auf bestimmte aktuell und weitsichtig erscheinende Passagen zu beschränken und umgekehrt all das wegzulassen, was überholt, allzu zeitbedingt, im Ton heute befremdlich oder in der Darlegung umständlich erscheint. Einer solchen Versuchung hat der Herausgeber keineswegs nachgegeben. Er erspart dem Leser z. B. weder die leicht hausbacken und aus heutiger Sicht allzu apologetisch erscheinenden Ausführungen K.s zur Religionsfreiheit (56–64) noch die klischeehafte Gegenüberstellung von „deutscher" und „Franzosenfreiheit" in der Schrift von 1866 (105–08). Die notwendige Auswahl ist eher von dem Prinzip bestimmt, auf solche Passagen zu verzichten, die im Grunde Gedanken wiederholen, die sich bereits in früheren Schriften K.s finden. – So kann man diese Auswahl nur als sehr gelungen bezeichnen. Aus dem immensen Schrifttum K.s auf 140 Seiten soviel und gerade jene Texte auszuwählen, die dem Leser einen guten Einblick in seine zentralen Ideen, ihren zeitgeschichtlichen Kontext und auch ihre historische Entwicklung vermitteln: dies ist Leistung und Hauptverdienst dieser Edition.

Kl. Schatz S. J.

Sieben, Hermann Josef, *Die Partikularsynode.* Studien zur Geschichte der Konzilsidee (Frankfurter Theologische Studien 37). Frankfurt/M.: Knecht 1990. 303 S.

Der Verfasser, Frankfurter Jesuit, wurde durch sein Standardwerk zur Geschichte der Konzilsidee, den Eröffnungsband der neuen von Walter Brandmüller besorgten Konzilsreihe, bekannt. Das vorliegende Buch besteht aus ursprünglich gesondert entstandenen Quellenstudien zu Detailfragen des genannten Themas. Dadurch wird dem Leser naturgemäß nicht ein abgeschlossenes Ganzes, dafür aber ursprüngliches Forschungsmaterial geboten, das ansonsten schwer zugänglich gewesen wäre.

Seit dem letzten Konzil haben sich neue Formen der Beratung und Beschlußfassung unter Bischöfen, Priestern und Laien entwickelt, die ein höheres Maß an Gemeinsamkeit, „Katholizität" und Mitverantwortung der einzelnen Glieder der Kirche bewirken sollten. Ob es sinnvoll ist, für diese Anliegen und Bestrebungen den aus der politischen Machtausübung stammenden Begriff „Demokratisierung" zu verwenden, sei dahingestellt. Auf alle Fälle vertritt der Autor mit Recht die Auffassung, daß neue kirchliche Gremien, Synoden und Bischofskonferenzen nur dann kirchlich „erbauende" Unternehmungen und Strukturen sein werden, wenn die Theologie ihrer historischen Vorformen und analogen Modelle gründlich studiert wird. Eine bloß funktionale Kanonistik ohne entsprechendes geschichtliches Einfühlungsvermögen und ohne klare theologische Vorstellungen wird mehr schaden als nützen. Man stelle sich vor, eine Diözesansynode würde zur einer Art Volksmission für die Teilnehmer (88) wie zu Zeiten des hl. Carlo Borromeo. Es ist anzunehmen, daß dann mehr nach den gottgewollten neuen Wegen als nach Selbstdarstellung und Mehrheitssiegen gesucht würde. – Der

Vf. behandelt im einzelnen folgende Themen: Die Idee der Partikularsynode in der Alten Kirche (11–38), das Nationalkonzil vom 6. bis zum 19. Jh. (39–78), die Idee der Diözesansynode von Trient bis Pistoja (79–126), die Diskussion um die Diözesansynoden im 19. Jh. (127–192), Papsttum und Konzil seit der Synode von Sardika [342] (293–228), die Stellung der Päpste zu den zahlreichen römischen Synoden (229–264) und die Teilnehmer der römischen Synoden im ersten Jahrtausend (265–294). – Beim Lesen des Kapitels über das Recht der Appellation an den Papst wurde mir klar, warum Abaelard 1140 auf dem Konzil von Sens an den Papst appellierte, während der hl. Bernhard, sein Gegner, solch eine Appellation von bindenden Konzilsbeschlüssen für unstatthaft hielt. Beide vertraten sie wohl die klassisch divergierende Interpretation des Canones von Sardika, Abaelard die papalistische, Bernhard die „gallikanische". So ist das Buch eine Quelle der Inspiration für jeden, der etwas tiefer nachforschen will.

G. B. Winkler O. Cist.

Sieben, Hermann Josef, *Konzilsdarstellungen – Konzilsvorstellungen.* 1000 Jahre Konzilsikonographie aus Handschriften und Druckwerken. Mit Photos von *Thomas Nowicki.* Würzburg: Echter 1990. 88 S.

Mit zweiundsiebzig Abbildungen, davon 12 in Farbe, dokumentiert der bekannte Frankfurter Patrologe einen spannenden Aspekt der Kirchengeschichte. Aus einer großen Anzahl bildnerischer Zeugnisse greift er auf den reichen Schatz von Darstellungen in Handschriften und Drucken zurück und präsentiert daraus eine interessante und künstlerische vielgestaltige Auswahl. Dabei gelingt ihm ein repräsentativer Durchblick durch eine mehr als tausend Jahre alte Ikonographie. Diese ist um so plastischer, als er sie mit einem einfühlsamen Text begleitet, der ebenso den einzelnen Bildern gerecht wird wie er eine in verständlicher Sprache gehaltene Geschichte der Konzilien schreibt. Nicht zuletzt ist dies ein wichtiger Aspekt der Kirchengeschichte überhaupt, entfaltet sie sich doch weithin aus der Spannungseinheit, wie sie zwischen der Konzils- und der Papstidee besteht.

Die Darstellungen der Konzilien sind zunächst eine Anschauung konkreter gesellschaftlicher und politischer Wirklichkeit. Sie spiegeln die realen Machtverhältnisse wider. Sie zeigen eine Vielfalt jeweils üblicher politischer Ämter, ihrer Attribute und ihre Verhältnisse zueinander. Dies verdeutlicht sich z. B. an der Sitzordnung, in den Perspektiven der Komposition und in den Kleidern. – Die Bilder haben eine theologische Perspektive. Je nach dem Standort konzipieren sie die unsichtbaren Realitäten der ‚heiligen Versammlungen' mit in ihr Bild hinein: Christus selbst als dem eigentlichen Haupt der im Konil sich versammelnden Kirche bzw. den Heiligen Geist als dem eigentlichen Inspirator zur Wahrheitsfindung. Immer wieder steht die Heilige Schrift im Mittelpunkt und ist die Kanzel der Ort, auf der gleichsam verkündigend um den theologischen Standort gerungen wird. Natürlich ist die Plazierung des Papstes über, gegenüber oder unter den Vätern ein Indiz für den theologischen Standort des Künstlers oder dessen Auftraggeber. – Und nicht zuletzt sind viele Konzilsdarstellungen Zeugnisse einer bestimmten theologischen oder kirchenpolitischen Tendenz. Mit ihnen werden nicht nur die jeweiligen ‚Ketzer' und ‚Gegner' gebranntmarkt, in ihnen schreibt sich auch ein gutes Stück kirchlicher Selbstdarstellung. Im Konzil repräsentiert sich die Kirche, wird ihre Ordnung anschaulich und sozusagen als göttliche gewollt verdinglicht. Die Darstellungen stehen darum nicht selten im Dienste einer kirchlichen Propaganda oder antikirchlichen Kritik. Die tendenziösen Darstellungen spannen sich von einer breiten Vitalität und Bewegung, die zuweilen an die antidemokratische Schwatzbudenkritik erinnern, bis hin zu einer Ruhe, Statik und Erhabenheit, die jedes Leben zu ersticken scheinen. Höhepunkt hier ein Stahlstich auf dem Titel eines von Matthias Joseph Scheeben herausgegebenen Bandes über das Erste Vatikanum, das den Papst in der Pose einer hinter ihm stehenden Christusfigur zeigt. Von den Konzilsvätern sieht man bis auf eine Ausnahme nicht einmal ein Gesicht, alle anderen sind in einer ausdruckslosen Ergebenheitsmimik erstarrt. – Wer den bildlichen Darstellungen entlanggeht, wie sie der Verfasser beeindruckend in dem Band zusammenstellt, der durchläuft nicht nur die Entwicklungslinie der Buchmalerei und Buchdruckkunst – Miniaturen,

Holz-, Kupfer-, Stahlstich und Lithographie – sondern verfolgt auch die erschreckende Geschichte des Niedergangs der Behandlung kirchlicher Themen durch eine interessierte künstlerische Kompetenz. Sind die ersten Darstellungen aus dem 9. Jahrhundert von großer Dichte und malerischer Qualität, so verkommen die Gestaltungen immer mehr in den Parteiungen der Propaganda – bis hin zur schlechten Hofkunst des 19. Jahrhunderts.

Die Behandlung des Zweiten Vatikanums ist leider enttäuschend. Das liegt daran, daß kein Künstler von Rang dieses Thema einer Beschäftigung für würdig empfand, aber auch an der m. E. falschen Entscheidung, die fotografischen Darstellungen, die z. T. von hohem künstlerischen Rang sind, in das Buch aufzunehmen. Auch solche Niederschläge sind von sehr guter darstellerischer Qualität und nicht einfache Dokumentationen. Durch Motiv, Perspektive und fotografische Bearbeitung stellen sie durchaus die Fortsetzung der technischen Darstellungsentwicklung dar, die das Buch ansonsten so beeindruckend berücksichtigt. – Diese kritische Bemerkung schmälert aber nicht die Freude über die kenntnisreiche und kompetent wie verständlich verfaßte Darstellung der Konziliengeschichte. Sie ist sachkundig, brisant und ungemein aktuell, wie z. B. die Abbildungen von zwei Diözesansynoden, Pistoia und Fulda, zeigen.

F. Mennekes S. J.

## 3. Systematische Theologie

Katholische Theologie heute. Eine Einführung in das Studium. Hrsg. *Josef Wohlmuth.* Würzburg: Echter 1990. 378 S.

Mit dem von dem Bonner Dogmatiker J. Wohlmuth unter Beteiligung von 21 Autoren herausgegebenen Gemeinschaftswerk liegt eine Neubearbeitung seines zusammen mit H. G. Koch herausgegebenen „Leitfaden(s) Theologie" (1978 in 2. Aufl.) vor. Dem Wesen der Katholizität entsprechend, das eine Pluralität der Auslegung zulassen muß, „die sich im freien innertheologischen Diskurs als ein Element der Lebendigkeit des Glaubens erweist" (13), will das Werk einen Einblick in die vielschichtige Gestalt des Theologiestudiums geben. Das Buch wendet sich sowohl an diejenigen, die Theologie studieren wollen als auch an diejenigen, welche die Theologie schon zu ihrem Beruf gewählt haben. Die vorliegende Arbeit hat sechs Teile. Teil 1 (15–32) nennt mögliche Motivationen des heutigen Studienanfängers und gibt einen Einblick in die Situation von Kirche und Universität in der modernen Gesellschaft. Teil 2 (33–62) befaßt sich mit der Theologie in ihrer Einheit und Vielfalt. Einer ersten Umschreibung von Theologie folgt eine schematisch veranschaulichte Einteilung der Theologie in die heute üblichen vier Bereiche bzw. Fachgebiete (biblische, historische, systematische und praktische Theologie). Weiter wird auf die ökumenische Dimension katholischer Theologie und die Bedeutung der anderen Religionen im Rahmen des Theologiestudiums eingegangen. Teil 3 (63–99) enthält wissenschaftstheoretische Überlegungen zur Rechtfertigung der Theologie vor dem Hintergrund des modernen Wissenschaftsverständnisses und geht auf das „konfliktanfällige Spannungsfeld" (93) zwischen Wissenschaftlichkeit und Kirchlichkeit ein, in dem sich die Theologie befindet. Teil 4 (101–144) vermittelt (mit Regeln für das Bibliographieren und die Zitation) die Methodik wissenschaftlichen Arbeitens in der Theologie und stellt die für die theologische wissenschaftliche Arbeit wichtigsten Nachschlagewerke, Zeitschriften und Bibliographien zusammen. Der umfangreiche Teil 5 (145–363) stellt nun die theologischen Einzeldisziplinen, dem Theologie-Schema (vgl. 44) folgend, in ihren Zielen und Inhalten vor. Die Beiträge zur Einleitung in das Alte und Neue Testament sowie deren Exegese im Rahmen des „biblischen Bereiches" (145–203) geben einen hervorragenden Einblick in die Gebiete und Aufgaben der Bibelwissenschaft. So werden z. B. die Methoden neutestamentlicher Exegese stets durch klare Beispiele erläutert (vgl. 185–196). Für den „historischen Bereich" (205–228) zeigt der Beitrag zur alten Kirchengeschichte, daß diese nicht ein „notwendiges Übel" im Studium ist, sondern als „Erfahrungsgeschichte

der Kirche" (214) durchaus für die Bewältigung von Problemen der kirchlichen Gegenwart fruchtbar werden kann. Innerhalb des „systematischen Bereiches" werden zunächst Methoden, Inhalte und Aufgaben der Fundamentaltheologie dargelegt und graphisch verdeutlicht (229–238). Anschließend folgt ein kurzes Kapitel über die Philosophie im Rahmen des Theologiestudiums (239–247). Das Fach Dogmatik (248–269) wird zunächst – mit der übrigen Theologie als „Glaubenswissenschaft" .erstanden und auf die „Gesamtverkündigung und auf einen im Leben wirksamen Glauben" (249) bezogen – in seiner Methodik vorgestellt. Dann wird (mit dem Problem von Konsens und Gewißheit in bezug auf die theologische Erkenntnislehre und die Verläßlichkeit dogmatischer Aussagen) ein Grundlagenproblem katholischer Dogmatik erörtert. Im Rahmen des systematischen Bereiches werden auch die Fächer Moraltheologie/Christliche Ethik, Kirchenrecht und Christliche Gesellschaftslehre behandelt (270–316). Daß das Kirchenrecht (der entsprechende Beitrag ist von *K. Walf* geschrieben) unter die systematischen Fächer eingereiht wird, halte ich für sehr glücklich. Auf diese Weise wird herausgestellt, daß das kanonische Recht, welches der Aufteilung und dem Schutz des Freiheitsraumes in der Kirche dient, den theoretischen und nicht den praktischen Fächern zugeordnet werden muß. Der „Praktische Bereich" (317–363) erläutert schließlich nach einer allgemeinen Einführung in die „Praktische Theologie", die innerhalb der Gesamttheologie die Aufgabe hat, „deren Praxis- und Lebensbedeutung einzufordern" (317), die Fächer Pastoraltheologie, Liturgiewissenschaft und Religionspädagogik. Den einzelnen Beiträgen ist jeweils ein Verzeichnis beigegeben, das für die weitere Orientierung und Beschäftigung mit dem entsprechenden Fachgebiet wichtige Grundliteratur, Nachschlagewerke und Fachzeitschriften anführt. Unter den „Hilfen zur Orientierung" am Ende des Buches findet sich ein Namenregister und ein Abkürzungsverzeichnis; auf ein Sachregister wurde leider verzichtet. Insgesamt gibt der vorliegende Band durch die Pluralität seiner (immer klar gegliederten) Beiträge einen wirklich profunden Einblick in den aktuellen Stand der Theologie. Die wissenschaftstheoretischen Ausführungen zur Theologie eignen sich allerdings nicht für einen raschen Zugriff, sondern dürften vielmehr zu ihrem Verständnis (vor allem für Studienanfänger!) einiges an Zeit und Mühe abverlangen. G. Höppler

Rohrmoser, Günther, *Religion und Politik in der Krise der Moderne.* Graz–Wien–Köln: Styria 1989. 206 S.

