N12<522420452 021
ubTÜBINGEN

ISSN 0040–5655

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

67. Jahrgang · Heft 1 · 1992

ABHANDLUNGEN

Thomas Söding
Erniedrigung und Erhöhung. Erwägungen zum Verhältnis von Christologie und Mythos am Beispiel des Philipperhymnus (Phil 2,6–11) 1

Philipp Schmitz S. J.
Kasuistik. Ein wiederentdecktes Kapitel der Jesuitenmoral 29

Otto Muck S. J.
Eigenschaften Gottes im Licht des Gödelschen Arguments 60

Hans-Dieter Mutschler
Mythos „Selbstorganisation" 86

Herder Freiburg · Basel · Wien

HERAUSGEBER:
Die Professoren S. J. der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georg 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. 7

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

PD. DR. THOMAS SÖDING	Am Thie 7 3208 Giesen
PROF. DR. PHILIPP SCHMITZ S. J.	Offenbacher Landstr. 224 6000 Frankfurt/M. 70
PROF. DR. OTTO MUCK S. J.	Sillgasse 6 A-6021 Innsbruck
DR. HANS-DIETER MUTSCHLER	Leerbachstr. 50 6000 Frankfurt 1

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

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) si senden an die Schriftleitung von „Theologie und Philosophie", 6000 Frankfurt a. M. 70, Offen Landstraße 224. „Theologie und Philosophie" (bis 1965 „Scholastik") erscheint vierteljährlich im U von 160 Seiten. Der Preis des Einzelheftes beträgt 58,– DM, der Jahrgang kostet 204,– DM. Zu be durch alle Buchhandlungen. Bestellnummer 000 20. – Verlag Herder GmbH & Co KG, Freiburg Satz und Druck: Freiburger Graphische Betriebe, Freiburg i. Br.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

67. Jahrgang · 1992

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 67. Jahrgangs

Abhandlungen

Abramowski, Luise, Was hat das Nicaeno-Constantinopolitanum (C) mit dem Konzil von Konstantinopel 381 zu tun? 481

Beck, Heinrich, Triadische Götter-Ordnungen: klassisch-antiker und neuplatonischer Ansatz 230

Beck, Heinrich, Triadische Engel-Ordnungen: frühchristlicher und mittelalterlicher Ansatz 321

Hoeps, Reinhard, Theophanie und Schöpfungsgrund. Der Beitrag des Johannes Eriugena zum Verständnis der *creatio ex nihilo* 161

Knebel, Sven K., Necessitas moralis ad optimum. Die früheste Absage an den Optimismus. Eine unveröffentlichte Handschrift Jorge Hemelmans S. J. von 1617 514

Meixner, Uwe, Der ontologische Gottesbeweis in der Perspektive der Analytischen Philosophie 246

Muck, Otto S. J., Eigenschaften Gottes im Licht des Gödelschen Arguments 60

Mutschler, Hans-Dieter, Mythos „Selbstorganisation" 86

Schmitz, Philipp S. J., Kasuistik. Ein wiederentdecktes Kapitel der Jesuitenmoral 29

Sieben, Hermann Josef S. J., Consensus, unanimitas und maior pars auf Konzilien, von der Alten Kirche bis zum Ersten Vatikanum 192

Söding, Thomas, Erniedrigung und Erhöhung. Erwägungen zum Verhältnis von Christologie und Mythos am Beispiel des Philipperhymnus (Phil 2,6–11) 1

Splett, Jörg, Eugen Drewermann. Worum es wirklich geht 381

Steunebrink, Gerrit A. J., Zur Notwendigkeit von Religion aus der Sicht Durkheims und seiner Erben 536

Switek, Günter S. J., Ignatianische Impulse für die katholische Frömmigkeit 356

Beiträge

Haeffner, Gerd S. J., Leiden unter der Herrschaft der Zeit. Zu Michael Theunissens „Negativer Theologie der Zeit" 570

Löser, Werner S. J., Papst und Konzil im Anglikanisch/Römisch-katholischen Dialog 413

Muck, Otto S. J., Religiöser Glaube und Gödels ontologischer Gottesbeweis 263

Seeliger, Hans Reinhard, Historische Kritik oder psychologisches Verstehen? Zu einer falschen Alternative im Denken Eugen Drewermanns 405

Splett, Jörg, Vita Humana. Hannah Arendt zu den Bedingungen tätigen Menschseins 558

Besprechungen 109 268 424 578

Buchbesprechungen

Philosophie		
Philosophiegeschichte	109	424
Systematische Philosophie I u. II	126/147	457
Theologie		
Biblische Theologie	268	578
Historische Theologie	271	586
Systematische Theologie	299	607
Praktische Theologie	306	625

Verzeichnis der Verfasser/Herausgeber besprochener Arbeiten

Agostino d'Hippona 272
Amato, A. 619
Amstadt, J. 592
Andrisani, G. 601
Arat, M. K. 290
Archambauld, P. J. 274
Arens, E. 616
Astrath, W. 632
Augustijn, C. 285

Baldini, U. 601
Banner, M. C. 133
Banniard, M. 428
Barthélemy, D. 428
Basset, W. W. 315
Baumert, N. 581
Beauchamp, P. 269
Becker, W. 130
Beecher, M. D. (Hrsg.) 155
Béekés, G. J. 601
Beinert, W. (Hrsg.) 304
Benke, Ch. 593
Berg, D. 599
Bériou, N. 428
Berlioz, J. 428
Berndt, R. 594
Bernhard, J. 315
Berrouard, M.-F. 275
Besier, G. 284
Biersack, M. 601
Biser, E. 618
Boldt, H. 284
Bolles, R. C. (Hrsg.) 155
Borgehammar, St. 275
Bourke, V. J. 275
Brandstätter, H. 477
Bresch, C. (Hrsg.) 468
Brunner, O. (Hrsg.) 283
Burns, J. P. 275

Cadwell, E. C. 274
Campenhausen, H. von 285
Castillo Lara, R. J. 631
Chiffoleau, J. 428
Chikkemi, R. 601
Christoffer, U. 308
Cereti, G. 315
Close, F. 145
Conze, W. (Hrsg.) 283 284
Coresso, E. 630
Coriden, J. A. 314
Courtine, J.-F. 429
Coyle, J. K. 273
Cress, D. A. 275

Daecke, S. M. (Hrsg.) 468 469
Daley, B. E. 279
David, J.-M. 428
Decret, F. 273
De Veuster, D. 293
Diligenza, L. 601
Dinzelbacher, P. (Hrsg.) 318
Dittrich, W. 476
Djuth, M. 275
Dörner, D. 476
Dougherty, R. J. 275
Dupont, F. 428

Eberhard, W. 599
Ebner, M. 580
Edel, G. 447
Eijsink, H. 314
Enomiya-Lassalle, H. M. 157
Erler, A. (Hrsg.) 628
Essler, W. K. 140
Euler, W. A. 285

Fahrnberger, G. 632
Faller, H. 477
Fédier, Fr. 455
Fehrenbacher, Gr. 612
Feick, H. 456
Feige, G. 271
Felber, A. 591
Ferrari, L. Ch. 274
Fisch, J. 284
Fischer, N. 425
Fortin, E. L. 273
Franks Davis, C. 131
Fricke, C. 437

Galiano, C. 601
Galileo Galilei 431
Gahmig, H. 469
Galeota, G. (Hrsg.) 600 601
Gatz, E. (Hrsg.) 291
Gauly, Th. M. 297
Geppert, U. 476
Gerken, A. 285
Gerlin, A. 275
Gerwing, M. (Hrsg.) 598
Giblin, Ch. M. 585
Girard, R. 474 611
Giustiniani, P. 601
Gössmann, E. 599
Green, T. J. 314
Greiner, S. 303

Greshake, G. (Hrsg.) 629 630
Griffin, D. R. 141
Grimm, D. 284
Grossi, V. 275
Groupe des Dombes 305
Guggenberger, E. 625
Gutiérez, G. 288
Gy, P.-M. 428

Haas, A. M. 287
Hagan, R. A. 601
Halder, A. 455
Hardtweg, W. 284
Haverkate, G. 284
Heckhausen, H. 476
Hegel, G. W. F. 440
Heinemann, H. 631
Helden, A. van 431
Herrmann, F.-W. von 452 454
Herrmann, J. (Hrsg.) 470
Heyndrickx, J. (Hrsg.) 601
Höffe, O. 150
Hölscher, L. 284
Hösle, V. 460
Hoffmann, F. 599
Hollerbach, A. 630
Honecker, M. 306 316
Huppe, M. 476
Huysmans, R. G. 314

Iapelli, F. 601
Imbach, R. 426
Inhoffen, P. 312
Ioannis Duns Scoti 429
Iodice, A. 601
Iodice, S. 601
Isensee, J. 316

Jäger, A. 455
Jäger, H. 284
Janke, W. 476
Johan, O. 616
Judic, B. 428
Justenhoven, H.-G. 110

Kadlec, J. 599
Kain, Ph. J. 123
Kasper, Cl. M. 588
Kaufmann, E. (Hrsg.) 628
Kaufmann, F.-X. 615
Kersting, W. 284
Kettering, E. 454
Kleinknecht, R. 139

Kley, R. 475
Klippel, D. 284
Knoch, O. 583
Koch, A. 319
Kohlmann, C.-W. 477
Konda, J. 606
Koselleck, R. (Hrsg.) 283 284
Krätzl, H. 631
Krause, R. 477
Krenski, Th. R. 302
Krohne, H. 477
Kühn, R. 124
Kühn, U. 285
Kutschera, F. von 263

Lanata, G. 428
Langemeyer, B. G. 599
Langer, B. 268
Langthaler, R. 435
Laux, L. 477
Lavere, G. 275
Leclerq, J. 599
Lee, J.-W. 109
Legendre, P. 428
Leslie, J. 465
Liebeschütz, H. 599
Longere, J. 598
Lüdicke, K. (Hrsg.) 631
Luman, R. 275

McDonough, E. 315
McElroy, R. W. 295
Macken, R. 599
Mactoux, M.-M. 428
Maffi, A. 428
Maier, H. 315
Maire Vigueur, J.-C. 428
Makkreel, R. A. 451
Mali, Fr. 590
Mancia, A. 601
Mandt, H. 284
Marcora, C. 601
Marenbon, J. 427
Maritz, H. 631
Markus, R. A. 275
Martin, L. T. 275
Martini, C. M. 317
Matter, E. A. 274
Meffert, E. 428
Meinhardt, H. 599
Meyer, H. 630
Metz, A. 156
Mieth, D. 285
Miethke, J. 285
Miquel, P. 283
Mohnhaupt, H. 284
Mojsisch, B. 599
Morgan, M. L. 424
Morscher, E. 138
Mortensen, V. 469
Muck, O. 138
Murphy, N. 299
Mussinghoff, H. (Hrsg.) 631
Mutschler, H.-D. 121

Naduvilekut, J. 606
Nagel, Th. 126 457
Nardone, G. 601
Nicolin, F. (Hrsg.) 440
Nielsen, L. O. 597
Nieznański, E. 139
Nonnenmacher, G. 433

Ochmann, F. 304
Oexle, O. G. 284
Orabona, L. 601
Oroz Reta, J. 274
Osswald, B. 444
Ott, K. A. 602

Pascal, Bl. 602
Patlagean, É. 428
Pelikan, J. 275
Pöltner, G. (Hrsg.) 454
Pottmeyer, H. J. 304
Potz, R. 629
Pouchet, R. 586
Prader, J. 631
Provost, J. H. (Hrsg.) 314 315
Psiuk, E. 632
Putnam, H. 128

Raikas, K. K. 275
Reinhardt, H. J. F. 599 632
Renna, Th. 275
Ricken, F. (Hrsg.) 137
Riedel, M. 284
Riedel-Spangenberger, I. 313
Riedlinger, H. (Hrsg.) 468
Ritter, A. M. 285
Rottländer, P. 616
Runggaldier, E. 140 460
Ruotoli, F. 601
Ruppert, G. (Hrsg.) 598
Russo, R. 429

Sala, G. B. 115
Sandkaulen-Bock, B. 119
Scanzillo, C. 601
Seibt, F. 599
Seifert, J. 472
Senger, H. G. 285
Sieben, H, J. 278 290
Siegwart, G. 139
Simonis, W. 269
Sissa, G. 428
Snela, B. (Hrsg.) 157
Sorbino, J. 319
Spaemann, R. 147
Sweeny, L. 275

Schaeffler, R. 455
Schatz, Kl. 304
Scheffczyk, L. 599
Scherer, Kl. (Hrsg.) 476 477
Schiwy, G. 469
Schlitt, D. M. 441
Schlund, R. 626
Schmaus, M. 599
Schmidt, M. A. 285
Schnaubelt, J. C. (Hrsg.) 273
Schneider, K. 476
Schneider, Th. 599
Schnoor, Ch. 118
Schockenhoff, E. 310
Schreiner, Kl. 284
Schüler, G. 440
Schwager, R. 300
Schwaiger, G. 285
Schwendenwein, H. (Hrsg.) 631 632

Stark, J. Ch. 274
Starnes, C. 275
Stäudel, Th. 476
Stead, Ch. 278
Steidl, H. 632
Steinmetz, F.-J. 621
Stevens, P. 315
Stock, A. 622
Stotz, G. 144

Thaler, A. 621
Theis, J. 578
Theunissen, M. 570
Thomas, Y. 428
Tilliette, J. Y. 428
Tilliette, X. 620
Torchia, N. J. 275
Torfs, R. 315
Trocholepczy, B. 293
Troeltsch, E. 284
Türk, H.-J. 142

Ulrich, P. 152
Ullrich, H. (Hrsg.) 470

Van Boxel, P. W. 601
Van Fleteren, F. (Hrsg.) 273 274
Vannier, M. A. 275
Vanni Rovighi, S. 599

Vauchez, A. 428
Verbeek, B. 146
Verheijen, L. 275
Verres, R. 477
Verweyen, H. 607
Vincent-Cassy, M. 428
Vogel, C. J. de 285

Walf, K. (Hrsg.) 314 315
Wallbott, H. 477
Weber, H. 477
Weingarten, P. 138
Weissmahr, B. 469
Werner, H. J. 285
Wiedenhofer, S. 284
Wilpert, J. 273
Wimmer, R. 112 140
Wirth, P. 632
Wuchterl, K. 134

Ziegler, S. 456
Zwingmann, Ch. 478

Verzeichnis der Mitarbeiter

Abramowski, L. 481–513

Baumert, N. 269–271 278 578–581
Beck, H. 230–245 321–355
Becker, W. 130–131
Berndt, R. 426–429 597–600
Beutler, J. 269
Brieskorn, N. 109–112 118–119 150–152 287–288 433–434 475–476
Brüntrup, G. 128–130 465–467
Burkhardt, B. 119–121

Engel, H. 268 583–585
Engelbert, P. 291–293
Erbrich, P. 121–123

Geerlings, W. 425–426
Giesen, H. 581–582
Goller, H. 144–145 156–157 476– 478
Grenzer, M. 317–318
Grom, B. 478–479

Haeffner, G. 452–456 570–577
Hengsbach, F. 152–155
Höhn, H.-J. 615–616 620
Höppler, G. 627–628
Hoeps, R. 161–191

Kahn, G. 124–126
Kessler, St. Ch. 280–282
Klein, R. 621
Knauer, P. 300–302 305–306 474–475 611–615
Knebel, S. K. 514–535
Koltermann, R. 145–147 155–156 468–470 472–473 479–480
Kruck, G. 441–444
Kummer, Ch. 470–472

Lenz, H. 142–143
Löffler, W. 126–128 457–459
Löser, W. 302–303 413–423 606–607 618–620
Löwenstein, M. 297–299

McDermott, J. M. 295–296 585–586
Manutscharjan, S. 290
Meixner, U. 246–262
Möhring-Hesse, M. 616–618
Muck, O. 60–85, 263–267
Mutschler, H.-D. 86–108

Ollig, H.-L. 447–451 460–465
Oswald, J. 123–124 601–602

Pottmeyer, H. J. 290–291

Radl, A. 431–433 460
Raffelt, A. 602–605
Reikerstorfer, J. 444–447
Reinhardt, Kl. 594–597
Richter, A. 451–452
Ricken, F. 131–134 278–279 299–300 424–425

Sala, G. B. 112–115 435–440
Sebott, R. 293–294 312–315 319 456 592–593 621–622 625–627 628–629 631–632
Seeliger, H. R. 405–412
Sieben, H. J. 192–229 271–277 279–280 283–285 586–591 600–601
Sievernich, M. 288–290 319
Söding, Th. 1–28
Splett, J. 157 285–287 381–404 440–441 558–569 622–624
Switek, G. 303–304 318–319 356–380

Scherb, J. 137–140
Schmidt, G. 304–305 315–317 629–631
Schmidt, J. 134–137
Schmidt, Th. M. 141–142
Schmitz, Ph. 29–59
Schneider, M. 593–594
Schöndorf, H. 115–118 147–150 429–431
Schuster, J. 306–312

Steunebrink, G. A. J. 536–557

Türk, H. G. 607–610

209.10

ThPh 67 (1992) 1–28

Erniedrigung und Erhöhung

Erwägungen zum Verhältnis von Christologie und Mythos am Beispiel des Philipperhymnus (Phil 2,6–11)*

Von Thomas Söding

Am 21. April 1941 hielt *Rudolf Bultmann* auf einer Tagung der Gesellschaft für evangelische Theologie in Frankfurt am Main einen Vortrag mit dem Titel „Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung". Dieses Referat, am 4. Juni während der Alpirsbacher Woche wiederholt und noch im selben Jahr erstmals gedruckt[1], hat bereits unmittelbar nach seiner Publikation, also noch in der Zeit des SS-Staates, vor allem aber nach 1945 eine heftige, ja leidenschaftliche Diskussion ausgelöst – gewiß eine der spannendsten und produktivsten theologischen Debatten, die in diesem Jahrhundert geführt worden sind. Das Stichwort „Entmythologisierung" wurde zu einem Reizwort, an dem sich die Geister schieden – weit über die gelehrten Zirkel der Theologen hinaus[2]. Zwischenzeitlich mochte man zwar den Eindruck gewinnen, die Kontroverse sei nur ein Strohfeuer gewesen; so schnell, wie sie aufgeflammt war, so schnell schien sie auch wieder erloschen zu sein. Doch zeigen die letzten Jahre, daß dieser Eindruck getrogen hat. Das Verhältnis von Kerygma und Mythos (um die Sprache Bultmanns aufzugreifen) steht erneut weit oben auf der Tagesordnung exegetisch-theologischer Gespräche[3].

Freilich wird es unter anderen Vorzeichen diskutiert. Es geht weniger um die Möglichkeiten und Konsequenzen des Entmythologisierungsprogramms als vielmehr um die grundsätzliche Frage, ob der christliche Logos, den das Neue Testament formuliert, tatsächlich das definitive Ende des Mythos bedeutet oder ob nicht die neutestamentlichen Schriften ein

---

* Überarbeitete und erweiterte Fassung meiner öffentlichen Antrittsvorlesung als Privatdozent an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster am 30. April 1991.

[1] Im folgenden wird aus dem von E. Jüngel hg. Nachdruck zitiert: (BEvTh 96) München 1985. Bultmann hat seine Gedanken später variiert und weiter entfaltet: Zum Problem der Entmythologisierung: KuM 2 (1952) 179–208; Zur Frage der Entmythologisierung: KuM 3 (1954. ^{2}1957) 47–59; Jesus Christus und die Mythologie (engl. 1958), Hamburg ^{4}1975 (^{1}1964); Zum Problem der Entmythologisierung: KuM 6/1 (1963) 20–27; Theologie des Neuen Testaments, Tübingen ^{6}1968.

[2] In der Einleitung zum o. a. Nachdruck (S. 7 ff.) zitiert *E. Jüngel* kontroverse Stellungnahmen von Mitgliedern der Bekennenden Kirche. Die erste Phase der wissenschaftlichen Diskussion spiegelt sich in den von *H.-W. Bartsch* hg. 5 Sammelbänden „Kerygma und Mythos", Hamburg 1948–1955. Eine Bestandsaufnahme aus Anlaß des 100. Geburtstages von Bultmann macht *B. Jaspert (Hg.),* Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung, Darmstadt 1984.

[3] Vgl. nur die Sammelbände von H. H. Schmid (Hg.), Mythos und Rationalität, Gütersloh 1988; K. Kertelge (Hg.), Metaphorik und Mythos im Neuen Testament (QD 126), Freiburg–Basel–Wien 1990.

dialektisches Verhältnis von Christologie und Mythos erkennen lassen. Diese Frage wirft nicht nur ein interessantes religionsgeschichtliches Problem auf: welches Verhältnis die biblischen Autoren zu paganer Mythologie eingenommen haben; sie weist zugleich auf ein grundlegendes hermeneutisches Problem hin: wie man nämlich mit den mythischen Vorstellungen, Motiven und Bildern der alt- und neutestamentlichen Schriften in der Exegese, aber auch in der systematischen und praktischen Theologie verantwortungsvoll umzugehen hat.

Dieses Problem müßte gerade an den zentralen christologischen Texten des Neuen Testaments untersucht werden, und zwar so, daß zusammen mit den exegetischen Spezialfragen immer zugleich die hermeneutisch-theologische Dimension des Themas im Blick steht. Einer dieser Texte, womöglich ein Schlüsseltext, ist Phil 2,6–11, der Hymnus von der Erniedrigung und Erhöhung Jesu Christi.

1. Der status quaestionis: Das Verhältnis von Christologie und Mythos

a) Bultmanns Programm der Entmythologisierung

So sehr an Bultmanns Positionen Kritik zu üben ist, so wenig läßt sich übersehen, daß sein Entmythologisierungsprogramm einen Markstein der Forschung gesetzt hat, an dem auch die gegenwärtige Diskussion nicht ohne weiteres vorbeigehen kann. Nach Bultmann sind das Weltbild, das Geschichtsverständnis und die Heilsverkündigung nicht nur des Alten, sondern gerade auch des Neuen Testaments in starken Maße mythologischem Denken verpflichtet, das für die heutigen Menschen unglaubhaft und unzumutbar sei. Dazu zähle auch die Vorstellung Jesu Christi als eines präexistenten Himmelswesens, das auf die Erde herabkommt, um am Ende seines irdischen Weges wieder von Gott in den Himmel erhöht zu werden, damit ihn alle Mächte und Gewalten „im Himmel, auf der Erde und unter Erde" als Kyrios anerkennen.

Die Konsequenz, die Bultmann aus seiner Analyse zieht: Theologie und Verkündigung dürfen das mythische Weltbild des Neuen Testaments nicht repristinieren; die fatale Konsequenz wäre Unglaubwürdigkeit. Die mythischen Aussagen des Neuen Testaments dürfen freilich auch nicht „durch Auswahl und Abstriche" reduziert werden; damit würde man weder dem Neuen Testament noch auch dem Gewicht mythischer Vorstellungen noch den Fragen der modernen Menschen gerecht. Die Aufgabe besteht nach Bultmann vielmehr darin, die mythischen Bilder, Gedanken und Vorstellungen existential zu interpretieren[4]. Die

[4] Unverkennbar ist dieser Interpretationsansatz durch die Existentialphilosophie *M. Heideggers* geprägt; erhellend ist aber auch die Berufung (NT und Mythologie 29) auf die existentiale Deutung des gnostischen Mythos bei *H. Jonas,* Gnosis und spätantiker Geist I: Die mythologische Gnosis (FRLANT 51), Göttingen ^{3}1964 (^{1}1934); Bd. II/1: Von der Mythologie zur gnostischen Philosophie (FRLANT 63), Göttingen ^{2}1966 (^{1}1954).

Kunst der Auslegung besteht darin, sie auf das ihnen eingeschriebene Existenzverständnis hin zu durchschauen und von daher zu erschließen. Das setzt freilich voraus, sie radikal zu entmythologisieren. Anders gesagt: Bultmann fordert konsequente Entmythologisierung, weil er in ihr die Bedingung der Möglichkeit sieht, das Kerygma des Neuen Testaments zu verstehen und in der Gegenwart glaubwürdig zur Sprache zu bringen. Entmythologisierung zielt auf existentiale Interpretation und ist um dieser Interpretation willen notwendig. Damit die heutigen Menschen überhaupt vom Neuen Testament her angesprochen werden können, so daß sie vor die Entscheidungsfrage des Glaubens gestellt werden, müssen die neutestamentlichen Aussagen ihrer mythologischen Ausdrucksformen entkleidet werden.

Die theologischen und kerygmatischen Chancen, die Bultmanns Ansatz eröffnet, können nicht übersehen werden. Man wird in der weiteren Mythos-Diskussion vielleicht über seinen Standpunkt hinauskommen; es wäre fatal, würde man hinter ihn zurückfallen. Gleichwohl hat Bultmanns Position Kritik zu gelten. Die latente Gefahr, Theologie auf Anthropologie zu reduzieren, ist oft beschworen worden. Freilich ist ihr Bultmann selbst (vielleicht im Gegensatz zu einigen seiner Schüler) wohl kaum erlegen. Überdies darf bei aller berechtigten Kritik an individualistischen Verengungen der existentialen Theologie die Aufgabe nicht aus den Augen geraten, die neutestamentliche Heilsverkündigung auch in ihrer anthropologischen Gestalt vor Augen zu stellen und in ihrer personalen Dichte wahrzunehmen. Freilich fragt sich, ob dies die Konsequenzen haben muß, die Bultmann zieht.

Sein Entmythologisierungsprogramm beruht auf der Voraussetzung, daß mythisches Reden zutiefst zwiespältig und deshalb der biblischen Gottesverkündigung prinzipiell inadäquat sei. Einerseits präge sich ihm die urmenschliche Erfahrung der Endlichkeit und des Verwiesenseins auf Transzendenz ein; andererseits könne es dies aber nur so ausdrücken, daß „das Unweltliche, Göttliche als Weltliches, Menschliches, das Jenseitige als Diesseitiges erscheint“[5].

Dafür gibt es gewiß Beispiele; ebensowenig ist die Zeitbedingtheit zahlreicher mythischer Vorstellungen in der biblischen Überlieferung zu leugnen. Fraglich ist aber, ob die Bultmannschen Prämissen das Wesen des Mythos und seiner konkreten Ausdrucksformen in der Antike treffen. Daran müssen Zweifel erlaubt sein. Lassen die mythisch gewirkten Stoffe der neutestamentlichen Verkündigung eine so klare Trennung von Form und Inhalt, wie Bultmann sie postuliert, überhaupt zu? Ist das Mythische tatsächlich nur zeitbedingte Einkleidung der kerygmatischen

[5] NT und Mythologie 22 mit Anm. 20; Jesus Christus 17. Ganz ähnlich ist das Mythos-Verständnis von *E. Fuchs* ausgerichtet: Hermeneutik, Tübingen ⁴1970 (¹1954), 169f. Ausdrücklich stimmt diesem Mythos-Verständnis zu: *H. Weder*, Der Mythos vom Logos (Johannes 1), in: H. H. Schmid (Hg.), Mythos (s. Anm. 3) 44–75: 47, Anm. 5.

Wahrheit, oder kann ihm nicht selbst eine theologische Wahrheit innewohnen, die gerade verlorengeht, wenn man die mythische Ausdrucksform nicht mehr beachtet? Kennzeichnet es tatsächlich den Mythos, daß er in falscher Weise objektiviert, indem er die Grenze zwischen Immanenz und Transzendenz verwischt?

Durch die neuere philosophische[6] und religionswissenschaftliche Mythos-Forschung gewinnen diese Fragen an Gewicht[7].

b) Neuansätze in der philosophischen Mythos-Forschung

Eine optimistische Aufklärungsphilosophie konnte *Lessings* Hoffnung auf eine allgemeine „Erziehung des Menschengeschlechts" mit der Erwartung verbinden, daß die Dunkelheit mythischen Aberglaubens allmählich immer stärker vom Licht der Vernunft erhellt werde. Noch *Hegel* schreibt (kritisch gegen Plato gewendet): „Die Mythe gehört zur Pädagogie des Menschengeschlechts. Ist der Begriff erwachsen, so bedarf er derselben nicht mehr."[8]

In der neueren Philosophie aber bahnt sich, wenn der Eindruck nicht täuscht, eine Rehabilitierung des Mythos an. Im wesentlichen lassen sich drei Zugänge zur Neueinschätzung mythischen Denkens erkennen (die untereinander vielfach verbunden sind und allesamt tief ins 19. Jahrhundert zurückführen): ein erkenntnistheoretischer, ein ästhetischer und ein sozialpsychologischer. Der erste, den gegenwärtig vor allem *Kurt Hübner* vertritt[9], hebt auf die ganz eigene Wahrheit des Mythos ab und spricht ihm eine spezifische Weise der Welterfahrung und -erklärung zu, die kohärent, aber in wissenschaftliche Rationalität nicht übersetzbar ist. Der zweite, den *Georg Picht* vorgestellt hat[10], thematisiert die spezifische Fähigkeit des Mythos, die tiefen Zusammenhänge und Brüche der Lebenswelt wahrzunehmen und so darzustellen, daß die Menschen in seinen Bann geschlagen werden. Der dritte, den insbesondere *Hans Blumenberg* ausarbeitet[11], betont die Möglichkeiten des Mythos, das anthropologi-

---

[6] Einen guten Überblick über alte und neue Positionen verschafft *A. Horstmann*, Art. Mythos, Mythologie: HWbPh 6 (1984) 283–318.

[7] Daß auch die Tiefenpsychologie, namentlich in der durch *C. G. Jung* inspirierten Variante (Psychologie und Religion [1940], in: Werke XI, Olten–Freiburg 1971, 1–117, bes. 19ff.), einen Beitrag zur Neueinschätzung mythischen Denkens leisten kann, läßt sich nicht in Abrede stellen, auch wenn Vorbehalte gegenüber der monokausalen Erklärung von Mythen als Darstellungen archetypischer Urbilder, die im kollektiven Unbewußten angesiedelt sind, erlaubt sein müssen; vgl. *Th. Söding*, Wiedergeburt aus Wasser und Geist, in: K. Kertelge (Hg.), Metaphorik (s. Anm. 3) 168–219: 179–182.

[8] Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II, in: Sämtliche Werke, hg. v. H. Glockner, Bd. 18, Stuttgart 1959, 189.

[9] Die Wahrheit des Mythos, München 1985.

[10] Kunst und Mythos, Stuttgart ^{3}1990 (^{1}1986), 528.

[11] Arbeit am Mythos, Frankfurt/M. 1979; ähnlich *O. Marquard*, Abschied vom Prinzipiellen (RUB 7724), Stuttgart 1981; *ders.*, Apologie des Zufälligen (RUB 8351), Stuttgart 1986; vgl. auch (mit etwas anderer Pointe) *L. Kolakowski*, Die Gegenwärtigkeit des Mythos

sche und soziologische Schlüsselproblem der individuellen und kollektiven Angst zu lösen, die durch die Undurchschaubarkeit der Erscheinungswelt und die Übermacht des Faktischen ausgelöst werde.

Diese Neuansätze offenbaren weder die Selbstauslieferung der Wissenschaft an eine modernistische Irrationalität noch die Sanktionierung spätbürgerlicher Esoterik noch die Hinkehr der Philosophie zu einer schlechten Metaphysik. Sie kommen vielmehr darin überein, daß sie den Geltungsbereich wissenschaftlich-technischer Rationalität problematisieren[12] und die These aufstellen, daß die Vorstellung einer Ablösung des Mythos durch den Logos zu unkritisch ist. Ohne daß die Leistungen geleugnet würden, die Technik, Natur- und Geisteswissenschaften auf *ihrem* Gebiet gebracht haben, betont man, daß der Mythos nicht nur in archaischer Zeit, sondern auch in einer Zivilisation, die von den Natur- und Geisteswissenschaften beherrscht wird, eigenes Recht hat. Denn der Mythos ist in Bereichen menschlicher Erfahrung und Sehnsucht zu Hause, die der Wissenschaft und Technik versperrt bleiben, die aber dennoch schlechthin elementar sind, weil hier die Fragen nach dem, was die Welt im Innersten zusammenhält, nach der Verbindung von Subjekt und Objekt, nach dem Woher und Wohin, dem Ursprung und dem Ziel allen Lebens, nach der Stellung des Menschen im Kosmos, nach dem Sinn des menschlichen Lebens wie der gesamten Geschichte, nach personaler, geschichtlicher und kosmischer Identität gestellt und – wie vorläufig, zwanghaft und unzureichend auch immer – beantwortet wird.

Die philosophische Rehabilitierung des Mythos hat erhebliche theologische Konsequenzen. Beim Versuch einer Verhältnisbestimmung von Christologie und Mythos kann das Mythische nicht einfach als Ausdruck eines falschen Bewußtseins abqualifiziert werden; vielmehr gilt es, seine intelligible, ästhetische, psychische und soziale Kompetenz anzuerkennen[13].

Freilich ist der Mythos-Begriff, wie er in Teilen der neueren Philosophie entwickelt wird, für die Zwecke der Exegese zu weit gefaßt. Legte man ihn zugrunde, erschiene das gesamte Neue Testament und die ganze Bibel, insofern sie die Urkunde des christlichen Glaubens ist, als Mythos[14]. Daß ein solcher Ansatz helles Licht auf zahlreiche hermeneutische und theologische Probleme werfen kann, sei nicht in Abrede gestellt.

(Serie Piper 49), München 1973 (1968); *M. Frank*, Der kommende Gott, Frankfurt/M. 1982.

[12] Vgl. *C.-F. Geyer*, Rationalitätskritik und „neue Mythologien": PhR 33 (1986) 210–231.

[13] Die drei genannten Deutungstypen sind nicht kontradiktorisch, sondern womöglich komplementär. In der theologischen Diskussion wird i. a. der psychosoziale Interpretationsansatz zugrundegelegt. Doch ist vor einer einseitigen Festlegung zu warnen.

[14] Vgl. aber die Differenzierungen von *K. Hübner*, Wahrheit (s. Anm. 9) 324–334; Der Mythos, der Logos und das spezifisch Religiöse, in: H. H. Schmid (Hg.), Mythos (s. Anm. 3) 27–41.

Der philosophische Begriff bietet aber kein Instrumentarium, um zwischen den Mythen verschiedener Kulturen, Religionen und Zeiten und innerhalb der biblischen Überlieferung etwa zwischen mythischen, ethischen und argumentativen Aussagen zu unterscheiden (was nicht bedeutet, daß der Mythos nicht argumentieren und keine ethische Weisung enthalten könne). Darum aber muß es einer historisch-kritischen Exegese auch im Interesse einer theologischen Interpretation zu tun sein. Einen Ausweg eröffnet die religionswissenschaftliche Mythos-Forschung.

c) Der religionswissenschaftliche Mythos-Begriff

Der religionswissenschaftliche Mythos-Begriff steht nicht im Widerspruch zum philosophischen, sondern läßt sich als dessen phänomenologische und historisch-kritische Präzisierung verstehen. Besonders erhellend sind die Arbeiten von *Bronislaw Malinowski*[15], *Karl Kerényi*[16] und vor allem *Mircea Eliade*[17]. Sie heben vor allem die genuin religiöse Dimension mythischen Denkens, Redens und Handelns hervor, die jedenfalls in der Spätantike allenthalben die entscheidende ist[18]. Der Mythos handelt von einem heiligen Urgeschehen, das sich jenseits von Raum und Zeit abspielt, in der Welt der Götter und übernatürlichen Wesen. Das uranfängliche Geschehen, das er beschwört, konstituiert umfassend das Leben des Kosmos und der Menschen. Das geschieht dadurch, daß sich das Heilige immer wieder selbst inmitten des Profanen, der kontingenten Welt der Menschen, präsent setzt. Die Hierophanie eines Gottes begründet einen von Menschen zu begehenden Kult, in dem sie sich je und je ereignet[19]. Ursprünglich *in illo tempore* angesiedelt, vergegenwärtigt sich der Mythos in der Rezitation heiliger Erzählungen und in der Feier heiliger Riten. Insofern sie das weltbegründende Urgeschehen wieder-holen, lassen die liturgischen Handlungen des Nach-Spielens und Nach-Erzählens einen Zeitraum entstehen, der dem Profanen enthoben und ganz von

---

[15] Der Mythos in der Psychologie der Primitiven (engl. 1926), in: *ders.*, Magie, Wissenschaft und Religion, Frankfurt/M. 1971, 75–129.

[16] Über Ursprung und Gründung der Mythologie, in: *C. G. Jung – K. Kerényi*, Einführung in das Wesen der Mythologie, Amsterdam 1941, 9–37; *ders.*, Was ist Mythologie? (1939), in: ders., Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos (WdF 20), Darmstadt 1967, 212–233; *ders.*, Wesen und Gegenwärtigkeit des Mythos (1964), ebd. 234–252.

[17] Die Religionen und das Heilige (frz. 1949), Heidelberg 1954. Nachdr. Darmstadt 1976; *ders.*, Das Heilige und das Profane (rde 31), Hamburg 1957; *ders.*, Mythos und Wirklichkeit (frz. 1963), Frankfurt/M. 1988; *ders.*, Kosmos und Geschichte (frz. 1949), Frankfurt/M. 1984; *ders.*, Ewige Bilder und Sinnbilder (frz. 1952), Frankfurt/M. 1986.

[18] Vgl. *K. Hübner*, Wahrheit (s. Anm. 9) 89–92.95–235; *G. Picht*, Kunst (s. Anm. 10) 490ff.

[19] Vgl. *K. Kerényi*, Die Mythologie der Griechen, 2 Bde. (dtv 1345.1346), München 1966, II 18f. Den Versuch einer ntl.-theologischen Auswertung unternimmt am Beispiel der christologischen Hoheitstitel *D. Dormeyer*, Die göttliche Metaphorik und Ontologie von Jesus von Nazareth im Horizont des historischen Gründungsmythos, in: H. Schrödter (Hg.), Die neomythische Kehre, Würzburg 1991, 79–105.

der Präsenz des Göttlichen erfüllt ist. Hier wird die elementare Kraft des Ursprungs zugleich erneuert und freigesetzt, indem sie den beteiligten Menschen so zugewendet wird, daß sie entweder an der Lebensfülle des uranfänglichen Seins teilhaben oder vor seinen katastrophalen Auswirkungen gefeit werden. Dies ist im mythischen Weltverständnis keine Möglichkeit der Menschen, sondern eine Möglichkeit der Götter. Mythos bleibt von Magie zu unterscheiden[20]. So sehr das Mythische für Magisches anfällig erscheinen mag, gilt doch grundsätzlich, daß nicht etwa das Göttliche den menschlichen Erwartungen und Bedürfnissen, sondern gerade umgekehrt menschliches und kosmisches Leben dem göttlichen Urbild angepaßt wird. Der Mythos läßt das Ur-Geschehen immer als einen „prototypischen Fall", in diesem Sinn als einen „Archetyp" erscheinen, als ein „Modellbeispiel für die Seinsweise des Wirklichen", dem die Menschen sich angleichen müssen, um leben zu können[21].

Die Archetypik des Mythischen besagt ein zweifaches: Zum einen spiegelt es eine Grundstruktur authentischer Religiosität; denn mythisches Handeln und Erzählen sieht den Menschen im Machtbereich numinoser Kräfte, die sein Leben begründen und bestimmen sollen. Zum anderen spiegelt der Mythos die geschichtlichen Zusammenhänge, in denen er entsteht. Jede mythische Geschichte hat selbst ihre Geschichte: eine Zeit des Entstehens, in der sie für die Menschen eines bestimmten Kulturraums erhellend ist, und eine Zeit des Vergehens, in der sie von anderen mythischen Erzählungen abgelöst wird[22].

Im Lichte der religionswissenschaftlichen Forschung zeigt sich, daß die intelligible, ästhetische und sozialpsychologische Funktion des Mythos, die von der Philosophie herausgestrichen wird, daran hängt, daß sich in ihm die elementare Erfahrung numinoser Mächte niederschlägt, die menschliches Leben *ab origine* umfassend bestimmen und sowohl seine Wahrnehmung ermöglichen wie auch seine Wahrheit konstituieren und seine Geltung verbürgen. Der Mythos interpretiert die Welt nicht nur; er geht aber auch nicht darin auf, sie verändern zu wollen: Er begründet sie vielmehr, indem er ihren transzendentalen Ursprung er-innert.

---

[20] Magie ist nicht der Kern, sondern ein Epiphänomen, freilich die ständige Versuchung des Mythischen; vgl. *K. Hübner*, Wahrheit (s. Anm. 9) 344–348. Der (gerade von Theologen) häufig geäußerte Verdacht einer substantiellen Nähe des Mythos zur Magie ist freilich eine fast unvermeidliche Konsequenz, wenn man den Mythos (einseitig) als Versuch der Kompensation menschlicher Angst versteht.

[21] *M. Eliade*, Religionen (s. Anm. 17) 471. Den Unterschied zur tiefenpsychologischen Archetypenlehre markiert *M. Eliade* selbst: Kosmos und Geschichte (s. Anm. 17) 11f.

[22] Vgl. *M. Eliade*, Religionen (s. Anm. 17) 511.

d) Konsequenzen für die Exegese

Rückt man Bultmanns Mythos-Verständnis ins Licht der neueren philosophischen und religionswissenschaftlichen Mythosforschung, zeigt sich, daß seine These, der Mythos sei wesentlich dadurch gekennzeichnet, „vom Unweltlichen weltlich, von den Göttern menschlich" zu reden[23], doch wohl letztlich unzutreffend ist (ohne daß abzustreiten wäre, daß es Mythen gibt, in denen dies der Fall ist). Demgegenüber wäre mit der philosophischen Forschung ernst zu nehmen, daß mythisches Reden weite Erfahrungsfelder und Sinnbezirke menschlichen Lebens erschließt, die von anderen Redeformen und Handlungsweisen nicht erreicht werden können; und es wäre mit der religionswissenschaftlichen Forschung ernst zu nehmen, daß Mythen narrative und rituelle Vergegenwärtigungen eines transzendenten Urgeschehens sind, die für die Menschen einer bestimmten Kultur die Frage nach dem Grund und Ziel des Lebens beantworten.

Das Problem des Verhältnisses von Christologie und Mythos stellt sich dadurch auf einer anderen Ebene neu. In der theologischen Diskussion bleiben die philosophischen und religionswissenschaftlichen Impulse der Mythosforschung nicht ohne Wirkung. Die meisten neueren Stimmen tendieren zu einer differenzierteren Sicht des Verhältnisses von Mythos und Logos[24]. Gleichwohl ist die theologische Frage nach der Bedeutung des Mythos für die Rede von Gott nach wie vor offen. Aus neutestamentlicher Perspektive geurteilt, entscheidet sie sich in der Christologie, und zwar namentlich an den ältesten ihrer Zeugnisse. Ein exegetischer Diskussionsbeitrag kann aber nicht darin bestehen, die gesamte dogmatische und fundamentaltheologische Dimension des Themas zu reflektieren; er muß sich damit begnügen, die einschlägigen Texte daraufhin zu untersuchen, welchen Stellenwert sie mythischen Vorstellungen und Motiven einräumen.

---

[23] NT und Mythologie (s. Anm. 1) 22.

[24] Zur Diskussion in der alttestamentlichen Exegese vgl. vor allem die fundamentaltheologisch und philosophisch intensiv reflektierten Arbeiten von *H.-P. Müller*, Jenseits der Entmythologisierung, Neukirchen-Vluyn ²1979 (¹1973); Mythos, Ironie und der Standpunkt des Glaubens: ThZ 31 (1975) 1–13; Mythos – Anpassung – Wahrheit: ZThK 80 (1983) 1–25; Mythos und Kerygma: ZThK 83 (1986) 405–435; Mythos – Kerygma – Wahrheit, in: *ders.*, Was ist Wahrheit?, Stuttgart u. a. 1989, 53–67. Zur Diskussion in der systematischen Theologie vgl. vor allem die Beiträge von *W. Pannenberg*, Christentum und Mythos (1971), in: *ders.*, Grundfragen systematischer Theologie 2, Göttingen 1980, 13–65; Systematische Theologie I, Göttingen 1988, 188–204; Die weltbegründende Funktion des Mythos und der christliche Offenbarungsglaube, in: H. H. Schmid (Hg.), Mythos (s. Anm. 3) 108–122. Sehr skeptisch bleibt hingegen *J. B. Metz*, Theologie gegen Mythologie: HerKorr 42 (1988) 187–193.

2. Phil 2,6–11 als neutestamentliches Paradigma

In dem weiten Feld ganz unterschiedlicher Stellungnahmen, die das Neue Testament zu mythischen Vorstellungen der paganen Antike entwickelt, ist die Position, die der Philipperhymnus[25] bezieht, aus drei Gründen besonders interessant.

Der erste Grund: Phil 2,6–11 ist einer der ältesten neutestamentlichen Texte, die von einem ausgesprochen christologischen Interesse geleitet sind und eine entwickelte christologische Reflexion widerspiegeln. Gewiß gibt es im Neuen Testament zahlreiche christologisch relevante Traditionen, die noch älter sind als der Philipperhymnus. Aber der Christusglaube artikuliert sich hier nicht nur wie bei den Hoheitstiteln in einem einzigen Schlüsselwort oder wie bei den meisten Glaubensformeln in einem einzigen Leitsatz oder allenfalls zwei Kernaussagen; er wird vielmehr in großer Breite und Tiefe entfaltet. Er schlägt zum ersten Mal einen Bogen von der Präexistenz über die Selbstentäußerung und Selbsterniedrigung Jesu Christi bis hin zur Erhöhung und zur Verleihung des Kyrios-Namens. Damit steht Phil 2,6–11 – gewiß nicht allein, aber doch als gewichtiger Zeuge neben anderen neutestamentlichen Texten – am Beginn eines Weges christologischer Reflexion, der sich bis zu den Dogmen der großen Ökumenischen Konzilien und weit darüber hinaus verfolgen läßt.

Der zweite Grund: Phil 2,6–11 dürfte eines der ältesten Zeugnisse *heiden*christlicher Theologie und Frömmigkeit sein. Daß der Hymnus aus einem judenchristlichen Hintergrund heraustritt, bleibt deutlich genug erkennbar: die Präexistenzvorstellung[26] entstammt ihm ebenso wie die Interpretation der Auferweckung als Erhöhung[27], der Gedanke der Gottgleichheit Jesu Christi[28] ebenso wie seine Prädikation als Kyrios[29]. Dennoch verweisen Thema, Form und Motivik auf eine heidenchristliche Gemeinde, die, wie *Ferdinand Hahn* zu recht urteilen dürfte, „fast noch an der Schwelle des hellenistischen Judenchristentums steht".[30] Dann aber bietet Phil 2,6–11 das älteste erhaltene Beispiel dafür, daß Christen

---

[25] Die Literatur zu Phil 2,6–11 ist uferlos. Einen Forschungsüberblick verschafft *R. P. Martin*, Carmen Christi, Grand Rapids ²1983 (¹1967).

[26] Vgl. dazu vor allem *H. Merklein*, Zur Entstehung der Aussage vom präexistenten Sohn Gottes (1979), in: *ders.*, Studien zu Jesus und Paulus (WUNT 43), Tübingen 1987, 247–276.

[27] Vgl. *W. Thüsing*, Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie (SBS 42), Stuttgart o.J. (1969).

[28] Phil 2,6 sagt zwar nicht die Gottebenbildlichkeit Jesu Christi aus, ist aber doch mit diesem hellenistisch-judenchristlichen Motiv verwandt; vgl. *J. Eckert*, Christus als Bild Gottes und die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der paulinischen Theologie, in: H. Frankemölle – K. Kertelge (Hg.), Vom Urchristentum zu Jesus. FS J. Gnilka, Freiburg–Basel–Wien 1989, 337–357.

[29] Vgl. *J. A. Fitzmyer*, Art. κύριος: EWNT II (1980) 811–820 (Lit.).

[30] Christologische Hoheitstitel (FRLANT 83), Göttingen ⁴1974 (¹1962), 120f. Anders optieren indes die Autoren, die im Hintergrund des Hymnus vor allem atl. Vorgaben identifizieren wollen; s. zur Diskussion u. S. 16f.

mit paganer Sozialisation, die im übrigen noch nicht lange konvertiert sind, damit beginnen, den ihnen von Judenchristen vermittelten Glauben mit ihren eigenen Worten zur Sprache zu bringen. Im Philipperhymnus wird zum ersten Mal die Stimme jenes Heidenchristentums hörbar, das – durchaus nicht ohne problematische Folgen, aber als Konsequenz der universalen Evangeliumsverkündigung – bereits im Verlauf des 1. Jh. ein Übergewicht über das Judenchristentum zu gewinnen beginnt.

Und schließlich der dritte Grund: Phil 2,6–11 ist eines der ältesten Zeugnisse neutestamentlicher Christologie, die sich eingehend mit paganen Mythen auseinandersetzen. Der Hymnus von der Erniedrigung und Erhöhung Jesu Christi greift nicht nur *einzelne* mythische Motive auf; er ist als *ganzer,* sowohl in seiner charakteristischen Form als auch in seinem Thema und seiner Pointe, durch die kritische Auseinandersetzung mit paganen Mythen geprägt. Damit steht er ebenfalls am Anfang einer Entwicklung, die vor allem in der Zeit der Alten Kirche reife Früchte getragen hat. *Hugo Rahners* Werk über „Griechische Mythen in christlicher Deutung" vermittelt davon heute noch einen guten Eindruck[31].

3. Christologie und Mythos im vorpaulinischen Hymnus

a) Form und Gattung von Phil 2,6–11

Phil 2,6–11 ist ohne Zweifel eine vorpaulinische Überlieferung[32]. Allerdings dürfte der Apostel an zwei Stellen den vorgegebenen Text erweitert haben. Zum einen spricht sehr viel dafür, daß Paulus in Vers 8 eigens auf den Tod Jesu am *Kreuz* hingewiesen hat.

Zwar galt der Kreuzestod in der Antike als typische Strafe für Sklaven; aber ob dies ausreicht, um mit Berufung auf das Stichwort δοῦλος in V. 7 die Ursprünglichkeit des Satzes zu begründen[33], ist zweifelhaft. Hingegen spricht neben stilistischen Gründen die Beobachtung, daß im Grunde nur beim Apostel der Tod Jesu am Kreuz zum theologischen Thema wird, für paulinische Verfasserschaft.[34].

Zum anderen darf mit einiger Wahrscheinlichkeit der Abschlußsatz εἰς δόξαν θεοῦ πατρός als redaktionell gelten.

Zwar fehlen eindeutige sprachliche Gründe. Deshalb wird zum Teil die Traditionalität behauptet[35]. Doch geschieht dies schwerlich zu Recht[36]. Denn vorpaulinisch wird der Hymnus doch wohl auf die liturgisch eingeführte Kyrios-Prädikation zugelaufen sein. Überdies bringt V. 11 c (ob man ihn auf das Bekennen oder auf die Herr-

---

[31] *H. Rahner,* Griechische Mythen in christlicher Deutung, Zürich ³1957 (¹1945).

[32] Grundlegend ist die Untersuchung von *E. Lohmeyer,* Kyrios Jesus (1927/28), Darmstadt 1961.

[33] So *O. Hofius,* Der Christushymnus Phil 2,6–11 (WUNT 16), Tübingen 1976, 3–17.

[34] Vgl. *E. Käsemann,* Kritische Analyse von Phil 2,5–11 (1950), in: *ders.,* Exegetische Versuche und Besinnungen, Göttingen 1964, I 51–95: 82.

[35] So *G. Bornkamm,* Zum Verständnis des Christus-Hymnus Phil 2,6–11 (1958), in: *ders.,* Studien zu Antike und Christentum (BEvTh 28), München 1959, 177–187: 181, Anm. 10.

[36] Vgl. *J. Jeremias,* Zur Gedankenführung in den paulinischen Briefen (1953), in: *ders.,* Abba, Göttingen 1966, 269–275: 275; *E. Schweizer,* Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern (AThANT 28), Zürich 1955, 93 Anm. 373.

schaft Jesu Christi bezieht) zwei Momente ins Spiel, die im Hymnus sonst nicht begegnen und seinen Vorstellungsrahmen zu überschreiten beginnen: die Betonung der Hinordnung auf Gott (während Gott in 2,9ff als handelndes Subjekt erscheint) und die Thematisierung des Verhältnisses zwischen Gott und dem Kyrios Jesus Christus. Beides sind aber besonders betonte Themen paulinischer Theologie[37].
Andere Verse, für die gelegentlich die redaktionelle Hand des Apostels verantwortlich gemacht wird, lassen sich demgegenüber doch besser als ursprüngliche Bestandteile des Textes verstehen[38].

Der vorpaulinische Text ist der Gattung nach ein Hymnus[39]. Sein ursprünglicher „Sitz im Leben" ist der Gottesdienst. Seine Aufgabe besteht also darin, in der Liturgie der Ekklesia Gott und seinen Sohn Jesus Christus zu preisen. Dies geschieht dadurch, daß in poetischer Form mit einigen wenigen, aber zentralen Stichworten das Christusgeschehen nacherzählt wird, von dem die Teilnehmer des Gottesdienstes glauben, daß sie ihm ihr Leben verdanken.

Der Hymnus besteht aus zwei Strophen[40]. Die erste Strophe umfaßt die Verse 6–8, die zweite die Verse 9–11. Beide Strophen sind zugleich getrennt und verbunden durch das διό von Vers 9. In der ersten Strophe ist Jesus Christus durchweg das Subjekt; ihr Thema ist, von den drei finiten Verben angezeigt, die Selbstentäußerung und Selbsterniedrigung des Präexistenten. In der zweiten Strophe ist aber nicht mehr Jesus Christus Subjekt, sondern Gott, ὁ θεός, der an Jesus handelt. Das Thema dieser Strophe ist die Erhöhung des Erniedrigten, die sich im Geschenk eines

---

[37] Vgl. *W. Thüsing*, Gott und Christus in der paulinischen Soteriologie, Bd. I: Per Christum in Deum (NTA 1/I), Münster ³1986 (¹1965), bes. 55ff.

[38] *J. Jeremias* (a.a.O.) hält auch V. 10b für paulinisch – letztlich aus dem (kaum ganz überzeugenden) Grund, der Hymnus folge ursprünglich streng dem Formgesetz des *parallelismus membrorum*.
G. Strecker beurteilt wegen der Stichwortverbindung zum parakletischen Kontext (V. 3) V. 8 als redaktionell: Redaktion und Tradition im Christushymnus Phil 2,6–11 (1964), in: *ders.*, Eschaton und Historie, Göttingen 1979, 143 Anm. 5. Doch die Stichhaltigkeit dieses Arguments läßt sich bezweifeln: Ebensogut (und eher) kann ταπεινόω in V. 8 den Anlaß für die Zitierung des Hymnus geliefert haben. Überdies fehlen überzeugende sprachliche Gründe für die literarkritische Differenzierung.
W. Schenk (Die Philipperbriefe des Paulus, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz, 1984, 190) sieht τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα in V. 9 als redaktionell an, weil die Wendung paulinische Stileigentümlichkeiten zeige – schwerlich ein stichhaltiges Argument.

[39] Vgl. *R. Deichgräber*, Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit (StUNT 5), Göttingen 1967, 21–33.118. *W. Schenk* (a.a.O. 188) hält den Text für eine Lehre, übersieht dabei aber die poetische Gestaltung des Textes und seine Zuspitzung in der Kyrios-Akklamation. *K. Berger* klassifiziert Phil 2,6–11 als Christus-Enkomion mit einzelnen hymnischen Stilelementen (Hellenistische Gattungen und Neues Testament: ANRW II 23.2 [1984] 1031–1432: 1149–1171.1178–1191; Formgeschichte des Neuen Testaments, Heidelberg 1984, 239ff.344ff.). Doch dürfte gerade das Gegenteil richtig sein: Wenn man beachtet, daß nicht nur atl. und frühjüdische Gotteshymnen den gattungsgeschichtlichen Hintergrund von Phil 2,6–11 bestimmen, sondern auch (strukturell eng verwandte) pagane Götterhymnen, in denen man häufig die Geschichte(n) einer bestimmten Gottheit erzählt, liegt es nahe, daß die im Loblied heimische Aretalogie die Nähe zu Enkomien begründet (die im übrigen eine wenig profilierte Gattung bilden).

[40] Eine gute Gliederung erstellt – auf der Basis der Analyse von *E. Lohmeyer* (Kyrios [s. Anm. 32] 5f.) – *N. Walter*, Geschichte und Mythos in der urchristlichen Präexistenzchristologie, in: H. H. Schmid (Hg.), Mythos (s. Anm. 3) 224–234: 227f.

Namens erweist, der alle anderen Namen übertrifft, und zur allumfassenden Anerkennung und Anbetung Jesu Christi als Kyrios führt.

Wie entwickelt der Hymnus dieses christologische Thema der Erniedrigung und Erhöhung Jesu?

b) Die Selbstentäußerung und Selbsterniedrigung des Präexistenten

Vers 6 markiert den Ausgangspunkt des Geschehens: das umfassende Bestimmtsein[41] des Präexistenten[42] durch die μορφὴ θεοῦ, die Gestalt Gottes, in der Gottes Gottsein als solches in Erscheinung tritt[43]. Das präexistente Sein Jesu Christi ist also durch die vollkommene Partizipation am Leben Gottes selbst geprägt. Im letzten Teil des Verses wird dies durch die Wendung εἶναι ἴσα θεῷ aufgegriffen[44]. Freilich ist die gottähnliche Stellung des Präexistenten kein eigenständiges Thema des Hymnus. Weder die Schöpfungsmittlerschaft Jesu Christi noch seine Gottebenbildlichkeit noch die Möglichkeit und Form seiner vorzeitlichen Existenz stehen zur Debatte. Das „Sein wie Gott" wird nur deshalb erwähnt, um festzuhalten, daß Jesus es nicht für eine Beute erachtet, d. h. nicht für ein gefundenes Fressen gehalten[45], sondern es bis zur äußersten Konsequenz aufgegeben hat. Von der Präexistenz Jesu Christi in der μορφή Gottes ist also die Rede, um zu kennzeichnen, auf was Jesus verzichtet hat, und um festzuhalten, welche Dimensionen seine Selbstentleerung und Selbsterniedrigung hat.

---

[41] ὑπάρχειν ἐν heißt: „Bestimmtsein von"; vgl. *E. Käsemann,* Analyse (s. Anm. 34) 68.

[42] Allerdings wird – im Gefolge der Auslegung Luthers – immer wieder bestritten, daß V. 6 vom Präexistenten handelt. Einerseits behauptet man, schon dort werde der geschichtliche Jesus als Antitypos zu Adam gesehen: so *H. W. Bartsch,* Die konkrete Wahrheit und die Lüge der Spekulation (TW 1), Frankfurt/M.–Bern 1974; *J. Murphy-O'Connor,* Christological Anthropology in Phil 2,6–11: RB 82 (1976) 25–50; *J. D. G. Dunn,* Unity and Diversity in the New Testament, London 1977, 134ff; *ders.,* Christology in the Making, London 1980, 114–125; *K. Berger,* Gattungen (s. Anm. 39) 1184 mit Anm. 159. Anderseits glaubt man Jesus von vornherein als den leidenden Gottesknecht gezeichnet; so *M. Rissi,* Der Christushymnus Phil 2,6–11: ANRW II 25.4 (1987) 3314–3326; 3317f. Doch ist die Präexistenzvorstellung in Phil 2,6 nicht zu leugnen. μορφή und εἰκών dürfen nicht ohne weiteres gleichgesetzt werden; der Bezug zu Gen 3,5 bliebe überaus undeutlich: daß 2,6c eine Versuchung Jesu Christi beschreibe, ist keineswegs ausgemacht; ὑπάρχειν ἐν μορφῇ θεοῦ läßt sich nicht mit der Qualifizierung eines Menschen als „Bild Gottes" vergleichen. Vgl. auch *L. D. Hurst,* Re-enter the Pre-existent Christ in Philippians 2,5–11?: NTS 32 (1986) 449–457; *C. A. Wanamaker,* Philippians 2,5–11: Son of God or Adamic Christology?: NTS 33 (1987) 179–193; *J. Habermann,* Präexistenzaussagen im Neuen Testament (EHS.T 362), Frankfurt/M. u. a. 1990, 141–147.

[43] Vgl. *W. Pöhlmann,* Art. μορφή: EWNT 2 (1980) 1089ff.: Das Wort bezeichne die „spezifische Gestalt", „an der Identität und Status hängen".

[44] Die Interpretation als *res rapienda,* die *J. Gewieß* vorgeschlagen hat (Die Philipperbriefstelle 2,6b, in: Neutestamentliche Aufsätze. FS J. Schmid, Regensburg 1963, 69–85), *M. Rissi* (Christushymnus [s. Anm. 42] 3318) im Zuge seiner Ablehnung einer Präexistenzaussage in V. 6 favorisiert und auch *W. Thüsing* für das paulinische Verständnis als Möglichkeit in Betracht zieht (Gott I: Per Christum [s. Anm. 37] 52), ist wohl doch gegenüber der geläufigen als *res rapta* weniger gut begründet; vgl. *J. Gnilka,* Phil (HThK X/3), Freiburg–Basel–Wien ^{3}1980 (^{1}1968) 115ff.

[45] Vgl. *W. Foerster,* Art. ἁρπαγμός: ThWNT I (1933) 472ff.

Dieses Geschehen ist das Thema der Verse 7 und 8. Das erste Verb, ἐκένωσεν, *er entäußerte sich,* bezieht sich auf die Menschwerdung des Präexistenten[46], das zweite, ἐταπείνωσεν, *er erniedrigte sich,* auf die Art und Weise seines menschlichen Lebens[47]. Wenn es in Vers 6a hieß, der Präexistente sei von der Gestalt Gottes bestimmt, hält Vers 7b fest, er habe im Zuge seiner Kenosis die Gestalt eines Sklaven[48] angenommen; und wenn Vers 6c das „Wie-Gott-Sein" des Präexistenten erinnert, sagt Vers 7c, daß sich seine Selbstentleerung in seinem Leben als Mensch erweise[49].

Auf diese Paradoxie kommt es dem Hymnus an. Die Kenosis Jesu Christi ist vollkommen. Es geht keineswegs nur um eine Veränderung der äußeren Erscheinungsform, so als habe sich der Präexistente nur den Anschein menschlicher Existenz gegeben; es geht vielmehr um den radikalen Verzicht Jesu auf sein gottgleiches Dasein und um sein vorbehaltloses Sich-Bestimmen-Lassen von den Bedingungen menschlichen Lebens, das im Strom eines verbreiteten antiken Lebensgefühls als Sklaverei erfahren wird[50].

Unter diesem Vorzeichen kennzeichnet Vers 8 die menschliche Geschichte Jesu. Sie steht – eine Konsequenz seiner Kenosis – im Zeichen freiwilliger und gehorsamer Selbsterniedrigung. Diese Tapeinosis, von der Phil 2,8 spricht, äußert sich nicht so sehr in einzelnen Akten demütiger Unterordnung, sondern – viel grundsätzlicher – darin, daß Jesus Christus sich ohne jeden Vorbehalt in die Begrenztheit menschlichen Lebens hineinbegibt und alles auf sich nimmt, was damit an Ohnmacht, Schmach, Leid und Unvollkommenheit verbunden ist. Das zeigt sich letztlich in der Annahme selbst des Todes[51]. Wenn dies als Akt des Gehorsams ausgewiesen wird, ist damit, obwohl die genaue Angabe eines Objektes fehlt, das Verhältnis Jesu Christi zu Gott beschrieben. Die Selbstentäußerung und Selbsterniedrigung Jesu Christi ist, wie sein Tod zeigt, Ausdruck seines Gehorsams gegenüber dem Heilswillen Gottes.

---

[46] Die in der Exegese (und Dogmatik) geläufige Formel von der Menschwerdung Gottes ist ungenau, weil Phil 2,6–11 (wie 1 Kor 8,6) zwischen ὁ θεός und ὁ κύριος unterscheidet.

[47] Vgl. *C.-H. Hunzinger,* Zur Struktur der Christushymnen Phil 2 und 1 Petr 3, in: E. Lohse – B. Schaller – Chr. Burchard (Hg.), Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde. FS J. Jeremias, Göttingen 1970, 142–156: 156.

[48] Nicht der Gottesknecht steht vor Augen (anders *J. Jeremias,* Zu Philipper 2,7: ἑαυτὸν ἐκένωσεν [1963], in: *ders.,* Abba [s. Anm. 36] 308–316), sondern die Sklaverei des menschlichen Lebens; vgl. *M. Meinertz,* Zum Verständnis des Christushymnus Phil 2,5–11: TThZ 61 (1952) 186–192. Es geht in Phil 2,6f. um die Qualifizierung des Menschseins Jesu, nicht um die Beschreibung seines Verhältnisses zu den Menschen im Sinn von Mk 10,45; Lk 22,27 und Joh 13,4ff.15; anders *H. Binder,* Erwägungen zu Phil 2,6–7b: ZNW 78 (1987) 230–243. Die nächste Parallele ist 2 Kor 8,9; vgl. aber auch 2 Kor 5,21.

[49] ὁμοίωμα ist ein schillernder Begriff. Der Kontrast zu 2,6c sichert aber, daß er hier nicht nur „Korrelat" (anders *E. Käsemann,* Analyse [s. Anm. 34] 75), sondern „Ebenbild" bedeutet (*J. Gnilka,* Phil 121). V. 7d liegt ganz ähnlich. σχῆμα ist semantisch (und pragmatisch) eng mit μορφή verwandt; vgl. *W. Pöhlmann,* Art. σχῆμα: EWNT 3 (1983) 762f.

[50] Vgl. *U. B. Müller,* Der Christushymnus Phil 2,6–11: ZNW 79 (1988) 17–44: 26–31.

[51] Vgl. *N. Walter,* Geschichte (s. Anm. 40) 229.

Gerade an dieser Stelle erfolgt der Übergang von der ersten zur zweiten Strophe, der Umschlag von der Erniedrigung zur Erhöhung Jesu Christi.

c) Die Erhöhung des Erniedrigten

Die zentrale Aussage der zweiten Strophe besteht darin, daß Gott den, der sich freiwillig bis in den Tod hinein erniedrigt hat, gerade deshalb „über die Maßen erhöht hat". Diese Erhöhung ist die Antwort Gottes auf die Erniedrigung dessen, der als Präexistenter an *seiner* Gestalt partizipiert, sich aber dessen entäußert hat. Die Zusammengehörigkeit von Erniedrigung und Erhöhung Jesu liegt also nicht in der Kontinuität eines Weges, den der Präexistente durch die Niederungen menschlichen Daseins hindurch zurück in seine angestammte göttliche Heimat geht; sie setzt vielmehr den radikalen Bruch des Todes Jesu voraus und wird durch das Handeln Gottes am gestorbenen Jesus gestiftet[52]. Gerade darin reflektiert sich die Radikalität der Kenosis und Tapeinosis Jesu Christi ebenso wie die eschatologische Qualität seiner Erhöhung durch Gott.

Die Rede von der Erhöhung Jesu Christi ist ein genuiner Bestandteil neutestamentlichen Auferweckungsglaubens. Wie *Heinrich Schlier* gesagt hat, geschieht die Auferweckung Jesu „im Zuge der Erhöhung"[53]. Die Auferweckung ist nicht nur die Bestätigung der Person und der Sache Jesu, sondern ein schöpferischer Akt liebender Annahme Jesu durch Gott, der eine schlechthin untrennbare Gemeinschaft zwischen dem Vater und dem Sohn stiftet und Jesus von Gott her in seiner Kraft wirken läßt[54]. Gerade diese Möglichkeit Jesu, aus dem Geheimnis Gottes heraus in der Kraft Gottes selbst wirksam zu werden, wird in dem Bild seiner Erhöhung vor Augen geführt.

Dieses Ereignis erschließt Vers 9 als Auszeichnung durch einen Namen, der alle anderen Namen überragt. Vers 11 stellt klar, daß es sich um den Kyrios-Namen handelt, der in der Sprache des hellenistischen Judentums der Name Gottes selbst ist. Gott erhöht seinen Sohn, indem er ihn aller Welt, nicht nur den Menschen, auch den Mächten und Gewalten im Himmel und in der Unterwelt, als Herrscher präsentiert. Auffälligerweise steht in Vers 10 aber noch nicht Kyrios, auch nicht Christus, sondern Jesus. Das dürfte darauf hinweisen, daß es gerade der Erniedrigte, der bis zum Tod Gehorsame ist, den Gott als Herrscher ausweist[55]. Die Selbstentleerung und Selbsterniedrigung ist nicht die erste Station, die Jesus

---

[52] Das spiegelt sich in der Form des Hymnus, insofern er die beiden Strophen zu einer antithetischen Einheit werden läßt.

[53] Über die Auferstehung Jesu, Einsiedeln 1968, 24f.

[54] Wenn Phil 2,9 vom ὑπερ-ὑψοῦν redet, ist damit einerseits die nicht mehr zu steigernde eschatologische Dichte des Auferweckungsgeschehens betont und andererseits bewußt eine in der LXX Jahwe vorbehaltene Redeweise (Ps 96,2; Dan 3,52ff.) auf Jesus Christus übertragen.

[55] Das hat *K. Barth* stark betont: Erklärung des Philipperbriefes, Zürich ^{6}1947 (^{1}1927), 64.

Christus im weiteren Verlauf seines Weges weit hinter sich läßt; sie wird vielmehr (um Termini *Karl Rahners* zu variieren[56]) durch die Erhöhung zu gültiger Bleibendheit und universaler Wirksamkeit gebracht[57]. Mit der Verleihung des Kyrios-Namens an den „über die Maßen erhöhten" Jesus setzt Gott ein eschatologisches Geschehen in Gang, dessen Vollendung, die schlechthin universale Huldigung Jesu als Herr, der Hymnus antizipiert[58]. In Vers 11 zeigt sich die Interdependenz zwischen der Gattung des Textes, dessen „Sitz im Leben" die christliche Liturgie ist, und seinem christologischen Inhalt. Überdies erhellt spätestens Vers 11, daß der Philipperhymnus das Christusgeschehen als Heilsgeschehen interpretiert: Die Akklamation Jesu Christi als Kyrios steht für die Hoffnung einer end-gültigen Befreiung der Menschen aus der Sklaverei ihres irdischen Daseins, in das sich der Präexistente aus freiem Entschluß bis zur letzten Konsequenz hinein entäußert hat.

d) Der religionsgeschichtliche Kontext des Hymnus

Der Philipperhymnus hat sowohl die Präexistenz- als auch die Erhöhungsvorstellung einschließlich der Kyrios-Prädikation aus (hellenistisch-)judenchristlicher Tradition ererbt, die sich ihrerseits von frühjüdischer Theologie hat inspirieren lassen: in der Präexistenzchristologie von der Weisheitsspekulation, im Erhöhungsglauben von apokalyptischer Eschatologie. Die entscheidende religionsgeschichtliche Frage, die Phil 2,6–11 stellt, lautet aber, in welchem geistig-religiösen Kontext die *Verbindung* dieser Christologoumena gelungen ist: die Vorstellung der Menschwerdung des Präexistenten, der „wie Gott war", die Deutung der Menschwerdung als freiwillige Selbstentäußerung und Erniedrigung und das dialektische Zusammendenken der gehorsamen Erniedrigung Jesu Christi und seiner Erhöhung durch Gott.

In der religionsgeschichtlichen Forschung konkurrieren unterschiedliche Positionen. Starke Beachtung hat die von *Rudolf Bultmann* inspirierte und von *Ernst Käsemann* ausgearbeitete These gefunden, Phil 2,6–11 setze sich mit dem gnostischen Mythos vom „erlösten Erlöser" auseinander[59].

---

[56] Grundkurs des Glaubens, Freiburg–Basel–Wien 1976, 263.

[57] *G. Barth* bekommt den inneren Zusammenhang der beiden Strophen nicht in den Blick, wenn er in der „Erscheinung des Gehorsamen und Erniedrigten das eigentliche heilschaffende Ereignis" sieht, „auf das Gott nur antwortet": Der Brief an die Philipper (ZBK.NT 9), Zürich 1979, 43.

[58] Im Hintergrund steht vor allem Jes 45,23 (LXX). Vgl. *O. Hofius,* Christushymnus (s. Anm. 33) 41–55.