„Die neugestellte Frage der nationalen Identität der Deutschen" als Paradigma des Umbruchs „in der gegenwärtigen Krise der Moderne" (45 f) erscheint als einer der interessantesten Aspekte des Themas „Religion und Politik in der Krise der Moderne". R. sieht sie als Krise jenes quasireligiösen Fortschrittglaubens, der die Dynamik der Moderne beflügelte, und will also „einen theologisch-politischen Traktat ... schreiben oder ... deutlich ... machen, daß es eines solchen bedürfe" (12).

Den Anfang macht die Resignation der Frankfurter Schule: „Kolonisierung der Lebenswelt" (13) und neokonservative „Unübersichtlichkeit" (14) sind für Habermas an die Stelle der Kulturrevolution getreten. Dem Rechtshegelianer fehlen die quasireligiösen Implikate der Moderne: anhand von Francis Bacon, Condorcet, den französischen Sozialisten (18 ff) sowieTenbruck und Schelsky für die Soziologie (21 ff, 39 ff) weist er sie schließlich selbst nach. Heute bewirke die „Erfahrung der totalen Kontingenz" eine „Renaissance des konservativen Denkens" (25). Kritisch referiert werden Lübbe (26 ff, 66 ff), Blumenberg (29 ff) und Marquard (35 ff) – allesamt einig über die Notwendigkeit – freilich entpolitisierter Religion. Im 3. Kap. geht es um den eingangs erwähnten Zusammenhang. Nation als Religion und Reformation als Revolution sind für R. die schicksalsträchtige Besonderheit deutscher Geschichte und Identität (46). Grundlegend erscheint hier Luthers Freiheitbegriff (46 ff), paradigmatisch Fichtes Symbiose von Nation und Religion (55 ff). Das 5. Kap. widmet der Autor Carl Schmitt, seiner „politischen Theologie" und ihrer Kritik durch Erik Peterson (86 ff) und Hans Blumenberg (88 f). Es folgt eine ausführliche Darstellung der Position Hegels – Stichworte „Subjektivität" (Habil.-Thema des Autors) und „Versöhnung" – bis ins 7. Kap. hinein, das einen großen geistesgeschichtlichen Bogen von der „Zwei-Reiche-Lehre" bis zu

Gorbatschow (146) schlägt, am Ende an Dostojewski erinnert (155 f). Augustins Lehre von den zwei civitates kennzeichnet nach R. den Beginn der Aufklärung (174), insofern sie einerseits christlichen Fanatismus destruiere (166) (die Rezeptionsgeschichte zeichnet hier ein anderes Bild!) und andererseits der christlichen Staatsloyalität Grenzen setze (174). Im 9. Kap. wird Hobbes gegen den Totalitarismus-Vorwurf verteidigt (178 f) und als Transformator der „Zwei-Reiche-Lehre" in die Moderne gefeiert (188). Jonas' „Prinzip Verantwortung" dient dem 10. und letzten Kap. als Dokument des epochalen Wandels von der Utopie zur Lebenserhaltung (194 ff), deren religiöse Fundierung in einem als ohnmächtig verstandenen Gott R. für so unzureichend hält (198) wie die geistige Potenz der Gegenwart, welche „Anfang und Ende, Herkunft und Zukunft, Ontologie und Eschatologie nicht mehr auf die Einheit der Wirklichkeit ..., die Gott selbst ist", zu beziehen vermag (199).

Resignatives Ende eines theologisch-politischen Traktates (oder seiner Anregung)? Zunächst einmal sieht der Philosoph aus Stuttgart-Hohenheim ganz richtig das Problem der Moderne in ihrem Entzweiungscharakter. Auch daß dessen neokonservative Fortsetzung im zeitgenössischen Fideismus die Krise nicht zu bewältigen vermag, liegt auf der Hand. Der Rekurs auf Augustin, Luther und Hegel scheint in der Tat erfolgversprechender, das faktische „permixtum" der beiden Reiche (166) in ein vernünftiges Verhältnis zu bringen. Daß deren Schnittpunkt im einzelnen diesem als genuinen Ort der Sittlichkeit (133) und der christlichen Gemeinde als dem ihrer Konstitution (126, 130) entspricht, wodurch diese zur Keimzelle des Hegelschen Staates wird, könnte eine wiederzubelebende Basis des unabdingbar neu zu definierenden Verhältnisses von Religion und Politik bilden (hier wäre etwa die Diskussion mit Lohfinks „Kontrastgesellschaft" [Kirchenträume, Freiburg 192, 109 f] angesagt). Gerade für die gegenwärtige Theologie könnte R.s Hinweis auf die Untauglichkeit des Marxschen Denkens zur Krisenbewältigung (135 ff u. a.) eine wertvolle Hilfe bieten. Des Verf.s Stärke liegt in seinen Resümees und ihren Verknüpfungen, seine Schwäche in der inkonsequenten Art der Darstellung: Für den Kollegen erscheinen weite Teile der Referate unnötig, für den interessierten Laien umständlich (wenngleich etwa das Luther-Referat eine bündige und souveräne Zusammenfassung ist und auch die Hegel-Darstellung wichtige Aspekte herausarbeitet). Vor allem die spärlichen Quellenverweise und das selbstverständliche Argumentieren mit Trends und Thesen, ohne ihren Ort zu nennen (84, 98, 101 f, 169, 192, 198), sowie die mitunter mangelhafte Trennung von Darstellung und Kommentar erschweren den Zugang ebenso wie die dürftige Gliederung. Die langen Referate der gewiß bedeutenden Vordenker stehen in einem unbefriedigenden Kontrast zum weitgehenden Fehlen ihrer kreativen Vernetzung wie einer konstruktiven und konkreten Anwendung auf das tatsächliche Problem, welche den resignativen Schluß obsolet gemacht hätten. Nützlich hierbei wäre das Einarbeiten auch katholischer Traditionen, die dem Autor (Stichwort: „Erosion dogmatisch theologischer Substanz" 154) doch wohl nicht einzig vom befremdlicherweise übernommenen Diktum Carl Schmitts („Opportunismus" 89 f) ein Begriff sind. Trotz alledem muß die allseits kritische und mutige Position des Verf.s festgehalten werden, mit der er zum Zentralproblem unserer Zeit Stellung bezogen hat. M. Widmann

Christentum und Anarchismus. Beiträge zu einem ungeklärten Verhältnis. Hrsg. von *Jens Harms*. Frankfurt/M.: Athenäum 1988. 288 S.

Die Aufsätze in der vorliegenden Veröffentlichung versuchen das manchem auf den ersten Blick völlig unzusammenhängend erscheinende Verhältnis von Anarchismus und christlichem Glauben als „komplementäre Beziehung" (7) zu entdecken und zu beschreiben. Die Verf. stellen sich den unterschiedlichen Aspekten dieses breiten Themenfeldes, ohne immer die Verbindung zwischen den beiden Themen ausdrücklich zu suchen und zu finden. – Der Herausgeber hat die Beiträge unter vier Überschriften zusammengestellt: Erscheinungsformen und Probleme des Anarchismus – Anarchistische Profile – Anarchismus und christlicher Glaube – Experimenteller Anarchismus. *Jens Harms* zeichnet in dem den ersten Teil einleitenden Beitrag „Der Traum von der Autonomie. Anmerkungen zur polit-ökonomischen Theorie des Anarchismus" (11–37) die

Grundlagen der anarchistischen Theorien nach, angefangen von ihren großen Denkern Proudhon, Stirner, Bakunin, Landauer u. a. bis zur Entfaltung in den gegenwärtigen Alternativbewegungen. Dabei erläutert er en passant sowohl die Grundstruktur marxistischer Kritik am Anarchismus wie die verwandten Interesses zwischen christlichem Glauben und Anarchismus in den Bereichen von Institutions- und Herrschaftskritik, christlicher Eschatologie und kommunistischer Endzeiterwartung. – „Strömungen und heutige Erscheinungsformen des Anarchismus" (38–54) will *Rolf Schwendter* beschreiben. Er gibt zuerst eine ausführliche Definition des Anarchismus (38 f), um eine begriffliche Schneise in den Dschungel möglicher Anarchismusverständnisse und -mißverständnisse zu schlagen. Wer hier als Leser allerdings die versprochene Einführung in die aktuelle (bundesrepublikanische) Anarchismusdiskussion und -praxis sucht, verstrickt sich rasch in einem Wust von Paränesen, Andeutungen, Einwürfen gegen nur unzureichend zitierte Gegner des Verfs., so daß wohl nur wenige die Geduld aufbringen, den Artikel bis zum Ende zu lesen. Dem Artikel fehlt als einzigem ein Literaturverzeichnis. Fraglich scheint auch die starke Vereinnahmung der Solidaritäts-, Friedens- und Ökologiebewegung in den anarchistischen Kontext. – Wohltuend liest sich da der Artikel von *Micha Brumlik* „Anarchismus zwischen Kant und Bakunin" (55–78), der in klarer, knapper Sprache gehalten auch durch seine methodologischen Reflexionen herausragt. Auf dem Hintergrund der bis heute oft wenig hinterfragten bürgerlichen Staats- und Gesellschaftsauffassung Hobbes' verweist Brumlik auf die Bedeutung des kantischen Staatsbegriffs, der notwendig den Gedanken der Freiheit beinhaltet. „Damit stellt Kant eine Form des Staatsgedankens und eine Form des Anarchismus vor, die überhaupt erst der Auseinandersetzung und Kritik wert sind" (64). Die Weiterführung anarchistischer Theorie bei Bakunin und Kropotkin referiert der Verf. in überzeugenden Überblicken.

Im Abschnitt „Anarchistische Profile" porträtiert *Christa Dericum* Michael Bakunin („Humanisierung der wirklichen Lage. Versuch über Michael Bakunin", 81–100) und Gustav Landauer (Revolutionäre Geduld. Gustav Landauer", 101–116). Biographisch werden die Ideen der beiden Anarchisten verortet. Leider zitiert Dericum ohne exakte Quellenangaben und mit in den Originalen nicht nachweisbaren Hervorhebungen. In diesem Abschnitt wären ähnlich einfühlsame und kompetente Darstellungen von Proudhon und Kropotkin wünschenswert, auf die sich die anderen Artikel ebenso häufig beziehen wie auf die beiden vorgestellten Autoren. Das zentrale Kapitel „Anarchismus und christlicher Glaube" beginnt mit *Heiner Köchlins* Artikel „Anarchismus und jüdisch-christliche Endzeiterwartung" (119–148). Köchlin entdeckt (prototypisch beim jüd.-russ. Anarchisten Alexander Berkmann) „einen direkten Bezug des Anarchisten zu jüdischer Endzeiterwartung im Gewande rationalistischen Fortschrittsglaubens" (120). – *Wolf-Eckart Failings* ausführliche (149–192) „Historische Nachzeichnung eines unterbrochenen Gesprächs" (so der Untertitel) unter der Überschrift „Religiöser Sozialismus und Anarchismus" stellt sich als längst fällige Untersuchung über Einflüsse, Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Anarchismus und religiösem Sozialismus der Gruppe um den reformierten Theologen und Schweizer Sozialisten Leonhard Ragaz dar, dessen Bedeutung in den letzten Jahren zunehmend neu entdeckt wird. Der genossenschaftliche Ansatz Ragaz' (aber auch Matthieus und Bubers) verweist auf Proudhons Föderalismuskonzeption. Gerade die Untersuchung des Krisenwerks Ragaz' gibt Failing wertvolle Einblicke, die die Bedeutung des Anarchismus für den religiösen Sozialismus unterstreichen und seine Verwechslung mit marxistisch-leninistischen Zentralismen und Totalitarismen ausschließen.