[59] Vgl. *E. Käsemann,* Analyse (s. Anm. 34). Eine Andeutung in dieser Richtung macht bereits *R. Bultmann,* Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums (1925), in: *ders.,* Exegetica, hg. v. E. Dinkler, Tübingen 1967, 55–104: 99. Vgl. auch *K. Wengst,* Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums, Gütersloh 1972, 156. Besonders gern zitierte Belegtexte sind das Perlenlied der Thomas-Akten (108–113) und Corp Herm I 13f. Noch konsequenter gnostisch interpre-

Phil 2,6–11 lasse als den Urmensch-Erlöser Jesus Christus erkennen. Seiner Geschichte komme insofern eschatologische Qualität zu, als er sich *freiwillig* unter die Zwangsherrschaft der in Vers 10 genannten Mächte und Gewalten begeben, die Niedrigkeit als Möglichkeit des Dienens begriffen und gerade dadurch die unheilvolle Knechtschaft überwunden habe. Hier liege das Thema und zugleich das Proprium des Philipperhymnus. Die Gemeinde, die ihn singt, wisse, daß sie aus dem Gefängnis der Welt befreit werden wird, wenn sie sich gehorsam diesem Kyrios unterstellt.

Diese Analyse und Interpretation, so beeindruckend sie ist, scheitert aber an der Lage der Quellen[60]. Die angeführten Belege sind weit jünger als der Philipperhymnus und verdanken sich z. T. wohl ihrerseits neutestamentlichen Traditionen, die sie doketisch und gnostisierend umdeuten[61]. Gegenwärtig werden vor allem zwei Erklärungsmodelle diskutiert. Das eine verweist auf alttestamentlich-jüdische, das andere auf hellenistische Traditionen. Beide sehen auf ihre Weise etwas Richtiges, ohne je für sich den ganzen traditions- und religionsgeschichtlichen Hintergrund von Phil 2,6–11 ausleuchten zu können.

Der Schlüsselgedanke des Hymnus, daß Gott den erhöht, der sich gehorsam selbst erniedrigt, ist genuin biblischen Ursprungs. In der prophetischen wie der weisheitlichen Literatur begegnet er in zahlreichen Varianten (Hiob 22,29; Spr 29,23; Jes 3,17; 10,33b; Ez 21,31; auch Sir 3,17–31), besonders prägnant übrigens auch in der synoptischen Tradition (Mt 23,12; Lk 14,11; 18,14; vgl. 1,51ff.)[62]. Allerdings werden in keinem dieser Texte auch nur annähernd die Dimensionen dessen sichtbar, was der Philipperhymnus besingt.

Der Hinweis auf die Figur des leidenden Gerechten[63], den Gott wegen seiner Treue rettet, ist nur von begrenztem Wert, weil sie die vorausgesetzte Präexistenzvorstellung und den zentralen Menschwerdungsgedanken nicht erklären kann und Phil 2,6–11 ja von freiwilliger Selbsterniedrigung redet. Ebenso führt der Rekurs auf den leidenden Ebed Jahwe[64] nicht ans Ziel; die Gottesknechtslieder sprechen zwar von gehorsamer Annahme des Leidens, aber gleichfalls weder von Präexistenz noch von Menschwerdung, während umgekehrt die dort zentrale Sühne- und Stellvertretungstheologie im Hymnus gerade fehlt. Schließlich ist auch der letzthin mehrfach vorgenommene Verweis auf die frühjüdische Weisheitsspekulation, die im Hintergrund der Präexistenzchristologie steht, nicht ausreichend. Zwar erzählt man von

---

tiert mit Verweis auf den Demutshymnus Silv NHC VII 110,19–111,13 *H.-M. Schenke,* Die neutestamentliche Christologie und der gnostische Erlöser, in: K. W. Tröger (Hg.), Gnosis und Neues Testament, Berlin 1973, 205–229 (s. aber auch u. Anm. 65).

[60] Vgl. grundlegend *C. Colpe,* Die religionsgeschichtliche Schule (FRLANT 78), Göttingen 1961. – Überdies ist keineswegs sicher, daß in V. 10b dämonische Mächte vorgestellt sind; vgl. *O. Hofius,* Christushymnus (s. Anm. 33) 20–37.

[61] Vgl. zum Perlenlied *H. J. Drijvers,* Thomasakten, in: W. Schneemelcher (Hg.), Neutestamentliche Apokryphen II, Tübingen [5]1989, 289–367: 296ff.300f.; zu Corp Herm I *J. Büchli,* Der Poimandres (WUNT II 27), Tübingen 1987.

[62] Auf sie verweisen *G. Eichholz,* Die Theologie des Paulus im Umriß, Neukirchen-Vluyn [2]1977 ([1]1972), 140; *U. B. Müller,* Christushymnus (s. Anm. 50) 36f.

[63] So *E. Schweizer,* Erniedrigung (s. Anm. 36) 132–139; *K. T. Kleinknecht,* Der leidende Gerechtfertigte (WUNT II 13), Tübingen 1984, 189f. (der in zweiter Linie an den leidenden Gottesknecht denkt).

[64] Vgl. *J. Jeremias,* Zu Philipper 2,7 (s. Anm. 48); *O. Hofius,* Christushymnus (s. Anm. 33) 67–74; *M. Rissi,* Christushymnus (s. Anm. 42) 3319–3322.

der Sophia, daß sie bei ihrer Suche nach einer Wohnstätte auf Erden zunächst vielerlei Ablehnung habe ertragen müssen, ehe sie in Jerusalem ihre Stätte gefunden habe (vgl. Sir 24; Bar 3,27 – 4,4) oder, so die apokalyptische Variante, in den Himmel zurückgekehrt sei (äthHen 42,1f.).[65]. Aber weder zum Gedanken einer kenotischen Menschwerdung noch überhaupt zur Erniedrigungsthematik findet sich eine Parallele[66].

Deshalb verdienen durchaus jene Stimmen Gehör, die auf hellenistisches Vergleichsmaterial aufmerksam machen[67].

Zwar findet sich die Erniedrigungs-Erhöhungs-Struktur so in keinem überlieferten hellenistischen Text. Aber Erzählungen über Götter, die in Menschengestalt erscheinen[68], und über Menschen, in denen das Göttliche epiphan wird, sind Legion[69]. Ihr mythischer Charakter ist offenkundig. Der Gedanke freiwilliger Erniedrigung begegnet dort, wo man von den Göttern sagt, sie wandelten *incognito*, häufig als Arme, Alte und Bedürftige, auf der Erde, sei es, um den Menschen göttlichen Segen zu spenden, sei es, um „der Menschen Hybris und Rechtschaffenheit zu beobachten" (Od 17,487)[70]. Auch das Erhöhungsmotiv ist dem Hellenismus in bestimmter Form

---

[65] Vgl. *D. Georgi*, Der vorpaulinische Hymnus Phil 2,6–11, in: E. Dinkler (Hg.), Zeit und Geschichte. FS R. Bultmann, Tübingen 1964, 263–293 (der eine Verbindung des leidenden Gerechten mit der personifzierten Sophia sucht); *H.-M. Schenke*, Die Tendenz der Weisheit zur Gnosis, in: B. Aland (Hg.), Gnosis. FS H. Jonas, Göttingen 1978, 358–372: 365–372 (der den von ihm früher [s.o. Anm. 59] gnostisch interpretierten Demutshymnus Silv NHC VII 110,19–111,13 nun als Zeugnis der hellenistisch-jüdischen Weisheit versteht); *E. J. Schnabel*, Law and Wisdom from Ben Sira to Paul (WUNT II 16), Tübingen 1985, 252f. (der eine Verbindung von Weisheits- und Adamspekulation meint erkennen zu können); *G. Schimanowski*, Weisheit und Messias (WUNT II 17), Tübingen 1985, 328ff. (der eine Analogie zur Struktur von Sir 24 sieht). Vgl. demgegenüber die kritische Differenzierung von *N. Walter*, Geschichte (s. Anm. 40) 228ff.

[66] Sir 24 kann den Gedankengang von Phil 2,6–11 nicht erklären. Der hermetische Demutshymnus ist später als das NT und womöglich gar christlich beeinflußt. Eine Verbindung von Sophia- und Adamsspekulation ist in den Vergleichstexten ebensowenig belegt wie eine Verbindung zwischen der Gestalt des leidenden Gerechten und der personifizierten Weisheit.

[67] Vgl. vor allem (mit zahlreichen Belegen und den nötigen traditionsgeschichtlichen Differenzierungen, die freilich zu noch stärkerer Vorsicht bei der Heranziehung später paganer Autoren raten) *D. Zeller*, Die Menschwerdung des Sohnes Gottes im Neuen Testament und die antike Religionsgeschichte, in: ders. (Hg.), Menschwerdung Gottes – Vergöttlichung von Menschen (NTOA 7), Fribourg–Göttingen 1988, 143–176. Wesentlich undifferenzierter rekurriert *W. Schenk* (Philipperbriefe [s. Anm. 38] 206ff.) auf die hellenistischen Vergleichstexte. Auch *U. B. Müller* (Christushymnus [s. Anm. 50] 25.31) bezieht sie ein. – Nach *Ch. H. Talbert* (The Descending-Ascending Redeemer in Mediterranean Antiquity: NTS 22 [1976] 418–439) ist der hellenistische Mythos dem Christentum durch die Weisheitsspekulation und Angelologie des Judentums vermittelt worden. Zur Weisheitsspekulation s. jedoch o.; in Erzählungen von Engelerscheinungen (Tob; JosAs 14–17; TestAbr), die in hellenistischer Zeit gewiß auch als jüdische Aufnahmen und Umdeutungen mythischer Vorstellungen gedeutet werden können, fehlt indes das Moment der Erniedrigung. – *A. D. Nock* hat freilich gegen eine religionsgeschichtliche Ableitung aus hellenistischen Mythen ein viel beachtetes Veto eingelegt: Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background, New York 1964; Essays on Religion and the Ancient World, Oxford 1972.

[68] Den Grund nennt Hom Il 20,131: χαλεποὶ δὲ θεοὶ φαίνεσθαι ἐναργεῖς.

[69] Die Motive werden im Heroen-Kult, in der Herrscher-Panegyrik, aber auch in Philosophen-, Therapeuten- und Dichter-Biographien topisch. Reiches Material erschließen *F. Pfister*, Art. Epiphanie: PRE Suppl. 4 (1924) 277–323; *E. Pax*, Art. Epiphanie: RAC 5 (1962) 832–909; *H. D. Betz*, Art. Gottmensch: RAC 11 (1983) 235–312; *W. Speyer*, Art. Heros: RAC 14 (1988) 861–877.

[70] Besonders erhellend sind neben dem Mythos des Protagoras, den Plato erzählt (Prot 322 C), die Auskünfte über Dionysos in Eur Ba 4.54 (μορφή), über Apollon und Poseidon

vertraut, laufen doch gleichfalls zahlreiche Erzählungen über Heroen, Herrscher und Weise um, die, von den Göttern schon zu Lebzeiten ausgezeichnet und für bestimmte Aufgaben ausersehen, nach ihrem Tode vergöttlicht werden[71] und in der Menschenwelt wirken können (Plato Leg 11 927 A). Für den Vergleich mit dem Philipperhymnus ist aber vor allem von Bedeutung, daß in der hellenistischen Zeit zwischen Göttern in Menschengestalt und vergöttlichten Menschen enge Verbindungen geknüpft und zahlreiche Identifizierungen vorgenommen werden, wie dies für mythisches Denken typisch ist[72]. *Tacitus* erzählt den Mythos des Sarapis-Kults so, daß die Gottheit dem Ptolemaios Soter in der Gestalt eines jungen Mannes erschienen sei, ihn mit der Gründung des segenbringenden Kultes beauftragt habe und dann wieder in den Himmel aufgestiegen sei (Hist IV 83 f.)[73]. Vor allem aber bietet die Panegyrik reiches Anschauungsmaterial. *Horaz* deutet in einer Ode an, daß Merkur, der mythische Bürge des Rechts, in Augustus Gestalt angenommen hat und am Ende seiner Regierungszeit wieder in den Himmel aufsteigen wird (I, 2). *Vergil* hegt ganz ähnliche Gedanken, wenn er in seiner 4. Ekloge Augustus mit der Aura Apolls umgibt (V. 9) und seine Entsendung aus dem Himmel (V. 7) ebenso wie seine spätere Aufnahme in die Welt der Götter besingt (Vv. 15 f.). *Manilius* lokalisiert die Herrschaft des Augustus im Spannungsfeld der Deszendenz und Aszendenz einer Gottheit (Astr 1,799 f.; vgl. MAnt 18,2). Ganz ähnlich spricht *Curtius Rufus* von Alexander dem Großen (Historia Alexandri Magni Macedonis X 6,6). *Plutarch* erzählt von Romulus, er sei von den Göttern gekommen, habe kurze Zeit unter den Menschen gelebt (um Rom zu gründen) und sei dann zurück in den Himmel gekehrt, um von dort für das römische Volk zu sorgen (VitRom 27 f.). Gerade die philosophische Skepsis, die bei Plutarch gegenüber den referierten mythischen Vorstellungen durchbricht und ihn zu Neuinterpretationen veranlaßt, bezeugt die weite Verbreitung der Mythen und ihre Bedeutung für die Volksreligiosität.

Damit läßt sich zusammenfassen: Phil 2,6–11 läßt sich weder aus alttestamentlich-jüdischen noch aus hellenistischen Vorgaben ableiten und versteht sich doch nur vor dem Hintergrund sowohl biblischer als aber auch mythischer Religiosität. Verdankt sich die spezifische Verbindung von Erniedrigung und Erhöhung der biblisch begründeten Rede von Gottes Treue zu seinem Gerechten, so läßt sich die Ausgestaltung dieses Themas nur im Kontext vielfach verwobener Erzählungen von Göttern in Menschengestalt und von vergöttlichten Menschen verstehen, wie sie für den paganen Hellenismus und seine mythische Religiosität durchaus ty-

---

bei Ovid Met 11,202 f. und Apollodor II 5,9, über Zeus bei Ovid Met I 213 und Apollodor III 8,1, über Hera bei Apollonius Rhodius 3,66 ff., über den Besuch, den Jupiter und Merkur in der Gestalt von Sterblichen Philemon und Baucis abstatten, bei Ovid Met 8,616 ff. Vom Verzicht des Herakles auf göttliche Macht berichten Epict Diss III 26 und Ps.-Lukian Cyn 13. Apg 14,11 f. und 28,6 belegen auf ihre Weise die Popularität und Aktualität derartiger Vorstellungen.

[71] Der Heros *par excellence* ist Herakles; vgl. zu seiner Geschichte und Apotheose etwa Diod S VI 1,2, aber auch Horaz Od III 3; Plut Pelopidas 16; AlexFortVirt 1,8 (mit Bezug auf Alexander den Großen). Beispiele des Herrscherkultes liefern u.a. Horaz Ode 1,2 (über Augustus); Lucanus Pharsalia 1,45 ff. (über Nero); Plut Rom 28,2 (über Romulus).

[72] Cic NatDeor 2,62; 3,39: „*iam vero in Graecia multo habent ex hominibus deos*". Die Verbindung wird, mythischem Denken gemäß, zumeist genealogisch geknüpft; vgl. Cic NatDeor 1,42: „*cum humano genere concubitus* (sc. deorum) *mortalisque ex immortali procreatos*". Der Heros gilt als Halbgott: Hesiod Op 160. Z.B. wird nach Epict Diss II 16,44 Herakles, nach Philostrat (VitAp 1,6) Apollonius für einen Sohn des Zeus gehalten (was immer diese Prädikation zu bedeuten hat). Plut Alex FortVirt 1,8 (II 330 D) weiß zu berichten, daß man Alexander den Großen mit Herakles identifiziert hat.

[73] Spätere Beispieltexte notiert *A. D. Nock*, Conversion, Oxford 1933, 85–91.

pisch sind[74]. Mit diesem Resultat einer religionsgeschichtlichen Analyse ist aber die entscheidende Frage erst gestellt, welches *theologische* Verhältnis zwischen dem Christushymnus und diesen mythischen Erzählungen besteht.

e) Kritik und Aufhebung des Mythos im Christushymnus

Gewiß ist der Hymnus nicht eine christologische Kopie der Mythen, auf die er sich bezieht[75]. Vielmehr bleibt der Unterschied zu allen analogen Vorstellungen sowohl hinsichtlich der Erniedrigung als auch hinsichtlich der Erhöhung fundamental. Ist dort von Göttern die Rede, die sich für eine bestimmte Zeit das Gewand eines Menschen anziehen, so will der Philipperhymnus von der wirklichen Menschwerdung Jesu Christi sprechen, die selbst den Tod nicht scheut, und stellt sie überdies mit den Stichworten Kenosis und Tapeinosis unter Motti, die dem griechischen Wertbewußtsein geradezu provozierend widersprechen. Wo man aber im Hellenismus von der Vergöttlichung ausgezeichneter Menschen spricht, wird sie regelmäßig als Apotheose vorgestellt. Grundlegend anders redet der Philipperhymnus von der Erhöhung dessen, der die Begrenztheit irdischen Daseins bis hinein in den Tod gehorsam angenommen hat. Weder der Gedanke einer vollkommenen Partizipation an der Kyrios-Würde und Herrschergewalt Gottes hat eine Parallele im Hellenismus noch der zugrundeliegende Gedanke einer Auferstehung von den Toten, die als schöpferischer Akt Gottes gedacht wird, noch der Gedanke, daß die Erhöhung nicht einfach die Erniedrigung überwindet, sondern als Erhöhung des Erniedrigten gerade dessen Selbstentäußerung und Selbsterniedrigung eschatologisch zur Geltung bringt. Zusammengefaßt: Anders als im Philipperhymnus ist in den paganen Vergleichstexten weder von einer wirklichen Menschwerdung noch von einem wirklichen Tod noch auch von einer wirklichen Auferweckung, geschweige einer Erhöhung die Rede.

Diese Unterschiede dürften in einer fundamentalen Differenz wurzeln: Die mythologischen Erzählungen des paganen Hellenismus sind nur in einer Vorstellungswelt denkbar, in der zahlreiche Götter leben und vielfältige Verbindungen eingehen können; gerade dieser Polytheismus macht den Reiz der Geschichten aus. Phil 2,6–11 ist hingegen auch in seiner Christologie streng monotheistisch: So eng Gott und Jesus Christus, der Präexistente wie der erhöhte Kyrios, zusammengedacht werden, so deutlich bleiben sie doch auch unterschieden und einander theozentrisch zugeordnet. Nur aus dieser spezifischen Verbindung von Christologie

[74] Das zeigt sich bis in sprachliche Anklänge; vgl. etwa zu μορφή Eur Ba 4f.54; DionHal AntRom V 16,3; Jambl VitPyth 30.92; auch die Polemik Philos gegen den römischen Herrscherkult LegGai 110 (θεοῦ μορφή); zu ἁρπαγμός Plut AlexFortVirt 1,8 (II 330 D).

[75] Gegen *W. Schenk*, Philipperbriefe (s. Anm. 38) 206.

und monotheistischer Theo-logie heraus wird überhaupt denkbar, was der Hymnus besingt. Auf eine kurze Formel gebracht: Die hellenistischen Mythen bleiben im Schema von Epiphanie und Apotheose befangen; der Philipperhymnus spricht von wirklicher Menschwerdung des Präexistenten und gerade deshalb auch von der Erhöhung des Erniedrigten als einem eschatologischen Handeln des totenerweckenden Gottes, der jedes Schema sprengt. Die Differenz der Christologie von Phil 2,6–11 zu den paganen Mythen hängt also damit zusammen, daß der Philipperhymnus den Versuch unternimmt, gerade die Erhöhung des *menschgewordenen* Jesus, der den Tod auf sich genommen hat, als eschatologische Selbstmitteilung Gottes verständlich zu machen. Das aber bedeutet, daß das Christuslied die Zeitlichkeit und Begrenztheit geschichtlichen Daseins nicht überspringt, sondern in das Zentrum der Theologie holt[76] – freilich um gleichzeitig zu sagen, daß Gottes eschatologisches Handeln in der Erhöhung des Erniedrigten die irdisch-geschichtliche Kontingenz aufsprengt und den Menschen wie dem gesamten Kosmos eine eschatologische Zukunft unter der Herrschaft des Kyrios eröffnet.

Allerdings wäre es wohl zu kurzschlüssig, würde man an Phil 2,6–11 nur die gewiß grundlegende *Unterscheidung* von Christologie und Mythos festmachen. Ohne daß der Abstand nachträglich doch wieder verkleinert werden dürfte, ist auch zu beobachten, daß das Eingehen auf die hellenistischen Mythen den Heidenchristen, bei denen der Hymnus entstand, die Möglichkeit verschafft hat, neue Dimensionen des ihnen überlieferten Gottes- und Christusglaubens zu sehen und zu erschließen[77]. Von der Präexistenz, der Geschichte, dem Tod und der Erhöhung Jesu war, je für sich, schon in der judenchristlichen Predigt die Rede, die Phil 2,6–11 voraussetzt. Den Zusammenhang all dessen zu sehen, der auch jedes einzelne Moment in ein neues Licht stellt, also die von Gott gestiftete Einheit und innere Bezogenheit von Präexistenz, Geschichte, Tod und Erhöhung Jesu – dies ist dem Hymnus wohl nur deshalb zu sagen möglich, weil er das überlieferte Christuszeugnis auf den Hintergrund mythischer Religiosität projiziert. Dadurch kann er sich die mythologischen Vorstellungen von Göttern, die menschliche Gestalt annehmen, und von Menschen, die vergöttlicht werden, anverwandeln, ohne die Christologie synkretistisch in einem Mythos aufzulösen[78].

---

[76] Der Vorbehalt von *H. Weder* (Das Kreuz Jesu bei Paulus [FRLANT 125], Göttingen 1981, 211), Phil 2,6–11 bleibe vorpaulinisch im Mythos befangen, weil „die *konkrete* Gestalt des Menschseins des Erlösers keine *bestimmende* Rolle" spiele, ist schwerlich berechtigt: Phil 2,6–11 bringt mit der Annahme der Kontingenz bis hin zur Sterblichkeit die entscheidenden anthropologischen Existenzialien christologisch zur Geltung.

[77] Das betont *D. Zeller*, Menschwerdung (s. Anm. 67) 173: Das „antike Denken ermöglichte die Vorstellung eines göttlichen Wesens in Menschengestalt".

[78] Auch die kosmologischen Dimensionen des christologischen Heilsgeschehens, die Phil 2,6–11 freilich (anders als Kol 1,15–20) nicht als solche entfaltet, kommen wohl nur vor dem Hintergrund mythischen Denkens in den Blick.

Insofern besteht eine durchaus dialektische Beziehung zwischen Christologie und Mythos. Die anthropologische Relevanz dieser Verbindung wird erkennbar, wenn man fragt, welche religiöse Erfahrung und Sehnsucht sich den hellenistischen Vergleichstexten eingeschrieben hat[79] und wie der Philipperhymnus mit ihnen umgeht. In den Mythen drückt sich die religiöse Grunderfahrung aus, daß Götter in der Welt der Menschen erscheinen, um ihnen als Menschen zu begegnen; und es drückt sich die gleichfalls zutiefst religiöse Sehnsucht aus, daß Menschen nicht der Gebrochenheit irdischer Existenz ausgeliefert bleiben, sondern in ihrer Schwachheit Hilfe erfahren, gesteigert leben können und vielleicht gar selbst Unsterblichkeit erlangen. Freilich ist diese Erfahrung und Sehnsucht in der hellenistischen Religiosität zutiefst ambivalent: Die Epiphanie der Gottheit wirkt Heil oder Unheil, Leben oder Tod; der Erfahrung der Transzendenz entspricht die Erfahrung der Auslieferung an ein numinoses Geschick, das zugleich unvorhersehbar und unerbittlich ist; die Apotheose ist die Glorifizierung einiger weniger ausgezeichneter Menschen. Im Hymnus preisen Heidenchristen, daß die Erniedrigung und Erhöhung Jesu Christi diese Ambivalenz, die ihre frühere Religiosität bestimmt hat, überwindet und deren Wahrheit und Wirklichkeit in einer Weise konstituiert, die alle vorhergehende Ahnung übersteigt. In der Kenosis und Tapeinosis des präexistenten Jesus Christus wird, ohne daß die Grenze zwischen Transzendenz und Immanenz aufgehoben würde, das Sich-Einlassen Gottes auf die Nichtigkeit menschlichen Daseins zum eschatologischen Heilsereignis; und in der Erhöhung des Erniedrigten ist grundgelegt, daß die Menschen (wie der gesamte Kosmos) unter die Herrschaft des Kyrios gestellt werden, der sie aus der Sklaverei ihres Lebens, dem Sein zum Tode, befreit[80]. Dieses eschatologische Heilsgeschehen setzt aber voraus, daß der Erhöhte, den Gott zum Kyrios macht, als Präexistenter aus dem Jenseits irdischer Kontingenz kommt, sie gleichwohl vorbehaltlos annimmt und ihr von Gott (in der als Erhöhung gekennzeichneten Auferweckung von den Toten) endgültig enthoben wird[81].

Diese Position kann Phil 2,6–11 nur deshalb beziehen, weil der Hymnus die Christologie in der Sprache seiner heidenchristlichen Tradenten und Adressaten auslegt. Die Mythen, die hier lebendig sind, werden vom

---

[79] Gewiß werden sie vielfach politisch und kulturell funktionalisiert. Dennoch weist allein ihre weite Verbreitung, überdies ihre zum Teil hohe poetische Verdichtung darauf hin, daß sie keineswegs ohne religiöse Substanz sind.

[80] *U. B. Müller* sieht die Pointe des Hymnus indes darin, daß Gott „das Gesetz zufälligen Geschicks durchbrochen und jene ursprüngliche weisheitliche Ordnung wieder ins Lot gebracht" hat, die gerade dem Demütigen Erhöhung verheißt (Christushymnus [s. Anm. 50] 37). Dabei wird aber verkannt, daß nicht etwa die Christologie eine Funktion des eschatologisch sanktionierten Tun-Ergehen-Zusammenhangs, sondern umgekehrt das weisheitliche Motiv der Erhöhung des Erniedrigten eine Funktion der Christologie ist.

[81] Vgl. *N. Walter*, Geschichte (s. Anm. 40) 229.

Philipperhymnus christologisch kritisiert und depotenziert, gleichzeitig aber in der Christologie dialektisch aufgehoben. Phil 2,6–11 besingt die Erniedrigung und Erhöhung Jesu Christi als die eschatologische Selbstmitteilung Gottes, die das Leben der Menschen (und der kosmischen Mächte) umfassend in einer Heilswirklichkeit begründet, die in der eschatologisch-transzendentalen Zukunft vollendet sein wird, aber bereits gegenwärtig erfahrbar werden kann. Damit bringt der Hymnus den Mythos ans Ende. Aber um die Dimensionen dieses Heilsgeschehens wahrnehmen, die Wahrheit der Selbstmitteilung Gottes artikulieren und seine anthropologischen Dimensionen in die Erfahrungswelt der Adressaten hinein vermitteln zu können, muß Phil 2,6–11 die Sprache des Mythos sprechen und die Form der hymnischen Prädikation wählen, in der die eschatologische Wirklichkeit der umfassenden Heilsherrschaft Jesu Christi antizipiert und in einer Weise artikuliert wird, die jeder systematisch-theologischen Entfaltung vorausliegt[82]. Daß dies ein heikles Unterfangen ist, läßt sich nicht leugnen. Aber Phil 2,6–11 steht nicht für die mythische Aufhebung der Christologie, sondern für die christologische Aufhebung des Mythos.

4. Zur paulinischen Rezeption des Hymnus

Paulus hat in seiner Rezeption des Hymnus die spezifische Verbindung von Christologie und Mythos, die das Christuslied auszeichnet, nicht aufgelöst, sondern noch enger geknüpft und für seine Zwecke nutzbar gemacht. Das erste leisten die redaktionellen Ergänzungen des Hymnus, das zweite läßt sich an seiner kontextuellen Einbindung festmachen.

a) Die Erweiterungen des Hymnus

Paulus erweitert den Hymnus jeweils am Ende der beiden Strophen um kurze, aber präganante und für seine Theologie signifikante Wendungen. Dort, wo der Hymnus nur vom Sterben Jesu sprach, lenkt der Apostel den Blick auf die Art des Todes Jesu. Das Kreuz stellt bei Paulus, mit Gal 3,13 zu reden, immer den Verbrechergalgen vor Augen, der nach Dtn 21,23 den, der am Holz hängt, als von Gott Verfluchten ausweist. Von daher ist auch die Bedeutung der redaktionellen Einfügung in 2,8c zu klären. Mit dem Hinweis auf den Kreuzestod unterstreicht der Apostel die Realität der Menschwerdung Jesu und die Intensität seiner Kenosis wie seines Gehorsams. Gleichzeitig deutet Paulus an, daß die

[82] *G. Bornkamm* (Verständnis [s. Anm. 35] 185 sieht dagegen in der hymnischen Form nur die Gefahr einer Mythisierung der Heilsgeschichte. Tatsächlich ist aber die Korrelation zwischen dem christologischen Heilsgeschehen und seiner hymnischen Prädikation im Gottesdienst der Ekklesia die spezifisch christliche, nämlich eschatologisch verwandelte Form und damit zugleich die Aufhebung der mythischen Entsprechung von heiligem Ursprungsgeschehen und ritueller Vergegenwärtigung; vgl. zur Differenz und Analogie am Beispiel der Eucharistie *Th. Söding*, Eucharistie und Mysterien: BiKi 45 (1990) 140–145.

Selbstentäußerung und Selbsterniedrigung nicht nur als Übernahme des allen Menschen geltenden Todesgeschicks, mithin als Teilhabe an der irdisch-geschichtlichen Kontingenz, sondern dezidiert als Hineingehen Jesu in die Machtsphäre der Sünde zu verstehen ist, deren ärgste Manifestation sein Kreuzestod ist. Ohne daß direkt von Sühne und Stellvertretung die Rede wäre, wird die Kenosis Jesus Christi von ihrer äußersten Konsequenz her, dem Tod am Kreuz, als Ausdruck radikaler Proexistenz[83] gedeutet, die sich gerade auf die Menschen als Sünder bezieht. Dadurch gewinnt die Aussage des Hymnus, daß die Hoffnung auf eschatologische Rettung in der Erhöhung des Erniedrigten begründet ist, ihre eigentliche theologische Tiefenschärfe. In der Erhöhung Jesu Christi durchbricht Gott mit der Mauer des Todes nicht allein die Grenze irdisch-geschichtlicher Existenz, sondern die Unheilsmacht der Sünde, die sich nach Röm 6,23 im Tode auszahlt. Die kreuzestheologische Interpretation der Kenosis sichert nicht nur unmißverständlich (und klarer als der Hymnus) die *Menschwerdung* des Präexistenten, sondern auch die soteriologische Relevanz seiner Erniedrigung, insofern Paulus sie als Ausdruck des Lebens und Sterbens Jesu für die Sünder zu denken veranlaßt.

Die angefügte theozentrische Schlußnotiz in Vers 11c bezieht man besser nicht auf den Akt des Bekennens, sondern auf das Herr-Sein Jesu Christi[84]. Die Verwendung εἰς δόξαν θεοῦ πατρός klärt in wiederum für Paulus typischer Weise, welche Beziehung zwischen dem erhöhten Kyrios und Gott besteht. So wie einerseits schon der Hymnus die Erhöhung als eschatologische Tat Gottes am gestorbenen Jesus verstanden hat und dessen Erniedrigung als Ausdruck des Gehorsams gegen Gott erkennen läßt, so sagt Paulus andererseits, daß auch der erhöhte Kyrios bleibend auf Gott hingeordnet ist und die ihm von Gott übertragene Herrschaft zu nichts anderem ausübt als zur Ehre Gottes (vgl. 1 Kor 15,20–28). Wenn Vers 11 sagt, daß der erhöhte Kyrios sich selbst zu Gott hinwendet, hält er fest, daß die Bewegung der Selbstentäußerung und Selbsterniedrigung, die gerade Paulus als eine Bewegung des Präexistenten hin zu den Menschen begreift, durchweg von der gehorsamen Hinwendung Jesu Christi zu Gott geprägt ist und deshalb auch in der Erhöhungswirklichkeit als Theozentrik des Kyrios zum Tragen kommt. Dem Gehorsam des Erniedrigten entspricht das Wirken des Erhöhten zur Ehre des Vaters[85]. Damit sichert der Apostel die Identität des *einen* Gottes ebenso wie die absolute Singularität und die soteriologische Qualität des Verhältnisses zwischen Gott und dem Kyrios.

Beide redaktionellen Erweiterungen zusammen zeigen, daß Paulus die im traditionellen Hymnus vorgenommene Verhältnisbestimmung von

---

[83] Vgl. *H. Schürmann*, „Pro-Existenz" als christologischer Grundbegriff: ACra 17 (1989) 345–372.

[84] Vgl. *W. Thüsing*, Gott I: Per Christum (s. Anm. 37) 46–49.

[85] Vgl. dazu *W. Thüsing*, a.a.O. 52–60.

Christologie und Mythos nicht auflöst, sondern theologisch präzisiert und zuspitzt, indem er sie auf seine zentralen theologischen Themen zurückführt: die *theologia crucis* und die theozentrische Reflexion der Auferweckung Jesu Christi. Das aber sind gerade die Angelpunkte, an denen die Möglichkeit einer dialektischen Aufhebung des Mythos durch die Christologie hängt[86].

b) Die Einbindung des Hymnus in die Paraklese

Paulus stellt den von ihm redigierten Hymnus mitten in einen parakletischen Abschnitt des Briefes[87] (2,1–4.5.12–18). Er soll den Philippern zeigen, wie es möglich ist, in einer bedrängten Lage (1,27 f.) authentisch das Christsein zu leben[88]. Der Apostel hebt insbesondere die entlastende und aufbauende Wirkung intensiver ekklesialer Gemeinschaft hervor[89]. Ihr bewegendes Moment ist die Agape (2,1.4). Deren Praxis soll nach Phil 2,1–4 darin bestehen, einander so zu dienen, daß man um des Nächsten willen den Platz des Sklaven sucht. Das Stichwort heißt ταπεινοφροσύνη (2,3). Es verbindet die Paraklese mit dem Hymnus, der von der gehorsamen Erniedrigung des Präexistenten spricht (2,8). Die Frage, welches Verhältnis zwischen der Tapeinosis Jesu Christi und der Demut der Christen besteht, ist umstritten. Einige sehen Jesus als Vorbild, das die Glaubenden nachahmen sollen[90], andere betonen die Singularität des heilsrelevanten Gehorsams Jesu Christi, die eine *imitatio* unmöglich werden lasse[91].

Im Horizont mythischen Denkens liegt die Möglichkeit, ja Notwendigkeit einer Verbindung zwischen der Tapeinosis Jesu Christi und der ταπεινοφροσύνη der Christen nahe (auch wenn sie der vorpaulinische Hymnus noch nicht geknüpft hat): Jesus Christus läßt sich hier als Archetyp gehorsamen Dienens sehen, dem die Christen sich angleichen sollen. Paulus kann sich dieses Modell zunutze machen. Allerdings verbleibt er nicht im Horizont mythischer Nachahmungsvorstellungen, sondern bezieht die Paraklese mit Hilfe des Hymnus auf die theozentrische Christologie und Soteriologie zurück. Den Schlüssel liefert Vers 5. Er hält die Philipper dazu an, so zu leben, wie es ihrem In-Christus-Sein

[86] *H. Weder* (Kreuz [s. Anm. 76] 212–215) urteilt bezüglich V. 8c ähnlich, konstruiert aber einen Gegensatz zum vorpaulinischen Hymnus, wo tatsächlich eine theologische Präzisierung und Vertiefung vorliegt.

[87] Zur Datierung und literarkritischen Analyse vgl. *Th. Söding*, Zur Chronologie der paulinischen Briefe: BN 56 (1991) 31–59: 40–45.

[88] Vgl. *N. Walter*, Die Philipper und das Leiden, in: R. Schnackenburg – J. Ernst – J. Wanke (Hg.), Die Kirche des Anfangs. FS H. Schürmann, Freiburg–Basel–Wien 1977, 417–433.

[89] Ausführlichere Bemerkungen finden sich dazu in meiner Habilitationsschrift über das Liebesgebot bei Paulus, die in den NTA (Münster 1992) erscheinen wird.

[90] So jüngst *S. Schulz*, Neutestamentliche Ethik (ZGB), Zürich 1986, 363.

[91] Vor allem *E. Käsemann*, Analyse (s. Anm. 34).

entspricht[92]. ἐν Χριστῷ verweist nicht nur auf das vergangene Heilsgeschehen des Kreuzestodes Jesu[93], sondern auf die pneumatische Herrschaft, die der auferweckte und erhöhte Gekreuzigte als Kyrios bereits gegenwärtig über die Glaubenden ausübt (vgl. 2,1). Insofern ist die gehorsame Selbsterniedrigung Jesu Christi, die zu seiner Erhöhung durch Gott führt, der Ermöglichungsgrund jener Praxis, die Paulus parakletisch empfiehlt. Da aber in der Erhöhung Jesu Christi als Ausdruck seiner Theozentrik und Proexistenz seine gehorsame Selbsterniedrigung zur eschatologischen Geltung und Wirkung gebracht wird, umschließt die Unterstellung unter die Herrschaft des Kyrios auch die Orientierung an seiner „Demut"[94]. Diese Konformität, in welche die Philipper hineinfinden sollen, ist wiederum nichts anderes als ein Ausdruck eben der Herrschaft des auferweckten Gekreuzigten, die von den Glaubenden im Hymnus akklamiert wird.

Für Paulus besteht also eine innere Entsprechung zwischen dem Indikativ des eschatologischen Heilsgeschehens, das der Hymnus besingt, und dem Imperativ, den die Paraklese des Philipperbriefes formuliert. Insoweit besteht eine Analogie zu mythischer Archetypik. Aber Paulus läßt durch die kontextuelle Einbindung des Christusliedes (in Übereinstimmung mit dessen redaktionellen Erweiterungen) keinen Zweifel daran, daß es nicht die kultische Wiederholung eines transhistorischen Urgeschehens, sondern die pneumatische Präsenz des erhöhten Kyrios ist, welche die Glaubenden zur Teilhabe am Gehorsam und an der Erniedrigung Jesu Christi befähigt und herausfordert.

5. Exegetisch-theologische Implikationen

Phil 2,6–11 hat grundlegende Bedeutung für das Verhältnis von Christologie und Mythos im Neuen Testament. Paulus bestätigt dies auf seine Weise. Deshalb scheint es möglich zu sein, abschließend einige wenige hermeneutisch-theologische Implikationen zu nennen, die sich vom Christushymnus her ergeben.

(1) Mit gutem Recht wird in der traditions- und religionsgeschichtlichen Arbeit am Neuen Testament auf den engen Zusammenhang der neutestamentlichen mit der alttestamentlichen und frühjüdischen Theologie hingewiesen[95]. Darüber darf aber nicht vergessen werden, daß ein großer Teil der neutestamentlichen Texte und Themen nicht allein aus der biblischen Traditionslinie heraus zu verstehen ist, sondern auch aus der kreativen Auseinandersetzung mit dem paganen Hellenismus. So we-

[92] Vgl. (auch zum folgenden) *W. Thüsing*, Gott I: Per Christum (s. Anm. 37) 52f.
[93] So aber *F. Neugebauer*, in Christus, Göttingen 1961, 106.
[94] Vgl. *H. Schürmann*, Das „Gesetz des Christus" (1974), in: *ders.*, Studien zur neutestamentlichen Ethik, hg. v. Th. Söding (SBAB 7), Stuttgart 1990, 53–76: 59f. Anm. 2.
[95] Vgl. *K. Müller*, Die religionsgeschichtliche Methode: BZ 29 (1985) 161–192.

nig einerseits daran zu rütteln ist, daß die Legitimität neutestamentlicher Theologien an der prinzipiellen Kontinuität zur alttestamentlichen Gottesverehrung hängt, so wenig ist andererseits zu übersehen, daß es der Universalität des Evangeliums entspricht, nicht nur in einer Abwehrhaltung gegenüber der paganen Kultur und ihren religiösen Traditionen zu verharren, sondern ohne Berührungsängste den Versuch zu unternehmen, den Heidenchristen von ihrer eigenen Sprache, Kultur und Lebenswelt her einen Zugang zum Evangelium zu eröffnen und bei aller Kritik heidnischer Wertsysteme und Lebensformen doch auch zu fragen, wie die christliche Verkündigung *innerhalb* dieses kulturellen Kontextes eine glaubwürdige Gestalt finden kann[96]. Dieser Versuch ist im Neuen Testament weithin nicht als mechanische Übersetzung von der einen in die andere Sprache, sondern als umfassender hermeneutischer Prozeß abgelaufen, der es zu einer wirklichen Begegnung zwischen christlichem Glauben und hellenistischer Religiosität hat kommen lassen. So groß die Gefahr des Synkretismus war und so sehr die neutestamentliche Theologie eine radikale Kritik paganer Religiosität fordert – das Eingehen auf die griechisch-hellenistische Philosophie und Religiosität hat an nicht wenigen Stellen auch zu dem Ergebnis geführt, daß das Christusgeschehen in neuen Dimensionen gesehen werden konnte. Phil 2,6–11 ist ein prominentes Beispiel für einen solchen Glücksfall[97].

(2) Der Philipperhymnus falsifiziert die in der neueren christologischen Diskussion gelegentlich anzutreffende Entgegensetzung einer Christologie „von oben" und „von unten"[98]. Als Schlüsselereignis bleibt die Auferweckung und Erhöhung des gestorbenen und gekreuzigten Jesus deutlich genug erkennbar. Ebenso deutlich wird aber auch, daß die vollen Dimensionen dieses Grundgeschehens, insbesondere die hier sich manifestierende untrennbare Zusammengehörigkeit Gottes und Jesu Christi nur dann in Sicht kommen, wenn auch die Präexistenz und Kenosis des Gottessohnes thematisiert werden. Unter dieses Niveau darf sich eine spätere christologische Reflexion nicht mehr begeben, wenn anders Phil 2,6–11 zum normativen Christuszeugnis des Neuen Testaments ge-

[96] Diese Linien haben die meisten ntl. Autoren auch dort durchgehalten, wo Konflikte mit der paganen Gesellschaft sich zugespitzt haben; vgl. *Th. Söding*, Widerspruch und Leidensnachfolge: MThZ 41 (1990) 137–155.

[97] Die hermeneutischen Prozesse, die das NT in der Auseinandersetzung mit der Kultur des paganen Hellenismus durchläuft, favorisieren ein wesentlich unverkrampfteres, aufgeschlosseneres Eingehen auf die nicht-biblischen Religionen und ebenso auf die kulturellen Strömungen heutiger Zeit, als dies in der kirchlichen Öffentlichkeit, keineswegs nur der amtskirchlichen, anzutreffen ist: eine kritische Auseinandersetzung, die jenseits eines unbesorgten Synkretismus und eines ängstlichen Ultramontanismus fragt, wie sich das Evangelium Gottes in neuen Kontexten sach-, situations- und kommunikationsgerecht artikulieren läßt und wie sich seine Verkündigung auch von den Wertvorstellungen und Traditionen der Adressaten inspirieren lassen kann.

[98] Auf *K. Rahner* könnte sich eine Dichotomie nicht berufen; vgl. Grundkurs (s. Anm. 56) 291–295.296 f.

hört[99]. Folgt man dem Philipperhymnus und seiner paulinischen Rezeption impliziert dies eine christozentrische Theo-logie und eine theozentrische Christologie, in der die Spannung zwischen der Geschichte des Menschen Jesus, der am Kreuz gestorben ist, und seiner vollkommenen Partizipation am Leben Gottes selbst nicht aufgelöst, sondern ausgehalten und als das zentrale Thema der christlichen Rede von Gott diskutiert wird.

(3) Der Philipperhymnus weist paradigmatisch darauf hin, daß christliche (und überhaupt biblische) Theo-logie nicht eigentlich als Gegensatz zum Mythos, sondern nur als dessen dialektische Aufhebung gedacht werden kann. Gewiß sind die Differenzen zwischen dem Mythos und dem Evangelium grundlegend: Der Mythos ist seiner Struktur nach polytheistisch und seinem Wesen nach tragisch; das christliche Evangelium verkündet dagegen den *einen* Gott, der sich in Jesus Christus zum Heil des Menschen selbst mitgeteilt hat. Der Mythos beschwört ein grundlegendes Geschehen, das jenseits von Raum und Zeit liegt und die Zeit in einen mythischen Zirkel der Wiederkehr des Gleichen aufhebt; das Evangelium verkündet dagegen die eschatologische Qualität eines Ereignisses, das sich in der unverwechselbaren Person und im singulären Geschick Jesu bis hin zu seinem Tod geschichtlich ereignet hat und sich, so sehr es die Geschichte transzendiert, nach wie vor geschichtlich zeitigt[100]. Gleichzeitig verweist die Christologie (auch mit dem Hymnus) in eine eschatologische Zukunft Gottes, die alle gegenwärtige und vergangene Heilserfahrung unendlich übersteigt[101]. Deshalb wohnt der neutestamentlichen Christologie und Theo-logie notwendig eine radikale Mythenkritik inne. Der Philipperhymnus ist dafür ein qualifizierter Zeuge, weil er von der Erhöhung des menschgewordenen Jesus spricht, der bis in den Tod hinein die Begrenztheit irdischen Daseins angenommen hat, und weil er diese Erhöhung mit der Verleihung des Kyrios-Namens so darstellt, daß sie in einem universalgeschichtlichen und kosmologischen Horizont eine futurisch-eschatologische Perspektive behält, ohne daß die gegenwärtige Erfahrbarkeit der Herrschaft Jesu Christi ausgeblendet würde.

Aber folgt man dem Philipperhymnus sowohl in seiner ursprünglichen Gestalt wie auch in seiner paulinischen Rezeption, darf die Mythen-Kritik dort, wo sie ansetzt, keine Leerstelle zurücklassen. Vielmehr muß ihre positive Kehrseite eine Rede von Gott sein, in der eben jene religiösen

---

[99] Das Bemühen um eine theologische Reflexion der Kenosis Jesu Christi kennzeichnet vor allem die Christologie *H. U. v. Balthasars:* Herrlichkeit III/2: Neuer Bund, Einsiedeln 1969, 196–211 (der allerdings mit Berufung auf Phil 2,7 zu undifferenziert von der „Kenose Gottes" [ebd. 200] spricht).

[100] Hierin sieht *J. B. Metz* (Theologie [s. Anm. 23] 188) das Kriterium authentischer Christologie.

[101] Sowohl die Geschichtlichkeit als auch die eschatologische Ausrichtung, die vom Blick auf den *Deus semper maior* bestimmt wird, hat *W. Pannenberg* (s. Anm. 23) betont.

Grunderfahrungen aufgenommen, geklärt und zu sich selbst gebracht werden, die sich in den mythischen Erzählungen artikulieren. Dies folgt aus der eschatologischen Qualität ebenso wie aus der Universalität des Heilshandeln Gottes. Gleichzeitig führt aber die Auslegung der Christologie in der Sprache des Mythos dazu, das Christusgeschehen in neuen Dimensionen zu sehen, die seiner schlechthin umfassenden Heilsbedeutung angemessen sind und deshalb in der christlichen Theologie zur Sprache gebracht werden müssen. Die Christologie muß die intelligible, ästhetische und anthropologische Kraft mythischen Denkens nutzen, um zu ihrem Thema zu kommen und es so zu behandeln, daß sowohl der Gehalt des christlichen Bekenntnisses als auch die Erfahrbarkeit des Geglaubten entdeckt werden können.

Das stellt die Exegese des Neuen Testaments in eine theologische Verantwortung, die sie im Dienst am Evangelium übernehmen muß.

ThPh 67 (1992) 29–59

Kasuistik

Ein wiederentdecktes Kapitel der Jesuitenmoral

Von Philipp Schmitz S.J.

Kasuistik ist wieder gefragt. Nicht nur im angelsächsischen Raum, dem immer eine besondere Affinität dazu nachgesagt wurde, ist der Wunsch nach Fallstudien gewachsen. Bioethische Zeitschriften sind ohne Case-Studies nicht denkbar[1]. Von Naturwissenschaftlern und Ökologen, die sich – im Umgang mit neuen Techniken – vor „worst-case"-Situationen gestellt sehen, wird die Darstellung und Kommentierung von Szenarios der Rettung, auch dabei handelt es sich um „Casus", verlangt. Ebenso präsentiert sich die Wirtschaftsethik[2] wie die Kriegs- und Friedensethik[3] manchmal in einer Version von Kasuistik. Niemals geleugnet haben ihre Beziehung zur Kasuistik Juristen und Sozialpolitiker. Sie galt ihnen einerseits als exemplifizierte methodische Anleitung, wie man die allgemeinen Normen des Rechts auf konkrete Handlungen und Handlungssituationen anwendet, andererseits verstanden sie dieselbe – was von größerer Tragweite für die ethische Argumentation war – als einen Weg, wie man aus Einzelfällen heraus über eine geordnete Abfolge von Schritten die hier und jetzt geltende Rechtsnorm erschließen könnte[4].

Wenn man sich die Häufigkeit kasuistischer Elemente innerhalb ethischer Disziplinen vor Augen führt, muß man sich wundern, daß der Begriff „Kasuistik" als ganzer den negativen Beigeschmack hat, den man an ihm wahrnimmt. Erklären läßt sich das wohl nur dadurch, daß das Verfahren, das unter dem genannten Namen praktiziert wurde, mehr als es ihm gut tat, der Versuchung erlegen ist, durch Sammlung und Systematisierung exemplarischer Fälle ein Arsenal von Handlungsanweisungen anzuhäufen und sich, nicht unähnlich dem sprichwörtlich gewordenen jüdischen Gesetz, das ganze Leben zu regulieren vornahm. Kasuistik ruinierte ihren Ruf, indem sie bis ins kleinste Regeln für alle Lebenslagen und jedwede Weise des Handelns unterbreitete und diese dann auch noch verallgemeinerte. Das Ironische daran war: Die Protagonisten der Kasuistik waren angetreten, um eine prinzipienorientierte Moral, die aus-

[1] Vgl. „Hastings Center Report", im Zeitraum von zwei Monaten veröffentlicht, enthält als ein regelmäßiges Feature „Case Studies". Vgl. auch: Fallstudien und Kommentare in der Zeitschrift: Ethik in der Medizin, Springer Verlag Heidelberg.

[2] *M. G. Velasquez,* Business Ethics. Concepts and Cases (Prentice Hall Inc.) Englewood Cliffs, N. J. 1982.

[3] Vgl. dazu: „Hirtenworte zu Krieg und Frieden". Die Texte der katholischen Bischöfe der Bundesrepublik Deutschland, der Deutschen Demokratischen Republik, der Niederlande, Österreichs, der Schweiz, Ungarns und der Vereinigten Staaten von Amerika, Köln 1983.

[4] Im ähnlichen Sinn werden auch die Begriffe „Situation", „äußere Wirklichkeit", „Praxis", „Kasus" gebraucht.

schließlich von obersten, unwandelbaren, jedermann einsichtigen sittlichen Prinzipien ausging, abzuschaffen. Real taten sie mit der Hilfe von Kasus nichts anderes. Offenbar glaubten sie, sich das aufgrund der mit dem Mittel von „Casus" erreichten höheren Anschaulichkeit leisten zu können[5]. Ein anderer Grund für die üble Nachrede, deren Opfer die Kasuistik geworden ist, liegt andererseits darin, daß die ethische Norm, die sie als Ergebnis ihrer Bemühungen vorlegte, dem Verdacht ausgesetzt blieb, nichts weiter zu sein als ein mit den Mitteln eines ungeschichtlichen Pragmatismus erworbener funktionaler und jederzeit wieder austauschbarer Maßstab. Einigen Beobachtern erschien sie als ein Stück der skeptischen Wissenschaft, die an keine moralische Gewißheit glaubte und die es weit von sich wies, ewige Wahrheiten zu suchen. Damit aber hatte sie endgültig ihr Ansehen unter ernsten Ethikern verspielt. Es gibt aber noch einen theologischen Grund für die Ablehnung der Kasuistik. Der wird besonders bei protestantischen Ethikern notiert: Der Begriff spiegele für sie, behaupten sie, eine unerträgliche und die Freiheit ausschließende Perfektion, die, ohne Bezug auf Gott als die eigentlich sittliche Autorität, Normen nach Gutdünken festsetze. Kasuistik, sagen sie, führe zwangsläufig zu einem geschlossenen System moralischer Vorschriften und Sündenregister. Dabei gehe die personale Unmittelbarkeit des göttlichen Gebotes, das im Hören des geoffenbarten Wortes den Gläubigen in Anspruch nehmen wolle, verloren.

Auf der einen Seite ist also Kasuistik gefragt, wie kaum je zuvor in der Geschichte der Ethik. Ganz offenbar wird sie gebraucht. Auf der anderen Seite wird sie verteufelt und mit Fleiß aus der ethischen Reflexion verbannt. Wir stehen vor einer sehr zwiespältigen Beurteilung der gleichen Sache. Wenn man den Widerspruch zwischen Annahme und Ablehnung auflösen will, muß man sich ein weiteres Mal mit ihr beschäftigen. Es ist dabei sinnvoll, scheinbar schon fast vergessene Traditionen zu Rate zu ziehen. Nur so lassen sich die Fundamente wieder freischaufeln. Eine dieser Traditionen ist die sogenannte Jesuitenmoral. An sie soll die folgende Überlegung anknüpfen[6].

I. Jesuitenmoral und Kasuistik

Zahlreiche Vertreter des von Ignatius von Loyola in der Mitte des 16. Jahrhunderts gegründeten Ordens sahen Kasuistik für ihre Seelsorgsarbeit als unverzichtbar an. Das war nicht selbstverständlich. Die Moraltheologie, die zur Zeit der Gründung der Societas Jesu in der Form der Kommentierung der Sentenzen des Petrus Lombardus oder der „Summa

[5] *K. Demmer,* Erwägungen über den Segen der Kasuistik, in: Gr. 63 (1982) 133–140, 133.

[6] Zahlreiche Hinweise und Anregungen hat diese Arbeit erhalten durch das eindrucksvolle Werk von: *R. Jonsen / St. Toulmin,* The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning (University of California Press) Berkeley–Los Angeles–London 1988.

theologiae" des Thomas von Aquin gelehrt wurde, kannte bisweilen ein Übergewicht im Bereich der Prinzipien und der wissenschaftlichen Spekulation. Die Hinwendung zu den Fällen mußte einen Grund haben. Tatsächlich lag die Ursache für das kasuistische Interesse der Jesuiten in ihren ungewohnten apostolischen Unternehmungen, für die es keine eingefahrenen Wege und Handreichungen gab. In neuen Situationen, die ihnen der Zeitenumbruch bescherte, erfuhren sie, daß z. B. die allgemeinen Prinzipien (der Liebe, der Vorteilsnahme im Unglück) die konkreten Handlungen und Handlungssituationen nicht zureichend oder/und nicht eindeutig genug bestimmen konnten[7]. Grenzsituationen und Pflichtenkollisionen, die ihnen unbekannt vorkamen und auf die kein eingeführter Lösungsansatz paßte, ließ sie darum nach einer neuen Methodik Ausschau halten. Als Alternative zu Prinzipien erschienen ihnen Kasus, die sich in der seelsorglichen Praxis bewährt hatten und nun als beispielhaft angesehen werden durften. Von kundigen Seelsorgern und Moraltheologen nacherzählt, dargelegt und erläutert, sollten sie Orientierung für die neuen Situationen geben.

1. Endgültige Verurteilung der Kasuistik?

Von manchen Ethikern wird die Kasuistik als eine eher defizitäre und flüchtige Erscheinung am Firmament der ethischen Methoden betrachtet. Einige von ihnen meinen sogar, der französische Mathematiker und Philosoph Blaise Pascal habe ihr in einem seiner berühmten „Briefe aus der Provinz" den Garaus gemacht. „Nach dem Konsens aller Kasuisten", verweist er in der Tat auf eines ihrer zwielichtigsten Beispiele, „ist es sittlich erlaubt, jemanden zu töten, der die Absicht hat, dir eine Ohrfeige zu geben oder dich zu schlagen – wenn das nicht auf eine andere Weise verhindert werden kann?"[8] Dieser Fall, von ihm einem Jesuiten unterstellt[9], ist in der Tat geeignet, dem ganzen Bemühen um Konkretheit in sittlichen Erörterungen einen schlimmen Ruf zu verschaffen. Die „schädliche Lehre", die sich mit ihm verband, brachte den französischen Philosophen so auf, daß er seine beträchtlichen Künste der Polemik gegen die Kasuistik zu entfalten begann. Gab es denn nicht, erregte er sich, das unmißverständliche fünfte Gebot, das jede ungerechte Gewaltanwendung gegen Leib und Leben zu verhindern bestimmte? Gab es nicht darüber hinaus unter den Christen das eindeutige Gebot des Herrn, das jegliche Gewaltanwendung verbot: „Wenn einer dich auf die rechte Wange schlägt, dann halte ihm auch die andere hin" (Mt 5,39)? Wer konnte es

[7] Jesuiten waren Beichtväter für Fürsten (Cl. Acquaviva, De confessionibus principum, 1602, bestätigt durch die Generalkongregation [1608]), Wissenschaftler an Höfen, Berater in zahlreichen Gremien, Seelsorger in fremden Ländern und Kulturen.

[8] *Bl. Pascal,* Lettres à un provincial VII, Paris 1964.

[9] Gemeint ist wohl Antonio de Escobar y Mendoza (1589–1669) und dessen Kompendium „Liber Theologiae Moralis Vigintiquattuor Societatis Jesu Doctoribus Resertus".

wagen, eine so unwahrscheinliche Ausnahme in das Gebot miteinzubeziehen? Mußte sich nicht, nahm man sich das als Vorbild, eine Praxis entwickeln, die auf lange Sicht den kulturellen und gesellschaftspolitischen Rahmen, in dem Täter wie Opfer angesiedelt waren, zerstören würde? Wie konnte eine vom Christentum geprägte Gemeinschaft eine solch laxe Anfangsvermutung zur Routine machen? Sollte sich einer, der dies tat, exkulpieren und dem Strafvollzug entziehen können?

Mehr noch als die Gefährdung für Kultur und Gesellschaft schokkierte Pascal die existentielle Verderbtheit des einzelnen Menschen, der sich nach dem geschilderten Fall in die Lage versetzt fühlen konnte, einen Mitmenschen, der ihm eine Ohrfeige angedroht hatte, sogar zu töten. Konnte ein Mensch das noch verantworten, wenn er sich vor dem Richterstuhl Gottes wußte? Konnte er dieses Tun mit einer humanen und christlichen Lebensgeschichte vereinbaren? Konnte er so innerhalb der Institutionen und moralischen Steuerungsorgane der Gemeinschaft, die er in seiner Verantwortung mit aufbauen sollte, leben? War hier nicht der Bezug zur konkreten Wirklichkeit, ohne das das sittlich Gültige inhaltlich gar nicht konzipiert werden konnte, endgültig verlorengegangen?

Der Ärger Pascals ist verständlich. Andererseits läßt sich aber fragen, ob sein Angriff wirklich den Todesstoß für die Kasuistik bedeutet. Er hatte den Kasuisten einen doppelten Vorwurf zu machen: Einmal, meinte er, legten sie allzu selbstherrlich die Dimensionen des von ihnen zusammen mit der Tradition angenommenen Rechtes auf Selbstverteidigung und des von niemandem angezweifelten Rechtes auf Verteidigung des Eigentums gegen ungerechte Angriffe aus. Der andere Vorwurf des Philosophen von Port-Royal lautete: Die Kasuisten hätten keinen Sinn für die existentiellen Aspekte einer sittlichen Entscheidung, insbesondere mangele es ihnen an Verständnis für den Glauben, für die Geschichte, für die Gemeinschaft, in der ein Glaubender lebte. Der Formalismus der kasuistischen Argumentation verdunkele die Tatsache, daß jeder Einsicht eine Leistung des sittlich Handelnden entsprechen müsse. So bedenkenswert diese Vorhaltungen sind, das Ende der Kasuistik war das nicht. Der beanstandete Fehler lag gar nicht, wie man bei dem scharfen Angriff annehmen konnte, darin, daß ein Fall zum Ausgangspunkt der Erörterung für die Frage nach der Normierung der jetzigen Situation gemacht wurde. Das Problem bestand vielmehr darin, daß eine Absicht ebenso hoch bewertet wurde wie die Tat selbst. Es fehlte an der genügenden Abwägung der realen Konsequenzen einer Tat. Gewiß konnten diejenigen, die den Kasus als erste präsentierten, für sich in Anspruch nehmen, daß sie nur die Absicht sehr nahe an die reale Tat heranführen wollten. Doch es ließ sich ihnen der Vorwurf machen, daß sie zu diesem Zweck eine beachtenswerte Unsicherheit in den sozialen Beziehungen in Kauf nahmen. Insgesamt entpuppte sich der wortgewaltige Angriff gegen die Kasuistik aber als ein Plädoyer für sie. Pascals Konklusion, die Kasuistik sei generell zu

verurteilen, schoß weit über das Ziel hinaus. Der scharfsinnige Philosoph hatte nicht einen Abgrund von Laxismus entdeckt, sondern nur die mißbräuchliche Anwendung einer Verfahrensweise. Er hatte den Finger auf ein Übel gelegt. Das aber war nicht die Kasuistik, sondern die Verwechslung der intentionalen mit der realen Ebene. Für den in den „Lettres à un provincial" erörterten Fall des „beleidigten Herrn" hat die Kasuistik sogar die ihr eigene Stärke unter Beweis gestellt: Nachdem die Annahme sich als vieldeutig und brüchig erwies, stellte man den Fall wieder auf seine Füße. Lessius traf als erster eine notwendige Unterscheidung: Theoretisch sei an der Lehre, die man aus dem Fall gezogen habe, etwas dran, aber praktisch sei sie gefährlich. Andere Theologen setzten an die Stelle der Grundannahme, daß es sich hier um eine Spezifizierung der Notwehr handele, die Vermutung, es gehe um den rechtmäßigen Umgang mit Menschen, die übelwollen. De Lugo fügte dem – ebenso mit Hinblick auf die von der Theorie verschiedene Praxis – hinzu, die Konsequenzen eines Aktes könnten nicht von dem Akt selbst getrennt werden. Nachdem alle Elemente, die den angeführten Kasus auszeichneten, im Verlauf einer mehrere Jahrzehnte dauernden Diskussion neu gesichtet worden waren, hörte man auf, in ihm eine brauchbare Anfangsvermutung für richtiges Handeln zu sehen. Er diente nicht weiter als Vorbild für sittliche Entscheidungen. Es gab keine Gemeinschaft mehr, die ihn als Standard für richtiges Verhalten akzeptierte. Und wie stand es danach mit der Kasuistik? Man durfte sich auch nach Pascal noch mit ihr beschäftigen.

2. Die Geschichte der Kasuistik

Der Kasus vom „beleidigten Herrn" war nur ein Fall unter vielen. Die anderen lernte Pascal offensichtlich nie kennen. Der strenge Richter über die Jesuiten übersah, daß es auch eine legitime Suche nach der sittlichen Wahrheit im Konkreten gab.

a) Eine unzulässig weite Fassung des Begriffs „Kasuistik"

Aber ist dann nicht jede Ethik Kasuistik? Tatsächlich gibt es nicht wenige, die den Begriff so weit fassen. Sie sehen dann in dem Bestreben des Aristoteles, an die Stelle der von Plato favorisierten „Ideenlehre" eine beschreibende Darstellung aller möglichen Arten der Tugend und des Guten zu setzen, eine ihrer Formen. Die Nikomachische Ethik ist dann „die erste bis in den Einzelfall ausgearbeitete Exposition des moralischen Verhaltens im alltäglichen Leben"[10]. Kasuistisch in diesem weiten Sinn ist

[10] *R. Fülöp-Miller,* Macht und Geheimnis der Jesuiten, München 1951, 207; Aristoteles versucht über den Begriff der Gerechtigkeit als Billigkeit („aequitas") einen Ausgleich zum Gesetz, das wegen seiner Generalität defektiv ist, herzustellen (Nik. Ethik V, 1138a 5ff.). Nach ihm ist es besonders die Tugend der Klugheit, welche von konkreten Umständen Notiz nimmt (VI, 1141b 5ff.).

auch die stoische Ethik. Ihre Macht und ihr Einfluß, der in der Geschichte der Moral ohne Parallele ist, gründet darauf, daß sie in nüchternem Realismus die konkreten Umstände des menschlichen Lebens durchleuchtet. Als sprichwörtliche, aber dann auch wieder abschätzig betrachtete Repräsentanten der Kasuistik gelten die jüdischen Talmudlehrer. Jesus selbst unterstützt den Bruch des Sabbatgebotes (Mk 2, 23 ff.) mit dem Argument, die Notwendigkeit des Lebens und der Heilung relativiere die Vorschriften des Kultes und der Ruhe. Tertullian ebenso wie Basilius, Chrysostomus, Gregorius von Nyssa und Ambrosius sind insofern Kasuisten, als sie sich bemühen, vergangene, unter Verfolgungen zugezogene Schuld nach den Umständen zu bewerten, in Konfliktsituationen konkret Rat zu geben und so die Verkündigung Jesu Christi in die Vorstellungswelt des Alltags zu übersetzen[11]. Zur Erstarkung der in diesem weiten Sinn verstandenen Kasuistik trägt die aristotelische Philosophie im 12. und 13. Jahrhundert und der Nominalismus bei. Mit dem letzteren beginnt das neuzeitliche Bestreben, das Allgemeingültige und Abstrakte zugunsten des Einzeldinges zurückzudrängen. Auch die ethischen Erkenntnisse Alberts des Großen, Thomas von Aquins und der anderen großen Theologen des Mittelalters münden nicht selten in kasuistische Überlegungen.

b) Die Summenliteratur[12]

Eine herausgehobene Zeit der Kasuistik beginnt mit den Poenitentialsummen des 12. und 13. Jahrhunderts. Johannes von Freiburg[13] verfaßt 1280 eine „Summa Confessorum", hinter der das Bemühen der neuen Bettelorden und des 4. Laterankonzils um eine tiefgreifende Seelsorgserneuerung steht. Die Dominikaner schreiben ab 1259 regelmäßig „Casus"-Studien für ihre Priester vor. Dabei nehmen sie verständlicherweise Bezug auf die „Summa theologiae" des Thomas von Aquin, aber auch auf die zur gleichen Zeit entstandene „Summa de Poenitentia et Matrimonio" des Raimund von Peñafort. Der Zweck des letzteren Werkes ist es, die Beichtväter in ihrem Urteil über die Vergehen der Poenitenten zu unterstützen und sie instand zu setzen, im Beichtstuhl ratend und urteilend auch schwierige und verwickelte Fälle zu entscheiden. Davon ausgehend entstand eine breite sogenannte Summenliteratur. Bekannte Werke dieses Genus sind die „Summa Astesana" (1317) eines anonymen Franziska-

[11] *Fülöp-Miller* 209.

[12] *J. Ditterle,* Die Summae Confessorum sive de casibus conscientiae – von ihren Anfängen bis zu Silvester Prierias, in: ZKG 24 (1903) 353–374, 520–548; 25 (1904) 248–272; 26 (1905) 59–81, 349–362; 27 (1906) 70–79, 166–188, 296–310, 431–442; 28 (1907) 401–431; *P. Michaud-Ouantin,* Sommes de casuistique et manuels de confession au moyen âge (XII–XVI siècles), in: AMNam 13, Löwen 1962; *J. Ziegler,* Poenitentialsummen, in: ²LThK VIII, 609; *R. Jonsen / St. Toulmin,* 139–176.

[13] Nicht zu verwechseln mit der „Summa Confessorum" des Johannes von Erfurt. Vgl. *N. Brieskorn,* Die Summa Confessorum des Johannes von Erfurt. Teil 1: Einleitung. Teil 2 und 3: Text. Frankfurt am Main 1980.

ners von Asti[14]; die „Summa Pisana" des Dominikaners Bartolomeo de Santoconcordio (1347) und die „Pupilla Oculi" von Juan de Burgos, Kanzler der Universität von Cambridge (1386). Die „Pupilla" ist eine Darstellung der göttlichen Gebote, der Sakramente und der übrigen Sittenvorschriften in 10 Bänden. Um 1480 schreibt der Franziskaner Angelo Carletti eine Summa, welche später den Namen „Summa Angelica" erhielt. Luther schmähte sie bei seiner Bücherverbrennung (1520) als „Summa Diabolica". Im edlen Wettstreit der Summisten veröffentlicht im Jahre 1516 der Dominikaner Sylvester Mazzolini von Priero (1456–1523) ein Werk mit dem Titel „Summa Summarum" („Summa Sylvestrina"). Darin werden 715 Fälle aus der Praxis für die Praxis angeführt und entschieden. Ein anderer Dominikaner, Johannes Cagnazzo von Thabia, sucht es Sylvester gleichzutun. Auch er wählt für sein Werk den gleichen Titel „Summa Summarum", der dann sprichwörtlich wird. Erinnernswert sind beide „Summae", weil sie schon eine gewisse Endform darstellen. Sie sind lexikographisch abgefaßt. Ihre Seiten beginnen mit „abbas" und „absolutio" und enden mit „usura" und „uxorcidium".

Es ist nicht leicht, ein Urteil über die hier aufgeführte Literatur der Kasuistik zu fällen. Es wäre zuviel behauptet, wollte man ihre Ergebnisse samt und sonders als einen Beweis für eine gesunde, pastoral gesinnte Ethik in Anspruch nehmen. Beim Lesen mancher Werke der Summenliteratur hat man wenig Anlaß zu der Vermutung, hier breite sich eine besonders lebensbejahende und der Realität nahe Ethik und Moraltheologie aus. Wenn Pascal, der sich nachher so zynisch über die Kasuistik der Jesuiten äußert, nur diese eine Sorte kennengelernt hätte, könnte man schon verstehen, wenn er in der Kasuistik eine Engführung der moraltheologischen Literatur vermutet hätte. Die Summen des Anfangs sind über weite Strecken eine ziemlich ernüchternde Literatur: Es fehlen wirkliche Gewissensfälle. Methodisch sieht die Beurteilung der Kasus häufig von dem hermeneutischen Prozeß ab, in dem sie allein ihren Sinn erschließen würden. Es gibt – was sehr störend ist – über weite Strecken keine Diskussion der Methode. Dagegen wird unendlich viel zitiert: Paragraphen des Kirchenrechts, Meinungen anderer Kanonisten, die Zustimmung oder Ablehnung anderer dazu. Doch dürfen die offenkundigen Schwachpunkte den Blick für die Stärken der Kasuistik nicht verstellen. In der Summenliteratur finden sich auch Werke, die aus einem seelsorglichen Antrieb entstanden sind. Ihnen gelingt es, Fragen der Moral aus der unmittelbaren Nähe zum einzelnen Menschen und zu seiner unverwechselbaren Existenz zu behandeln. Nicht zu unterschätzen ist der Beitrag, den diese Traktate der Kasuistik für die Ausformung der Disziplin der Moraltheologie leisten. Die begrifflichen Mittel, mit denen die Autoren operieren, gliedern später vielfach die scholastischen Schul-

[14] *J. Ziegler,* Astesana, in: ²LThK I, 959.

bücher: die Unterscheidung zwischen peccatum grave und peccatum veniale, die Unterscheidung eines Aktes zwischen „genus" und „differentia specifica", zwischen guten, schlechten und indifferenten Akten, zwischen Gebot und Rat, die Unterscheidung zwischen „precepta negativa" und „precepta positiva", zwischen Unterlassungs- und Begehungssünden (omissa – commissa), zwischen Gedanken- und Tatsünden. Es ist manchen Werken der Summen- und Kasusliteratur zu verdanken, daß die Moraltheologie mit der Genauigkeit der Jurisprudenz zu konkurrieren beginnen konnte.

In den Ergebnissen – das muß man zugeben – blieben sie allerdings oft zeitgebunden. Was manche der Summen von der Aussöhnung des Gebotes der Nächstenliebe mit dem Erhalt der Glaubensidentität den Ungläubigen gegenüber zu sagen haben, ist nach heutigen Maßstäben unerhört: Wenn es darum geht, das berechtigte Interesse der Gesellschaft an Information mit dem Respekt vor der Würde des Menschen in Einklang zu bringen, insistieren solche Kasuisten zwar darauf, daß man Folter erst anwenden sollte, wenn alle anderen Erkenntnisquellen ausgenutzt seien, aber Folter selbst stellen sie nicht in Frage. Einschränkungen der Folter verlangen sie gegenüber Adligen, Professoren, Alten, geistig Kranken und schwangeren Frauen, sie gestatten sie nur beim zweiten Mal innerhalb derselben Anklage. Allen Ernstes diskutieren die Kasuisten, ob der gehörnte Ehemann seinen Nebenbuhler töten dürfe (dagegen Alexander VII., 1665). Wahrlich nicht alles, was die Kasuistik hervorgebracht hat, ist von Verständnis für die konkrete Wirklichkeit getragen. Wenn man sich allerdings die Mühe macht, die zeitbedingten Elemente von den Antworten abzuziehen, dann sieht das Bild auch wiederum nicht so trübe aus. Man muß der Vernunft einen geschichtlichen Ort zugestehen und darf nicht eigene Erwartungen, Begriffe und Vorstellungen in eine vergangene Zeit zurückprojizieren.