Daß kirchlich organisiertes Christentum und Anarchismus sich nicht komplementär ergänzen und deshalb auch vorschnelle Identifikationen zwischen christlichem Glauben und Anarchismus zu vermeiden sind, darauf verweist *Johann Schmidt* in „Anarchismus und Antiklerikalismus" (193–204). – Eine Verbindung beider Größen findet sich in einzelnen Persönlichkeiten. In „Volksbildung und christlicher Anarchismus. Zur Pädagogik Leo N. Tolstojs" (205–226) interpretiert *Ulrich Klemm* Tolstoj als einen „libertären Pädagogen und christlichen Anarchisten" (206). Im Mittelpunkt der Untersuchung stehen seine pädagogischen Theorien und Erfahrungen in der Zeit von 1859–1880 und sein christlich modifizierter, anarchistischer (Reich-Gottes-Ansatz, die

ab 1880 Ausprägung finden im Konzept von Volksbildung in institutionsunabhängiger Form und subversiver Funktion. – *Christiane* und *Ulrich Dannemann*, wie Failing Mitglieder des Ragaz-Instituts in Darmstadt, stellen in ihrem Aufsatz „Befreiung von der Herrschaft der Institutionen. Aspekte eines institutionskritischen Christentums" (227–250) hauptsächlich die institutionskritischen Züge der Barthschen Theologie dar. Ausgehend von den bekannten theologischen Positionen Barths von Jesus als Befreier von den Bürokratisierungen des Lebens (246) und dem Gegensatz zwischen Reich Gottes und menschlicher Herrschaft und Ordnung (239 u. a.) fassen die Verf. in Thesen das Verhältnis der Gemeinde Jesu Christi als Gemeinschaft herrschaftsfreien, geschwisterlichen und genossenschaftlichen Zusammenlebens zu Gesellschaft und Staat zusammen, auf deren Durchdringung durch die Gemeinde sie hoffen.

Die beiden Arbeiten im Schlußteil des Buches „Experimenteller Anarchismus" zeigen Ansätze, Erfahrungen und Überlegungen zu und von Umsetzungen christlicher und arnarchistischer Gesellschaftsvorstellungen: *Horst Stowasser* am Beispiel eines geplanten Projektes in einer deutschen Stadt („Anarchismus als Organisiationsmodell der Vernetzung. Theorie und Beispiel", 254–275) und *Franz Hinterplattner* und *Christian Neumayer* am Beispiel alternativer Betriebe, die aus der österreichischen KAJ hervorgegangen sind („Anarchismus leben. Ansätze und Versuche in der Katholischen Arbeiterjugend Salzburg", 276–285). – Das Autorenverzeichnis beschließt das Buch.

Ein solcher Aufsatzband ist ein nicht nur verlegerisches Wagnis. Die Qualität der Beiträge ist unterschiedlich, das Niveau der hier erstmals veröffentlichten Texte durchweg hoch. Es muß auffallen, daß sich die sehr qualifizierten Autorinnen und Autoren von unterschiedlichen Ansätzen und unterschiedlichen Vorverständnissen, was Christentum (die meisten müßten eigentlich auf den weniger institutionsverdächtigen Ausdruck „Christlicher Glaube" bestehen), was Anarchismus sei, ihren Themen annähern. Die Fragen nach Institution, Gemeindemodell, Verhältnis Reich Gottes zu Kirchen, Staat und Gesellschaft, Genossenschaftlichkeit und messianischer Alternative christlicher Gemeinde sind bleibend aktuell. Der Dialogversuch zwischen Anarchismus und christlicher Theologie bietet nachdenkenswerte Aspekte, die das Wagnis einer solchen Publikation als lohnend erweisen. Es bleibt zu hoffen, daß auch im Verlag Hain das Programm Athenäum solche gelungenen Buchprojekte weiter wagen kann. W. Köpke

Arens, Edmund, *Bezeugen und Bekennen.* Elementare Handlungen des Glaubens (Beiträge zur Theologie und Religonswissenschaft). Düsseldorf: Patmos 1989. 464 S.

Die umfangreiche Arbeit wurde im WS 1988/89 von der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Münster als Habilitationsschrift angenommen. Gutachter waren J. B. Metz und K. Kertelge. Schon darin zeigt sich die Ausrichtung der Arbeit am biblischen Befund einerseits und an zeitgenössischen Fragestellungen der kommunikativen Handlungstheorie anderseits. A. hat sich als Ausgangspunkt zwei Begriffe gewählt, die im biblischen Kontext wie in der ökumenischen Diskussion der Gegenwart eine herausragende Rolle spielen, aber zumindest im deutschsprachigen Raum eine entsprechende theologische Reflexion vermissen lassen. Ziel bleibt die systematische Bestimmung von Ort und wechselseitiger Beziehung von Bezeugen und Bekennen im Rahmen einer praktischen Fundamentaltheologie, die auf einer kommunikativen Handlungstheorie im Anschluß an J. Habermas und H. Peukert beruht. Der Weg dazu ist eine Erarbeitung der Koordinaten, die beide Begriffe im Sinne einer solchen Theorie von Anfang an bestimmen. Es sind dies der intersubjektive, performative, textuale, situationale und verständigungsorientierte Aspekt kommunikativer Handlungen (vgl. 17 u. ö.). – Der biblische Befund wird unter breiter Heranziehung der Sekundärliteratur zu beiden Begriffen unter Berücksichtigung so gut wie aller relevanten Texte erarbeitet. Eine gewisse Schwierigkeit stellt das Bemühen dar, gleichzeitig die biblischen Texte nach sinnvollen Gruppen zusammenzufassen und den genannten fünffachen Raster zu erarbeiten. Überschneidungen sind dabei kaum vermeidbar, so wenn die Analyse neutestamentlicher Texte zum „Zeugnis" zunächst nach Kontexten und dann (vor allem beim johanneischen Schrifttum) nach Subjekten erfolgt. Die offensichtliche Prägung fast der gesamten johanneischen Zeugenvorstellung durch den „großen Prozeß" zwischen

Gott bzw. Jesus und der „Welt" kommt auf diese Weise nicht recht zum Ausdruck. Auch der Kontext von Leiden und Verfolgung klingt hier bereits an, bleibt freilich nicht auf die „Zeugnis"-Terminologe beschränkt, sondern erscheint mit dem Gedanken des „erhöhten" und „verherrlichten" Menschensohnes (und Gottesknechtes) verbunden (vgl. dazu Biblica 71, 1990, 333–347). Die lukanische Vorstellung vom „Zeugen" wird bei A. stark vom Augenzeugen her bestimmt. Hier bleibt freilich zu beachten, daß Lukas bereits im Vorspruch zum Evangelium (1,2) deutlich zwischen Zeugen und „Augenzeugen" zu unterscheiden weiß. Daß Zeugnis auch bei Lukas auf Glauben beruht, wird bei A. vielleicht nicht ganz genügend deutlich (vgl. 56f. 80f). – Bei der wechselseitigen Bestimmung des Verhältnisses von „Bezeugen" und „Bekennen" weist A. das erstere stärker dem Bemühen um Konsens, das letztere dem Ausdruck des erzielten Konsenses vor Gott, vor der Gemeinde, vor anderen oder auch vor der Welt zu: „Zum einen zielt Bezeugen auf Bekennen, intendiert den im Bekennen vollzogenen Konsens und ist von daher auf dieses ausgerichtet. Zum anderen geht es über den erzielten Konsens hinaus, überschreitet das erreichte Bekennen, ist darin weitreichend und innovatorisch. Während das Bekennen memorativ die erreichte kirchliche Einigung festhält und (nach)vollzieht, ist das Bezeugen innovatorisch dieser voraus, lädt freilich dazu ein, daß die Kirche sich das im Extremfall vom einzelnen allein Vollzogene zu eigen macht." (358) Der Leser legt das Buch mit der Frage aus der Hand, welcher kirchlichen Praxis im deutschen Kontext wohl diese Universitätstheorie entspricht. (NB. Die Transkription hebr. Wörter ist z. T. zu verbessern: vgl. 26. 28. 41. 44 u. ö.).

J. Beutler S. J.

Schütte, Heinz, *Kirche im ökumenischen Verständnis.* Kirche des dreieinigen Gottes. Paderborn/Frankfurt: Bonifatius/Lembeck 1991. 203 S.

Die Kirche ist zu einem vorrangigen Thema des ökumenischen Gesprächs geworden. Die Stellungnahme Roms zu den Lima-Dokumenten, die vor wenigen Jahren veröffentlicht wurde, hatte es als notwendig bezeichnet, daß man sich dieser Thematik widme. Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK hat seinerseits im Zuge der Auswertung der Stellungnahmen der Kirchen zu den Lima-Dokumenten zum Ausdruck gebracht, daß nun über das Wesen und die Aufgabe der Kirche zu sprechen sei. Sie hat inzwischen damit begonnen, in ihren Teilkommissionen über die Kirche nachzudenken und die Ergebnisse dieser Reflexionen mitzuteilen. Im anglikanisch / römisch-katholischen Dialog (ARCIC II) haben sich die Gesprächspartner seit nunmehr fast zehn Jahren vor allem mit der Kirche befaßt. In den Zusammenhang solcher Bemühungen hat man auch das vorliegende Buch des bekannten und bewährten Ökumenikers Heinz Schütte einzuordnen. Es dient dem Ziel nachzuweisen, daß es ein Ergebnis der inzwischen jahrzehntelangen ökumenischen Dialoge ist, daß auch in der Ekklesiologie überlieferte Kontroversen erheblich an Schärfe verloren haben. Über weite Strecken hin vermag der Vf. sogar Konsens oder zumindest Konvergenz in der Ekklesiologie zwischen den Kirchen festzustellen. Der Vf. ist seit Jahren dafür bekannt, daß er die These von der Grunddifferenz zwischen dem evangelischen und dem katholischen Verständnis des Evangeliums und der Kirche, wie sie etwa von Eilert Herms, Jörg Baur u. a. vertreten wird, zurückweist. Er vertritt die Gegenthese: es gibt zwischen den genannten Größen einen Grundkonsens. Aus dieser Perspektive ist nun auch das gesamte vorliegende Buch geschrieben. Dabei kommt dem Vf. sein bewußt gewählter trinitarischer Ansatz zugute. Er eröffnet in der Tat die meisten Chancen für eine tragfähige Begegnung und Zusammenführung von bislang nebeneinander oder gegeneinander stehenden Kirchenverständnissen. Eine trinitarisch orientierte Communio-Ekklesiologie hat einen bewährten Hintergrund in altkirchlichen Traditionen. Sie werden nun neu aktualisiert und erweisen dabei ihre Fruchtbarkeit. Eine Ekklesiologie, die sich unmittelbar am (reformatorischen) Artikel von der Rechtfertigung ausrichtet, tritt dadurch zurück und wird zugleich in einen größeren Kontext eingebettet. Im vorliegenden Buch kommt das dadurch zum Tragen, daß das Thema „Rechtfertigung und Kirche" nur in einem der vielen Kapitel – im achten – behandelt wird. Die meisten Kapitel des Buches lassen erkennen, daß eine starke Inspiration von der ortho-

doxen Theologie ausgegangen ist, vgl. z. B. die Überschrift zum dritten Kapitel „Das Mysterium Kirche im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit". Diese Formulierung weist auf den Dialog zurück, der zwischen orthodoxen und katholischen Theologen vor einigen Jahren geführt worden ist. – Es ist eine Eigenart der Texte des Vf.s, daß sie neben kurzen von ihm selbst verfaßten Textelementen überaus viele Zitate aus der Bibel sowie aus Schriften früherer Theologen, besonders aus den ersten Jahrhunderten, aufweist. Den Textstücken, die in dieser Weise die Entfaltung des jeweiligen Gedankens enthalten, ist Abschnitt für Abschnitt noch eine kleine Sammlung von Texten aus der heutigen Ökumene beigegeben. Sie dienen dem Nachweis, daß in den verschiedenen Kirchen sowie im ökumenischen Dialog Entsprechungen zu den ekklesiologischen Darlegungen des Vf.s vorliegen. Dadurch, daß der Text des vorliegenden Buches aus jeweils kurzen eigenen Ausführungen des Vf.s sowie aus überaus zahlreichen Zitaten und Belegen zusammengefügt ist, atmet er eine gewisse Unruhe aus. Bisweilen hätte man sich eine ausführlichere und dann auch problemorientiertere Darlegung von Einzelthemen gewünscht. Dies hätte sich der Rezensent beispielweise da gewünscht, wo es um die Sakramentalität der Kirche geht (78–83). Sind die dortigen Ausführungen nicht zu harmonisierend geraten? Die Sakramentalität der Kirche impliziert nach katholischem und orthodoxem Verständnis u. a. ihre episkopale Grundgestalt, die eben dadurch einen hohen Rang („ex divina institutione") erhält. Aber gerade an dieser Stelle werden die ökumenischen Gespräche in der Regel erheblich kontroverser geführt, als es im genannten Text den Anschein hat. – Vor einigen Jahren hat der Vf. ein Buch mit dem Titel: „Ziel: Kirchengemeinschaft" veröffentlicht. Was damals ausgeführt wurde, erscheint auch im vorliegenden Buch wieder als Zielperspektive: daß die Kirchen die „communicatio in sacris" aufnehmen. Kirchengemeinschaft impliziert Glaubensgemeinschaft, Sakramentsgemeinschaft, Dienstgemeinschaft. Sobald die wesentlichen Erfordernisse dieser drei Dimensionen der Kirchengemeinschaft gegeben sind, wird diese auch formell aufgenommen, wofür der Vf. die wichtigsten liturgischen Elemente aufzählt.

Das Buch ist vor allem durch seine in der Überschrift zum Ausdruck kommende These sowie durch die Strukturierung seines Stoffes bemerkenswert. Die Einzelausführungen sowie die biblischen, theologiegeschichtlichen und ökumenischen Belege dagegen sind nicht genug entfaltet, so daß sie dem laufenden ökumenischen Dialog eine inhaltliche Anregung und Bereicherung kaum bieten können. – Das Buch zeugt von einer unberirrbaren ökumenischen Zuversicht. Wer im konkreten ökumenischen Dialog engagiert ist und auch die Sperrigkeit vieler Einzel- und Grundsatzfragen kennt, könnte geneigt sein, dem Vf. ökumenische Wirklichkeitsferne zu unterstellen. Gleichwohl hat es seine eigene Bedeutung, daß auch eine solche Stimme, wie Heinz Schütte sie erhebt, zu Gehör kommt. Der schrillen Töne, die dem ökumenisch Interessierten bisweilen aus Göttingen oder aus Bensheim o. ä. entgegenschlagen, haben wir in der letzten Zeit genug gehört. W. Löser S. J.