Wenn man von Kritik an der Kasuistik spricht, darf man nicht zu erwähnen vergessen, daß diese in den Reihen der Kasuisten selbst begann. Haus- und systeminterne Reformbewegungen haben niemals gefehlt. Immer wieder erhob man die Forderung, die Form der „Casus"-Präsentation müsse sich ändern. Das blieb nicht ohne Reaktion: Um das im Laufe der Zeit geschädigte Image der „Casus"-Bücher zu verbessern, schrieb 1523 einer der führenden Theologen, Thomas de Vio Cajetan, ein Handbuch mit dem im Vergleich zu Titeln wie „Summa Summarum" bescheideneren Titel „Summula Peccatorum". Wie sein Ordensbruder Bartolomeo Fumus („Summa Armilla", 1545) durchforstete er die Liste der Gegner und Befürworter, die man traditionellerweise am Ende eines Kasus aufführte. Jeweils nur noch die beste oder mit der besten Autorität ausgestattete Meinung sollte wiedergegeben und die dann sorgfältiger diskutiert werden. Damit war nicht das Ende der Summenliteratur in Sicht – sie diente ja im übrigen einem unabweisbaren Zweck –, nämlich

der Vorbereitung oft ungebildeter („Summa Rudium", 1534), aber zum Auswendiglernen geneigter Beichtväter („Summa Metrica") –, aber man wurde Schritt für Schritt kritischer in der Gestaltung dieser moraltheologischen Literatur.

c) Die Jesuiten-Kasuistik[15]

Die hohe Zeit der Kasuistik begann mit dem Auftrag des Konzils von Trient (1667–1693) an die Jesuiten, sich in der Ausbildung des Klerus zu engagieren und die Beichtväter in die von den Konzilsvätern verfaßten und verabschiedeten „Doctrina de sacramento paenitentiae" einzuführen. Im nunmehr Römischen Reich Deutscher Nation mit zwei Konfessionen bedurften auch zahlreiche gesellschaftliche Probleme der Klärung. Neuerungen in der Kriegsführung gab es zu beurteilen. Die Frage nach der Proportionalität der Mittel und der legitimen Führungsautorität waren neu zu erörtern. Da auch die Wirtschaft in wesentlichen Bereichen – in der Produktion, im Bankenwesen, beim Transport, bei der Kolonisierung – einem Wandel unterlag, gab es auch hier einen Bedarf an ethischer Abwägung. Das soziale Gefüge veränderte sich nicht weniger rapid. Man erwartete folglich auch Antworten auf die Fragen, was eine Tugend des Gehorsams, die angeblich an Bedeutung zu verlieren begann, dennoch zu leisten habe, welche Dienstleistungen, Verträge erforderlich seien usw. Viele sogenannte „Casus" konnten gar nicht mehr in der Stille des Beichtstuhls oder des Sprechzimmers abgehandelt werden. Sie drängten an die Öffentlichkeit. Disputationen und Vorlesungen (relectiones) wurden zum Ort der Klärung. 1528 hält Francisco de Vitoria eine Vorlesung unter dem Titel „Relectio de potestate civili". Darin erörtert er den Grund und die Grenzen der staatlichen und speziell der königlichen Gewalt. Im Hintergrund stehen die spanische Verfassungskrise und die Bauernkriege in Deutschland. Zwei Jahre später behandelt er in der „Relectio de matrimonio" das weniger theologisch als politisch brisante Begehren Heinrichs VIII., seine Ehe mit Katharina von Aragon annullieren zu lassen. 1539 verfaßt derselbe Vitoria auf Geheiß Kaiser Karls V. die Relectio „De Indis et iure belli". Darin stellt er den „Casus" der Kolonisierung Amerikas dar und erörtert seine theologischen, ethischen und rechtlichen Aspekte. 1613 konzipiert Francisco Suárez die „Defensio Fidei Catholicae adversus Anglicanae Sectae Errores". Dort sammelt er die Argumente gegen den Anspruch James' I., über die katholischen Untertanen zu regieren. Zu wichtigeren Fragen gab es „Casus"-Kommissionen: z. B. 1530 zur Debatte um die Kolonisierungspolitik Spaniens, über das ganze 16. Jahrhundert verstreut gleich mehrere solcher Kommissionen zur Zinsfrage, 1634 auf Anordnung Ferdinands II. eine Untersuchung des 30jährigen Krieges. Nach dem Frieden von Augsburg (1555) schrie-

[15] *J. Theiner*, Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin, Regensburg 1970.

ben Kasuisten die „Pacis Compositio" (1628) und zur Eigentumsfrage die „Justa Defensio" (1613).

Doch was die Kasuistik als ethische Methode zu leisten imstande war, das brachte erst eine Studienreform ans Tageslicht. Anfangs hatten sich die Jesuiten auf Anfrage und eher zufällig mit praktischen Moralthemen befaßt. Einzelne unter ihnen erhielten den Auftrag, „Casus"-Konferenzen abzuhalten[16]. Da die Fragen häufig aus der Beichtpraxis hervorgingen, waren die Teilnehmer solcher Konferenzen in der Regel Priester. Aber auch Laien konnten daran teilnehmen. Ihr Zustrom war mitunter so groß, daß die Übungen in die Kirchen verlegt werden mußten. Eine typische Art und Weise, an die Konferenzen heranzugehen, bildete sich aber erst allmählich heraus. Man wußte zwar, daß man vom abstrakten Prinzip zur konkreten Tat voranschreiten sollte. Bei der Suche nach der vor der Vernunft standhaltenden Norm sollte das Individuelle nicht aus dem Auge verloren werden. Aber erst nach und nach entdeckte man, daß dafür eine möglichst sorgfältige Darstellung der Situation notwendig sei. Während man dem Referenten zuhörte, sollte man in sich Assoziationen an ähnlich schon gehörte und erörterte Fälle wachrufen, aus denen man dann die Richtung für die Bewertung des vorliegenden Falles entnehmen könnte. Für wichtig hielt man es allemal, daß am Ende der Leiter[17] der „Casus"-Konferenz – stellvertretend für die übrigen Anwesenden – seinen Lernprozeß und seine Präferenz eindeutig zum Ausdruck brachte. Zwei oder drei hervorragende Gründe sollte er dafür angeben müssen.

Der entscheidende Einfluß für diese reflektierte Methode der Kasuistik kam – wie angedeutet – aus einer Studienreform: Beim Fehlen eigener Handbücher hatten die Jesuiten den Kasuskonferenzen zunächst die Werke anderer Autoren zugrunde gelegt: das Enchiridion des Martin Azpilcueta, Navarrus[18], zusammen mit der „Summula Peccatorum" des Kardinal Cajetan (1523) und der „Armilla" des Bartholomäus Fumus (1550). Allerdings wurden Kanonisten und Moraltheologen damit zunehmend unzufriedener. Besonders die Jesuiten in Portugal drängten auf die Abfassung eines „Moralbuchs", das für den ganzen Orden bestimmend sein sollte. Der General Mercurian gab daraufhin den Patres von Evora (Portugal) die Weisung, sie sollten die Aufgabe der Abfassung eines solchen „Casus"-Buches übernehmen. Doch sollten sie es gleichsam nebenamtlich tun. Das ging allerdings nicht. Die Herren Patres meldeten ihre Schwierigkeiten nach Rom. Worüber sie klagten, war weniger Arbeitsüberlastung als ein Element in der Weisung ihres Generals. Sie soll-

[16] Die erste fand offensichtlich 1545 an dem neu gegründeten Kolleg in Messina statt, vgl. ebd. 120.

[17] Der Titel „professor casuum conscientiae" (1599) wurde in einer späteren Fassung (1832) in „professor theologiae moralis" umbenannt.

[18] Neu wegen seiner Anordnung der Fälle nach dem Dekalog. Er bezieht eine unterschiedliche Haltung in Fragen des Glaubensabfalls aus Angst (gegen Cajetan), im Zinswesen, im Tötungswillen im Fall der Selbstverteidigung (gegen Soto).

ten – hatte man ihnen bedeutet – das häufig beklagte Defizit der Kasuistik umgehen, nur Fälle darzustellen und eine Lösung zu präsentieren. Sie sollten vielmehr auch moralische Prinzipien und Methoden diskutieren. Bei der Realisation dieser Anweisung schien aber die in der Ausbildungsordnung der Gesellschaft Jesu vorgenommene Einteilung in einen „cursus maior" und einen „cursus minor"[19] ein Hindernis darzustellen. Wenn man sich den mit dieser Aufteilung verbundenen Geist zu eigen machte – so wandten die portugiesischen Patres zu Recht ein –, dann müßte man für den ersten Kurs eine spekulative Moraltheologie und für den zweiten eine mehr praktische Moraltheologie vorsehen. Konnten beide Anliegen – fragten sie sich – durch das gleiche Lehrbuch abgedeckt werden, wie es das Generalat in Rom wünschte? Eine Frage der Studienorganisation hatte sich in eine Grundsatzfrage des Faches Moraltheologie verwandelt. Die endlosen Diskussionen darum verzögerten die Fertigstellung des Lehrbuches. Mercurian, obwohl er eigentlich der Vater der jesuitischen Moraltheologie genannt werden kann, erlebte die Erfüllung seines Wunsches nach einem Lehrbuch nicht mehr. Die Frage, die soviel Verwirrung angestiftet hatte, konnte erst durch die neue Studienordnung, die sogenannte „ratio studiorum", beantwortet werden. 1581 hatte Claudius Aquaviva die Arbeit an dieser in der Bildungsgeschichte der Kirche äußerst wichtigen Studienordnung begonnen. Fertig war sie 1593, ab 1599 war sie gültig. Für die Moraltheologie entschied sie, spekulative und praktische Methodik sollte nicht – was sich nahelegte – auf die beiden Kurse aufgeteilt werden. Eine Darlegung der Prinzipien der Moral und der Kasuistik sollte es, wenn auch in anderer Konzentration, für den „cursus maior" ebenso wie für den „cursus minor" geben (doch blieb der kleine Kurs der Ort für den „Professor" der „Casus"). Durch diese studienmäßige Neuordnung war garantiert, daß Kasuistik von nun an immer hieß: zuerst Prinzipien (z. B. der Dekalog), dann typische Fälle (drei Fälle sollten angeführt werden, um jedes dieser Prinzipien zu illustrieren), Aufführung aller probablen Lösungen zu einem Fall, in allem eine Konzentration auf das Konkrete. Der Duktus vom Abstrakten zum Konkreten mußte dabei von einer ähnlichen Bewegung des Individuellen zum Allgemeinen begleitet sein. Von nicht zu unterschätzender Bedeutung war, daß der Kasusleiter am Ende der Erörterung eine Präferenz zu erkennen geben sollte. Das hob den „Casus" von abstrakt-logischen Diskussionen ab.

Mit der Zeit wuchsen wahre Experten der Jesuitenkasuistik heran. Als ihr Fürst galt Juan Azor (1535–1603), Professor in Alcalá und Rom. „Unter allen Autoren ist er der empfehlenswerteste, was seine Weisheit, seine

[19] Die hohe Zeit der Kasuistik verbindet sich dann für immer mit dem Jesuitenorden, und umgekehrt wird sie zu einem Kennzeichen dessen, was man Jesuitenmoral genannt hat.

Bildung und das Gewicht seiner Argumente angeht"[20], sagte der bekannteste Jesuitenkasuist des 19. Jahrhunderts, Johannes Gury, von ihm. Azors „Institutionum Moralium Tomus I–III" haben den Untertitel „in quibus Universae Quaestiones ad Conscientiam Recte aut Prave Factorum Breviter Tractantur" (Rom 1600–1611) (worin alle Gewissensfragen kurz abgehandelt sind). Das Werk Azors stellte insofern eine Neuerung dar, als sich darin die Regelung der „ratio studiorum" von 1599 in die Praxis umgesetzt vorfindet, nämlich die, daß die Kasusleiter eine Mischung von theoretischen und praktischen Elementen präsentieren sollten. Azor geht von Prinzipien aus, aber das entscheidende Prinzip seiner Kasuistik lautet: „circumstantiae in jure variant omnia ut inde aequitas colligatur". Darum ist die Erörterung der Prinzipien eng an die Diskussion des Kasus gebunden. Andere Kasuisten sind der von Pascal immer wieder direkt angegriffene Antonio de Escobar y Mendoza (1589–1669) („Liber Theologiae Moralis Vigintiquattuor Societatis Jesu Doctoribus Resertus"), Herman Busenbaum (1600–1668) („Medulla Theologiae Moralis")[21] sowie eine Reihe nichtjesuitischer Kasuisten[22]. Die Blütezeit endet mit den „Lettres à un provincial", welche der Kasuistik unverdientermaßen den schlechten Namen vermacht haben, den sie noch heute besitzt.

3. Das Zinsverbot[23]

Um einschätzen zu können, was die Kasuistik zu ihrer Blütezeit zu leisten imstande war, muß man sich die Rolle vor Augen führen, welche sie bei dem am häufigsten zitierten und wohl auch kompliziertesten Beispiel eines Normenwandels, bei der Änderung des Zinsverbotes, gespielt hat. Um was es dabei ging, war allen Zeitgenossen vertraut. In einer bestimmten Phase der Wirtschaftsentwicklung mußte geklärt werden, ob jemand mit Geld, das er besaß und das er als sein Eigentum betrachtete, weiteren Reichtum anhäufen durfte oder nicht. Am Anfang des ausgesprochenen Zinsverbotes stand dabei ein moralisches Prinzip: „Du darfst von deinem Bruder keine Zinsen nehmen: weder Zinsen für Geld noch Zinsen für Getreide noch Zinsen für sonst etwas, wofür man Zinsen nimmt. Von einem Ausländer darfst du Zinsen nehmen, von deinem Bruder darfst du keine Zinsen nehmen, damit der Herr, dein Gott, dich segnet in allem, was deine Hände schaffen, in dem Land, in das du hineinziehst, um es in Besitz zu nehmen" (Dtn 23,20–21). Obwohl an dieser Stelle noch ein Un-

[20] „Azor", in: DThC I, 2651.

[21] Grundlage für die einflußreiche Moraltheologie Alphons' von Liguori (1696–1787).

[22] Natürlich gab es auch große, nichtjesuitische Kasuisten, z. B. den Theatiner Antonius Diana (1585–1663), den Prinzen der Kasuisten (Diana dicit), und den Zisterzienser Jean Caramuel-Lebkowitz (1606–1682).

[23] *A. R. Jonsen / St. Toulmin* 181–194; *J. Noonan,* The Scholastic Analysis of Usury, Cambridge/Mass. 1957; *F. Schaub,* Der Kampf gegen den Zinswucher, ungerechten Preis und unlauteren Handel im Mittelalter. Von Karl dem Großen bis Papst Alexander III, Freiburg 1905.

terschied gemacht wird zwischen Bruder und Fremden, wurde in der frühen Kirche mit Hinweis auf das gleiche Prinzip das Zinsnehmen überhaupt verboten. Seit Hieronymus wurde als biblischer Beweis für das Verbot auch Psalm 15,5 zitiert[24]. Bestätigt wurde das Zinsverbot vom Konzil von Nicaea (325), von Leo dem Großen (440–461), vom 2. Laterankonzil (1139). Urban III. zitierte im Kontext der Moral des Zinses als erster Lk 6,35: „Ihr aber sollt eure Feinde lieben und sollt Gutes tun und leihen, auch wo ihr nichts dafür erhoffen könnt. Dann wird euer Lohn groß sein, und ihr werdet Söhne des Höchsten sein; denn auch er ist gütig gegen die Undankbaren und Bösen." Heutige Leser müssen sich vergegenwärtigen, daß man dabei nicht an übertriebene Zinsforderungen, sondern an Zinsforderungen überhaupt denkt. Ein kirchenrechtliches Dokument des Jahres 806 kennzeichnete Zins mit den Worten: „Wenn mehr gefordert als gegeben wird" (mit dem „Decretum Gratiani" wird diese Definition bestimmend). Neben einer Definition des Zinses wäre dann ebenso eine solche des Leihens wichtig gewesen. Doch danach sucht man in der Literatur vergebens. Man gewinnt aber den Eindruck, die Autoren, die von „Leihen" sprechen, verstünden darunter „Geben von Geld oder einer anderen Sache an Menschen in Not oder im Unglück". Albert der Große z. B. erklärt zu Lk 6,35: „Zinsnehmen ist eine Sünde des Geizes; sie richtet sich gegen die Liebe, weil der Zinsnehmer ohne Anstrengung, Leiden oder Angst Gewinn von der Anstrengung, dem Leiden und den Schicksalsschlägen seines Nachbarn macht." Wie sollte man unter diesen Umständen Zins nehmen dürfen? Eine Notlage bei einem Armen auszunützen, mußte vor Gott als ein Greuel gelten. Es widersprach in eklatanter Weise dem Gebot der Liebe. Der Sentenzenmeister, Petrus Lombardus, zögerte denn auch nicht, Zinsnehmen Diebstahl zu nennen. Die Leihgabe war für ihn ein „mutuum", und von dem hieß es: „Mutuum est quasi de meo tuum". D. h.: für die Zeit des Verleihens wird der andere wirklich Eigentümer. Etwas von ihm (als Zins) zu erwarten, wäre in der Tat Diebstahl (Bonaventura fügte übrigens diesem Argument noch zwei weitere hinzu: einmal das, was die Mühe des Leihnehmers ausmacht, ist sein Eigentum, und zum anderen: die Zeit, in der jemand das Meine als Seines hat, kann nicht bezahlt werden). Thomas systematisierte das Zinsverbot von einer Definition des Geldes her. Er argumentierte: Geld ist nicht verkaufbar, es ist nur gebrauchbar. Eigentum und Gebrauch sind identisch. Zinsnehmen besteht darin, daß man die Substanz und den Gebrauch separat verkauft. Daß man aber dieselbe Sache zweimal verkauft, richtet sich eindeutig gegen die natürliche Gerechtigkeit. Geschäftsleute, Eigentümer, berufsmäßige Geldausleiher und öffentliche Zinsnehmer werden in ihre Schranken verwiesen (Lateran III). Soweit die Ausgangsposition! Nach einiger Zeit aber scheint dann

[24] Hieronymus, Commentarium in Ezechiel VI, 18.

auf einmal die ethische Beweisführung zu stagnieren. Das Prinzip steht fest, und es bewegt sich nichts mehr. Der Sachverhalt scheint vollständig beschrieben zu sein. Das aber ist genau der Ansatzpunkt für die Kasuistik. Um die Argumentationsbasis zu erweitern, empfiehlt sie, sich von neuem der Sache zuzuwenden. Solange man Wirtschaft, Geld, Verbrauch, Eigentum so definierte, wie man es bisher getan hatte, stimmte – so legt sie nahe – der Beweisgang für das Verbot. Auf einer Entwicklungsstufe der Ökonomie, auf der man nahezu ausschließlich darauf ausgerichtet war, den Lebensunterhalt der Wirtschaftssubjekte zu sichern, und man deshalb sinnvollerweise von Subsistenzwirtschaft sprechen konnte, bedeutete eine Forderung über das Geliehene hinaus für den Empfänger eine Infragestellung seiner Existenz. Der durch Lieblosigkeit hervorgerufene Schaden bestand im Verlust von „Lebenswerten". Das Fehlen eines Teiles der Ernte oder der Verlust eines Stücks Vieh konnte den Tod eines Mitglieds der Familie bedeuten. Das Verleihen von Samen, eines Mutterschafes zum Zweck der Fortpflanzung oder von Nahrung konnte im Einzelfall lebensrettend sein. Die Rückerstattung der aus dem Samen hervorgegangenen Ernte konnte andererseits dem Beliehenen an Leib und Leben schaden. Diese Sache änderte sich, als die Wirtschaft sich nach den Gesetzen des Merkantilismus zu orientieren begann. Nachdem neben der Produktion der lebenswichtigen Güter und dem Tausch der Handel als eine neue zusätzliche Größe am Horizont erschienen war, kam das Zinsverbot ins Wanken. Mehr und mehr zeigte sich für das moralische Prinzip eine veränderte Perspektive. Zwar hatte man auch bei einfacheren Arten ökonomischer Tätigkeiten schon eine „societas", eine Partnerschaft, eine Form gemeinsamen Finanzierens von Projekten („joint ventures") gekannt und sie als rechtlich und moralisch unbedenklich angesehen. Aber nun wurden partnerschaftliche Unternehmungen zum wesentlichen Bestandteil der neuen Wirtschaft. Der Kanonist Hostiensis zeichnet dreizehn Beispiele auf: von ihnen betreffen die einen die besonderen Verhältnisse von Gläubigern und Schuldnern, wie von Herrn und Vasall, von Kriegsgegnern, von Schwiegervater und Schwiegersohn bei der Mitgift, oder sie beziehen sich auf die Unsicherheit über den zukünftigen Wert der Leihgabe. Der bedeutendste dieser Fälle betrifft den Gläubiger, dem durch den Zahlungsverzug des Schuldners ein Schaden entstanden ist („damnum emergens" und „lucrum cessans"). Eine hinreichende Zahl von Fällen läßt eine neue vorsichtige Theorienbildung zu: Ein Vertrag über Leihen und Zins muß nicht mehr sittenwidrig genannt werden. Es gibt moralisch offenbar eine neue Option für den Umgang mit Geld. Es erscheint ganz und gar nicht problematisch, daß einer sein Geld für ein gemeinsames Unternehmen zur Verfügung stellt und ein anderer zur See fährt, beider Profit aber geteilt wird. Was den übereigneten Kredit von einer normalen Leihgabe unterscheidet und darum nicht mehr unter das Zinsverbot stellt, ist: das Risiko wird sichtlich von beiden getra-

gen[25]. Nachdem mehrere Fälle miteinander verglichen sind, drängt sich am Ende ganz eindeutig eine Ausnahme von dem ursprünglich fixierten Prinzip des Zinsverbotes auf: Wenn der Verleiher ein Risiko eingeht, das zwar dem anderen vorbehaltlos nützt, ihm selbst aber einen möglichen Schaden zufügt, dann muß man an einem Zinsverbot generell nicht mehr festhalten. Der Wandel der moralischen Auffassung schlägt sich in einem neuen unternehmerischen Konzept und einem neuen Typus von geschäftlicher Abmachung nieder, in dem sogenannten dreifachen Vertrag. Der erste Vertrag besteht darin, daß man bewußt und gezielt mit einem anderen eine Partnerschaft eingeht. Der zweite Vertrag hat zum Inhalt, daß sich der Investor gegen den Verlust des Kapitals (damnum emergens/lucrum cessans) dadurch versichert, daß er sich – zu seinen eigenen Gunsten – von seinem Partner den Verzicht auf einen Teil seines Gewinns zusichern läßt. Der dritte Vertrag geht darüber hinaus. Er sichert dem Geldgeber einen festen Zinssatz von gewöhnlich 5 % als Kompensaton für das eingegangene Risiko zu. Ausgedacht wurde der „dreifache Vertrag" zuerst von Angelo de Clavasio, verteidigt wurde er dann von Johannes Eck, Professor in Ingolstadt. Von den ersten Jesuiten, die nach Augsburg kommen, wurde seine Gültigkeit in Frage gestellt. Nachdem allerdings eine Kommission unter Einschluß des Kardinals Franz von Toledo (1534–1596)[26] diese moralisch-juristische Rechtfertigung des Zinsnehmens für die vierte Generalkongregation der Gesellschaft Jesu (1580) zur Duldung empfohlen hatte, übernahmen auch die Jesuiten ihn.

Ein Wort wäre noch zu der Rolle zu sagen, den die „Casus" bei der moralischen Argumentation übernehmen. Manche der Fürsprecher einer Kasuistik suchen in bezug auf die veränderte moralische Einschätzung des Zinses den Eindruck zu erwecken, als sei das durch eine spontane Betrachtung der Sache zustande gekommen. Der mit der Freigabe erkennbare moralische Fortschritt, sagen sie, habe sich spontan und pragmatisch ergeben. Es sei die Diskussion der veränderten Wirtschaft, die damit verbundenen Analogieschlüsse sowie die Abwägung und Ausbalanzierung von diversen, aber denselben Tatbestand betreffenden Betrachtungsweisen gewesen, die zu einer gleichsam intuitiven neuen Bewertung der Moralität des Zinses geführt habe[27]. Doch so läßt sich die Rolle, welche die Kasuistik bei der Änderung des Zinsverbotes gespielt hat, nicht adäquat

[25] *Noonan* 152: „The early scolastics were working with two different theories of money, one of which applied to loans, the other to partnerships. According to the one theory, money was sterile, risk was no title to profit, ownership was the same as use in consumptable goods. In the other theory money produced a surplus value, risk became the ground for reward, and ownership was determined not by the identity of use and possession but by the assumption of risk."

[26] Der Verfasser des ersten jesuitischen, offenbar nur in handschriftlichen Kopien zirkulierenden, moraltheologischen Lehrbuches „Summa casuum conscientiae" (1599).

[27] Vgl. *John D. Arras,* Common Law Morality, Review of Jonsen/Toulmin, in: HCR 20 (1990) 35–37.

beschreiben. Trotz aller Sympathie für die kasuistische Methode muß man festhalten, daß der geschilderte Übergang vom Verbot bis zur teilweisen Freigabe des Zinses nicht einfach durch eine vortheoretische, pragmatische Annahme zustande kommt. Der Ethiker setzt sich mit den ihm zunächst ungewohnten Fakten nur in der Weise auseinander, daß er sich selbst voll einbezieht und sich schrittweise – in einem hermeneutischen Zirkel – an die Erhellung der neuen, von neuen Formen des Wirtschaftens geprägten Lage begibt[28]. Nicht Fakten, sondern nach bekannten Prinzipien gedeutete Fakten weisen den Weg zur konkreten sittlichen Norm. Das handelnde Selbst befragt die Sache schrittweise auf ihren intelligiblen Gehalt hin: Was will z. B. Gott mir mit den veränderten Konstellationen sagen? Für den mittelalterlichen Menschen war der Zins keine rein weltliche Angelegenheit. Der Umgang mit ihm war der geistlichen Gerichtsbarkeit unterstellt, die Hl. Schrift spielte bei seiner Bewertung eine besondere Rolle. Weiter fragt das Selbst: Wie nehmen sich die Fakten im Vergleich zu der eigenen Geschichte des Umgangs mit Hab und Gut aus? Während sich die europäische Wirtschaft in der Zeit vom 13. bis zum 18. Jahrhundert von einer Subsistenzwirtschaft zu einer ausgedehnten Handels- und Kommerzwirtschaft wandelte, wuchs auch die Bevölkerung enorm, nahm die Urbanisierung zu, vervielfältigte sich Transport, Reiseverkehr und Handel. All das trug dazu bei, daß nach über fünf Jahrhunderten aus dem Nebel eine moralische Lehre mit genauen Definitionen und Distinktionen, mit eng begrenzten Lösungen und guten Argumenten auftauchte[29]. Konkret spielt die Frage danach, welchen Sinn dieses Handeln in der Gemeinschaft besitzt, eine bedeutende Rolle. Insgesamt erscheint es für den sittlich Handelnden als notwendig, sich in einer umfassenden Dauerreflexion auf den Sachverhalt, die Daten und Fakten einzulassen und zugleich deren sich immer weiter determinierenden Sinngehalt, deren Entelechie herauszuarbeiten. Erst allmählich wird dann der Fall präsentiert, der als Anfangsvermutung für ein Verhalten gelten kann, in dem der Zins nicht mehr unter allen Umständen verboten ist.

II. Unverzichtbares Element der Ethik – Kasuistik

Zwischen der Entwicklung des Faches Moraltheologie und den Gesetzen der „Kasuistik" besteht eine interessante Parallele. Wie die vom Trienter Konzil angeregten Kasuskonferenzen das moralische Prinzip zur

[28] Ebd. 36: „... is truth primarily a matter of instantaneous individual intuitive responses or is it largely a function of the practices and beliefs of the community of inquirers over time? In either case, do Jonsen and Toulmin have in mind an ideal of ‚undistorted intuition' akin to Habermas's critical ideal of communication against which imbalances of power might be judged?"

[29] Einzelne hatten langes Widerstreben gezeigt: so z. B. Antoninus von Florenz (1389–1459).

konkreten sittlichen Norm führen sollten, so sollte durch die Kasuistik in den praktischen Erkenntnisprozeß die „Sache selbst" eingebracht werden. Implizit ist mit dem Vergleich zwischen der Studienordnung und der Kasuistik aber noch ein weiterer Aspekt angesprochen: Es ist sicher übertrieben, hier von einer Entscheidung für den ethischen Pragmatismus zu sprechen, aber zweifellos sollten mit der stärkeren Berücksichtigung der konkreten Wirklichkeit – nach dem Willen der Reformer der Disziplin – die theoretischen, prinzipiellen Eigenschaften der Moraltheologie zugunsten der praktischen, individuellen Elemente gestärkt werden. Darin bestand ja die Stoßrichtung der beginnenden Aufklärung. Der sittlich Handelnde sollte frei sein und kraft seiner Vernunft konnte er es auch, ohne Schaden zu nehmen. Er war in den Stand gesetzt worden, sich im Namen und zum Dienst seiner Freiheit die Dinge dieser Welt zu unterwerfen. Was die Erkenntnis der Moral anging, vermochte er die sittliche Norm aus konkreten Fällen zu erheben. Die folgenden Überlegungen haben sich mit zwei Dingen zu beschäftigen: In bezug auf das erste Anliegen – ist der genaue Ort für den „Casus" zu benennen und in bezug auf das zweite Anliegen ist der Rahmen zu zeichnen, innerhalb dessen das angedeutete weittragende Projekt der Kasuistik verwirklicht werden kann.

1. Das klassische Anliegen der Kasuistik: Die Bewegung von der allgemeinen Regel zur konkreten Norm

Bei der Kasuistik geht es um die Vermittlung von moralischem Prinzip und konkreter Wirklichkeit. Wenn man darstellen will, wie diese Vermittlung geschieht, muß man folgende Schritte berücksichtigen: Man muß *erstens* davon ausgehen, daß zur sittlichen Wahrheitsfindung moralische Prinzipien gehören. Daß diese Prinzipien häufig in der Form einer göttlichen Weisung (Dekalog, Bergpredigt) vorgetragen werden, ist für die Kasuisten, die Theologen sind, eine Selbstverständlichkeit. Doch vor der Vermittlung steht auch noch ein anderer Faktor fest: die volle, lebendige Wirklichkeit läßt sich nicht in Prinzipien, so wie sie bislang formuliert sind und sich hier und jetzt „prima facie" anbieten, einfangen. Die Sache, um die es geht, muß vielmehr immer wieder neu zur Sprache gebracht werden[30]. Dabei kann dann der Eindruck entstehen, daß sie gegenüber dem ursprünglichen Prinzip als widerständig oder dieses selbst als nicht mehr zutreffend empfunden wird. Voraussehbar oder unerwartet eröffnen sich innerhalb des Prinzips neue Perspektiven. Zwischen moralischem Prinzip und konkreter Wirklichkeit muß dann neu vermittelt

[30] Thomas von Aquin kennt neben der quasi-deduktiven Entbergung konkreter Weisungen aus den Prinzipien (conclusio) den induktiven Weg der Bestimmung allgemeiner Sätze durch Einbringung des Konkreten in den Rahmen des allgemeinen Prinzips (determinatio); vgl. *U. Christoffer,* Erfahrung und Induktion, Freiburg i. Br. – Freiburg i. Ue. 1989, 185–186, vgl. *K. W. Mercks,* Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie, Düsseldorf 1978, 314.

werden. Dem sittlich Handelnden tun sich unterschiedliche Optionen für sein Handeln auf. Und nicht nur die Sache, sondern auch das Prinzip erscheint mit einem neuen Gesicht. Es offenbart sich im Laufe einer sozialen und kulturellen Geschichte in einer bisher nicht geahnten Mehrdeutigkeit. Ausnahmen drängen sich auf, ebenso Erweiterungen oder Einschränkungen in den Formulierungen der normativen Vorgabe.

Von entscheidender Wichtigkeit ist *zweitens* der Kasus, mit dessen Hilfe sich die Sache darstellen und das moralische Prinzip spezifizieren läßt. Es handelt sich dabei zuerst um ein von vielen Seiten her dargestelltes Ereignis, das bei näherer Betrachtung das Material für die Spezifikation des Prinzips liefert. Ein erster Fall bringt einen Aspekt der Sache zum Ausdruck, ein zweiter verweist auf einen anderen, ein dritter nochmals einen anderen und so weiter. Nach und nach lassen sich in der Zahl der Fälle gemeinsame Linien erkennen und größere Einheiten darstellen. Es kann dann sein, daß ein bestimmter Fall innerhalb einer moralischen Argumentation eine besondere Rolle spielt. Wenigstens zeitweise vermag er das Gewicht einer Anfangsvermutung für richtiges Handeln und Verhalten zu erlangen. Am Fall des „beleidigten Herrn" oder am „Fall des Zinsgebens und -nehmens bei einer gemeinsamen Unternehmung" läßt sich das beobachten. Natürlich kann es auch vorkommen, daß für den aktuellen Zeit- und Raumpunkt kein geeigneter Fall vorliegt. Als Ausweg läßt sich dann die Kritik an einem früheren Fall oder der Widerspruch dazu oder die Absetzbewegung von einer bestimmten Praxis als Mittel benutzen, um zur inhaltlichen Bestimmung des sittlich richtigen Verhaltens zu kommen. Auch dafür ist der „Casus" vom beleidigten Herrn ein Beispiel.

Von entscheidender Bedeutung ist *drittens* die Frage nach der Gültigkeit des Handelns[31]. Zuständig für deren Setzung ist die positiv-praktische Vernunft eines sittlichen Subjekts[32]. Sittliches Handeln, das zuerst von einem Prinzip her zu deuten und reguliert zu sein schien, dann aber mit Hilfe verschiedener Fälle von einem bestimmten Sachverhalt aus neu erschlossen wurde, stellt sich dann als gültig und verpflichtend heraus, wenn es vor dem Forum der Vernunft als sittlich richtig bestehen kann. Um daran zu erinnern und es stellvertretend schon einmal zu tun, fordert die Kasuistik vom Leiter der Kasuskonferenz, daß er zum Ausdruck bringe, welche Präferenz für ihn entscheidend ist. Durch zwei oder drei hervorragende, an dem benutzten Fall illustrierte Gründe soll er zudem zeigen, daß diese Präferenz argumentativ Bestand hat[33]. Bei aller Freiheit und trotz der Letztgültigkeit des eigenen sittlichen Urteils ist die Mitar-

[31] Vgl. auch die Beschreibung des Entstehens (und der Begründung) sittlich relevanter Einsichten aus der Erfahrung in: *D. Mieth*, Moral und Erfahrung. Beiträge zur theologisch-ethischen Hermeneutik, Freiburg i. Br. – Freiburg i. Ue. 1977, 123 ff.

[32] *W. Korff*, Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft, Mainz 1973.

[33] *Demmer*, Erwägungen 136; *W. Frankena*, Analytische Ethik, München 1972.

beit von Experten wünschenswert und gefragt, damit die Vermittlung möglichst zuverlässig und kompetent geschieht.