Splett, Jörg, *Leben als Mit-Sein.* Vom trinitarisch Menschlichen. Frankfurt/M.: Knecht 1990. 127 S.

Als Versuch, den „Kern-Gedanken" seines Programms philosophischer Anthropo-Theologie „nochmals in zugänglicherer Weise vorzulegen" (10), will S. den angezeigten Band verstanden wissen: Trinität als Thema konkreten Philosophierens (75), als die einzig angemessene Weise, das Gottesgeheimis des Menschen „auch schon in philosophischer Perspektive" so zu denken, daß es der Person-Würde des Menschen und Gottes Göttlichkeit entspricht (10).

Auf das 4. Kapitel als Ziel- und Mittelpunkt („Antwort: Mit-Sein. Ein Diptychon") führen drei vorbereitende Kapitel hin („Agnostizismus?" [Kap. 1]; „Wissenschaft und Religion?" [Kap. 2]; „Ganzheit?" [Kap. 3]). Sie verstehen sich als „Plädoyer für sorgliches Unterscheiden gegenüber Anspruch und Verlockung von Programmen reiner Einfachheit" und für den Respekt vor der „Andersheit des Anderen" (10). Deren gemeinsame Basis sieht S. in der Konzeption vom „appetitus naturalis", dem „Naturstreben als Grundbestimmtheit von Menschsein, Leben und Liebe" (11). – Zwei ab-

schließende Kapitel („Dreieinigkeits-Offenbarung" [Kap. 5] und „Grundgesetz Freigebigkeit" [Kap. 6]) dienen der Abklärung und Differenzierung der „in lexikaler Knappheit und Dichte, unabgelenkt durch Querbezüge und Dispute" (im 4. Kapitel) dargelegten Grundthese (55). Ihr zufolge kann das Zumal von Vielheit/Andersheit und Einssein personal wie prinzipiell – vom „Gesetz" des Ursprungs der Welt als Schöpfung her (115) – weder als Verschmelzung („Kugel-Glück?": 45–48) noch als Zwei-Einheit („Triaden? Zwei-Einheits-Konzepte?": 78–82), sondern – im Anschluß an Richard von St. Victor – allein trinitarisch gedacht werden: „als lebendige Einheit von Außer-Sich-Sein und Bei-Sich-Sein in ‚selbstlosem' Miteinander" (69). Die gemäße „imago Trinitatis" erkennt S. dementsprechend in der wahren Liebe zum Nächsten. Darum bildet „das Thema der ‚Einheit von Gottes- und Nächstenliebe' ein zentrales Explicandum der Versichtbarung von Trinität" (86). – In der Ausführung dieses Programms wird, wer mit S.s Philosophie vertraut ist, über weite Strecken bekannte Denkwege geführt. Dem weniger Vertrauten bietet das vorliegende Bändchen einen gelungenen Überblick von der Mitte und dem Fluchtpunkt dieses Denkens aus, wie er konzentrierter wohl nicht gefaßt werden kann. Ob freilich die Knappheit des Ausdrucks die Dichte des Gedankens zugänglicher zu machen vermag, scheint Rez. fraglich, zumal S. – wie stets – großen Wert darauf legt, „daß [auch] andere Sichten ... zu Wort kommen dürfen" (93 Anm. 3). – In solcher, zuweilen „holzschnittartiger" (vgl. 11; 55–72) Konturierung der eigenen Sicht in Auseinandersetzung mit jenen tritt ein Grundzug S.s Philosophierens deutlicher als in früheren Publikationen zutage: Es präsentiert sich in bestimmter Hinsicht als Denken „gegen die klassische Tradition" (71). Es nimmt sie zwar auf und führt sie fort, hebt sich aber zugleich von ihr ab: als „Interpersonal-Denken" (86, s. auch 108), das Person erst und eigentlich in seiner trinitarischen Gestalt vollendet gedacht erkennt, „in jenem *Mit*, dessen Erschließung wir dem Victoriner Richard verdanken" (119). Beispielhaft für solche Abhebung und Unterschiedenheit seien S.s Bestimmungen von Analogie (76), Schöpfung (114), Schuld (116 u. ö.) und Liebe (117 u. ö.) genannt. Stets geht es ihm dabei um den „Wahrheitskern des Begriffs" (108 Anm. 27), um die „*Grund*bestimmung geschöpflicher Existenz" (119). Das ermöglicht es, die eigene Argumentation zu verdichten und zugleich andere ‚Grund'bestimmungen in das philosophische Gespräch einzubringen. Unnötig scheint Rez. allerdings die sprachliche Schärfe mancher Einwände S.s (z. B. 32 gegen ungenannte Pastoraltheologen; 106 Anm. 25 gegenüber nicht näher belegter „modisch exzessiver Berufung"; 114 gegen Sölle). – Weiterhin müßte das Plädoyer für die „entschiedene Konfrontation" und das „beherzte [.] Wahrheits-Zeugnis" (93 Anm. 3) nicht nur kommunikationstheoretisch, sondern auch in der eigenen Perspektive des Denkens in Dimensionen (statt in Sektoren bzw. Ebenen, 25 ff) wohl differenzierter und behutsamer vorgetragen werden. – Ausgeklammert bleibt in S.s Reflexion der Bestimmung der Liebe als „Bejahung (Gutheißung) und Einigungskraft" (56) das „Nein" der Liebe im Widerstand gegen aktuelle und strukturelle Gewalt und Unterdrückung des Menschen durch den Menschen.

Der Ertrag der vorliegenden Publikation wird dadurch jedoch nicht geschmälert. Über die Zusammenfassung bisheriger Denkwege hinaus ist sie möglicherweise Hinweis auf künftige, wie die gelungene, wenngleich sehr dichte Abhandlung über die Selbstlosigkeit der Liebe als Gabe des rückhaltlos frei-gebigen Gottes und die Berufung zur geschöpflichen Mit-Liebe mit ihm (91–125) zeigt. Sie verdient eine weiter ausgreifende Entfaltung, wobei auch die Darstellung des fachphilosophischen Disputs nicht nur in die Fußnoten verlegt werden müßte (vgl. 93 Anm. 3). Was hier als „Schritt weiter" (11) skizziert wurde, rechtfertigt es, der Explikation erwartungsvoll entgegenzusehen.

P.-O. Ullrich

Balthasar, Hans Urs von, *Mein Werk.* Durchblicke. Freiburg: Johannes Verlag 1990. 113 S.

Wer einen langen Weg geht, tut gut daran, von Zeit zu Zeit innezuhalten, um auf die zurückgelegte Strecke zurückzublicken und den Sinn der erreichten Station zu erfassen. Und wenn andere seinen Weg beobachten oder gar mitgehen, werden sie es als

Hilfe empfinden, wenn ihnen vom Ertrag solcher Besinnung etwas mitgeteilt wird. Hans Urs von Balthasar hat als theologischer Denker und Schreiber einen langen Weg durchlaufen. 1925 erschienen seine ersten Texte, 1990, zwei Jahre nach seinem Tod – also posthum – die letzten. Mehrere hundert Nummern umfaßt seine Bibliographie. Fünfmal hat er seinen Lesern im angedeuteten Sinne anvertraut, was ihn beim Abfassen seiner Schriften bewegt und in welchem Zusammenhang die scheinbar disparaten Schriften zueinander stehen. 1945 handelte es sich um einen verhältnismäßig kurzen Vorstellungstext „Es stellt sich vor Hans Urs von Balthasar" (In ‚Das neue Buch', Luzern 7, 1945, 43–46). Zehn Jahre später, 1955, veröffentlichte von Balthasar einen „Kleinen Lageplan zu meinen Büchern" (Schweizer Rundschau 55, 212–225). Wiederum zehn Jahre später erschien ein Büchlein unter dem Titel „Rechenschaft 1965". Es enthielt auch eine erste Bibliographie der bis dahin publizierten Texte (Einsiedeln: Johannes). Ein weiteres Mal zehn Jahre später, also 1975, schrieb von Balthasar für die italienische Ausgabe seiner Bibliographie einige Seiten unter der Überschrift „Noch ein Jahrzehnt – 1975". Und schließlich hielt er 1988 „Rückblick" in einem vor seinem Tod letzten, kurzen Vortrag (10. Mai 1988, Madrid). Diese fünf Texte sind im vorliegenden Bändchen noch einmal zusammengestellt worden. Die Texte enthalten einiges Biographische, sofern es für das Verständnis der jeweils erwähnten Schriften erhellend ist. Dabei fällt auf, einen wie breiten Raum die Begegnungen mit anderen Menschen einnehmen: Erich Przywara, Peter Lippert, Romano Guardini, Karl Barth, Adrienne von Speyr, Paul Claudel, Hugo Rahner, Henri de Lubac und viele andere. Hinzu kommen die Beschäftigungen mit ungezählten Werken der Theologie- und Kirchengeschichte, der Dichtung und der Philosophie. Und doch wollen die fünf Texte keine autobiographischen Essais sein. Vielmehr geht es um das veröffentlichte Werk, sofern sich in ihm von Balthasars Einsichten und Anliegen, die Kirche und das geistliche Leben der Christen betreffend, Ausdruck verschafft haben. Sehr bemerkenswert scheint mir der letzte, äußerst knapp und dicht gehaltene Text „Rückblick – 1988" zu sein. Er berührt sich in vielem mit dem „Epilog" (Trier: Johannes 1988), in dem von Balthasar noch einmal eine Summe seiner Triologie (Ästhetik; Dramatik; Logik) formuliert hatte. Sowohl im „Epilog" als auch im „Rückblick – 1988" geht es um die Benennung der letzten theologischen und philosophischen Grundentscheidungen, die dem Gesamtwerk zugrunde liegen und es durchprägen. Dabei wird deutlich, eine wie bedeutende Rolle die überlieferte und nun fortentwickelte Lehre von den transzendentalen Bestimmungen des Seins spielt. Und damit verbunden ist eine eigene Weise, Philosophie und Theologie sowie Natur und Gnade aufeinander zu beziehen. Für das Verständnis des Werkes des großen Baseler Theologen sind die fünf „Durchblicke" äußerst hilfreich. Die gefällige Aufmachung des Bändchens entspricht dem geschliffenen, gern auch heitere und selbst ironische Anspielungen einbeziehenden Stil, in dem die Texte geschrieben sind.

W. Löser S. J.

Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk. Hrsg. *Karl Lehmann/Walter Kasper.* Köln: Communio 1989. 359 S.

Hans Urs von Balthasar gehört zu den prägenden Gestalten der Theologie im 20. Jahrhundert. In seinem Werk vereinen sich eine originäre geistliche Wahrnehmung der Wirklichkeit mit einem immensen geistes- und theologiegeschichtlichen Wissen, eine intensive Gabe der systematisierenden Durchdringung christlicher Glaubenslehre mit einer ebenso feinsinnigen wie oftmals leidenschaftlichen Kunst der Darstellung. Nach seinem Tod am 26. Juni 1988 haben die deutschsprachigen Herausgeber und Radakteure der internationalen katholischen Zeitschrift „Communio" zahlreiche, mit B.s Leben und Werk besonders vertraute Autoren gewonnen, um eine erste umfassende Würdigung seines vielfältigen Schaffens zu versuchen. Entstanden ist ein äußerst instruktiver Band, dessen Vielfalt in der Thematik und Gründlichkeit in der Darbietung B.s Persönlichkeit und Arbeit in angemessener Weise spiegelt. Gewürdigt wird nicht nur B. als Theologe, sondern auch mit dem Blick auf Tätigkeiten, die nicht weniger seine Identität bestimmten: Exerzitienmeister, Schriftsteller, Übersetzer, Herausgeber, Verleger, Gründer und geistlicher Leiter der Johannesgemeinschaft. Obwohl das Buch

vor allem gedacht ist als ein „Zeichen der Erinnerung, der Verehrung und des Dankes" (11), fehlen ihm gleichwohl hagiographische Obertöne. Daher werden auch alle, die Balthasars Denken kritisch oder skeptisch gegenüberstehen, weil sie manche seiner kirchenpolitischen Optionen nicht teilen, von seiner Lektüre einen Zugewinn an Wissen und Urteilskraft beziehen. B. bleibt einer von den Denkern des Katholischen, wie sie (trotz und wegen aller Anfechtbarkeit) Kirche und Welt auch in Zukunft dringend brauchen.

H.-J. Höhn

Balthasar, Hans Urs von, *Du hast Worte des ewigen Lebens.* Schriftbetrachtungen. Trier: Johannes Verlag 1989. 217 S.

Gern hat Hans Urs von Balthasar seine weitausgreifenden theologischen Einsichten und Aussagen in einer „kleinen Form" dargeboten. Bisweilen goß er sie sogar in Aphorismen (vgl. „Das Weizenkorn", 3. Aufl., 1989). Für den vorliegenden Band hat der Baseler Theologe die Form der gedrängten, in der Regel etwa zwei Seiten umfassenden, geistlichen Auslegung biblischer Texte und Motive gewählt. Sie sind in der letzten Phase seines Lebens entstanden und bieten in immer neuen Brechungen die reife Gestalt seines theologischen Arbeitens. Es ist zweifellos kein Zufall, daß diese Texte aus einem Rückgang in die biblischen Ursprünge stammen. So wird noch einmal demonstriert, daß von Balthasar in all seinem Entdecken und Entfalten letztlich nie etwas anderes im Sinn hatte als eine geistliche Auslegung der Heiligen Schrift. Von daher enthalten die vorliegenden Texte implizit die Anregung, von Balthasars Gesamttheologie einmal explizit auf die ihr eigene Weise der Schriftauslegung zu untersuchen. Im Vorwort zu diesem Buch berichten die Herausgeber, daß von Balthasar geplant hatte, eine Sammlung von genau hundert Texten vorzulegen. Tatsächlich sind es nun 101 Texte. Was mag den Theologen bewogen haben, gerade hundert Texte vorzulegen? Eine sichere Antwort wird man nicht geben können. Aber es wird nicht unpassend sein, in diesem Plan eine Erinnerung und Huldigung an die großen Theologen der Alten Kirche zu sehen, die ihrerseits Hundertersammlungen hinterlassen haben. Der bekannteste und bedeutendste – auch für Hans Urs von Balthasar persönlich – war Maximus der Bekenner, dessen „viermal hundert Sprüche über die Liebe" er übersetzt hat. Seine „gnostischen Centurien" hat er kommentiert. (Vgl. beides in „Kosmische Liturgie", Einsiedeln: Johannes 2. Aufl. 1961, 408–481; 482–643). In der Studie zu letzteren findet sich ein eigener Abschnitt über „Die Centurie als literarische Form", die bei verschiedenen griechischen Kirchenvätern aufgegriffen worden ist. Warum sollte die Vermutung nicht ausgesprochen werden dürfen, daß von Balthasar mit seinem Buch seinerseits eine „Centurie", aber natürlich keine gnostische, sondern eine biblische veröffentlichen wollte. Unter den Texten, die nun vorliegen, finden sich Meisterstücke theologischer und geistlicher Kurzprosa. Daß sie immer eine aktuelle und bisweilen eine zeitkritische Dimension aufweisen, ist bei von Balthasar, der – und zwar gegen Ende seines Lebens in zunehmendem Maße – von einer großen Sorge um die Zukunft der Kirche lebte, nicht erstaunlich. Wer das Denken des „späten" von Balthasar kennenlernen möchte und zugleich exemplarisch an biblische Texte und Motive auf geistliche Weise herangeführt werden möchte, tut gut daran, nach diesem Buch zu greifen.

W. Löser S. J.

Balthasar, Hans Urs von, *Bibliographie 1925–1990.* Freiburg: Johannes Verlag 1990. 175 S.

Am 26. Juni 1988 ist in Basel Hans Urs von Balthasar gestorben. Er hat eine große Zahl von Schriften verschiedenster Art hinterlassen. Die eine oder andere hatte er erst kurz vor seinem Tod fertiggestellt, so daß sie erst posthum erscheinen konnte. Inzwischen liegt sein Werk abgeschlossen vor. *Cornelia Capol,* die seit Jahrzehnten Hans Urs von Balthasar hilfreich zur Seite gestanden hat, hat nun auf der Basis dreier in früheren Jahren publizierter Bibliographien (1965; 1975; 1980) eine abschließende Bibliographie vorgelegt. Letztere umfaßt unter „A: Eigene Bücher" 119 Nummern, unter „B: Aufsätze" 532 Nummern, unter „C: Beiträge zu Sammelwerken" 114 Nummern, unter „D:

Übersetzungen" 110 Nummern, unter „E: Auswahl-Ausgaben" 29 Nummern, unter „F: Vor- und Nachworte" 103 Nummern und unter „G: Rezensionen" 93 Nummern. Unter „H: Herausgabe von Sammlungen" sind schließlich noch 13 Reihen, die zum Teil mehrere Dutzend Bände aufweisen, verzeichnet. Die meisten der aufgeführten Schriften sind in dem Verlag erschienen, den Hans Urs von Balthasar persönlich geleitet hat: im Johannes-Verlag. Ein großer Teil der Bücher und Schriften ist in mehrere andere Sprachen übersetzt worden. Die Übersetzungen und die entsprechenden bibliographischen Angaben sind im vorliegenden Verzeichnis aufgeführt. Auch andere Informationen sind eingearbeitet, vor allem Hin- und Herverweise auf Neuveröffentlichungen. Da die vorliegende Bibliographie auch für die Erfassungsjahre der früheren Bibliographien vollständiger ist und gleichzeitig das System der chronologisch orientierten Numerierung beibehalten worden ist, hat sich für viele Schriften eine neue Ordnungsnummer ergeben. Eine Konkordanz (161–167) hilft, die Veränderungen auf einen Blick zu überschauen. Die Bibliographie, die für jede Arbeit an dem Werk des verstorbenen Basler Theologen in Zukunft unentbehrlich ist, schließt mit einem Personenverzeichnis. W. Löser S. J.

## 4. Praktische Theologie

Knapp, Andreas, *Soziobiologie und Moraltheologie.* Kritik der ethischen Folgerungen moderner Biologie. Weinheim: VCH Verlagsgesellschaft 1989. XIV/455 S.

Obwohl es zahlreiche Auseinandersetzungen mit der Soziobiologie bereits auf dem biologischen Gebiet gibt und auch schon vereinzelte philosophische Stellungnahmen dazu vorliegen, so fehlt doch eine umfassende philosophische Diskussion der ethischen Begründungen und Folgerungen, die von den Soziobiologen Wilson, Dawkins, Barash und im deutschen Sprachraum etwa von Mohr veröffentlicht worden sind. Die vorliegende Arbeit ist eine Dissertation bei Prof. Klaus Demmer an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. Dieses Werk stellt einen gelungenen Dialog zwischen Naturwissenschaft und Philosophie dar, wobei dieser als Grundlage des Dialogs zwischen Moraltheologie und Humanwissenschaft dient. Die Grundlinien eines solchen Dialogs werden im ersten Teil „Der Dialog zwischen Moraltheologie und Humanwissenschaften" (5–34) gezogen. Wichtige Voraussetzung für das interdisziplinäre Gespräch ist „die Anerkennung der Komplexität der Wirklichkeit, die nach ... einander ergänzenden Arbeitsmethoden verlangt" (22). Dabei ist zu bedenken, daß man nicht einfach nur die unterschiedlichen wissenschaftlichen Methoden exakt voneinander trennen, sondern auch im Bewußtsein behalten muß, daß alle Methoden aufeinander bezogen sind. Denn die „Theologie, die den Zusammenhang des christlichen Glaubens mit der gegenwärtigen Welt sichtbar machen will, ist auf das Gespräch mit den anderen Wissenschaften angewiesen" (22). Andererseits bedürfen die Einzelwissenschaften auch der Sinndeutung der Philosophie und Theologie. „Die Grundlage für einen Dialog zwischen Moraltheologie und Humanwissenschaft ist das jeweils vorausgesetzte Menschenbild" (25). Das aber kann nur die Philosophie leisten, da ja in dem Dialog der Glaube an eine ergangene Offenbarung nicht einfach vorausgesetzt werden darf. „Ein echtes Gespräch ist infolgedessen nur möglich zwischen dem philosophierenden Naturwissenschaftler und dem philosophierenden Theologen" (29). Das ist besonders deshalb gefordert, da die Soziobiologie explizit auf den Bereich der Philosophie übergreift. Trotz dieser Grundvoraussetzungen ist das Gespräch nicht problemlos, da der Theologe als Nichtfachmann auf naturwissenschaftlichem Gebiet diese Aussagen nicht nachprüfen kann und umgekehrt die Naturwissenschaftler nur selten philosophisch oder sogar theologisch gebildet sind. Im zweiten Kap. „Soziobiologie – die neue Synthese" (35–60) werden das Fundament, die Geschichte und die zentrale These der Soziobiologie, daß letztlich alles soziales Verhalten, auch das sogenannte altruistische, auf den Egoismus der Gene zurückführbar sei, dargelegt. Das gelte auch für den reziproken Altruismus, bei dem jemand einem anderen zu Hilfe kommt in der Erwartung,

daß auch ihm in einer ähnlichen Situation geholfen wird. Die Thesen der Soziobiologen sind auch innerhalb der Reihen der Biologen, z. B. von der klassischen Ethologie und den Genetikern angegriffen worden. Der eigentliche Zankapfel der Auseinandersetzung ist der Mensch. Deshalb wird der „Soziobiologie des Menschen" das 3. Kap. gewidmet (61–94). Nach den Thesen der Soziobiologen ist der Mensch insgesamt und seine Erkenntnis, Kultur, sein Sozialverhalten und insbesondere der menschliche Altruismus hinreichend als Produkt der Evolution erklärt. Konsequenterweise ist dann auch die Ethik (ihr Sollen und ihre Normen) ein Produkt der Evolution. Der Sinn menschlichen Lebens erschöpft sich darin, Überlebensmaschine für die Fortdauer der Gene zu sein. Im 4. Kap. „Kritik der Humansoziobiologie" (95–168) nimmt der Verf. profund und differenziert dazu Stellung, indem das Transanimalische im Menschen aufgewiesen, die Mehrdimensionalität menschlichen Verhaltens (genetisch, kulturell und durch persönliche freie Entscheidung) der biologistischen Reduktion des Menschen gegenübergestellt wird. Zudem wird gezeigt, daß trotz vielfacher Beteuerungen der Soziobiologen sie doch immer wieder in den naturalistischen Fehlschluß (vom Sein auf das Sollen) und dem genetischen Fehlschluß (vom Werden auf den Geltungswert) verfallen. Im ausführlichsten Kap. 5 „Philosophische und moraltheologische Reflexionen" (169–266) wird zum Weltbild des Soziobiologen besonders auf den Evolutionismus Bezug genommen, d. h. durch Evolution ist der Mensch hinreichend erklärt. Wissenschaftstheoretisch ist die Soziobiologie in ihren Aussagen ein methodologischer und ontologischer Reduktionismus. In der evolutionären Ethik wird der Mensch als Freiheitswesen völlig vernachlässigt, implizit oder explizit die Entscheidungsfreiheit geleugnet und alles Verhalten auf die Determination durch die Gene zurückgeführt. Trotzdem wird die Forderung nach einer neuen Ethik erhoben und von den Soziobiologen der Mensch zu großer Verantwortung aufgerufen. Besonders erhellend sind in diesem Kapitel die Thesen zum Verhältnis von Naturwissenschaft und Ethik. Im letzten Abschnitt werden Überlegungen zum Naturrecht angestellt. Das abschließende 6. Kap. „Die Frage nach dem Menschenbild" rundet diese These ab, arbeitet das materialistisch-monistische Menschenbild der Soziobiologen heraus und konfrontiert es mit dem christlichen Menschenbild, wonach der Mensch nach Gott als dem Urbild geschaffen worden ist und von daher seine Würde hat. Das Christusereignis eröffnet für die Ethik und christliche Moral eine neue Dimension, weil darin deutlich wird, was Menschsein eigentlich und theologisch bedeutet: erlöst zur Freiheit der Kinder Gottes. So wird die Aufforderung E. O. Wilsons, „es sei nun an der Zeit, die Ethik den Philosophen aus der Hand zu nehmen und zu biologisieren" (1) als unsinnig und unbegründet zurückgewiesen. Dem abschließenden Urteil des Verf.s muß man bei Kenntnis der soziobiologischen Literatur leider zustimmen: „bei vielen Soziobiologen zeigt sich die mangelnde Kenntnis der ethischen Tradition auch darin, daß sie ethisches Verhalten mit Altruismus gleichsetzen" (255). Die Dissertation zeichnet sich durch eine hervorragende Klarheit der Gedankenführung, im allgemeinen sehr gute Sachkenntnis der soziobiologischen Literatur und ein ausgewogenes Urteil aus. Es wird auch in Zukunft ein Standardwerk in der Diskussion um die evolutionäre Ethik bleiben, auf das man immer wieder gern zurückgreift. Einige sachliche Fehler in der Biologie sollten in einer kommenden Auflage verbessert werden. So ist der aufrechte Gang der Hominiden (Fußspuren von Australopithecus afarensis bei Laetoli) erst vor 3,7 Millionen Jahren nachgewiesen. Angaben von 10–20 Millionen Jahren (62) sind sicher falsch. S. 48 scheint die Evolution als Faktum, d. h. als Veränderung der Arten im Verlauf der Zeit, nicht richtig verstanden zu sein. Von der Tatsächlichkeit der Evolution ist ja scharf die neodarwinistische Erklärung der Ursachen (Mutation, Selektion, Genrekombination etc.) zu unterscheiden. S. 66 wird ein Zitat von Wilson „während der 5 Millionen Jahre ... als die Menschheit aus verstreuten ... Sammlern und Jägern bestand" ohne richtigstellenden Kommentar übernommen. Die ersten Wesen, die auch in der biologischen Nomenklatur als „Homo" (habilis und erectus) bezeichnet werden, sind nicht älter als 2 Millionen Jahre. Auch die Behauptung (96), „Feuerstellen sind seit ungefähr 500 000 Jahren bekannt", entspricht nicht dem heutigen Stand der Forschung. Bei Chesowanja (Kenya) wurden 1981 Feuerstellen aus der Zeit von vor 1,42 Millionen Jahren, in Süd-

afrika bei Swartkrans 1989 solche von vor mehr als 1 Millionen Jahren nachgewiesen.
R. Koltermann S. J.

Schuld – Strafe – Versöhnung. Ein interdisziplinäres Gespräch. Hrsg. *Arnold Köpcke-Duttler.* Mainz: Grünewald 1990. 157 S.