Der geschilderte kasuistische Prozeß von der allgemeinen Regel zur konkreten Norm läßt sich in einer anderen Begrifflichkeit unter dem Stichwort „induktive Normenfindung" zusammenfassen. Schon an den Zitationszeichen läßt sich erkennen, daß mit dieser Bezeichnung nicht alles am Prozeß der Normenfindung eingefangen ist. Tatsächlich greifen zwei Aspekte von Erkenntnis ineinander, ein prinzipieller und ein wechselnd konkreter Aspekt. Kein Zweifel: Der Kern jeder sittlichen Methode ist die Einsicht in das, was den Menschen zuinnerst ausmacht. Und diese Einsicht ist nur über einen apriorischen Erkenntnisweg zu erschließen, und das apriorische Erkenntnisergebnis läßt sich nur in einem moralischen Prinzip zum Ausdruck bringen. Dazu kommt dann ein aposteriorischer Erkenntnisweg. In verschiedenen Zugängen wird der Weg zu den Fakten und zur konkreten Wirklichkeit gesucht. Das Ergebnis – die Daten und Fakten – werden nach und nach faßbar und gegen das Prinzip gestellt. Weil es den aposteriorischen Erkenntnisweg gibt, kann man von dem gesamten Prozeß auch als „induktiver" Normenfindung reden. Wenn man nämlich festhalten will, daß die Einsicht in das Wesen des Menschen über äußere Daten, die Umstände, die empirisch (psychologisch, soziologisch etc.) zu erfassenden Elemente der Situation gewonnen werden, rechtfertigt sich der Zusatz „induktiv". Dazu ein Beispiel: „Eine Frau tritt in ein Lebensmittelgeschäft, um ihre Einkäufe zu machen. In diesem Augenblick aktualisiert sie einen ganzen Komplex von Beziehungen, die, sobald sie das Geschäft betritt, unmittelbar beherrschend werden. Es sind anwesend sie selbst, ihr Mann und ihre Kinder und im Hintergrund das Lebensmittelgeschäft, die übrigen Kunden und Gott, zu dem jede dieser Personen in einem absolut wesentlichen Verhältnis steht (Existenz und Heil), ob sie dies weiß oder nicht, ob sie im Augenblick daran denkt oder nicht." Absolut wesentlich ist die Einsicht in ihre Realisation als Mensch. Aber um zu wissen, was das heißt, fragt sie sich, „was jeder in der Familie gern mag, wie sich die Geschmäcker aufeinander abstimmen lassen, welche finanziellen Mittel ihr dafür zur Verfügung stehen, welche Arbeiten auf sie warten, damit sie in der Zeit, die sie dafür braucht, ihre Arbeiten bewältigen kann. In der Unterscheidung der empirisch gegebenen und psychologisch sowie soziologisch feststellbaren Aspekte des Einkaufens offenbart sich ein eingeübtes Verhaltensmuster, ihre Rolle, die sie als Gattin und Mutter übernommen hat, dann die Phase der jetzt anstehenden Spezifizierung ihres Wesens, dessen Vollendung noch nicht abgeschlossen ist ..." Die einkaufende Frau hat klare moralische Prinzipien. Aber damit begnügt sie sich nicht. Sie fängt nochmals bei der konkreten Wirklichkeit an, hat acht auf viele einzelne Details, nähert sich mit Vor- und Übersicht zahlreichen Fakten. Das Prinzip weitet sich aus, verengt sich, wird jedenfalls spezieller und ge-

nauer. Sie hat diesen Fall erlernt mit Hilfe von anderen Menschen, und sie hat ihn in zahllosen weiteren Versuchen und Experimenten variiert. Während sie sich nun auf die zuletzt ausgearbeitete Version stützt, werden gemeinsame Linien sichtbar: Man könnte das mit den Skizzen vergleichen, die ein Künstler anfertigt. Vor seinem geistigen Auge findet sich zuerst ein Ur-Bild. Doch er macht sich immer wieder daran und entwirft davon immer neue Varianten mit unterschiedlichem Maßstab, abweichender Ausführlichkeit und Färbung. Seine deutlichste, farbenprächtigste und das Auge am stärksten beeindruckende Gestalt hat es in der letzten Fassung, aber diese letzte Genauigkeit ist – wenn man so will – erst das Ergebnis vieler anderer Studien des gleichen Grundrisses unter der gleichen Form. In gleicher Weise ist ein Kasus ein plastisches Gebilde, das sich im Lauf einer Handlungsgeschichte als Folge unendlich vieler kreativer Entwürfe im Raum der Freiheit und nach den Gesetzen der menschlichen Entwicklung immer weiter ausgestaltet hat. Bleibende und sich verändernde Elemente haben sich ineinandergefügt. Man könnte von einem Modell sprechen, das aus der freien Verantwortung des sittlich Handelnden in Abhängigkeit von der ihm zugehörigen Gemeinschaft die endgültige Form erhält. Wie das Modell ist der Fall konkret, wandelbar, plastisch, vorläufig, es bringt den sittlich Handelnden in Kontakt mit der konkreten Wirklichkeit, aber es repräsentiert eine Ganzheit.

2. *Das weitergehende Anliegen der Kasuistik: Die Erhebung der sittlichen Norm aus den Fakten*

Bei der Beschreibung der Kasuistik gehen manche ihrer Befürworter über das soeben Gesagte hinaus. Sie wollen sich nicht damit begnügen, Fälle zur Ausweitung ihrer moralischen Prinzipien zu diskutieren. Ihr Ehrgeiz ist es, eine kasuistische Methode im umfassenden Sinn dieses Wortes zu entwickeln. Aus einer unverkennbaren Enttäuschung an verschiedenen ethischen Entwürfen, gewappnet mit einer Portion Theoriefeindlichkeit und mit der Bereitschaft zum Pragmatismus gehen sie – angeblich ganz von unten anfangend – an die Moral heran. Sie beginnen mit dem einmaligen, konkreten Sachverhalt, und enden mit einem als typisch angesehenen und als Anfangsvermutung geltenden Fall. Dabei machen sie sich wenig Gedanken darum, ob die Intuitionen, von denen sie bei der Beobachtung und Erschließung der Sache ausgehen, durch Nichtwissen, Vorurteile, Selbstsucht und Macht durchkreuzt werden. Es scheint sie gleichgültig zu lassen, daß die Erkenntnis einfachhin eine Funktion der Praxis und der Überzeugung derer sein könnte, die sich mit dieser Wirklichkeit beschäftigen unter dem Ideal einer ungestörten Kommunikation.

Doch da gilt es einzuhalten: Sosehr man auch diese Form der Kasuistik mit Sympathie betrachten mag, sie läßt sich nur dann vertreten, wenn sie

als Methode in sich stimmig ist und das Ergebnis methodisch legitimiert werden kann. Sicher darf der sittlich Erkennende und Handelnde bei dem einmaligen Sachverhalt – kurz: der Sache beginnen. Zu einem reflexen System gehört aber auch, daß er begreift, worin angesichts dieser konkreten Wirklichkeit seine eigene Identität besteht. Wo sich nun die beiden: Sachverhalt und Selbst begegnen, entdeckt das Selbst als erstes die Entwicklungsgesetzlichkeit der Sache. Alles, worauf er trifft, ist in einer unausweichlichen Weise von einer Zeit mitbestimmt. Es ordnet sich in eine Geschichte ein. Der sittlich Handelnde erfährt, wie sich aus der Praxis immer wieder Axiome und Prinzipien entwickeln, wie aus der Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit ein guter Doktor z. B. zu einem guten Menschen geworden ist usw. In der Nacherzählung der Entwicklung wird dann die Sache anschaulicher, klarer und griffiger. Doch vor einem ist zu warnen: Solche Entwicklungsgesetze sind keine sittliche Norm. Die Art und Weise, wie etwas entstanden ist, erklärt noch nicht, warum man das und das mit ihm tun soll.

Das wichtigste Medium, in dem sich eine Sache spiegelt, ist die Gemeinschaft. Wer die Sache zu erforschen sucht, muß fragen, was die anderen von ihr halten, wie sie sie verstehen, welche Kritik sie an ihr anbringen. Über die Erkenntnis hinaus kommen dabei andere Reaktionen in den Blick Gefühle, Freuden und Trauer. Der Kasuist bemüht sich demnach festzustellen, wie z. B. die meisten Ärzte denken, was ein Naturwissenschaftler in bezug auf einen bestimmten Sachverhalt sagt, wie ein sensibler und ehrlicher Mensch darauf reagiert. Er wird nicht den Fehler machen, die Sache, wie sie im Spiegel der Gemeinschaft erscheint, als moralisch legitim zu erklären. Für die Gültigkeit reicht nicht, daß die Mehrzahl sie so sieht, oder gar, daß ein herausragender Mann oder eine herausragende Frau sie so versteht. Selbst ein tugendhafter Mensch oder ein Heiliger muß die ihm gegenüberliegende Wirklichkeit nicht adäquat und vollständig erfassen. Einmal abgesehen davon, daß es gar nicht so leicht ist, sittliche Exzellenz (Tugend) von beruflicher Eigenheit und Charakter zu unterscheiden, zeigt sich bei allem in Frage kommenden Beurteilen das Manko, daß unterschiedliche Auffassungen in bezug auf richtiges Handeln mit ihrer realen Ausstattung an Begabung und Vermögen nicht versöhnt werden können.

Wenn die Sache normativ und in der erkannten Weise verpflichtend sein soll, muß sie innerhalb eines hermeneutischen Prozesses lokalisiert werden[34]. In sich ist sie nur Potentialität, der Bestimmung bedürftig und auf Sinngeber angewiesen. Ernsthaft bestreiten das auch Praktiker nicht. Sie können zwar auf Zustimmung hoffen, wenn sie dagegen protestieren, daß sich ein Forscher oder Produzent, der die Sache aus Erfahrung ge-

[34] *Gl. C. Graber / D. C. Thomasma,* Theory and Practice in Medical Ethics (Continuum), New York 1989.

lernt hat, sich seine eigenen Gedanken darüber gemacht hat, und nun sagen kann, daß er sie kenne, auf eine fremde Deutung und Interpretation beziehen müsse. Man kann verstehen, daß ihm der professionelle Ethiker verdächtig ist, wenn der wie ein aufgeregter Trainer an der Seitenlinie auf und ab läuft und schreit: „Vorsicht vor sogenannten Experten, Achtung vor voreiligen induktiven Schlüssen und dem ganz schlimmen Naturfehlschluß." Er erwartet mehr als nur den Aufschrei: „logischer Fehler, an Prinzipien denken, sich an die Versuchung von Fakten, dem Konkreten und dem Allerneusten erinnern!" Praktiker können mit Zustimmung rechnen, wenn sie gegenüber solchen Theoretikern für die „Normativität" des Faktischen eintreten und eine Ethik ins Auge fassen, die ganz aus dem Fall heraus entwickelt wird und damit allen kulturellen Unterschieden und Variationen Rechnung trägt – („Praktisch ist das ja ganz anders"). Es mag auch in gewisser Hinsicht richtig sein, daß man sich, wie sie sagen, über die Sache immer verständigen kann, selbst wenn man prinzipiell anderer Auffassung ist. Aber es gibt keine Sache, die ganz offen und unbestimmt wäre. Sie ist im Gegenteil immer in einer gewissen, wenn auch, in bezug auf den hier und jetzt Handelnden, noch nicht endgültigen Form *determiniert.* Sie ist in ein Netz von gängigen Sinn- und Verhaltensdeutungen eingespannt. Und diese Tatsache beweist, daß auch ein Kasuist, sosehr er dem reinen Theoretiker auch überlegen sein mag, nicht ohne Deutungen und – davon abgeleitet – ohne moralische Prinzipien auskommt. Die Determination kann sich in Regeln niederschlagen, die sich, um dieses Beispiel anzuführen, im klinischen Alltag bewährt haben und dort – nach der Einschätzung der Beteiligten – die Situation von Kranken, Ärzten, Pflegepersonal optimal berücksichtigen. Innerhalb dieser Prinzipien lassen sich auch Variationen vorstellen. Man darf ja nicht glauben, daß eine damit angesprochene Regelung des Gesundheitswesens z. B. wenig flexibel sei. Innerhalb der Sinndeutung findet ein ständiger Prozeß der Priorisierung von Prinzipien, Regeln, Sätzen mittlerer Konkretion statt. Der Kasuist macht aber mit Recht darauf aufmerksam, daß er das, was er als Determination schon vorfindet, nicht als sittlich richtig ansehen darf (Naturfehlschluß). Würde er die jeweilige Deutung übernehmen, käme er über das geschichtlich und kulturell Gewordene und über auf dieser Basis stehende konditionierte Reaktionen nicht hinaus.

Folgt der sittlich Handelnde bei der Interpretation der Sache aber den angeführten Kriterien Geschichte, Gemeinschaft usw., dann erschließt sich ihm eine vertiefte Sicht dieser Sache. Die Kriterien wirken wie ein Raster, nach dem das eigene Handeln beurteilt werden kann. Es ist dabei klar, daß die gegenwärtige Normierung nicht einfachhin der Anwendungsfall von Prinzipien ist, auch wenn sich prinzipiell denkende Menschen dafür bisweilen stark machen. Auch wer nach seiner eigenen Meinung immer „aus Prinzip" handelt, auch für wen Relativismus sozu-

sagen ausgeschlossen ist, muß sehen, daß er sich mit seinem Handeln immer vor einer neuen Wirklichkeit findet. Prinzipientreue allein degeneriert zu Legalismus, läßt die Empfindsamkeit für den Kontext verkümmern, schränkt die Fähigkeit, fundamentale Prinzipien gegeneinander abzuwägen, ein und läßt Elemente des Kontextes übersehen, usw. Im übrigen beinhaltet eine Übereinstimmung in den Prinzipien noch lange keine Übereinstimmung in den Konklusionen. Die kasuistische Methode der Ethik gründet letztlich in der praktischen Vernunft, die allein die Kraft und die Einsicht in die Gültigkeit einer Handlungsanweisung hat, aber diese Einsicht gestaltet sich in und aus der konkreten Praxis.

3. Das durch die Kasuistik gezeichnete Sinngefüge[35]

Die Kasuistik konzentriert sich auf den Kasus aus einer zweifachen Richtung. Sie sieht ihn einmal als Hilfsinstrument, das zugehörige moralische Prinzip zu erweitern oder zu verengen. In diesem Sinn kann man von der klassischen Aufgabe der Kasuistik sprechen. Die Kasuistik vermag den Kasus aber auch als das Endprodukt einer Methode zu betrachten, die von der Sache ausgeht und in einem hermeneutischen Prozeß ein zwar immer noch anschauliches, aber nunmehr auch normatives Gebilde (Modell) erreicht hat. Das ist das weitergehende Verständnis von Kasuistik. Wo immer sie auftritt, rechnet sie damit, daß die Einsicht in das, was sittliches Handeln ausmacht, über die Reichweite von allgemeinsten, jedermann einsichtigen moralischen Prinzipien/Strukturen hinausgeht. Wann immer sie sich einbringt ins ethische Kalkül, ist sie sich bewußt, daß eine moralische Einsicht gleichgewichtig von der Erfahrung der ganzen Wirklichkeit getragen wird[36] und daß die Norm, nach der sich sittliches Handeln am Ende zu richten hat, neben bleibend rationalen auch variable, praxisabhängige Momente enthält.[37].

Weil sich die Kasuistik dessen bewußt ist, versucht sie sorgfältig die Vermittlungsschritte zwischen den Prinzipien und der Sache, um die es geht, nachzuzeichnen und die damit in die Wege geleitete konkrete Urteilsfindung zu ermöglichen[38]. Das hat seinen Preis. Die Aufmerksam-

---

[35] Man könnte hier auch von „induktiver Normenfindung" sprechen, vgl. *U. Christoffer,* Erfahrung und Induktion. Zur Methodenlehre philosophischer und theologischer Ethik. Studien zur theologischen Ethik, Freiburg i. Br./Freiburg i. Ue 1989; *Mieth* (Anm. 31). *Ph. Schmitz,* Die Wirklichkeit fassen. Zur induktiven Normenfindung einer Neuen Moral, Frankfurt 1972.

[36] Vgl. *K. Demmer,* Deuten und Wählen. Vorbemerkungen zu einer moraltheologischen Handlungstheorie, in: Gr. 62 (1981) 231–275; *R. Ginters,* Die Ausdruckshandlung. Eine Untersuchung ihrer sittlichen Bedeutsamkeit, Düsseldorf 1976.

[37] *B. Schüller,* Die Bedeutung der Erfahrung für die Rechtfertigung sittlicher Verhaltensregeln, in: *K. Demmer / B. Schüller,* Christlich glauben und handeln. Fragen einer fundamentalen Moraltheologie, Düsseldorf 1977, 261–286.

[38] Es besteht auch die Möglichkeit, diesen ganzen Prozeß vom Zirkel auf eine Beziehungseinheit zwischen Fakten und Werten zu reduzieren. Leider wird das von manchen als

keit des professionellen Ethikers muß, wenn er die Vermittlung leisten will, auf die ganze konkrete Wirklichkeit gerichtet sein. Zwar werden viele von ihnen nicht müde zu behaupten, Normen seien konkret und sie veränderten sich im Laufe ihres Bestehens. Tatsächlich aber tun sie wenig, um solche Veränderungen plausibel zu machen.

Theoretisch weisen sie immer wieder auf die Einzigartigkeit des Konkreten hin, praktisch aber erkennen sie es dort nicht einmal, wo sie es antreffen. Gewiß. Der zentrale Akt der Bestimmung des Handelns ist das sittliche Urteil. Hier ereignet sich die sittliche Wahrheitsfindung. Der Kasus aber stellt sicher, daß es sich bei der Entscheidung um eine Wahrheitsfindung aus der Praxis heraus handelt und darum, praktische Erkenntnis, „Erfahrung" genannt werden kann. Weil die Sache nicht ohne besondere Sachkompetenz zugänglich ist, plädiert die Kasuistik für die Hinzuziehung von Experten und einen sachgemäßen Dialog mit anderen Disziplinen. Für das Verständnis des Sittlichen ist es wichtig, daß in dessen Raum immer neue Fakten treten, die der Einsichtige über Prinzipien, Überzeugungen und Wertvorzüge in seine sittliche Existenz einbeziehen muß[39]. Unterläßt er das, muß er damit rechnen, daß die Beschäftigung mit der Moral für ihn und alle anderen uninteressant wird. Was sich anspruchsvoll so nennt, ordnet sich in eine nicht mehr hinterfragte, aber ziemlich einschläfernde Ruhe und Besonnenheit ein[40].

III. Anwendungsfall für Kasuistik: Bevölkerungsreduktion

Der Grund, warum die Kasuistik in unseren Tagen wieder verstärkt Anklang findet, liegt darin, daß angesichts drohender Überlebensprobleme der Menschheit die Verschiedenheit der ethischen Methoden und Systeme als äußerst hinderlich auf dem Weg zu einer Lösung empfunden wird. Man glaubt zu wissen, daß die ökologische Katastrophe, das Entwicklungsproblem, die Hochrüstungsproblematik es notwendig mache, einen eher pragmatischen Ansatz zu propagieren; und das selbst unter dem Preis, daß der neue Ansatz einen synkretistischen Anstrich erhält. Eine der großen Überlebensfragen ist das Bevölkerungsproblem, in das eine Zahl anderer Probleme – wie die Klimaveränderung, die Ressourcenknappheit, aber auch Fragen der sittlichen Autonomie und Gerechtig-

notwendig und hinreichend empfunden. Vom sittlichen Subjekt kann man an die Sache (das Objekt, die „facts") herangehen.

[39] Hier müßte man die komplizierte Frage behandeln, was „richtig" und was „gut" genannt werden kann. Zunächst erfahre ich sicher zuerst die sittliche Stimmigkeit (spirituelle Plausibilität) eines Handelns, das sittlich Gute. Dann aber muß ich mich doch fragen, ob das denn der sachlichen Richtigkeit und den inneren Einstellungen (Gut) entspricht. Wenn ich das beantwortet habe, kann ich auch sagen, das sei sittlich richtig. Leider werden die beiden Ausdrücke „gut" und „richtig" auf verschiedenen Ebenen sittlich und sachlich gebraucht.

[40] vgl. *D. Henrich*, Eine Republik Deutschland. Reflexionen auf dem Weg aus der deutschen Teilung, Frankfurt 1990.

keit – hineinspielen. Soweit das in diesem Rahmen möglich ist, wollen wir auf dieses ethische Problem kurz eingehen. Es geschieht mit der Absicht, die beiden dargestellten Aspekte der Kasuistik ein wenig zu verdeutlichen. „Was das Klima betrifft", so der angesehene Meteorologe Christian D. Schönweise[41], „so sollte nicht übersehen werden, daß die Menschheit durch Nutzung fossiler Energie, durch Waldrodungen, industrielle und landwirtschaftliche Produktion und nicht zu vergessen auch durch ihr eigenes Wachstum längst einen Weltkrieg gegen Umwelt und Klima führt von gigantischem Ausmaß, Tag für Tag, Jahr für Jahr, Jahrzehnt für Jahrzehnt". „Durch ihr eigenes Wachstum ..." Diese Ursache der Klimaveränderung ist in der Tat nicht zu übersehen.

1. Die allgemeinen Normen auf konkrete Handlungen anwenden

Am Anfang des Bevölkerungswachstums steht der Satz der priesterschriftlichen Schöpfungsgeschichte „Und Gott segnete sie und sprach zu ihnen. Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde und macht sie euch untertan und herrschet über die Fische im Meer und die Vögel unter dem Himmel und über das Vieh und alles Getier, das auf Erden kriecht" (Gen 1,28). Die Folgerungen, die Christen aus diesem Satz gezogen haben, betrafen das ganze Weltbild, nicht nur die Einstellung zur Fortpflanzung. Schon Gegner des Kirchenlehrers Augustinus äußerten nachdrücklich ihre Überzeugung, die Anhänger der neuen Lehre hätten ein monomanes, einseitiges Bewußtsein. Ihr Interesse gelte zuerst der Tatsache, daß da ein Gott am Anfang die Welt erschaffen habe. Danach zähle noch die Geschichte der Offenbarung desselben Gottes in der Zeit. Die Voraussetzung von beiden, Schöpfung und Offenbarung, z. B. die Zeit selbst, der Raum, die Natur, würden dagegen sträflich vernachlässigt, ja all dies würde der Zerstörung preisgegeben. Einen ähnlichen Vorwurf an die Adresse des Christentums hat es immer wieder gegeben: durch Jean-Jacques Rousseau, den Wegbereiter der Aufklärung, durch Friedrich Nietzsche, den kritischen Feind christlicher Ethik. In jüngster Zeit (1967) hat der amerikanische Historiker Lynn White die geschichtlichen Einseitigkeiten im jüdisch-christlichen Weltverständnis für die Krise der Umwelt verantwortlich gemacht. Wie das Judentum habe auch das Christentum, behauptet er, einen ganz und gar auf die Welt bezogenen persönlichen Gott verkündet und daraufhin den naturalen Sinn der Welt entleert. Die Forscher und Techniker hätten dann am Ende mit einer entgötterten Natur alles anstellen können, was sie wollten. Das „Wachset-und-mehret-Euch" habe seinen Bezugspunkt verloren. Später hat White seine These zwar abgemildert, aber sie wird vielfach wiederholt. Das moralische Prinzip, unter dem ein Teil der abendländischen Kultur die Welt

[41] „Frankfurter Allgemeine", Donnerstag, 7. März 1991, 12.

und das Wachstum der Menschheit betrachtet, ist eindeutig und klar. In der Form einer religiösen Weisung geht es jeder moralischen Einstellung und jedem sittlichen Handeln voraus. „Füllet die Erde ...!"

Ein Artikel in der Wochenzeitschrift „Die Zeit" vom 21. Dezember 1990 zieht nach zweieinhalb Jahrtausenden das Fazit: „Die Erde ist voll." Und das ist die Sache, ohne die man das moralische Prinzip nun nicht mehr betrachten kann. Heute leben auf der Erde 5,3 Milliarden Menschen. In fünfzig Jahren wohl doppelt so viele[42]. Die Zahlen stammen aus dem Weltbevölkerungsbericht 1990 der UNFPA (United Nations Fund for Population Activities). Während die Anzahl der Menschen in den Industriestaaten jährlich nur noch um 0,6% zunimmt oder wie in der Bundesrepublik und anderen Ländern Westeuropas sogar schrumpft, wachsen die Völker des armen Südens um 2,1%. In den vergangenen Jahren gab es in den Medien den Versuch, die Sache ein wenig anders darzustellen. Man hatte registriert, daß die globale Wachstumsrate, und zwar seit den sechziger Jahren, als sie 2,4% betrug, auf 2,0% gefallen war. Doch schon bald stellte sich heraus, daß das nur ein relativer Erfolg war. Eine stabile und verträgliche Wachstumsrate wurde durch diese geringfügige Minderung nicht erreicht. Überhaupt muß man sich zu dem Zahlenbild der Weltbevölkerung eine Reihe von Faktoren hinzudenken. Als Folge der rapiden Bevölkerungsentwicklung erwartet die UNFPA über die Vermehrung der Zahl ein „anhaltendes Wachstum der Städte, Zerstörung der Böden, Verseuchung des Wassers, massive Waldrodungen und die fortschreitende Konzentration von Treibhausgasen in der Atmosphäre". Mit dem Anwachsen der Zahl steigt auch das Heer der Armen, der Hungernden und der Analphabeten. Die britische Zeitschrift „Economist" vervollständigt das Szenario, wenn sie auf die Folgen dieses Armutstrends hinweist: „Weil die Armen dazu neigen, die größten Familien zu haben, und die ärmsten Länder die größte Fruchtbarkeit, wird das Bevölkerungswachstum die Lücke zwischen Arm und Reich sowohl in als auch zwischen den Ländern vergrößern." Mit Ökokollaps und Armutskriegen tritt das Bild der begrenzten Erde in den Blick. Offensichtlich ist mit einer Welt zu rechnen, die nur eine eingeengte Aufnahmekapazität besitzt. Wann ist diese erreicht? Wann führt das Wachstum der Bevölkerung zu einem Zustand, den man Überbevölkerung nennen kann? Zweifellos ist diese Frage nicht so leicht zu beantworten. „In den Niederlanden leben auf einem Quadratkilometer rund vierhundert Menschen, in Kenia vierzig. Kenia gilt als Musterbeispiel für Überbevölkerung, doch niemand käme auf die Idee, die Niederlande als übervölkert zu bezeichnen." Es braucht ein umfassendes Modell der Welt, in das man seine Lösungsansätze eintragen kann. Die Veränderungen in Lebensraum, Atmosphäre und Klima zwingen dazu. Experten betrachten Theorien zur

[42] *M. Sontheimer,* Die Erde ist voll, in: „Die Zeit" Nr. 52, 21. Dezember 1990, 15–17.

Bevölkerungsentwicklung von zwei Polen her. Der sogenannte Expansionismus veranschlagt einerseits die Möglichkeiten der Erde oder der Biosphäre als quasi unendlich, anderseits gibt er für die Zahl der Bevölkerung kein Limit an[43]. Für eine andere Schulrichtung, den Malthusianismus, entwickeln sich Biosphäre (Nahrungsmittelproduktion) und Wachstum der Bevölkerung mit unterschiedlicher Schnelligkeit[44]. Der Grund liegt in der hemmungslosen Vermehrung der Menschheit. Da die Menschen auf die Verbesserung ihrer wirtschaftlichen Lage immer mit einer höheren Reproduktionsrate reagieren, ist eine, wegen der Knappheit der Mittel, notwendige Begrenzung dieses Strebens durch höhere Sterblichkeit (positive Begrenzung) oder durch die Vermeidung von Frühehen und sexueller Betätigung (präventive Begrenzung) anzuzielen. In den 60er Jahren erlebte der Malthusianismus eine Renaissance in den Vereinigten Staaten. Man glaubte nicht mehr, daß der soziale Zwang für eine Beschränkung der Bevölkerung wirksam sein könne und dachte deshalb wieder an positive Begrenzungen. Die Folge dieser Diskussion war in der Folge eine Hilf- und Hoffnungslosigkeit, die dazu führte, daß das Thema konsequent ignoriert und verdrängt wurde. Eines aber läßt sich nicht verdrängen: Nimmt man alles in allem, dann ist das moralische Prinzip von der Fruchtbarkeit unter einer neuen Perspektive zu betrachten. Auf der gegenwärtig lebenden Menschheit lastet die Frage, was sie, angesichts der großen Überlebensfragen, mit dem Schöpfungsauftrag anfangen soll. Zwangsweise drängen sich neue Optionen für ihr Handeln auf. Wenn man einmal von der Zwangsläufigkeit des malthusianischen Erklärungsmodells absieht, dann bleiben bei den (regional mit Sicherheit zurückbleibenden) Möglichkeiten der Biosphäre (man muß ja über die einfache Nahrungsproduktion hinausgehen) und dem Wachstum der Weltbevölkerung drei Möglichkeiten, zu einer rationalen Abwägung zu gelangen. Die erste, soeben angesprochene malthusianische Lösung kommt, unter der Voraussetzung einer limitierten Biosphäre, zu dem Schluß, daß die Bevölkerung mit allen Mitteln, auch durch bewußte Zulassung der positiven Kontrollen (Sterblichkeit), reduziert werden muß. Die zweite Form der Abwägung setzt bei der Planung um Bewahrung und Erhalt der Biosphäre den sozialen Faktoren ein ungleich höheres Gewicht als den anderen, den naturalen, den ökologischen usw. Diese Ab-

[43] Der Expansionismus hatte in den letzten Jahrzehnten mit Buckminster Fuller, John Maddox, Wilfred Beckermann, Herman Kahn starke Vertreter. Wenigstens stillschweigend teilten übrigens Karl Marx und Friedrich Engels die gleiche Voraussetzung. Auch sie hielten die Ressourcen der Erde für unendlich und für ihre Epoche behielten sie gar recht. Landwirtschaft, industrielle Revolution und Kolonien ermöglichten in Europa ein gewaltiges Bevölkerungswachstum.

[44] Thomas Malthus (1798), der Hauptvertreter dieser Richtung, behauptete gegen die sozialrevolutionären Bestrebungen der Französischen Revolution, „es sei unmöglich, die Lage der niederen Stände zu verbessern, weil die Bevölkerung in geometrischer Progression wachse, die Nahrungsmittelproduktion nur in arithmetischer."

wägung kommt deswegen zu dem Ergebnis, daß die Bevölkerungskontrolle eine nützliche Ergänzung zu anderen sozialen Programmen sei. Die Befürworter dieser Lösungsansätze erinnern daran, daß auch in den Industrieländern die Bevölkerungsabwägung nicht durch besondere naturale Kontrollen, sondern durch den Einsatz eines technischen Fortschritts, eines ökonomischen Wachstums, durch Änderung im Konsumverhalten erfolgt sei. Die dritte Abwägung, die davon ausgeht, daß ohne Planung von Zukunft und Nachkommenschaft jede Form des Erhaltes der Biosphäre und des Umweltschutzes zum Scheitern verurteilt sei, hält die Bevölkerungskontrolle für ein wichtiges Moment. Unter ökologischen Gesichtspunkten legt sich diese dritte Abwägung nahe. Insgesamt scheinen sich angesichts der sich rapid verändernden Situation neue Ausnahmen vom Auftrag, fruchtbar zu sein, nahezulegen.

Wie man sieht, genügt es aber nicht allein, das moralische Prinzip zu betrachten. Dieses muß vielmehr auf die gesamte konkrete Wirklichkeit bezogen werden. Es muß im einzelnen gezeigt werden, wie das sittliche Handeln inhaltlich aussieht, wie die Einsicht in seine richtige Orientierung vermittelt, in welchem gesellschaftlichen und kulturellen Rahmen es sich entfaltet. Um das zu können, muß der Ethiker sich immer wieder wie in einem Lernprozeß auf diese Überlegungen einstellen. Von Einzelfällen ausgehend, muß er versuchen, zu immer allgemeineren und umfassenderen Lösungen vorzustoßen. Am Ende mag er dann in dem einen oder anderen „Casus" eine Anfangspräsumption für sein Handeln gewinnen. Und das lange bevor er zu der vollständigen Umformulierung des moralischen Prinzips sich entscheiden mag.

Fehlt es für den Kasus an positiven Determinanten, kann ein Gegenbild gute Dienste tun. Ein nicht mehr zu billigender Umgang mit der Weltbevölkerung und des Reproduktionsverhaltens, wie er sich etwa in Indien, China oder der Bundesrepublik zeigt, kann wenigstens „in obliquo" die Rolle einer Reflexionshilfe und Wegführung übernehmen. Auch darin zeigt sich Kasuistik nochmals als die Kunst, in einem Bereich, in dem das generelle Prinzip nicht genau genug ist, festzustellen, was als objektiv richtig oder falsch angesehen werden kann[45]. Es ist der einzelne sittlich Handelnde, der kraft seiner Vernunft imstande ist, zwischen Sachverhalt und Prinzip zu vermitteln. Er begreift, daß er auf die Dauer und im ganzen das Prinzip, um das es ihm geht, durch sein Handeln nicht zerstören darf. Ebenso sieht er immer mehr, daß er die Fakten, um die es ihm nicht weniger geht, nicht durch ein Prinzip zerstören lassen darf. Er muß sich seiner Autonomie, der Entwicklung, der internationalen Solida-

[45] *G. E. Moore,* Principia Ethica, London 1903, pp. 4, 5: „Casuistry may indeed be more particular and ethics more general; but that means that they differ in degree and not in kind ... Casuistry, not content with the general law that charity is a virtue must attempt to discover the relative merits of every different form of charity"; vgl. *R. M. Hare,* The Language of Morals, London 1952, 52.

rität und auch des Respekts vor der begrenzten Erde bewußt werden. „Wenn das und das in Rechnung gestellt wird, etc ..."

2. *Die im Einzelfall geltende Norm aus der Praxis erheben*

Natürlich kommt bei der geschilderten Vorgehensweise die Sache, um die es geht, stärker zu Wort. In einer Zeit, in der die Frage nach der Ethik in allen möglichen Bereichen erhoben wird und in der eine weithin anerkannte ethische Methode nicht zur Verfügung steht, ist das sehr zu begrüßen. Es muß nur sichergestellt werden, daß es sich bei diesem Ausgang von der Sache nicht um einen intuitiv-pragmatischen Prozeß handelt. Die über den gezeichneten Weg erreichte Norm kann nur dann als sittliche Norm bezeichnet werden, wenn sie – was ihren Inhalt angeht – sich innerhalb eines hermeneutischen Zirkels als für die Humanisierung fruchtbar erwiesen hat und wenn sie – was ihre Form betrifft – innerhalb desselben Zirkels als gültig ausgewiesen wurde[46].

Ausgangspunkt der angesprochenen ethischen Methodik ist natürlich die Sache, aber nicht die Sache in sich selbst, die gibt es gar nicht, sondern die Sache, wie sie von einem einzelnen Handelnden wahrgenommen wird. Nehmen wir einmal an, dieser fühle sich – durch einen inneren oder äußeren Grund – vor die Notwendigkeit der Empfängnisverhütung gestellt. Die erste Frage lautet dann, wie dieser Sachverhalt von ihm gesehen wird. Dabei stellt sich heraus: Er kann für eine Frau der Ausdruck der Stellung und des Grades der Selbstbestimmung sein, den ihr die Kultur, in der sie lebt, gewährt. Der Sachverhalt wird von ihr aber auch danach gewertet, wie er sich in ihre allgemeine Lebensgeschichte einfügt. Kann sie damit doch ihre und ihres Geschlechtes Fortdauer erreichen oder nicht. Im Sachverhalt kommt für sie dann ebenso die Solidarität mit anderen Menschen zum Ausdruck. In ihm reflektiert sich für sie das Wachstum der Weltbevölkerung, der Weltwirtschaft, die Knappheit der zur Verfügung stehenden Konsumgüter, die Abhängigkeit der Welten usw. Nicht vergessen werden darf, daß sich – nach der Überzeugung der Kirche – in einem so wichtigen Sachverhalt auch das Verhältnis des betreffenden Menschen zu Gott spiegelt.

Die sittlich handelnde Frau kann mit Blick auf diese Determination nun sagen, ob sie hier und jetzt einen Weg einschlagen könne, der für sie paßt oder nicht, der für ihre eigene Entwicklung fruchtbar ist oder nicht, der ihr aus den genannten Gründen nun auch plausibel erscheint oder nicht. Wichtig ist, daß sie die Sache in der Gesamtheit bewertet. Damit sie dessen sicher ist, bedarf sie eines Diskurses, in dem andere Menschen sich mit ihr abstimmen und mit Blick auf die sie sich eine Lösung zurechtlegen kann. Nur innerhalb dieses Diskurses findet sie ihre Verantwor-

[46] Es ist hier zwischen der das einzelne Handeln kontrollierenden Norm und dem in der Diskussion bereits etablierten allgemeinen Prinzip zu unterscheiden.

tung, vermag sie – vor dem Forum der Vernunft und kraft ihres sittlichen Urteils ein Ja oder ein Nein zu sagen.