Die immer wieder aufbrechende Frage nach der Schuld (eine menschliche Grundfrage!) wird in diesem Buch aus der Sicht verschiedener wissenschaftlicher Disziplinen (Strafrecht, Philosophie, Pädagogik, Soziologie und Moraltheologie) beleuchtet. Man will so aus der Engführung der Problemstellung der Einzelwissenschaften ausbrechen und in eine fruchtbare interdisziplinäre Diskussion eintreten. In einer Hinführung zum Thema (9–33) versucht *A. Köpcke-Duttler,* verschiedene Aspekte der aktuellen Diskussion (Resozialisierung des Straftäters, Schuld und Solidarität, Kollektivschuld, Schuld und Versöhnung) aufzugreifen und in einen Kontext zu stellen. Dabei werden die späteren Beiträge bereits kurz vorgestellt. Einen Zugang zum Problem aus strafrechtlich-philosophischer Sicht versucht *A. Kaufmann* (34–53), der zunächst konstatiert, daß die gegenwärtige Konsenskrise im Hinblick auf das dem Strafrecht zugrundeliegende (persönliche) Schuldprinzip gesellschaftlich bedingt ist und mit der wachsenden Unfähigkeit des modernen Menschen, Schuld einzugestehen und nicht auf gesellschaftliche Ursachen hin zu verdrängen, zusammenhängt. Im Gefolge dessen nimmt eine rein funktionale Begründung des Strafrechts zu, wobei die Schuld nur im Verstoß gegen die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen gesehen wird, zu deren Schutz allein die strafrechtlichen Normen erlassen worden sind. K. hebt im folgenden das positive Moment hervor, das in der Anerkennung persönlicher menschlicher Schuld steckt, nämlich das Anerkenntnis der prinzipiellen Fähigkeit des Menschen zur freien Selbstbestimmung, das K. als Sinndetermination der Welt definiert, die für ihn ein Plus, einen qualitativen Zuwachs zur bestehenden reinen Kausaldetermination darstellt. Im folgenden geht K. noch auf das Problem der Relation von Strafe und Schuld ein und interpretiert das Schuldprinzip als Verantwortungsprinzip, welches das Strafmaß und das Strafrecht im ganzen begrenzt und dabei zugleich den Menschen in seiner Würde wirklich ernst nimmt. In *A. Schöpfs* Beitrag (54–63) wird der Einfluß deutlich, den Gefühle auf das menschliche und ethische Verhalten ausüben können und zugleich die Schwierigkeit, diese emotionale Basis menschlichen Grundbefindens, die auch Primärbasis unseres Handelns ist, rational eindeutig zu erfassen. Die pädagogische Perspektive vertritt *A. Köpcke-Duttler* (64–92), dessen Beitrag ganz von der Betroffenheit durch die Verbrechen der nationalsozialistischen Zeit Deutschlands geprägt ist. K.-D. konstatiert, daß die Technisierung und Mechanisierung des Todes und die damit vergrößerte Entfernung des Täters vom Tatort die natürlichen Hemmungen des Menschen vor der direkten Tötung (von Angesicht zu Angesicht) schwinden ließen und so erst die Massenmorde des 20. Jahrhunderts ermöglichten. Demgegenüber hebt der Autor die Notwendigkeit der Suche nach personaler Schuld gegen die verbreitete Anonymisierung der Schuld als Weg der „Wesenserhellung" des Menschen hervor, die freilich gesellschaftlich begleitet werden muß. *J. Gründels* moraltheologische Sichtweise der Frage nach Schuld, Strafe und Versöhnung (93–116) geht von der bleibenden existentiellen Schuldverhaftetheit des Menschen aus, die im Gegensatz zum gegenwärtigen Lebensgefühl steht, das von einer Verflüchtigung des persönlichen Schuldbewußtseins geprägt ist, wobei versucht wird, das eigene verdrängte Schuldbewußtsein in der Suche nach einem Sündenbock auf andere zu projizieren. G. konstatiert folgerichtig, daß dort, wo der Gedanke an persönliche Schuld verdrängt wird, auch kein Raum mehr für die befreiende Erfahrung der Versöhnung bleibt. G. geht im folgenden auf theologisch-biblische Aspekte von Schuld und Sünde und den Umgang des Christen mit Schuld und Sünde ein, bevor er über die Bedeutung von Strafe und Sühne aus theologischer Sicht und die daraus abzuleitenden Konsequenzen für Straftäter spricht. Mit den gesellschaftlichen Mechanismen der sozialen Zuschreibung, Bewältigung und Wandlung von Schuld beschäftigt sich der Artikel von *W. Lipp* (117–155). Bei der Beschreibung des gesellschaftlichen Umgangs mit dem Phänomen der Schuld, das der Autor als Defizit zwischen Sein und Sollen, als Mangel kennzeichnet, stellt L. zunächst fest, daß

die empirisch feststellbare gesellschaftliche Reaktion auf von ihr wahrgenommene Defizite in der „*Stigmatisierung*" als sozialer Form der Schuldzuschreibung besteht. Die Stigmatisierung ist ein gesellschaftlicher Kontrollprozeß, der durch das damit verbundene moralische Unwerturteil Abweichungen vom gesellschaftlichen Normalzustand verhindern bzw. wieder einregulieren will. Der Stigmatisierung korrespondiert als Entlastungsmechanismus zur Abwehr existentieller Isolation oder gar Zerstörung die „*Destigmatisierung*" der Betroffenen (durch Internalisierung bzw. Neutralisierung von Schuld oder Nutzung gesellschaftlicher Ventile für Schuld) bzw. als deren aktives Abwehrverhalten die „*Gegenstigmatisierung*" der Kontrollinstanzen, sei es durch den Weg offener Konfrontation mit den Kontrollorganen oder durch den Versuch der „*Selbststigmatisierung*" im Wege der Vorwegnahme des Vorwurfs der gesellschaftlichen Kontrollinstanzen. Schließlich weist L. auf die Möglichkeit der Wandlung von Schuld, des gnadenhaften Umschlags von Stigma in Charisma, hin, aus dem letzlich allein das paradoxe Phänomen der Selbststigmatisierung erklärt werden kann. Diese Wandlung von Schuld findet ihr Vorbild im christlichen Opfersymbol und seiner unüberbietbaren Gestalt, nämlich dem Opfertod Jesu Christi am Kreuz, der den Teufelskreis der Verkettung von Schuld und Gegenschuld endgültig durchbrochen hat. – Insgesamt handelt es sich hier um ein anregendes Buch, das dem interessierten Leser nur empfohlen werden kann.

G. Schmidt S. J.

Baumgartner, Isidor, *Pastoralpsychologie.* Einführung in die Praxis heilender Seelsorge. Düsseldorf: Patmos 1990. 703 S.

Nach dem evangelischen Pastoralpsychologen J. Scharfenberg legt I. Baumgartner, der in der pastoralen Aus- und Fortbildung in Passau und Wien tätig ist, zum erstenmal auf katholischer Seite eine Pastoralpsychologie vor. Der im inneren Titelblatt hinzugefügte Untertitel „Einführung in die heilende Seelsorge" weist darauf hin, daß hier keine umfassende Pastoralpsychologie angeboten wird, sondern daß der Autor versucht, unter einem wesentlichen Aspekt die vielen Möglichkeiten, aber auch die Grenzen im Dialog zwischen Theologie und Psychologie zu beschreiben. Mit Recht macht der Autor darauf aufmerksam, daß die Pastoralpsychologie, obwohl von vielen eingefordert, für die Seelsorge und Theologie ein noch weithin unbekanntes Terrain ist. Hier liegt auch das große Verdienst B.s: in einer pastoralpsychologischen Orientierungs- und Selbstfindungsphase versucht er, die bestehenden Ansätze zu sichten und in einer ihrer wesentlichen Zielsetzungen, der „heilenden Seelsorge", zu umschreiben und systematisch weiterzuführen.

Im ersten, mehr wissenschaftstheoretischen Teil, steckt B. den formalmethodischen Rahmen ab, in dem das Gespräch zwischen Psychologie und Theologie, bei allen Erwartungen, Ängsten und Vorurteilen der Beteiligten, stattfinden kann. Dabei ist für den Pastoralpsychologen B. die ‚elementare Theologie' ein besonderes Anliegen, die bei den Krisen und Problemen der Menschen ansetzt, diese mit Hilfe der Anthropologie und Psychologie tiefer zu verstehen sucht und theologisch deutet. So wird der überlieferte Glaube mit der konkreten Lebenserfahrung in Korrelation gesetzt und kann „den Menschen aus dem Umkreis der Angst hinausführen in den Lebenskreis Gottes" (Werbick). – Als Schlüsseltext für den Weg ‚einer heilenden Seelsorge' wählt B. die Emmausgeschichte. Sie liefert (Teil II) die Gliederung für die weiteren Teile des Buches, in denen die Ziele einer heilenden Seelsorge aufgezeigt werden: Seelsorgliches Mitgehen in Krisen (Koinonia), pastorale Psychotherapie als Stehenbleiben bei dem, was traurig macht (Diakonia), das Wort Gottes erschließen (Martyria) und das gemeinsame Brotbrechen (Leiturgia). Diese Schritte entfaltet B. in den folgenden Teilen des Buches. – In Teil III werden kritische Lebensereignisse im allgemeinen und die Lebenskrisen (Erikson), die Grundformen der Angst (Riemann), emotionale Stabilität und Labilität (Eysenck) sowie psychische Erkrankungen dargestellt, mit jeweiligen Hinweisen für die seelsorgliche Beratung. Dabei ist m. E. die Auswahl dieser zum Teil recht unterschiedlichen psychologischen Ansätze zu wenig plausibel und transparent gemacht. – Der Teil IV bringt zunächst eine theologische Begründung des seelsorglichen Mitgehens in Lebenskrisen, geht auf Mängel und Versäumnisse in der aktuellen

Seelsorge ein, fügt eine Untersuchung über die Seelsorgerpersönlichkeit hinzu und berichtet dann noch über pastoralpsychologische Curricula im Theologiestudium und in der Berufseinführung. – Im Teil V wird unter dem Leitwort ‚diakonisch-heilende Seelsorge und Psychotherapie' eine gute und zusammenfassende Einführung in die bedeutendsten Therapieformen und ihre mögliche Relevanz für die Seelsorge gegeben. Hier findet der Leser nicht nur fachkompetente, präzise Darstellungen, sondern auch kritische Abgrenzungen und differenzierte Hinweise für die Seelsorge, wobei einige aktuelle pastorale Praxisfelder (z. B. die Krankenhaus-, Schulseelsorge) zu kurz kommen. – Teil VI weist auf den verkündigenden Aspekt der Seelsorge hin, die u. a. im Hören auf die Lebensgeschichten der Klienten, sowie im Erzählen von biblischen Gottesgeschichten besteht (symbolisch-narrative Theologie), wobei B. die tiefenpsychologische Schriftauslegung (Drewermann) besonders geeignet erscheint. – Als eine weitere Aufgabe der Pastoralpsychologie wird in Teil VII „die heilende Kraft der Symbole des Glaubens", d. h. der Sakramente, insbesondere der Eucharistie und der Taufe (mit einem exemplarischen Taufgespräch) dargestellt. Als Ziele heilender Seelsorge werden abschließend im Teil VIII die Selbstfindung in Gotteserkenntnis und in der Gemeinde als Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft genannt.

In seinem umfangreichen Werk hat B. wichtige Ergebnisse der psychologischen Forschung aufgegriffen und in einer flüssigen und auch für den Laien verständlichen Sprache dargestellt. Darüber hinaus ist es ihm gelungen, diese Resultate der Psychologie (bzw. einiger Richtungen) mit pastoraltheologischen Fragen in Berührung zu bringen und wichtige Impulse für einen interdisziplinären Dialog zu geben. Das Buch enthält auch eine Fülle von Anregungen für die Praxis der heilenden Seelsorge, die manchmal etwas unvermittelt nebeneinanderstehen. Die Emmausgeschichte als Schlüsseltext und Leitfaden hält zwar das Ganze zusammen und liefert eine gewisse Struktur, erscheint aber letztlich etwas metaphorisch überzogen. – Der Autor hat also sein in der Einleitung angekündigtes Ziel erreicht und eine bemerkenswerte Pastoralpsychologie als Einführung in die Praxis heilender Seelsorge geschrieben. Die Vielzahl der angesprochenen Themen der heilenden Seelsorge, die mit Engagement und Fachkompetenz vorgetragenen Zusammenfassungen, Analysen und Hinweise für die heutige Pastoral machen das Buch für jeden (jede) Seelsorger/In lesenswert. Der Umfang des Buches und die ausführlich-narrative Darstellungsweise sollten nicht davon abschrecken. Bei einer Neuauflage wäre ein Sach- und Personenregister sehr zu empfehlen.

K. Frielingsdorf S. J.

Zimmermann-Wolf, Christoph, *Einander beistehen.* Dietrich Bonhoeffers lebensbezogene Theologie für gegenwärtige Klinikseelsorge. Würzburg: Echter 1991. 370 S.

Das vorliegende Buch, das der Autor als Dissertation an der Philos.-Theol. Hochschule Sankt Georgen vorgelegt hat, stellt sich ein hohes Ziel: Es „will beitragen zu einem systematisch-theologischen Selbstverständnis und einem entsprechenden Selbstbewußtsein einer Seelsorge, die von den Humanwissenschaften, speziell der Psychologie und der Psychotherapie gelernt hat" (1). Dabei liegt das Hauptinteresse des A. auf der Klinikseelsorge, „weil hier viele Probleme heutiger Seelsorge exemplarisch erfahren werden können" (1). – Dieses spezielle Interesse des A. wird noch verständlicher, wenn man erfährt, daß der A. seit einigen Jahren als Klinikseelsorger tätig ist. Diese Praxiserfahrung wirkt sich für das Buch auch unter anderen Rücksichten recht positiv aus.

In der Klinikseelsorge kommen Humanwissenschaften (besonders Medizin und Psychologie) und praktische Theologie miteinander in Berührung bei der Sorge um Kranke und Sterbende. Die daraus entstandene Klinische Seelsorgeausbildung hat sich bisher mit der Aneignung und gleichzeitig mit der Abgrenzung von den Humanwissenschaften befaßt. Vernachlässigt wurden die Innovationen im Bereich der theologischen Theoriebildung. Um so begrüßenswerter ist das Anliegen dieser Dissertation, das noch wenig geführte Gespräch zwischen systematischer Theologie und der modernen Seelsorge auzugreifen. – Dabei geht es dem A. nicht um angewandte Methoden, sondern um die Frage „wie das seelsorgliche Handeln vom Glauben her zu verstehen ist ... zu

bedenken ist der vermittelte Inhalt in seiner Bedeutung für das Seelsorgeverhalten. Gesucht wird eine theologische Selbstdefinition einer Seelsorge im Krankenhaus", um theologisch eine Identität des Klinikseelsorgers zu finden und mit den Humanwissenschaften in einen fruchtbaren Dialog treten zu können (2). – Ein weiterer Verdienst der Arbeit: sie stützt sich in diesem Dialog auf die Theologie D. Bonhoeffers, der auf den ersten Blick mit Klinikseelsorge kaum etwas zu tun hat, und doch – wie das Ergebnis zeigt – gerade hier wichtige Impulse geben kann.

Im *Teil B* wird ein kurzer, informativer Überblick über die geschichtliche Entwicklung der Medizin gegeben. Die Aufteilung in aktive Behandler und passive Patienten führt letztlich zu einem technischen Verständnis von Krankheit und Verdrängung von Leid und Sterben. Daher entwickeln sich folgerichtig auch Medizin und Theologie, Heilung und Heil auseinander. Im 3. Kap. wird fachkundig dargestellt, wie sich aus dem Nebeneinander von Medizin und Seelsorge in den vergangenen 50 Jahren eine neue vertiefte Zusammenarbeit entwickelt hat. Das Ziel der heutigen humanwissenschaftlich orientierten Seelsorgebewegung ist es, „die Gemeinschaft des Glaubens, die Gemeinschaft mit Gott und den Mitmenschen z. B. im Krankenhaus erkennbar und erfahrbar werden zu lassen" (50). Kritisch sei hier vermerkt, daß im Hinblick auf die allgemeine Entwicklung der Seelsorgetheorie im Grunde nur die Gesprächsseelsorge berücksichtigt wird. Wichtige Seelsorgetheorien (Zerfaß, Zulehner, Sporken u. a. m.) werden nicht berücksichtigt. Offen bleibt weitgehend die Frage, wo genau die Möglichkeiten und Grenzen sowie die qualitativen Unterschiede von Psychologie und Theologie liegen. – Der *Teil C* „Die Einheit von Glauben und Leben in Bonhoeffers Theologie" ist Z.-W. sehr gut gelungen. Hier zeigt er nicht nur eine große Vertrautheit mit dem Gesamtwerk Bonhoeffers und der Sekundärliteratur bis 1989. Er bietet auch neben einer überzeugenden Zusammenschau der Theologie Bonhoeffers eine eigenständige Interpretation, die vor allem in der Unterscheidung von ‚Letztem' und ‚Vorletztem' zum Ausdruck kommt. Eine Synthese der unterschiedlichen Teile der Arbeit wird u. a. dadurch erreicht, daß sich die vier Grundstrukturen (Unverfügbarkeit, Inanspruchnahme, Gleichgestaltung, Konkretion) wie ein roter Leitfaden durch die ganze Arbeit ziehen. Im Kapitel über den Gestaltbegriff bei Bonhoeffer zeigt sich u. a. die Fähigkeit des A., komplexe Sachverhalte differenziert darzustellen und kritisch zu analysieren. Hier wird über die bloße Wortuntersuchung hinaus die veränderte Bedeutung des Begriffes ‚Gestalt' in der Entwicklung des theologischen Denkens Bonhoeffers präzise herausgearbeitet und belegt (134–179). Im Hinblick auf das Seelsorgeverständnis Bonhoeffers legen die von Z.-W. angeführten Zitate allerdings eher eine kerygmatische Seelsorgetherorie nahe (223 ff). Im *Teil D* zeigt der A., daß Bonhoeffers theologische Grundstrukturen, die auch seine Seelsorge in Theorie und Praxis bestimmen, für die heutige Klinikseelsorge wichtige Anregungen geben können. Diesen Teil hätte man sich etwas ausführlicher und konkreter gewünscht. – Obwohl der A. Bonhoeffers Denkmodell als „sakramental" bezeichnet und auf „Bonhoeffers Fruchtbarkeit" beim „konkreten Verstehen der Krankensakramente" (12) hinweist, geht er leider nicht auf dieses wichtige Element der Klinikseelsorge ein. Der A. kritisiert mit Recht, daß kirchliches Handeln im Krankenhaus (besonders in der katholischen Klinikseelsorge) auf den gottesdienstlich-sakramentalen Bereich reduziert wurde und wird. Wäre es nicht gerade aus diesem Grund wichtig gewesen, z. B. Bonhoeffers Unterscheidung von ‚Letztem' und ‚Vorletztem' im Begriff des ‚Sakramentalen' weiterzuführen? Hätte nicht gerade die Realsymbolik der Sakramente (Krankensalbung, Eucharistie, Buße) in dem ganzheitlichen Ansatz von Bonhoeffer zum Ausdruck kommen und einen bedeutsamen Beitrag für das theologische und pastorale Verständnis der Krankenseelsorge leisten können? Es wäre wünschenswert, wenn dieser sakramentale Aspekt vom A. in einer weiteren Veröffentlichung ausführlicher dargelegt würde. – Im *Teil E* versucht der A. an Hand von zwei Seelsorgekonzepten aufzuzeigen, daß die Grundstrukturen von Bonhoeffers Theologie eine Hilfe zur Verständigung und Weiterführung sein können.

Im ganzen legt der A. eine bemerkenswerte und respektable Dissertation vor, deren zahlreiche pastoraltheologische Anregungen in der Klinikseelsorge hoffentlich schon bald aufgegriffen werden.

K. Frielingsdorf S. J.

Laien als Gemeindeleiter. Ein afrikanisches Modell. Texte der Erzdiözese Kinshasa; vorgestellt und kommentiert von *L. Bertsch* (Theologie der dritten Welt 14). Freiburg: Herder 1990. 237 S.

Der Priestermangel ist ein dringendes Problem geworden. Die Lösung, einzelnen Pfarrern immer mehr Gemeinden zu übertragen, führt in eine Sackgasse. Die Ortskirche von Kinshasa geht einen anderen Weg. Darüber berichtet das vorliegende Buch. Rechnet man Vorwort, Einführung, Anhang und Nachwort ab, so hat es vier Teile. In jeden Teil wird zunächst durch *L. Bertsch* eingeführt; dann folgen die einzelnen Dokumente. Im ersten Teil (Episkopaltheologie und Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, 19–64) geht es um die Umsetzung der Ekklesiologie der Kirchenkonstitution „Lumen gentium" in der Erzdiözese Kinshasa. Von besonderer Bedeutung ist hier das Dokument 1 (Der Sendungsauftrag der Kirche in Kinshasa. Pastorale Grundentscheidungen, 47–64), das Kardinal Malula „die Charta aller späteren Bemühungen und Aktivitäten" genannt hat (vgl. 47). Die in dem Dokument entwickelten theologischen Perspektiven werden in sechs Schlußfolgerungen zusammengefaßt. 1. *Gottes Interesse gilt zunächst der Welt.* Die Kirche steht im Dienst dieses Planes Gottes für die Welt. 2. Die traditionelle Pastoral hat diesen Auftrag der Kirche allzuoft aus den Augen verloren. 3. Es wird zu einem pastoralen Handeln aufgerufen, das die Perspektiven neu bestimmt. 4. Die Pastoral kann nicht mehr allein auf die Sakramentalisierung möglichst vieler ausgerichtet sein, vielmehr muß sie versuchen, die Welt christlich zu machen, d. h. sie zur Welt werden zu lassen, die ihre innersten Wirkkräfte entwickelt. 5. Diese pastorale Aktion der Erweckung und Aktivierung der Christen gehört zum Aufgabenbereich aller pastoralen Strukturen. 6. Die Realitäten von Kinshasa erfordern die Schaffung *neuer* pastoraler Strukturen. Im zweiten Teil des vorliegenden Buches (Die vorgefundene Situation als vorgegeben und aufgegeben, 65–103) wird nun versucht, die zuvor aufgestellten Prinzipien (samt den Schlußfolgerungen) zu konkretisieren. Dies geschieht insbesonders im Dokument 5 (Die Laiendienstämter in der Ortskirche von Kinshasa, 72–78). Entscheidend ist dabei, daß Pfarreien einem Laien anvertraut werden. Dieser ist verantwortlich für die Verwaltung und die seelsorglichen Aktivitäten der Pfarrei. Man nennt ihn „mokambi de paroisse" (Laiengemeindeleiter). Ihm steht ein mitverantwortlicher Priester zu Seite. Heute gibt es in Kinshasa 82 Pfarreien; in 17 Pfarreien sind Bakambi (*Bakambi* ist der Plural von *Mokambi*) eingesetzt. – Natürlich mußte diese Entwicklung in Rom Anstoß erregen, denn es stellte sich die Frage, ob auf diese Weise nicht das Amt des Priesters entwertet würde. Davon ist im dritten Teil des Buches (Der gesamtkirchliche Impuls und seine ortskirchliche Verwirklichung, 105–182) die Rede. In seiner vielbeachteten Intervention auf der Römischen Bischofssynode vom 1. bis 30. Oktober 1987 hat Kardinal Malula die Entwicklung in Kinshasa verteidigt. Er wies zunächst auf die besondere pastorale Situation in Afrika hin und betonte dann: „Die Arbeit des Mokambi ist in Übereinstimmung des Denkens und des Handelns mit allen Gruppen des Volkes Gottes, das in Kinshasa ist, konzipiert und organisiert worden: mit Laien, Ordensleuten, Priestern und Bischöfen" (119). Ist ein solcher „Laiengemeindeleiter" mit dem CIC/1983 vereinbar? Und: hat diese afrikanische Entwicklung Zeichenfunktion für andere Teile der Welt? Diesen beiden Fragen wird im vierten Teil des vorliegenden Buches nachgegangen (Der Aufbruch der Ortskirche in Kinshasa als Impuls für die Gesamtkirche, 183–213). In seinem 3. Kap. (Ein Laiendienstamt innerhalb der Pfarrstrukturen nach dem neuen kirchlichen Gesetzbuch) setzt sich das Dokument 5 (Die Laiendienstämter in der Ortskirche von Kinshasa, 202–213) vor allem mit can. 517 § 2 CIC/1983 auseinander. Dieser lautet: „Wenn der Diözesanbischof wegen Priestermangels glaubt, einen Diakon oder eine andere Person, die nicht die Priesterweihe empfangen hat, oder eine Gemeinschaft von Personen an der Wahrnehmung der Seelsorgsaufgaben einer Pfarrei beteiligen zu müssen, hat er einen Priester zu bestimmen, der, mit den Vollmachten und Befugnissen eines Pfarrers ausgestattet, die Seelsorge moderiert (curam pastoralem moderetur)." In Dokument 5 wird diese Moderation so verstanden, daß der gemäß ca. 517 § 2 beigegebene und *letzt*verantwortliche (also nicht schon *erst*verantwortliche) Priester in jenen Gemeinden, die einem Laiengemeindeleiter (= Mokambi) übertragen

sind, die *Zusammenarbeit* der verschiedenen Bakambi *leitet.* Die eigentliche Seelsorge aber nimmt der Laiengemeindeleiter wahr. Vermutlich steht die Kirche in Kinshasa mit dieser (etwas gequält klingenden?) Interpretation von ca. 517 § 2 nicht allein. Auch andere Kirchen in Afrika und Lateinamerika (mit ihren vielen Basisgemeinschaften!) werden den Einsatz von Laien so verstehen. Und auch manche Diözese in Westeuropa wird bei weiter sinkenden Priesterzahlen verstärkt auf Laien (in Deutschland vor allem auf Pastoral- und Gemeindereferenten/innen) als Gemeindeleiter zurückgreifen müssen. – Ein Anhang (Ritus der Einsetzung des Pfarr-Mokambi in der Erzdiözese Kinshasa, Erfahrungsberichte, Bibliographie) und ein Nachwort schließen das Buch ab. Besonders hervorheben möchte ich die gut lesbare und flüssige Übersetzung der französischen Dokumente, die *U. Faymonville* angefertigt hat. R. Sebott S. J.

Kühn, Karl-Christoph, *Kirchenordnung als rechtstheologisches Begründungsmodell.* Konturen eines neuen Begriffs und Modells katholischer Rechtstheologie unter besonderer Berücksichtigung von Peter J. M. J. Huizing (Kontexte 7). Frankfurt a. M. Lang 1990. 230 S.

Dieses Erstlingswerk des jungen katholischen Kirchenrechtlers will einen Beitrag zur kirchenrechtlichen Grundlagenforschung leisten. Es greift den Begriff der „Kirchenordnung" aus den Schriften des niederländischen Kirchenrechtlers Peter J. M. J. Huizing auf, um die Notwendigkeit des Kirchenrechts aus katholischer Sicht in differenzierter und ökumenisch kommunikabler Weise aufzuweisen. Dabei will K. den in der protestantischen Theologie vertrauten Begriff der Kirchenordnung fruchtbar machen, um zu einer Lösung des Gegensatzes zwischen der von Dualismus (Glaube contra Recht) geprägten kirchenrechtsverneinenden Auffassung R. Sohms und dem von katholischer Seite diesem Extrem entgegengebrachten Identifikationsmodell (Glaube = Recht), das nach Auffassung von K. zu einer unheilvollen „Theologisierung" kirchlicher Rechtsnormen geführt hat, beizutragen. Im ersten Hauptteil (13–76) führt der Vf. in den Kirchenordnungsbegriff rechtsgeschichtlich ein, wobei die Entwicklung des Begriffs auch in der protestantischen Kirche (bei Sohm, Liemann, Barth, Stein) beleuchtet wird. Aus katholischer Sicht wird der Kirchenordnungsbegriff des CIC/1983, bei Papst Johannes Paul II., sowie bei verschiedenen katholischen Autoren (z. B. bei Drey und Neumann) behandelt. In einem eigenen Abschnitt (59–74) wird dann die Kirchenordnungskonzeption Huizings und ihre Rezeption in der kirchenrechtlichen Wissenschaft (ablehnend: Corecco und Aymans; zustimmend: Smulders und Stevens; differenzierend: Krämer und Auer) dargestellt. K. macht sodann (74–76) das Anliegen seiner Arbeit deutlich. Er will nämlich den Kirchenordnungsbegriff Huizings unter hermeneutischer Zuhilfenahme der Analogieregeln von Söhngen, die K. in ihrer Bedeutung für die vorliegende Arbeit erläutert (55–59), als „zeitgemäß tragfähiges katholisch-theologisches Kirchenrechtslegitimationsmodell" vorstellen. Diesem Anliegen dient der zweite Hauptteil des Buches (77–203). In diesem distanziert sich der Vf. zunächst von aporetischen Kirchenrechtsbegründungsmodellen (Dombois, Aymans). Er wendet sich sowohl gegen einen „additiven Dualismus" zwischen göttlichem (= absolut verbindlichen) Recht und menschlichem (= verfügbaren) Recht der Kirche, der zu einer rein durch Glaubensgründe legitimierten Spaltung der Kirchenrechtsmaterien bzw. zur Ablehnung jeglichen Kirchenrechts (bei Sohm) führt. Gleichermaßen lehnt er eine Deduzierung des Kirchenrechts aus dem Kirchenbegriff ab, die er als „konsekutivmonistisch" bezeichnet. Diese Auffassung berücksichtigt nach K. zu wenig den historisch gewachsenen, oft zufälligen Charakter kirchlichen Rechts und führt zu einer vorschnellen Glaubenslegitimation (= Theologisierung) des Rechts (vgl. 79). Der Vf. setzt sich hier besonders mit der Auffassung von Aymans auseinander (vgl. 89–102), dem er die einseitige Akzentuierung des Kirchenbegriffs der „communio hierarchica" in Anlehnung an den ekklesiologischen Bildbegriff des Leibes Christi vorwirft, der zu einer Verabsolutierung der gewachsenen hierarchischen Strukturen der Kirche führen würde. Dem wird die Auffassung Huizings entgegengestellt, der aus dem ekklesiologischen Konzilsbegriff des „Volkes Gottes" im Unterschied zu Aymans auch strukturelle Konsequenzen für die Kirchenverfassung (im Sinne einer wahren Gleichheit aller

Gläubigen; vgl. can. 208) ableitet. Gleichwohl bestreitet Huizing nicht die Gültigkeit kirchlichen Rechts kraft hierarchischen Gesetzgeberwillens, aber er relativiert dieses kirchliche Recht aus pastoraler und theologischer Sicht. Im folgenden Abschnitt stellt K. den personal-sakramentalen Charakter und die eindeutige pastorale Perspektive, in welcher der Kirchenordnungsbegriff Huizings steht, positiv dar (108–167) und verdeutlicht die zentrale Rolle des konziliaren Communio-Begriffs für das Kirchenrechtsverständnis Huizings. Schließlich erläutert der Vf. in einem letzten Abschnitt (167–200) das Programm der „Entrechtlichung" der Theologie und der „Enttheologisierung" des Kirchenrechts, das sich im Kirchenrechtsverständnis von Huizing und Jiménez-Urresti, einem Vertreter der spanischen Kanonistik, aufweisen läßt.