Worin ihre Antwort inhaltlich besteht, muß ihr überlassen bleiben. Solange sie nicht ein anderes Lebensrecht in Frage stellt und auch die naturalen Grundlagen ihres Handelns auf Dauer und im ganzen nicht zerstört, ist sie frei in ihrer Entscheidung. Doch muß sie von sich aus interessiert sein, wie sich die Sache objektiv darstellt. Nach dem oben Gesagten schließt sich eine Lösung im Sinn des Expansionismus aus. Das von dessen Vertretern vorausgesetzte Weltmodell als eines Kaufhauses ohne Grenzen läßt sich nicht halten. Empfängnisverhütung aus bevölkerungsethischen Gesichtpunkten ist nicht überflüssig. Es verbieten sich auch Lösungen aus dem Arsenal des Malthusianismus. Zwar kommt es bei der Reduzierung der Bevölkerung sehr auf die Veränderung der sozialen Verhältnisse an. Ebenso ist es wichtig, daß die Gesellschaft so wird, daß ihre Mitglieder nicht mehr Kinder haben müssen als für die begrenzte Erde oder die Region, in der sie heranwachsen, verträglich ist[47]. Aber als sittlich unverantwortbar muß im Malthusianismus die Toleranz einer positiven Begrenzung der Bevölkerung angesehen werden. Von der Frau, die eine Entscheidung treffen soll, sollte vor allem der Lösungsansatz in Erwägung gezogen werden, bei dem soziale und naturale Kontrollen aufeinander abgestimmt sind. Die katholische Kirche, die im allgemeinen diesem Ansatz zuneigt, beschränkt die Freiheit des einzelnen insofern, als sie bei der Art und Weise des Vorgehens in der Manipulation der Natur oder, wie der jetzt regierende Papst das ausdrückt, in der Beeinträchtigung einer (inhaltlich schon bestimmten) personalen Würde des Menschen eine Grenze zieht. In den Worten Johannes Pauls II. heißt das, es dürfe keine Weise der Empfängisverhütung geben, die er im übrigen bejaht, welche die liebende Vereinigung der Ehegatten und die Fortpflanzung voneinander trennt[48]. Die Kirche bezeichnet jede Handlung als „verwerflich, die entweder in Voraussicht oder während des Vollzugs des ehelichen Aktes oder im Anschluß an ihn beim Ablauf seiner natürlichen Auswirkungen darauf abstellt, die Fortpflanzung zu verhindern, sei

[47] Daß es der verschwenderische Umgang mit den Ressourcen in den industrialisierten Ländern ist, der weltweit irreparable Umweltschäden bewirkt, wird entsprechend dem Trend zum aufgeklärten Ökobewußtsein, überall hervorgehoben. Trotzdem: Wenn es darum geht, praktische Konsequenzen auf eine sofortige Umkehr zu fordern, ist fast ausschließlich von denjenigen Maßnahmen gegen die Überbevölkerung in der Dritten Welt die Rede (der Raubbau in den Industrieländern firmiert als „Umweltsünde", der man allenfalls mit Appellen begegnet, nicht jedoch mit der Forderung nach Zwangsmaßnahmen ...). Anstatt über Verschwendung, Ausbeutung, ökonomische und politische Machtverhältnisse zu reden, analysiert man die Bevölkerungsexplosion.

[48] Johannes Paul II., Enzyklika vom 15. 12. 1981 „Familiaris consortio", nr. 32: „Wenn die Ehegatten durch Empfängnisverhütung diese beiden Sinngehalte, die der Schöpfer Gott dem Wesen von Mann und Frau und der Dynamik ihrer sexuellen Vereinigung eingeschrieben hat, auseinanderreißen, liefern sie den Plan Gottes ihrer Willkür aus: Sie manipulieren und erniedrigen die menschliche Sexualität – und damit sich und den Ehepartner –, weil sie ihr den Charakter der Ganzhinnahme nehmen."

es als Ziel, sei es als Mittel zum Ziel". Das schließt nicht ein, daß die Eltern auf bewußte Geburtenregelung verzichten müßten. „Im Hinblick ... auf die gesundheitliche, wirtschaftliche, seelische und soziale Situation bedeutet verantwortungsbewußte Elternschaft, daß man entweder, nach klug abwägender Überlegung, sich hochherzig zu einem größeren Kinderreichtum entschließt, oder bei ernsten Gründen und unter Beobachtung des Sittengesetzes zur Entscheidung kommt, zeitweise oder dauernd auf weitere Kinder zu verzichten."[49] Bei dem Überwiegen der naturalen vor den sozialen Kontrollen kommt nach dieser Unterweisung im Prinzip als einzig legitimes Mittel die „Natürliche Familienplanung" in Frage[50]. Eine Kasuistik vermag innerhalb ihrer eigenen Methode die „Sache" immer wieder zum Sprechen zu bringen. Mit Hilfe der Analyse, des Vergleichs und der Konklusion macht sie die sich verändernden Aspekte dieser Sache greifbar. Fälle erschließen den Weg dazu. Mit ihrer Hilfe läßt sich sagen, wie die Sache sich entwickelt hat, wie sie von anderen Menschen bewertet wird, welchen Sinn sie hat. Das Ergebnis, die möglichst vollständig erfaßte Sache, stellt die Kasuistik dann gegen das hier und jetzt relevante moralische Prinzip. Selbst einer ständigen Interpretation bedürftig, wird es über äußere Daten, die Umstände, die empirisch (psychologisch, soziologisch, etc.) zu erfassenden Elemente der Sache neu gedeutet. Neue Handlungsoptionen drängen sich auf und am Ende auch eine neue Formulierung des Prinzips selbst. Die zwischen Sache und Prinzip vermittelnde Instanz ist der handelnde Mensch. „Menschen fügen sich nicht aufgrund von Instinkten in die Lebensräume der Natur ein, sondern sie müssen Reichweite und Grenzen verantwortlich erkennen."[51] Kasuistik stellt also die wenn auch manchmal nur anfanghaft formulierte ethische Methode dar, in der neben der subjektiven Moralität des Selbst und neben den allgemeinen Regeln die variablen, geschichts- und sozialbedingten Faktoren zum Zuge kommen. Die Tatsache, daß man sich heute wieder darauf besinnt, darf als ein hoffnungsvolles Zeichen für die Reform des ethischen Denkens angesehen werden.

[49] Paul VI., Enzyklika 1968 „Humanae vitae", nr. 10.

[50] Paul VI., „Humanae vitae", nr. 16: „Die Kirche bleibt ihrer Lehre treu, wenn sie einerseits die Berücksichtigung der empfängnisfreien Zeit durch die Gatten für erlaubt hält, andererseits den Gebrauch direkt empfängnisverhütender Mittel als immer unerlaubt verwirft – auch wenn für diese andere Praxis immer wieder ehrbare und schwerwiegende Gründe aufgeführt werden."

[51] EKD-Studie, Juni 1984, 7, 6b.

ThPh 67 (1992) 60–85

Eigenschaften Gottes im Licht des Gödelschen Arguments

Von Otto Muck S. J.

In unserem Jahrhundert sind Rekonstruktionen von klassischen Gottesbeweisen mit den Mitteln der formalen Logik vorgelegt worden. Eine derartige Formalisierung der Aussagen, Begriffe und Folgerungen, die in Gottesbeweisen vorkommen, gibt Anlaß zur Explizierung von Voraussetzungen und zur Klärung von Begriffen, auch ihrer Mehrdeutigkeiten. Bei diesen logischen Analysen der Gottesbeweise lassen sich vor allem zwei Hauptströmungen feststellen.

Die eine der beiden Richtungen sucht die aposteriorischen Argumente zu rekonstruieren, z. B. einige oder alle der fünf Wege von Thomas v. Aquin[1]. Die andere Richtung beschäftigt sich mit Formen des Ontologischen Arguments, sei es in der Form von Anselm oder der von Descartes oder Leibniz[2].

Die Diskussion um Formen des Ontologischen Arguments wurde bereichert durch einen Beitrag, den der berühmte Mathematiker Kurt Gödel in einem handschriftlich hinterlassenen Fragment vom 10. Februar 1970 mit dem Titel „Ontologischer Beweis" skizziert hat und der aus seinem Nachlaß bekannt geworden ist. Die Bedeutung von Gödels Argument liegt darin, daß a) eine Theorie des Begriffs „positive Eigenschaft" entworfen wird und b) in dieser Theorie Prämissen ableitbar werden, die bei anderen Formen des Ontologischen Arguments ohne weitere Begründung vorausgesetzt werden. In diesem Artikel wird das Argument[3] Gö-

---

[1] Vgl. *J. M. Bochenski O. P.* Die fünf Wege, in: FZPhTh 36 (1989) 235–265, wo zur Einleitung seiner eigenen logischen Analyse ein Literaturüberblick seit 1934 vorausgeschickt wird.

[2] Vgl. Übersicht über die Diskussion der letzten Jahrzehnte und ausführliche Literaturangaben bei *Th. G. Bucher,* Zur Entwicklung des Ontologischen Beweises nach 1960: Der Streit um den Gott der Philosophen (Hg.: *J. Möller*), Düsseldorf 1985, 113–139.

[3] Diese Ausführungen stützen sich auf folgende einschlägige Veröffentlichungen: – *Jordan H. Sobel,* Gödel's Ontological Proof: On Being and Saying (Hg. *J. J. Thomson*), Cambridge/Mass. 1987, 241–261 bringt eine leider in einigen Punkten fehlerhafte Transkription von Gödels Notizen und die Version von *Dana Scott.* – *W. K. Essler – E. Brendel – R. F. Martínez,* Grundzüge der Logik II, Frankfurt 1987, Anhang III, 309–319. – *W. K. Essler,* Gödels Beweis: Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie (Hg. *F. Ricken*), Stuttgart u. a. 1991, 140–152. – *Curt C. Christian,* Gödels Version des Ontologischen Gottesbeweises: Österreichische Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte der mathem.-naturw. Klasse, Abt. II, 198. Band, 1.–3. Heft, Wien 1989, 1–26. Zugleich bin ich *Geo Siegwart* (Essen) und *E. Nieznanski* (Warschau) für Mitteilungen und Anregungen zu Dank verpflichtet. Zur Klärung haben auch Seminarveranstaltungen durch mehrere Semester beigetragen, aus denen einschlägige Diplomarbeiten von Mag. *W. Löffler* (der auch an der Ausarbeitung dieses Artikels mitgewirkt hat) und *A. Plattner* hervorgegangen sind. – Hinsichtlich der Grundbegriffe der Modallogik und intensionalen Semantik ist besonders Bezug genommen auf die Einführungen von *G. E. Hughes – M. J. Cresswell,* Einführung in die Modallogik, Berlin 1978 und *F. v. Kutschera,* Einführung in die intensionale Semantik, Berlin 1976.

dels hinsichtlich seines Beitrags zur Klärung des Begriffs „Eigenschaft" untersucht, wie dieser im Zusammenhang der Rede von „Eigenschaften Gottes" verwendet wird.

Es soll hier der nicht einfache Versuch gemacht werden, einem philosophisch-theologisch interessierten Leserkreis möglichst ohne Verwendung der Symbolik der formalen Logik zu berichten, welche Folgerungen sich aus der Diskussion um das Ontologische Argument von K. Gödel insbesondere für den Begriff einer Eigenschaft Gottes ergeben.

Die Gliederung des Artikels ergibt sich aus dem Grundgedanken des Gödelschen Arguments. Gödels ontologisches Argument entfaltet zunächst Axiome, durch die der Begriff „positive Eigenschaft" charakterisiert wird. Auf diesem Hintergrund wird „Gott" definiert als Summe aller positiven Eigenschaften (summum bonum), also als etwas, dem alle positiven Eigenschaften zukommen. Für unser Thema ist aufschlußreich, daß Gödels Charakterisierung von „positiven Eigenschaften" große Ähnlichkeit zeigt mit dem in der Tradition der Philosophischen Gotteslehre verwendeten Begriff der reinen Seinsgehalte (perfectio pura), also von Eigenschaften, die von sich aus keinen Seinsgehalt ausschließen.

1 Der Begriff der positiven Eigenschaft

1.1 Zum Begriff der Eigenschaft

1.11 Gehen wir davon aus, daß Gegenständen bestimmte Prädikatoren zu- oder abgesprochen werden und daß Prädikatoren evtl. auch verschiedener Sprachen – als synonym verstanden werden. *Eigenschaft* kann dann als Abstraktor von Prädikationen, die synonym sind, verstanden werden. Durch sinngleiche Prädikatoren wird eine bestimmte Eigenschaft zu- oder abgesprochen. So wird durch „ist rot" und „is red" die Eigenschaft der Röte zugesprochen. Faßt man eine Eigenschaft als aus synonymen Prädikatoren abstrahiert auf, dann ist sie charakterisierbar durch Prädikatorenregeln. Diese dürfen nicht mit empirischen Gesetzen verwechselt werden.

Unter generischen Eigenschaften können solche verstanden werden, die sowohl bei sinnvollem Zusprechen als auch bei sinnvollem Absprechen von Eigenschaften als dem betreffenden Gegenstand zukommend vorausgesetzt werden. In unserem Beispiel setzt die Eigenschaft der Röte in den Gegenständen, denen sie zukommt, Farbigkeit und Ausdehnung voraus.

Daraus ergibt sich, daß wenn einem Gegenstand eine Eigenschaft F nicht zugesprochen werden kann, dies darin gründen kann, daß ihm nicht die erforderliche generische Eigenschaft G zukommt oder aber, daß ihm diese wohl zukommt, nicht aber F. In diesem Sinn kann nicht-F, repräsentiert durch -F, bedeuten:

a) den privativen Gegensatz innerhalb der Gattung G zwischen jenen Elementen von G, die F sind und jenen Elementen von G, die nicht F sind, symbolisiert durch (F) und (G–F) oder

b) den kontradiktorischen Gegensatz, der zudem auch noch jene Gegenstände umfaßt, die nicht G sind, also (-G) und (G–F). In diesem Fall stehen einander gegenüber jene Gegenstände, die F sind, und jene, die nicht F sind, ob sie nun zu G gehören oder nicht. Es stehen F und -F in kontradiktorischem Gegensatz, -F wird Komplement von F genannt.

1.12 *Eigenschaft* wird bei Gödel nicht durch Prädikatorenregeln charakterisiert, sondern *extensional* repräsentiert durch die Menge der Individuen, denen die Eigenschaft zukommt. Das setzt daher einen bestimmten Gegenstands-, Individuenbereich voraus. Das Komplement -F zur Eigenschaft F wird dann durch die Menge aller jener Individuen des zugrundegelegten Individuenbereichs repräsentiert, denen F nicht zukommt, die nicht F sind. Offen soll hier einstweilen bleiben, ob das Komplement einer Eigenschaft immer eine Eigenschaft ist. Gödel scheint dies vorauszusetzen.

Ein Unterschied der extensionalen Charakterisierung der Eigenschaften gegenüber einer intensionalen durch Prädikatorenregeln liegt darin, daß begriffliche Unterschiede dort nicht mehr sichtbar sind, wo in der faktischen Welt die Mengen jener Individuen, denen diese unterschiedlichen Begriffe zukommen, miteinander übereinstimmen. Wenn auch die Begriffe „Lebewesen mit Herz" und „Lebewesen mit Nieren" ihrem Sinn nach verschieden sind, fallen die Extensionen von „Lebewesen mit Herz" und „Lebewesen mit Nieren" zusammen. Es können jedoch Unterschiede sichtbar werden, die in den Extensionen der Begriffe in der aktuellen Welt nicht vorhanden sind, wenn man Eigenschaften extensional nicht nur durch die Individuen repräsentiert, denen die Eigenschaften in der faktischen, aktuellen Welt zukommen, sondern auch unter anderen fiktiv denkbaren Umständen, in anderen „möglichen Welten", die unter anderen Bedingungen stehend angenommen werden. Von dieser Technik macht die intensionale Semantik Gebrauch[4]. Dieses Verfahren werden wir zu berücksichtigen haben, wenn wir zur Verwendung von Modallogik übergehen.

1.13 Die Diskussion um die Gedanken von Gödel[5] legt nahe, daß der Begriff der „Eigenschaft" bei ihm auf wesentliche, essentielle Eigenschaften beschränkt ist. *Wesentlich* soll eine Eigenschaft heißen, die einem Individuum während der gesamten Dauer seiner Existenz zukommt. Dementsprechend soll *akzidentell* eine Eigenschaft heißen, die einem Individuum zu einem bestimmten Zeitpunkt seiner Existenz zukommt, zu

[4] Vgl. *Kutschera* VII–X.

[5] Vgl. *Christian* 11. Unabhängig von Gödel hat im Anschluß an A. Prior das Problem nicht-wesentlicher Eigenschaften aufgenommen *H. Deutsch,* Contingency and modal Logic: PhSt 60 (1990) 89–102.

einem anderen nicht. Dieser Begriff von „wesentlich" ist bei Gödel nicht weiter erläutert. Soweit aus der Verwendung des Begriffs „Eigenschaft" bei Gödel hervorgeht, dürfte die Forderung genügen, daß wesentliche Eigenschaften einem Gegenstand immer (und in einem noch zu klärenden Sinn „notwendig") zukommen. Dabei kann offen bleiben, ob es sich bei diesen Eigenschaften um solche handelt, die einem Gegenstand tatsächlich immer zukommen, oder um wesenskonstitutive Eigenschaften (species) in der herkömmlichen Terminologie der Lehre von den Prädikabilien.

1.14 Im folgenden seien also nur wesentliche Eigenschaften betrachtet. Jede Eigenschaft sei zunächst extensional repräsentiert durch die Individuen der aktuellen Welt, denen diese Eigenschaft zukommt. Bezüglich dieser Eigenschaften wird nun eine Einteilung in positive und nicht-positive Eigenschaften vorgeschlagen. Die Eigenschaften, die Gödel „positiv" nennt, charakterisiert er durch Forderungen, von denen andere aufgezeigt haben, daß sie eigentümlich sind für das, was man in der Mengenlehre einen Filter, bzw. Ultrafilter nennt[6].

In der Mengenlehre wird ein Begriff verwendet, der die Struktur dessen charakterisiert, was Gödel von „positiver Eigenschaft" fordert. Bei ihm sind Eigenschaften repräsentiert durch Mengen (ihre Extension). Nun betrachtet man Mengen von Mengen (= Eigenschaften von Eigenschaften) und nennt diese Filter, wenn sie bestimmte Charakteristika erfüllen. Die positiven Eigenschaften im Sinne von Gödel sollen diese Charakteristika erfüllen.

Aus den Elementen einer vorgegebenen Grundmenge können verschiedene Mengen gebildet werden. Auch diese Mengen können wieder zu verschiedenen Mengen zusammengefaßt werden. Manche solcher Mengen von Mengen werden nun, wenn sie bestimmte Forderungen erfüllen, als Filter bezeichnet. Eine Menge (= Filter) von Mengen (= Filtermengen) aus einer Grundmenge ist ein *Filter*, wenn der Durchschnitt zweier Filtermengen nicht leer ist und wieder eine Filtermenge ergibt. Filtermenge ist auch jede Menge von Individuen der Grundmenge, welche eine Filtermenge als Teilmenge enthält.

Ein Beispiel soll verdeutlichen, daß wir auch im praktischen Leben mit Filtern operieren, wenn wir z. B. ein bestimmtes Individuum ausfindig machen wollen. Wenn etwa die Polizei einen Verbrecher sucht, von dem sie aus Spuren und Zeugenaussagen weiß, daß er blond ist, eine Tätowierung am Arm trägt, Blutgruppe A + hat und einen blauen VW-Käfer mit Tiroler Kennzeichen fährt, so ergeben diese Eigenschaften einen Filter. Zu diesem gehören mit den genannten Eigenschaften auch die Eigenschaften, die allgemeiner sind, wie tätowiert sein, ein Auto fahren, aber

[6] Auf diese Eigentümlichkeit wurde auch von *Christian* 7, von *Essler* 151 unter Berufung auf Knut *Radbruch*, wie auch mündlich von *Czermak* über *Nieznanski* aufmerksam gemacht.

auch jene, welche den Durchschnitt zweier solcher Eigenschaften besagen, wie z. B. tätowierter Autofahrer. Die Mengen der Individuen, die eine der genannten Eigenschaften haben, haben einen nicht leeren Durchschnitt, d. h. eine Menge, die allen diesen Mengen gemeinsam ist, und zu der das gesuchte Individuum gehört. Im Idealfall hat man solche Eigenschaften, durch die genau ein Individuum ausgesondert wird, das den Durchschnitt aller dieser Eigenschaften (= Filtermengen) bildet.

Diesem Idealfall unseres Beispiels entspricht in der Mengenlehre die Überlegung, daß ein Filter erweitert wird durch Mengen, die kleiner sind als die betrachteten Filtermengen, aber doch die Filtereigenschaft besitzen. Die feinste derart mögliche Einteilung stellt dann einen *Ultrafilter* dar. Bei ihm ist für jede Menge aus der Grundmenge ausgemacht, ob sie zum Filter gehört oder nicht, so daß jede Teilmenge der Grundmenge oder ihr Komplement – d. h. die Menge der Elemente der Grundmenge, die nicht der betreffenden Menge angehören – Filtermenge ist. Das trifft z. B. zu auf die Menge der Eigenschaften, die dem gesuchten Individuum tatsächlich zukommen – wenigstens z. B. zu einem bestimmten Zeitpunkt. Für jede Eigenschaft gilt – in der klassischen Logik – daß die Eigenschaft oder ihr Komplement dem Individuum zukommt, also zum Filter gehört.

1.15 Philosophisch interessant ist, daß der Begriff der positiven Eigenschaft eine Ähnlichkeit mit dem Begriff der reinen Vollkommenheit, des reinen Seinsgehaltes, der perfectio pura der traditionellen Ontologie und Philosophischen Gotteslehre aufweist[7].

Für reine Seinsgehalte ist es, einer verbreiteten Auffassung zufolge, eigentümlich, daß sie einander nicht ausschließen, daß sie also miteinander vereinbar sind. Ihre Extensionen haben daher einen nicht leeren Durchschnitt. So besteht zwar z. B. ein begrifflicher Unterschied zwischen „Wissen" und „Wollen", aber die Realisierung von Wissen schließt nicht die von Wollen aus. Nach klassischer Lehre sind beide in Gott verwirklicht.

Außerdem läßt sich jede Eigenschaft, die selbst nicht reiner Seinsgehalt ist, darstellen als Einschränkung eines reinen Seinsgehaltes auf einen begrenzten Bereich, der nicht Extension eines reinen Seinsgehaltes ist. So läßt sich „menschliches Wissen" als Ausschnitt aus allen möglichen Weisen einer Realisierung von Wissen auffassen, der durch Bezugnahme auf die menschlichen Realisierungsweisen eingeschränkt ist. Wenn nun dieser Bereich das Komplement eines reinen Seinsgehaltes ist, dann ist jede Eigenschaft entweder reiner Seinsgehalt oder der Durchschnitt eines reinen Seinsgehaltes mit dem Komplement eines (anderen) reinen Seinsge-

[7] Vgl. *E. Coreth,* Metaphysik. ³1980, §§ 25 (181–187), 52 (316–322), 94 (511–515) und *W. Brugger,* Summe einer Philosophischen Gotteslehre, München 1979, 92–94 n. 123.

haltes[8]. Nimmt man an, daß Menschen als welthafte Vernunftträger aufgefaßt werden können und „Vernunftträger" reine Vollkommenheit, „welthaft" aber nicht reine Vollkommenheit ist, wohl aber „nicht-welthaft", dann wäre „Mensch" charakterisierbar durch die beiden Bestimmungen „Vernunftträger" (perfectio pura) und „welthaft" (perfectio mixta), was Komplement zu „nicht-welthaft" (perfectio pura) ist.

Wenn hier von einer Eigenschaft und ihrem Komplement die Rede ist, dann ist zu bedenken, daß es sich um das Komplement nicht nur in einem begrenzten Bereich handelt, sondern in Hinblick auf die Gesamtheit der Individuen als Grundmenge. Das kann in Verbindung gesehen werden mit der Forderung, daß eine Eigenschaft nicht einfachhin schon als reiner Seinsgehalt verstanden werden kann, sondern daß diese gerade in Hinblick auf den umfassenden Bereich, also den Seinsbereich hin verstanden werden muß[9].

1.16 Diese Überlegungen könnte man erweitern durch die Anregung, daß man als Eigenschaften zunächst nur die an den erfahrbaren Gegenständen exemplifizierten betrachten sollte. Diese wäre dann zu verstehen als Spezialisierungen von reinen Seinsgehalten bzw. positiven Eigenschaften, die konkrete Realisierung aber als Verknüpfung mit einer nicht-positiven Eigenschaft, die als Komplement einer positiven Eigenschaft verstanden werden kann. Das wäre dann das Ergebnis eines „seinsmäßigen Verständnisses" dieser Eigenschaften. Derartige Eigenschaften könnte man „ in der Erfahrung fundierte" nennen. Wie wir später sehen werden, hätte das zur Folge, daß nicht jede Extension von Gegenständen eine Eigenschaft in diesem Sinne wäre, sondern nur eine solche, durch die sich erfahrbare Gegenstände voneinander unterscheiden können. Die theologische Bedeutung dieser Überlegungen wird sich bei der Frage nach dem Nachweis der Einzigkeit des göttlichen Wesens zeigen.

1.17 Wenn schließlich bezüglich eines komplementären Paares von Eigenschaften gefragt wird, welche von diesen Eigenschaften ein reiner Seinsgehalt sei, dann kann dazu die Erfüllung einer zusätzlichen Forderung dienen, die den Charakter eines Kriteriums von ontologischer Prio-

---

[8] Dies entspricht einer Notiz gegen Ende des Papiers von Gödel. Dort weist er auf eine Parallele zur disjunktiven Normalform der Aussagenlogik hin. In dieser wird jede komplexe Aussage als Disjunktion von durch Konjunktion verbundenen Elementaraussagen bzw. deren Negationen dargestellt. Erfüllbar ist dann eine Aussage, wenn ein Glied eine Elementaraussage ohne deren Negation enthält.

[9] Vgl. dazu die Bemerkung *K. Rahners:* „Ein Seiendes darf nicht aufgefaßt werden als eine Summe von irgendwelchen Eigenschaften, von denen eine jede, gleichsam in sich geschlossen, neben der anderen ihr bloß äußerlich hinzugefügt steht. Was wir Eigenschaften eines Seienden nennen, ist vielmehr nichts als der Ausdruck für den Grad von Seinsmächtigkeit, den ein Seiendes besitzt (die Weise der ‚Seinshabe' eines Seienden). Diese Seinsmächtigkeit (‚Seinshabe') läßt sich aber negativ durch Verneinung bestimmen und so auch ein bestimmtes Seiendes außerhalb der Welt erreichen ...". (*K. Rahner,* Hörer des Wortes, München 1939, S. 190 [Änderungen in der von J. B. Metz besorgten 2. Auflage sind in Klammer vermerkt]).

rität hat: Wenn die Eigenschaften F und G zueinander in Hinsicht auf den umfassenden Bereich komplementär sind, dann ist jene Eigenschaft reiner Seinsgehalt, die exemplifiziert sein kann, ohne daß die andere exemplifiziert ist, oder anders gesagt, F ist reiner Seinsgehalt, wenn es zwar vorkommen kann, daß es kein G gibt, daß es aber nicht ein G geben kann, ohne daß es ein F gibt. Das aber führt uns bereits zur späteren modallogischen Betrachtung und zum Begriff der notwendigen Existenz[10].

1.18 Aus dem Vergleich mit dem Begriff einer „positiven Eigenschaft" ist zu erkennen, daß dieser von Gödel entwickelte Begriff formale Strukturen des eben genannten Begriffs des „reinen Seinsgehalts" widerspiegelt. Die Ähnlichkeit zieht sich noch weiter, wenn das Beweisziel von Gödel beachtet wird. Denn Gödel sucht zu zeigen, daß notwendig ein Individuum existieren muß, das alle positiven Eigenschaften in sich vereinigt, ein „summum bonum". Das entspricht der klassischen Philosophischen Gotteslehre, dergemäß alle reinen Seinsgehalte und nur diese von Gott ausgesagt werden können. Für derartige Überlegungen wird aber die von Gödel verwendete modallogische Formulierung nötig sein. Den Grund dafür soll eine Diskussion des nicht-modalen Begriffs einer positiven Eigenschaft zeigen.

1.2 Diskussion einer nicht-modalen Fassung der positiven Eigenschaften

Nach Gödel wird „x ist Gott" definiert als „x besitzt alle positiven Eigenschaften". Hier wird es nützlich sein, darauf zu achten, was als Eigenschaft angesehen werden kann.

1.21 Vorgreifend auf spätere Ausführungen (2.3) läßt sich bereits hier feststellen, daß sich die Existenz wenigstens eines Individuums, das Gott ist, bereits daraus zu ergeben scheint, daß die positiven Eigenschaften einen Filter bilden, die Mengen eines Filters aber wenigstens ein gemeinsames Element haben müssen, das dann zu allen diesen Mengen gehört. Diese Mengen repräsentieren aber die positiven Eigenschaften. Damit erfüllt ein solches Element die Definition Gottes, die Gödel verwendet. Ergibt sich daraus aber auch, daß nur ein einziges Individuum diese Eigenschaft hat? Dies dürfte sich aus den Eigenschaften eines Ultrafilters ergeben, wenn zur Definition von Eigenschaften durch Extensionen alle Individuen herangezogen werden können. Ist ein Filter ein Ultrafilter, dann gilt für jede Menge über der Grundmenge, daß sie entweder dem Filter angehört oder nicht. Wäre daher z. B. ein Element a ein solches, das allen Mengen des Filters angehört, dann gehört die Menge A, welche nur a als Element enthält, dem Filter an, damit auch alle Mengen, die a enthalten. Andererseits gehört die zu der Menge A, die a als einziges Ele-

[10] Vgl. 2.4 und, daß bei transitiver und symmetrischer Zugänglichkeitsrelation (also in S 5) $N[MA \rightarrow B] \rightarrow N[A \rightarrow NB]$, damit $N[M(Ex)(Gx) \rightarrow (Ex)(Fx)] \rightarrow N[(Ex)(Gx) \rightarrow N(Ex)(Fx)]$ klassisch logisch gültig ist.

ment enthält, komplementäre Menge –A nicht dem Filter an. Diese enthält aber z. B. ein von a verschiedenes Element b. Hätte dieses auch die a charakterisierende Eigenschaft, dann wäre die Menge B, die nur b enthält, zum Filter gehörig, damit auch jede Menge, welche diese Menge umfaßt, damit aber auch die Menge –A, die bloß a nicht enthält und die bereits als nicht zum Filter gehörig aufgezeigt ist. Damit kann es kein von a verschiedenes Element geben, das allen Filtermengen angehört. Daraus ergibt sich:

Wird die Identität mit einem Individuum a, also „x = a", als Eigenschaft angesehen, die dann durch die Extension, also die Menge A, die nur das Element a enthält, repräsentiert wird, dann läßt sich die Einzigkeit relativ leicht zeigen. Denn wäre a ein Individuum, das dem Durchschnitt der positiven Eigenschaften angehört, also göttlich ist, dann wäre „ist identisch mit a" eine positive Eigenschaft, „nicht mit a identisch" zu sein wäre dann eine nicht-positive Eigenschaft. Diese käme dann aber allen von a verschiedenen Individuen zu. Somit erfüllen diese nicht die Definition von „Gott", dies tut nur a. Sind aber Fälle denkbar, wo dies nicht zutrifft?

1.22 Wird die Identität nicht als Eigenschaft zugelassen und setzt man nicht voraus, daß es sich um einen Ultra-Filter handelt, dann gestalten sich die Ableitungen schwieriger. Zunächst muß dann vorausgesetzt werden, daß es überhaupt den Unterschied zwischen positiven und nicht-positiven Eigenschaften gibt und daß nicht-positive Eigenschaften als Durchschnitt einer positiven und des Komplements einer positiven Eigenschaft dargestellt werden können. Unter dieser Annahme kann dann gezeigt werden, daß es keine Mehrzahl von göttlichen Individuen gibt, die sich durch Eigenschaften unterscheiden lassen, durch die sich nicht-göttliche Individuen voneinander unterscheiden. Dies hat zur Folge, daß wenn man sich auf erfahrungsfundierte Eigenschaften (vgl. 1.16) beschränkt, eine Mehrzahl von göttlichen Individuen nicht ausgeschlossen werden kann. Erst durch Zulassung der Identität können sie voneinander unterschieden werden, nicht aber durch Eigenschaften, durch die sich nicht-göttliche Individuen voneinander unterscheiden.

Ultrafilter und Einzigkeit des ausgezeichneten, göttlichen Individuums liegen also vor, wenn jede durch Zusammenfassung beliebiger Individuen bildbare Menge eine Eigenschaft repräsentiert. Wird dies aber nicht vorausgesetzt, weil z. B. aus erkenntnistheoretischen oder methodischen Gründen nur mit erfahrungsmäßig fundierten Eigenschaften (vgl. 1.16) operiert wird und die Individuen nicht als gegeben, sondern erst aufzuweisen angenommen werden, dann kann es einen Filter geben um eine Menge von Individuen, die sich nicht durch die zugelassenen Eigenschaften unterscheiden.

1.23 Darüber hinaus werden die Überlegungen noch problematischer und erfordern modale Logik, wenn man bedenkt, daß um jede beliebige

Menge A von Individuen ein Filter von – nennen wir sie A-positiven – Eigenschaften und um jedes Individuum a sogar ein Ultrafilter von a-positiven Eigenschaften konstruiert werden kann. Das hat dann zur Folge, daß jedes Individuum das einzige ist, das als Durchschnitt aller a-positiven Eigenschaften existiert. Die Menge A repräsentiert dann den Durchschnitt aller A-positiven Eigenschaften. Die Elemente dieser Menge können aber nicht durch Kombinationen von A-positiven Eigenschaften und deren Komplementen voneinander unterschieden werden. Mit dieser Trivialisierung der Filter von Eigenschaften ist die Grenze der nicht-modalen Darstellung des Arguments von Gödel aufgezeigt. Die modale Darstellung soll dann einen Weg zeigen, wie die von Gödel angezielten positiven Eigenschaften von beliebigen a-positiven Eigenschaften unterschieden werden können[11].

2 Der modallogische Rahmen des Arguments von Gödel

2.1 Einige Grundbegriffe der Modallogik und ihrer Modelle

2.11 Modallogik liegt vor, wenn die Logik um Operatoren erweitert wird, die als „möglich", „notwendig" gedeutet werden können. Zugleich werden zu den Axiomen der Logik weitere Axiome hinzugefügt. Da verschiedene Axiome hinzugefügt werden können, gibt es verschiedene solche Modallogiken.

Ein gebräuchlicher Weg, diese Verschiedenheit zu deuten, ist die – auch für den Nachweis der Widerspruchsfreiheit und Vollständigkeit solcher Erweiterungen dienliche – formalsemantische Deutung dieser Modal-Operatoren und Axiome. Dazu werden verschiedene Interpretationen der Aussagen, die durch die Operatoren bestimmt sind, betrachtet. In der Gesamtheit dieser Interpretationen wird festgelegt, zu welchen Interpretationen man von gegebenen Interpretationen aus übergehen kann. Dies wird verstanden als „Zugänglichkeits-Beziehung" oder auch als „Verträglichkeits-Relation" von Interpretationen, möglichen Welten.

Die Modaloperatoren werden auf diesem Hintergrund folgendermaßen gedeutet: Möglich ist in einer Interpretation eine Aussage, wenn es unter den von dieser Interpretation aus zugänglichen Interpretationen wenigstens eine gibt, welche die Aussage erfüllt, d. h. sie zu einer wahren Aussage macht – oder wie man auch sagt, die Modell der Aussage ist.

[11] Die Grenze der nicht-modalen Fassung zeigt sich auch darin, daß sie die Möglichkeit zu rhetorisch wirksamen Gegenbeispielen bietet, die an jene von *P. Grim*, Plantinga's God and other Monstrosities; in: RelSt 15 (1979) 91–97 erinnern. Man könnte z. B. ein Individuum „Satan" nennen und den Ultrafilter jener Eigenschaften aufbauen, deren Extension dieses Individuum enthält. Damit wäre dann ein ontologisches Argument für die Existenz eines Satans lieferbar. Man könnte auch eine egozentrische Interpretation vorschlagen: alle Eigenschaften, die ich habe, bilden einen Ultrafilter. Der nicht-leere Durchschnitt besteht in genau der Menge von Individuen, die mich als einziges Element enthält.

Dementsprechend ist eine Aussage notwendig, wenn alle zugänglichen Interpretationen Modelle sind.

Es hat sich in manchen Kreisen eingebürgert, daß man die Interpretationen „mögliche Welten" nennt. Andere ziehen die Rede von Interpretationen vor, damit nicht Mißverständnisse durch Assoziationen entstehen, die mit dem Gebrauch des Wortes „Welt" verbunden sind.