Insgesamt liegt hier ein sehr interessanter und lobenswerter Versuch vor, das Grundlagenproblem des Kirchenrechts aus einer stärker pastoral orientierten Perspektive anzugehen. Der Vf. muß sich allerdings die Frage gefallen lassen, ob er nicht die grundsätzliche Kritik am Kirchenordnungsbegriff Huizings, die Corecco vorgebracht hat (vgl. 64–66), wenn er darauf weist, daß bei Huizing eine rationale Letztbegründung des Kirchenrechts, welche erst dessen metaphysische Notwendigkeit aufweisen würde, fehlt, zu wenig ernst genommen hat. Es sei denn, K. halte eine metaphysische Begründung des Kirchenrechts für nicht möglich oder nicht notwendig und belasse es bei beiner bloß soziologisch-historischen Begründung. G. Schmidt S. J.

Marx, Siegfried, *Die arbeitsrechtliche Kirchlichkeitsklausel im Spannungsfeld zwischen kirchlichen Anforderungen und staatlichem Recht* (Fuldaer Hochschulschriften 11). Frankfurt/M.: Knecht 1990. 39 S.

Das kirchliche Arbeitsrecht ist die jüngste Disziplin innerhalb des Kirchenrechts. Die Geschichte dieser Disziplin begann 1945. Damals sahen sich die Kirchen – u. a. wegen der fehlenden Ordensleute – der Situation ausgesetzt, Arbeitskräfte einstellen zu müssen, für welche die Wahl des Arbeitsplatzes „Kirche" nicht religiös motiviert war. Diese Menschen kamen also nicht (oder doch nicht zunächst) aus religiöser Gesinnung, sondern sie kamen, um ihren Lebensbedarf *durch Lohnerwerb* zu decken. (Heute [1990] beschäftigen die beiden großen Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland zusammen rund 600 000 Mitarbeiter und sind damit der zweitgrößte Arbeitgeber.) So mußte also ein kirchliches Arbeitsrecht entwickelt werden. Dieser Prozeß war freilich überaus mühsam und ist auch heute noch nicht an ein Ende gekommen. 1952 wurde vom Deutschen Caritasverband die „Ständige Arbeitsrechtliche Kommission" errichtet. Sie hatte Gültigkeit bis zur „Ordnung der Arbeitsrechtlichen Kommission des Deutschen Caritasverbandes" vom 10. April 1975, die am 1. Juli 1975 in Kraft trat. Für die hauptberuflichen Laien-Mitarbeiter im kirchlichen Dienst, die nicht im karitativen Bereich tätig sind, kam es dann zur Gründung der Mitarbeitervertretungsordnung (MAVO) im Jahre 1971. In den Diözesen wurden zudem Kommissionen zur Ordnung des diözesanen Arbeitsvertragsrechts (KODA) errichtet. All dies muß man vor Augen haben, wenn man die vorliegende Schrift des bekannten Frankfurter Staatskirchenrechtlers S. Marx verstehen will. Sie geht im wesentlichen auf vier Sachverhalte ein. In einem ersten Schritt stellt M. die Erklärung der deutschen Bischöfe zum kirchlichen Dienst vom 27. Juni 1983 vor. Die Bischöfe legen darin dar, daß als Eigenart des kirchlichen Dienstes *seine religiöse Dimension* auch für die arbeitsrechtlichen Beziehungen zwischen den kirchlichen Anstellungsträgern und den Mitarbeitern bestimmend sein müsse. In einem zweiten Schritt geht M. auf die Rechtsprechung des Bundesarbeitsgerichts (BAG) bis zur Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts (BVerfG) vom 4. Juni 1985 ein. Das BAG ging zwar von der Frage der Glaubwürdigkeit der Kirche aus, kam dann aber zu einer abgestuften Loyalitätspflicht. Nicht jede Tätigkeit in einem kirchlichen Arbeitsverhältnis besitze eine solche Nähe zu spezifisch kirchlichen Aufgaben, daß der sie ausübende Arbeitnehmer mit der Kirche identifiziert und deshalb die Glaubwürdigkeit der Kirche berührt werde, wenn er sich in seiner privaten Lebensführung nicht an die Grundsätze der Kirche hält. In einem dritten Schritt geht es um die Grundsatzentscheidung des BVerfG vom 4. Juni 1985. Zur Begründung des *Sonderarbeitsvertragsrechts* der Kirchen (man spricht hier gern vom sog. dritten Weg:

weder einseitige Festlegung der Arbeits- und Lohnbedingungen durch den kirchlichen Dienstgeber noch Abschluß von Tarifverträgen zwischen der Kirche und einer Interessenorganisation oder Gewerkschaft) geht das BVerfG auf die Gefährdung der Glaubwürdigkeit der Kirche ein. „Es wäre untragbar, wenn die Kirche einerseits gewisse Grundsätze nach außen proklamierte, während sie andererseits duldete, daß kirchliche Mitarbeiter gegen diese Grundsätze verstießen" (28). In einem letzten Schritt zieht M. Folgerungen aus der Grundsatzentscheidung des BVerfG. Auf zweierlei weist er hin: 1. Das BVerfG zwingt die Kirchen, Rechtssicherheit und Rechtsklarheit zu schaffen, d. h. ein klar umrissenes Arbeitsrecht zu formulieren. Als konkrete Tatbestände, bei deren Vorliegen eine Einstellung nicht erfolgen bzw. bei deren Verwirklichung eine Kündigung auszusprechen sein wird, werden von M. genannt: „Kirchenaustritt, Abschluß einer nach kanonischem Recht ungültigen Ehe, nichteheliche Lebensgemeinschaft, öffentliche und ärgerniserregende Angriffe oder Agitation gegen die grundlegende Glaubens- und Sittenlehre der Kirche, Mitgliedschaft in Vereinigungen, deren Programme und/oder Praxis mit der Zugehörigkeit zur katholischen Kirche unvereinbar ist" (37). 2. Ein besonders schwieriges und brisantes Problem bildet die Frage der Loyalitätsabstufung für leitende und ausführende kirchliche Mitarbeiter. So könnte man erwarten, daß die Loyalität des Direktors eines kirchlichen Werkes größer sein müßte als jene der in dem Werk tätigen Reinemachefrau. Eine solche Loyalitätssabstufung hält der Vf. zwar für bedenklich, gibt aber zu, daß der kirchliche Arbeitgeber in der Praxis eine solche nicht wird vermeiden können (vgl. 36). Der Autor schließt seine Überlegungen mit dem folgenden Hinweis: „Wenn die Kirche nicht mehr die Menschen hat, die aus christlichem Geist kirchliche Arbeit in allen ihren Ausprägungen leisten, dann übernimmt sie sich, dann wird sie über kurz oder lang in wesentlichen Punkten nicht mehr von anderen kulturellen oder sozialen Institutionen grundsätzlich zu unterscheiden sein" (39). Freilich muß erst noch abgewartet werden, ob die in der vorliegenden Schrift aufgestellten Forderungen in der Praxis und auf Dauer durchgesetzt werden können oder ob man sich nicht doch in der Kirche zu einer *Institutionenreduktion* (z. B. bei Krankenhäusern und Schulen) wird entschließen müssen – eine Lösung, die der Rez. für angemessener und klüger halten würde. R. Sebott S. J.

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Bd. 24. Hrsg. *Heiner Marré* und *Johannes Stüting*. Münster/W.: Aschendorff 1990. 229 S.

Das Hauptanliegen der 24. Essener Gespräche war es – vor dem Hintergrund der damaligen akuten Auseinandersetzungen zwischen Arbeitgebern, Gewerkschaften und Kirchen um die Frage der Sonntagsarbeit –, einen Beitrag zur Erneuerung des Bewußtseins vom religiösen Sinn und kulturellen Wert des Sonntags zu leisten, der zum geistesgeschichtlichen Erbe des Abendlandes gehört und ein wichtiger Faktor der kulturellen Identität der Völker Europas ist. In den einzelnen Referaten wurden die philosophischen, kulturgeschichtlichen, anthropologischen und rechtlichen Grundlagen entfaltet, welche die bislang gültige gemeinsame Grundauffassung des Wertes und der Schutzwürdigkeit der Sonn- und Feiertage tragen. *J. Splett* betonte in seinem Referat (4–28) besonders die Schutzwürdigkeit der humanen Dimension von Fest und Feier, die wesentlich durch die religiöse Dimension des Festes garantiert wird. In dieser Dimension wird in Dank, Hoffnung und Bitte die persönliche und gemeinschaftliche Annahme seiner selbst begangen. Fest ist so Zeit der Sinnerfahrung, herausgehobene, geprägte und heilige Zeit, die sich wohltuend vom grauen Alltag mit den bedrängenden Zwängen des Arbeitslebens abhebt. Sie ist als heilige Zeit Gabe Gottes und verweist so auf ihren Ursprung zurück, der zugleich Quelle ihrer Lebendigkeit ist. Der zweite Referent, *A. Pahlke*, stellte in seinem Beitrag (53–86) klar, daß der Sonntag als Kulturgut unserer Verfassung in seiner Wesenseigenschaft als *religiöser* Feiertag geschützt ist und deshalb nicht gegen einen beliebigen freien Tag in der Woche ausgetauscht werden darf. Als Teil des auf uns überkommenen geistesgeschichtlichen Erbes bildet der Sonntag ein Grundelement des sozialen Lebens und der staatlichen Ordnung. P. ging in seinen weiteren Ausführungen näher auf Umfang und Grenzen der institutionellen Sonntagsgarantie der Verfassung ein (Art. 139 WRV i. V. m. 140 GG). In der anschlie-

ßenden Diskussion (87–116) herrschte auf der abstrakten Ebene des Verfassungsrechts und seiner Garantienormen weitgehend Einigkeit unter den Teilnehmern. In der für die alltägliche Praxis der Verwaltungsorgane wichtigen Frage des geschützten Kernbereichs der Garantienormen kamen unter den Beteiligten allerdings durchaus unterschiedliche Einschätzungen zum Vorschein. Insbesondere in der Frage der Grenzziehung zwischen zulässiger und nicht mehr zulässiger Sonntagsarbeit herrschte Uneinigkeit. Das letzte Referat (117–154) von *R. Richardi* führte detailliert und kenntnisreich in die konkreten Fragen der gesetzlichen Ausgestaltung der verfassungsrechtlichen Garantienormen ein und sprach hier besonders die Problematik von Tarifverträgen, die Auslegung von § 150 c Abs. 1 Nr. 4 GewO sowie den Regierungsentwurf eines Arbeitszeitgesetzes an. Die aktuellen Probleme der Effektivität des Sonntagsschutzes durch die Flexibilisierung der Arbeitszeit, die gewachsenen Bedürfnisse der Bevölkerung im Freizeitbereich, die eine Ausweitung der Tätigkeit des Dienstleistungsgewerbes gerade am Sonntag hervorgerufen haben, sowie die allgemein gestiegene Mobilität der Bevölkerung wurden deutlich; ebenso der dornige Weg hin zu einer praktischen Umsetzung der verfassungsrechtlichen Sonntagsgarantie in die Realität des Lebens unserer von kapitalistischen Prinzipien geprägten Gesellschaft. In der anschließenden Diskussion (155–180) ging man im wesentlichen auf die vom Referenten dargelegten Fragen der gesetzlichen Konkretisierung des Sonntagsschutzes durch die Gewerbeordnung und den Entwurf eines neuen Arbeitszeitgesetzes ein; ebenso auf Fragen des Schutzes des Sonntags in der Verwaltungspraxis. Weiterhin waren die philosophischen, theologischen und verfassungsrechtlichen Grundsatzfragen lebendig. Daß diese heute in einem Gesamtdeutschland, das noch viel weniger christlich ist als die vormalige Bundesrepublik, noch viel umstrittener sind, muß nicht eigens vom Rez. hervorgehoben werden. – Der neue Band der Essener Gespräche behandelt ein gesellschaftspolitisch bedeutsames aktuelles Thema; ihm ist schon darum ein breites Interesse der Leserschaft zu wünschen.

G. Schmidt S. J.