2.12 Zur Interpretation von Aussagen, die Prädikate enthalten, gehört die Angabe des Individuenbereichs, also der Gesamtheit der Individuen, von denen diese Prädikate sinnvoll ausgesagt werden können, wie auch die Bewertung dieser Aussagen, also die Extension jener Individuen aus diesem Bereich, denen dieses Prädikat zukommt. Eigenschaften, die in einer Interpretation durch ein Prädikat dargestellt werden, können hier also durch Extensionen repräsentiert werden. Die Repräsentation ist nun aber insofern genauer, als ja auch angegeben wird, welche Extension dem Prädikat in einer anderen der zugänglichen Interpretationen zukommt. So können Eigenschaften, die sich in der Interpretation der aktuellen Welt nicht durch ihre Extension unterscheiden, dadurch voneinander abgehoben werden, daß sie unter anderen Bedingungen in einer anderen Interpretation mit anderen Individuenbereichen verschiedene Extensionen haben (vgl. 1.12).

2.13 Nennen wir eine solche Gesamtheit von Interpretationen mit den entsprechenden Individuenbereichen, Zugänglichkeitsbedingungen und Bewertungsfunktionen eine Interpretationsstruktur. Für eine Deutung eines Prädikats ist eine bestimmte Interpretationsstruktur anzunehmen. Die Variationsbreite der Interpretationen hängt von den Elementen einer solchen Struktur ab. So mag es Strukturen geben, welche bei gleichen Individuenbereichen den Prädikaten andere Extensionen zuordnen und damit bestimmen, daß durch die Prädikate andere Eigenschaften ausgedrückt werden. Das mag vorkommen, wenn man übergeht von einem Verständnis von „Raben", die schwarz sein müssen, zu einem anderen Begriff von „Raben", wo dies nicht mehr erfordert ist. Es ist aber auch möglich, daß die Zugänglichkeitsbedingungen variieren. So kann man etwa festlegen, daß alle Interpretationen in dem Sinn als gleichrangig betrachtet werden, daß man von jeder Interpretation aus zu jeder anderen gelangen kann. So könnte man fiktiv Beispiele ausdenken, die mit den Prädikatorenregeln einer Sprache vereinbar sind. So wäre es z. B. „denkbar", daß – im Gegensatz zur aktuellen Welt – nicht alle Lebewesen mit Herz auch Lebewesen mit Nieren sind. Variiert man aber nur im Bereich dessen, was mit den empirisch bewährten Naturgesetzen vereinbar ist, dann wird man Übereinstimmung der Extensionen von „Lebewesen mit Herz" und „Lebewesen mit Niere" finden. Das würde also eine Struktur voraussetzen, in der die Zugänglichkeit der in Betracht zu ziehenden Interpretationen durch die Vereinbarkeit mit bestimmten empirischen Verlaufsgesetzen festgelegt ist. So könnte man z. B. die Individuenbereiche

als zeitlich verschiedene Zustände auffassen und jene Interpretationen als zugänglich betrachten, die aufgrund der Naturgesetze ineinander überführt werden können. Unterschiede in der Interpretationsstruktur kann es auch geben, wenn bei gleichbleibender Bewertungsfunktion die Individuenbereiche geändert werden.

2.2 Eigenschaften, im modallogischen Modell betrachtet

Vorbereitend auf die Auslegung von Gödels Aussagen über Eigenschaften soll hier ein Rahmen entworfen werden, in dem die folgenden Bemerkungen Gödels über die Eigenschaften verstanden werden können.

2.21 Gödel betrachtet Eigenschaften als repräsentiert durch Extensionen. Er betrachtet nur essentielle, wesentliche Eigenschaften, nicht akzidentelle. Aus der Natur der (positiven) Eigenschaften folgt für ihn, daß wenn eine Eigenschaft positiv ist, daß sie dann notwendig positiv ist. Für ihn gibt es Eigenschaften, die als Essenz eines Individuums bezeichnet werden können. Eine Eigenschaft ist dann *Essenz* eines Individuums, wenn die Extension dieser Eigenschaft notwendig in der Extension jeder Eigenschaft enthalten ist, die diesem Individuum zukommt. Man denke z. B. an die Eigenschaft, die durch die Menge A repräsentiert wird, die nur das Element a enthält. Wird daher Identität als Eigenschaft zugelassen, so gibt es für jedes Individuum genau eine Essenz – man könnte sie als haecceitas bezeichnen.

Es wird auch eine Eigenschaft eingeführt und damit zugelassen, welche die *Notwendige Existenz* eines Individuums ausdrückt. Kommentierend mag ergänzt werden, daß durch diese Daseinsbestimmung wohl der Durchschnitt des (Ultra-)Filters der positiven Eigenschaften gegenüber dem Filter um andere Individuen ausgezeichnet wird (vgl. 1.17).

2.22 Eine Interpretationsstruktur, welche diesen Erfordernissen entspricht, könnte folgendermaßen aussehen: Es sollen nur wesentliche Eigenschaften behandelt werden. Während der Dauer der Existenz eines Individuums gehört das Individuum daher zur Extension der ihm zukommenden Eigenschaften. So muß in den verschiedenen Interpretationen der Unterschied berücksichtigt werden, daß zu bestimmten Zeitpunkten Individuen vorhanden sind, die zu anderen Zeitpunkten nicht bestehen. Es werden daher Individuenbereiche zu unterscheiden sein, je nach den zu einem bestimmten Zeitpunkt vorhandenen Individuen. Andererseits wird vorausgesetzt, daß die Eigenschaften als wesentliche den Individuen zu jedem Zeitpunkt ihrer Existenz zukommen. Der zeitlichen Variation der Individuenbereiche soll daher nicht eine Variation der Bedeutung der Eigenschaften entsprechen.

Diesen Forderungen kann dadurch entsprochen werden, daß man für die Festlegung der Eigenschaften die Gesamtheit der in einem der zeitlich

verschiedenen Individuenbereiche vorkommenden Individuen berücksichtigt, und die Eigenschaften repräsentiert durch die Extension in dieser Gesamtheit (d. h. in der Vereinigungsmenge aller einschlägigen Individuenbereiche). Für eine Interpretation von Elementar-Aussagen muß man dann berücksichtigen, daß sie nur dann in einer Interpretation wahr sind, wenn beides erfüllt ist: wenn das betreffende Individuum, von dem das Prädikat ausgesagt wird, zum Individuenbereich jener Interpretation (jenes Zeitpunktes) gehört und wenn dieses Individuum zur Extension der betreffenden Eigenschaft gehört.

Sollte es jemanden irritieren, daß hier Individuennamen verwendet werden, denen nicht immer existierende Individuen entsprechen, so möge dies als vereinfachende Darstellung angesehen werden. Das Ergebnis ist dasselbe: für die Wahrheit einer Aussage von einem Individuum ist die Existenz dieses Individuums erforderlich.

2.23 Unter den gemachten Annahmen sind manche Eigenschaften zweiter Stufe – d. h. Eigenschaften von Eigenschaften – nicht abhängig von der Zeit, andere wohl. Wieviele Individuen es gibt, denen eine Eigenschaft zukommt, ist abhängig von den zur betreffenden Zeit existierenden Individuen. Andererseits kann eine Aussage, daß die Extension einer Eigenschaft F in der Extension einer anderen Eigenschaft G enthalten ist, unabhängig von der aktuellen Existenz von Individuen zutreffen, wenn sie nämlich so aufgefaßt wird, daß für Individuen, die zu einer bestimmten Zeit t existieren und die Eigenschaft F haben, gilt, daß sie auch die Eigenschaft G haben.

Wenn man diese Variationsbreite von Individuenbereichen einem bestimmten Notwendigkeits- bzw. Möglichkeitsbegriff zugrundelegt, so ist in diesem Sinn eine Aussage notwendig, die unabhängig von den Unterschieden verschiedener Individuenbereiche zu verschiedenen Zeiten gilt, z. B. $N(x)[Fx \rightarrow Gx]$, verstanden als: Es ist notwendig, daß für alle Individuen x zutrifft, daß wenn sie die Eigenschaft F haben, daß sie dann auch die Eigenschaft G haben.

Andererseits besagt der entsprechende Möglichkeitsbegriff, daß es wenigstens einen Zeitpunkt gibt, zu dem die Aussage durch den Individuenbereich dieses Zeitpunkts erfüllt ist. So gilt $M \neg (Ex)[Fx]$ wenn es einen Zeitpunkt gibt, zu dem es kein Individuum gibt, das die Eigenschaft F hat. Hier drückt „M" die Möglichkeit aus, „ ¬ " die Negation und (Ex) „Es gibt wenigstens ein x so daß ...". $M(Ex)[Fx]$ gilt dann, wenn es wenigstens zu einem Zeitpunkt ein Individuum gibt, das die Eigenschaft F hat.

Werden als Folge dieses Vorgehens – wie bereits skizziert – die wesentlichen Eigenschaften als durch Extensionen in diesem umfassenden Individuenbereich charakterisiert verstanden, so gehört es zur „Natur" einer (essentiellen) Eigenschaft, daß manche ihrer Eigenschaften (zweiter Ordnung) nicht von den zeitabhängigen Individuenbereichen abhängen

und daher notwendig gelten. Das scheint aber gerade für jene Eigenschaften von Eigenschaften zuzutreffen, die für einen Filter maßgebend sind. So sagt Gödel, daß es aus der Natur der Eigenschaft folge, daß wenn eine Eigenschaft positiv ist, sie dies notwendig ist.

2.24 Heißt das, daß alle Aussagen, die wesentliche Eigenschaften prädizieren, notwendig gelten? Keineswegs. Die Aussage, daß ein Individuum diese Eigenschaft hat, setzt nämlich voraus, daß dieses Individuum zu diesem Zeitpunkt überhaupt existiert. Existiert es zu wenigstens einem anderen Zeitpunkt, dann kann man sagen, daß es möglich ist, daß ein Individuum existiert, das diese Eigenschaft hat. Eine solche Aussage ist allerdings zu unterscheiden von jener, die besagt, daß es ein Individuum gibt, für das es möglich sei, diese Eigenschaft zu haben, weil nämlich in diesem Fall nur Individuen in Frage kommen, die dem gegenwärtigen Individuenbereich angehören. Dann aber gilt unter den gemachten Voraussetzungen diese Aussage nur, wenn sie bereits in der aktuellen Welt gilt. Kurz ausgedrückt: Vereinbar sind ¬ (Ex)[Fx] und M(Ex)[Fx]. Nicht aber sind vereinbar ¬ (Ex)[Fx] und (Ex)M[Fx]. Das wird besser verständlich, wenn wir folgendes bedenken:

Da das Zukommen einer Eigenschaft nur noch von der Existenz eines Individuums abhängt, handelt es sich hier um „wesentliche" Eigenschaften, d. h. solche, die, wenn sie einem Individuum zukommen, ihm zu jedem Zeitpunkt seiner Existenz zukommen. Der Existenzoperator (Ex) vor der modalen Aussage M[Fx] bezieht sich auf den aktuellen Individuenbereich. Wenn es jetzt in diesem kein Individuum gibt, dem die Eigenschaft F zukommt, kann auch keines dieser Individuen zu einem anderen Zeitpunkt diese Eigenschaft haben, da es sich um wesentliche Eigenschaften handelt, die Individuen immer zukommen, wenn sie existieren. Ist aber der Existenzoperator hinter dem Möglichkeitszeichen M, dann bezieht er sich darauf, daß es irgendwann einmal einen Individuenbereich gibt, in dem ein Individuum existiert, das diese Eigenschaft hat. Dies ist übrigens ein Beispiel für den Unterschied zwischen einer Möglichkeit de re und de dicto.

2.25 Eine weitere Frage betrifft das Verhältnis von Identität und Existenz eines Individuums. Eine bejahende Aussage Fa ist nur wahr, wenn a existiert. Das muß gefordert werden, wenn man den Schluß von Fa (d. h. „a ist F") auf (Ex)[Fx] (d. h. „wenigstens ein Gegenstand hat die Eigenschaft F") gelten lassen will. Will man nun die Aussage, daß ein Individuum x identisch sei mit einem bestimmten Individuum a, also x = a zulassen, dann führt das dazu, die Aussage a = a nur dann für wahr zu halten, wenn (Ex)[x = a] gilt (d. h. wenn das Individuum a existiert). Damit a = a gilt, muß a zu dem Zeitpunkt, auf den sich die Aussage bezieht, existieren[12]. Ähnlich gilt x = x zu einem bestimmten Zeitpunkt nur von

[12] Vgl. *Kutschera* 15–17 und *Hughes-Cresswell* 158.

den zu diesem Zeitpunkt existierenden Individuen. So könnte man die Aussage der aktuellen Existenz von a auch als a = a formulieren.

Damit können *Daseinsbestimmungen* in Unterschied zu Soseinsbestimmungen formuliert werden. Soseinsbestimmungen nehmen nur Bezug auf Extensionen in der Gesamtheit der Vereinigungsmenge aller Individuenbereiche. Die Daseinsbestimmungen nehmen hingegen wesentlich Bezug auf den jeweiligen Individuenbereich und können daher Unterschiede ausdrücken, die von dem tatsächlichen Vorhandensein oder Nichtvorhandensein von Individuen in diesem Bereich abhängen.

Unter den genannten Bedingungen kann man auch die Gesamtheit (die Vereinigungsmenge) aller zeitlich verschiedenen Individuenbereiche zusammengefaßt denken, dabei aber jeweils für jeden Zeitpunkt t angeben, ob ein Individuum a zu diesem Zeitpunkt existiert, d. h. ob der diesen Zeitpunkt charakterisierende Individuenbereich dieses Individuum a enthält. In diesem Sinne könnte man dann die Aussage verstehen, daß ein Gegenstand a zu einem Zeitpunkt t existiert.

2.3 Gödels Einführung des Begriffes „positive Eigenschaft" unter Voraussetzung der Repräsentation der (essentiellen) Eigenschaften durch Extensionen

2.31 Auf dem hinterlassenen Blatt von Gödel werden für positive Eigenschaften Axiome angeführt, welche diese als Filter (Ax 1 und Ax 4) charakterisieren.

Ax 1 besagt, daß der Durchschnitt zweier positiver Eigenschaften wieder eine positive Eigenschaft ist.

Ax 4 besagt, daß eine Eigenschaft, welche eine positive Eigenschaft als Teilmenge hat, selbst eine positive Eigenschaft ist.

Eine Folge davon ist: wenn es überhaupt positive und nicht-positive Eigenschaften gibt und wenn Eigenschaften nicht nur Bestimmungen betreffen, durch die sich Individuen unterscheiden, dann ist die Eigenschaft, die durch die Allklasse repräsentiert wird, eine positive Eigenschaft, und die Eigenschaft, die durch die leere Klasse repräsentiert wird, nicht positiv – andernfalls gäbe es wegen Ax 4 und weil jede Extension die leere Menge enthält keine nicht-positive Eigenschaft. Damit kann aber der Durchschnitt von positiven Eigenschaften, der ja wieder eine positive Eigenschaft ist, nicht leer sein. Daraus folgt auch, daß komplementäre (kontradiktorische) Eigenschaften nicht beide positiv sein können. Der Durchschnitt solcher Eigenschaften ist ja leer. Der Durchschnitt zweier positiver Eigenschaften ist aber wieder positiv (Ax 1) und nicht leer.

In Definition 1 wird nun Gott (Eigenschaft Gott zu sein) definiert als Durchschnitt aller positiven Eigenschaften. Daraus folgt, daß diese Ei-

genschaft der Göttlichkeit selbst eine positive Eigenschaft ist und daß sie nicht durch die leere Menge repräsentiert wird.

2.32 Als Ultra-Filter werden die positiven Eigenschaften charakterisiert durch das Ax 2. Das Ax 2 besagt, daß jede Eigenschaft oder ihr Komplement (kontradiktorisch entgegengesetzte Eigenschaft) positiv sei.

Übergangen wird meistens, daß Gödel noch einmal ein Ax 2 formuliert, nennen wir es Ax 2'. Dieses besagt, daß die Eigenschaft der Positivität oder Nicht-Positivität den Eigenschaften notwendig zukommt. Gödel bemerkt dazu, daß sich dies aus der Natur der Eigenschaft ergebe. Daß sich dies „aus der Natur der Eigenschaft" ergibt (vgl. 2.23), entspricht dem, daß erstens hier nur essentielle Eigenschaften betrachtet werden (was Gödel ausdrücklich bemerkt) und daß zweitens (in der hier gebotenen Deutung) die Eigenschaften durch ihre Extensionen in der Vereinigung aller Individuenbereiche charakterisiert werden.

Hier entsteht die Frage, ob dieses Axiom 2' das Axiom 2 ersetzen sollte oder nur eine Fehlnumerierung eines weiteren Axioms darstellt – was meistens stillschweigend angenommen wird. Im ersten Fall würde es sich nicht um einen Ultrafilter handeln müssen. Darum würde sich dann auch nicht die Einzigkeit des summum bonum, Gottes, ergeben, außer man setzt eine Form des Leibnizschen Kriteriums der Identität voraus in Hinblick auf Eigenschaften, über die man verfügt. Darauf wird später noch zurückgekommen (vgl. 3.42).

2.33 In einer vereinfachten Fassung könnte man bereits aus den Axiomen dieser Theorie der positiven Eigenschaften ableiten, daß Gott, als Durchschnitt aller positiven Eigenschaften, durch eine nicht-leere Menge repräsentiert wird. Wenn es sich aufgrund von Ax 2 um einen Ultra-Filter handelt, ist auch gegeben, daß es nur ein einziges Element gibt, das diese Eigenschaft der Göttlichkeit besitzt[13]. Aus den früher gemachten Bemerkungen folgt aber, daß zu jedem Individuum ein (Ultra-)Filter gebildet werden kann (vgl. 1.15). Deshalb muß zur modalen Betrachtung und zu dadurch ermöglichten Daseinsbestimmungen übergegangen werden. Außerdem würde sich nur ergeben, daß in der Gesamtheit der Individuenbereiche, also evtl. in einem, ein derartiges Individuum vorkommt, was nur heißt, daß es möglich ist, daß ein derartiges Individuum vorkommt, nicht aber, daß es in der aktuellen Welt (Interpretation) vorkommt.

2.4 Einführung von Daseinsbestimmungen

Bei Gödel soll die notwendige Existenz des göttlichen Wesens gezeigt werden. Dazu werden zunächst „Essenz" eines Individuums und „Notwendige Existenz" eines Individuums durch Definition eingeführt.

---

[13] *Essler* gibt, der einfacheren Darstellung wegen, zunächst diese nicht-modale Fassung.

2.41 Unter *Essenz* eines Individuums wird eine Eigenschaft verstanden, deren extensionale Repräsentation in der extensionalen Repräsentation jeder Eigenschaft dieses Individuums notwendig enthalten ist. In der modellhaften Deutung, die wir verwenden, ist die Extension der Essenz eines Individuums dieses Individuum oder die Menge jener Individuen, die dieselben (zugelassenen) Eigenschaften haben wie dieses Individuum, um dessen Essenz es sich handelt.

Angenommen, es wird die Identität zweier Individuen als Eigenschaft zugelassen, dann kann nur ein Individuum die Extension der Essenz ausmachen – man könnte hier von „haecceitas" sprechen, von individuellem Wesen. Wird aber die Identität nicht als Eigenschaft zugelassen und werden nur Eigenschaften zugelassen, durch die sich von Gott verschiedene (z. B. direkt erfahrbare) Gegenstände voneinander unterscheiden, so kann noch nicht gezeigt werden, daß nur ein einziges Individuum die Extension der Essenz des göttlichen Wesens ausmacht. Das deutet bereits auf Variationen hin, die bei der Entfaltung des Arguments von Gödel zu berücksichtigen sind, insbesondere was die Diskussion um Ax 2 und Ax 2' betrifft sowie auch die Frage, was hier unter „Eigenschaft" verstanden bzw. zugelassen wird.

2.42 Von einem Individuum wird ausgesagt, daß ihm *Notwendige Existenz* zukommt, wenn für jede Essenz dieses Individuums gilt, daß es notwendig wenigstens ein Individuum gibt, dem diese Essenz zukommt. In Ax 3 fordert Gödel, daß „Notwendige Existenz" eine positive Eigenschaft sei. Wozu ist dieses Axiom erforderlich?

Die Eigenschaft der „Notwendigen Existenz" unterscheidet sich von den bisher betrachteten Eigenschaften, die man Soseinsbestimmungen nennen kann. Diese sind – in unserer Deutung – unabhängig von tatsächlich existierenden Individuen definiert worden, nämlich nur durch die Extension in der Gesamtheit der Individuen. Die Eigenschaft der „Notwendigen Existenz" hingegen nimmt auf die tatsächlich existierenden Individuen Bezug, indem sie nämlich fordert, daß es in jedem besonderen Individuenbereich wenigstens ein Individuum gibt, das diese Eigenschaft (die Essenz) exemplifiziert.

Sinn von Ax 3 kann es sein, daß die Menge der in der Überlegung zugelassenen Eigenschaften – zunächst nämlich nur Soseinsbestimmungen – um Daseinsbestimmungen erweitert wird, nämlich um eine Eigenschaft wie die „Notwendige Existenz", welche sich auf das Dasein von Individuen bezieht.

Gegenüber der Möglichkeit, Filter von a-positiven Eigenschaften für jedes Individuum a zu erstellen, wird nun durch Ax 3 erklärt, daß „positiv" in dem hier gemeinten Sinn sich nur auf Eigenschaften bezieht, deren Durchschnitt ein notwendig existierendes Element hat. Diese Verwendung der Daseinsbestimmung „Notwendige Existenz" läßt positive Eigenschaften im hier gemeinten Sinn von anderen unterscheiden.

Allerdings stellt sich dann die Frage, ob das nicht eine petitio principii sei. Man kann dies aber auch deuten als Anwendung eines Kriteriums ontologischer Priorität (vgl. 1.17), dem die positiven Eigenschaften genügen sollen: F ist G gegenüber ontologisch grundlegender, wenn es kein G geben kann, ohne daß es ein F gibt, d. h. ¬ M[(Ex)(Gx) & ¬ (Ex)(Fx)].

2.43 Die Einführung von „Essenz" und deren Verwendung zur Definition von „Notwendige Existenz" erlaubt es, dabei ohne Verwendung der Identität und ohne eine Notwendigkeit de re auszukommen.

Eine Alternative zur gegebenen Definition wäre nämlich so denkbar, daß man sagt, ein Individuum x existiere dann notwendig, wenn es notwendig ist, daß es ein Individuum y gibt, das mit x identisch ist[14]. Diese Formulierung ist aber offen gegenüber den Problemen der Interpretation der Identität mit Existenzgewicht, d. h. daß die Behauptung der Identität zweier Individuen nur zutrifft, wenn es sich um Individuen handelt, die dem betreffenden Individuenbereich angehören, also „existieren".

Eine andere Alternative bestünde darin, daß man ein Individuum x dann als notwendig existierend ansieht, wenn ihm eine Eigenschaft zukommt und wenn für alle Eigenschaften, die ihm zukommen, gilt, daß sie ihm notwendig zukommen[15]. Hier wird vorausgesetzt, a) daß das Zukommen einer Eigenschaft Existenzgewicht hat, d. h. daß nur dann die Aussage wahr ist, wenn das betreffende Individuum in dem Individuenbereich vorkommt; und weiters, b) daß sich die Notwendigkeit auf den Ausdruck „x kommt die Eigenschaft F zu" bezieht, in dem sowohl x als auch F gebundene Variablen sind, also um eine Notwendigkeit de re. Die Verwendung von Modalitäten de re wird aber oft als problematisch angesehen.

2.44 Eine weitere Überlegung zur „Notwendigen Existenz" eines Individuums betrifft die Frage, ob daraus, daß es notwendig ein Individuum geben muß, das die betreffende Essenz exemplifiziert, gefolgert werden kann, daß es ein Individuum (in der aktuellen Welt) gibt, das notwendig existiert.

Dies dürfte keine Schwierigkeit bereiten, wenn man Identität als Eigenschaft zuläßt oder wenn es sich um einen Ultrafilter handelt. Dann nämlich ist gewährleistet, daß es genau ein Individuum gibt, das notwendig existiert. Dieses muß daher – unter den gemachten Voraussetzungen über Zugänglichkeit, insbesondere Reflexivität der Zugänglichkeitsbeziehung – in allen zugänglichen Individuenbereichen vorkommen, darum auch im aktuellen.

Anders ist die Situation, wenn die Einzigkeit nicht gewährleistet ist. Dann wäre es denkbar, daß zwar in jedem Individuenbereich eines jener

---

[14] (x)[ENx <↔> N(Ey) (x = y)] statt (x)[ENx <↔> (F)[F Ess x → N(Ey)Fy]].

[15] (x)[ENx <↔> (F)[Fx –> N[Fx]]. Die Formulierung N(Ex)[Fx] wird als necessitas de dicto aufgefaßt, hingegen eine Formulierung von der Art (Ex)N[Fx] als necessitas de re. Vgl. *Kutschera* 30 f. und *Hughes-Cresswell* 161–165.

Individuen vorkommt, dem die betreffende Essenz zukommt, daß aber das im gegenwärtigen Individuenbereich vorkommende Individuum, dem diese Essenz zukommt, nicht in allen Individuenbereichen vorkommt. Sobald man aber von diesen Individuen spricht und sie unterscheidet, geht dies nur durch bisher nicht zugelassene Eigenschaften. Über sie wäre dann das Kriterium der ontologischen Priorität (1.17) anwendbar, welches gerade die positiven Eigenschaften auszeichnet, und der Begriff der „Notwendigen Existenz" auf diese Individuen einzeln übertragbar.

2.45 Zusammenfassend hat Ax 3, das die Positivität der Daseinsbestimmung „Notwendige Existenz" fordert, zur Folge: a) daß Daseinseigenschaften zugelassen werden; b) daß gegenüber anderen Filtern beliebiger Individuen der Filter jenes Individuums mit der Daseinseigenschaft der „Notwendigen Existenz" als Filter der positiven Eigenschaften ausgezeichnet ist; c) daß gewährleistet ist, daß wenigstens ein Individuum existiert, das in jedem Individuenbereich vorkommt. Eine Folge von Ax 4 ist dann, daß jede Eigenschaft, welche in ihrer Extension dieses Individuum enthält, eine positive Eigenschaft ist.

3 Verwendung des Begriffs „Notwendige Existenz" im ontologischen Argument

3.1 Gödel zeigt zunächst, daß die Eigenschaft der Göttlichkeit Essenz eines Individuums ist, das göttlich ist

Dies ist insofern plausibel, als die Eigenschaft der Göttlichkeit durch den nicht-leeren Durchschnitt aller positiven Eigenschaften repräsentiert wird. Daher werden alle positiven Eigenschaften mit Notwendigkeit von der Göttlichkeit impliziert. Weil aber positive Eigenschaften nicht-positive ausschließen, kommen keine weiteren Eigenschaften einem Individuum zu, dem Göttlichkeit zukommt. Also werden alle Eigenschaften des göttlichen Individuums von der Eigenschaft der Göttlichkeit notwendig impliziert. Das aber erfüllt die Definition der Essenz. Sobel[16] weist noch darauf hin, daß die Essenz Einzigkeit impliziert. Dies wird aber nur unter der weitergehenden Voraussetzung bewiesen, daß Identität als Eigenschaft betrachtet werden kann. Ohne diese Voraussetzung ließe sich nur folgern, daß sich im Sinn der Leibniz-Identität Individuen mit derselben Essenz nicht durch Eigenschaften unterscheiden.

Dieser Unterschied kann relevant sein, wenn man nur solche Prädikate als Eigenschaften zuläßt, die nicht leer sind (schließt die Nichtidentität aus) und durch die sich erfahrbare Individuen voneinander unterscheiden (schließt Identität aus, aber auch Eigenschaften, durch die sich lediglich göttliche Individuen, Personen, voneinander unterscheiden). Es liegt

[16] *Sobel* 245.

auf der Hand, daß dies theologisch für die Logik des Sprechens von einem dreipersönlichen Gott von Belang ist!

3.2 Gödel folgert dann aus der Definition Gottes als Durchschnitt aller positiven Eigenschaften und aus Ax 3, daß auch die positive Eigenschaft der „Notwendigen Existenz" notwendig von der Göttlichkeit impliziert ist.

Daraus ergibt sich: wenn es ein Individuum gibt, das Gott ist, dann gibt es notwendig ein Individuum, das Gott ist. Dieser Wenn-dann-Satz wird dann modal abgeschwächt zu: Wenn es möglich ist, daß es ein Individuum gibt, das Gott ist, dann ist es möglich, daß es notwendig ein Individuum gibt, das Gott ist. Diese modale Abschwächung ist statthaft, wenn man den Wenn-dann-Satz als notwendig betrachtet, weil er notwendige Folgen von Definitionen ist, nämlich der Definition der Göttlichkeit und der „Notwendigen Existenz"[17]. Nun wird der Nachsatz „Möglich, daß notwendig ..." vereinfacht zu „Notwendig ...". Diese Vereinfachung gilt nicht in allen Systemen der Modallogik, wohl aber in dem sogenannten System S 5.

Die Bedingungen für die Gültigkeit dieses Systems sind gegeben, wenn die von den betrachteten Individuenbereichen aus erreichbaren Individuenbereiche auch untereinander erreichbar sind. Das ist aber bei der zunächst angenommenen extensionalen Deutung der Eigenschaften vorausgesetzt. Die Frage ist aber, ob dies auch für die Eigenschaft der notwendigen Existenz anzunehmen ist – das wird noch zu untersuchen sein (3.4).

Die Gültigkeit dieser Vereinfachung nach S 5 vorausgesetzt, erhält man schließlich die Aussage: „Wenn es möglich ist, daß ein göttliches Wesen existiert, dann ist es notwendig, daß es existiert".

3.3 Für den Beweis der „Notwendigen Existenz" Gottes mittels der Folgerung von der Möglichkeit Gottes auf die „Notwendige Existenz" Gottes wird also die Möglichkeit der Existenz eines göttlichen Wesens vorausgesetzt. Diese führt Gödel darauf zurück, daß Gott der Durchschnitt aller positiven Eigenschaften ist, daher selber positiv ist und daß die leere Menge keine positive Eigenschaft repräsentiert, eine von einer nicht leeren Menge repräsentierte Eigenschaft aber wenigstens realisiert werden kann.

Damit wird die Diskussion um das Ontologische Argument[18] insofern ergänzt, als sich aus der von Gödel vorgelegten Theorie der positiven Eigenschaften jene beiden Prämissen gewinnen lassen, auf denen wichtige bisherige Rekonstruktionsversuche aufbauen: Die Annahme wenigstens der Möglichkeit Gottes und dann die Aussage, daß wenn Gott möglicher-

[17] Während in den hier in Frage kommenden Modalsystemen aus $p \rightarrow q$ nicht auf $Mp \rightarrow Mq$ geschlossen werden kann, ist der Schluß von $N(p \rightarrow q)$ auf $Mp \rightarrow Mq$ möglich.

[18] Vgl. *Bucher* bes. 123–129, *J. Rohls*, Theologie und Metaphysik. Der ontologische Gottesbeweis und seine Kritiker, Gütersloh 1987, bes. 574–611.

weise existiert, er dann notwendig existiert. Es fällt übrigens auf, daß auch diese Versuche das Modalsystem S 5 verwenden.

3.4 Kritische Einwände gegen dieses Argument ergeben sich – bereits auf der Linie der klassischen Diskussion um das ontologische Argument – aus folgenden Punkten:

3.41 Wird durch das Argument nicht bloß gezeigt, daß es zum Begriff Gottes gehört, daß wenn Gott existieren kann, daß er notwendig existiert? Derselbe Einwand könnte auch so lauten: Wird durch das Modalsystem S 5 nicht nur eine logische Möglichkeit (bzw. Notwendigkeit) erfaßt – obwohl erst aus der realen Möglichkeit auf die reale Notwendigkeit der Existenz Gottes und damit auf dessen Dasein geschlossen werden könnte?

3.42 Es ließe sich auch einwenden: Die ganze Überlegung gilt nur, insofern die Axiome, welche die positiven Eigenschaften charakterisieren, durch die Eigenschaften der realen Dinge erfüllt werden. In diesem Sinne haben wir – über die Argument-Skizze von Gödel und die anschließende Diskussion hinausgehend – im Anschluß an die Axiome, welche die positiven Eigenschaften charakterisieren, darauf hingewiesen, daß manche Folgerungen davon abhängen, daß es überhaupt den Unterschied von positiven und nicht-positiven Eigenschaften in dem geforderten Sinn nicht nur in einem abstrakten Modell gibt, sondern auch bei den Eigenschaften, die wir im alltäglichen oder wissenschaftlichen Sprechen über die Dinge, mit denen wir es zu tun haben, verwenden, die wir diesen zu- oder absprechen. Damit ist auch darauf verwiesen, daß wir prüfen müssen, was wir jeweils als Eigenschaften zulassen – ob z. B. auch die Identität.

3.5 Daß die Prüfung des Arguments von Gödel dazu Anlaß gibt, den Begriff der „Eigenschaft" genauer zu untersuchen, scheint ein philosophisch – und wohl auch theologisch – interessanter Beitrag zu sein – er ist ja auch Anlaß für den vorliegenden Artikel. Selbst wenn man zum Urteil kommt, daß auch diese Form des Ontologischen Arguments kein zureichender Gottesbeweis sei, so ist er eine Hilfe, den Begriff der Eigenschaft, wie er in Kontexten verwendet wird, in denen von Eigenschaften Gottes gesprochen wird, weiter zu klären und irreführende Mißverständnisse aufzuzeigen. Das wird sich zeigen, wenn wir nun auf einige Beispiele aus der Diskussion um Gödels Argument eingehen. Ich versuche zugleich, die Parallele zu herkömmlichen Überlegungen zu diesen Fragen anzudeuten.

4 Probleme mit Eigenschaften, die von Gott ausgesagt werden

In seiner Diskussion des Gödelschen Beweises versucht Sobel einige Schwierigkeiten geltend zu machen[19], die sich – seiner Meinung nach –

[19] *Sobel* 248–255.

aus dem vorausgesetzten Begriff der Eigenschaften ergeben. Diese Schwierigkeiten werden hier zum Anlaß genommen, den Begriff der Eigenschaft weiter zu präzisieren.

4.1 Zunächst geht Sobel[20] davon aus, daß positive Eigenschaften notwendig instantiiert seien – nämlich im göttlichen Wesen, das alle positiven Eigenschaften in sich vereinigt und das notwendig existiert. Weiters verwendet er die in Ax 2 ausgedrückte Eigenheit, daß eine Eigenschaft oder ihr Komplement positive Eigenschaft sei. Dies wird angewendet auf Farbprädikate (a) und dann auf zentrale Eigenschaften einer Person (b).

a) Die Eigenschaften „rot", „gelb" sind nicht notwendig – es wäre ja eine Welt denkbar, in der es diese Farben nicht gibt. Da Gott aber nur notwendig instantiierte Eigenschaften hat, kann Gott keine dieser Eigenschaften haben. Daher muß er ihr Komplement haben.

Andererseits meint Sobel, daß nicht alle notwendigen Eigenschaften Gott zukommen. So sei es nach Sobel[21] in jeder möglichen Welt so, daß 2 eine gerade Zahl ist und 3 eine ungerade, diese Eigenschaft – nämlich gerade Zahl zu sein oder auch ihr Komplement: ungerade Zahl zu sein – Gott nicht zukomme.

b) Ähnliche Bedenken werden für die Eigenschaften „sinnlich wahrnehmend" oder auch „erkennend" geltend gemacht. Sie sind nach Sobel nicht notwendig instantiiert, da es im Universum einmal noch kein erkennendes Wesen gegeben hat. Nun können Gott aber nur notwendige Eigenschaften zukommen. Daraus scheint zu folgen, daß die Eigenschaft „erkennend" Gott nicht zukommen könne, er also nicht allwissend wäre. Das aber widerspricht der üblichen Gottesvorstellung.

In a) wird nicht berücksichtigt, daß Gattungsbegriffe vorauszusetzen sind: „farbig", „ausgedehnt", „materiell". Es kann nicht gefolgert werden, daß eine privat entgegengesetzte Eigenschaft, nämlich eine andere Farbe, also eine andere Bestimmung innerhalb der Gattung der Farbe, Gott zukommen müßte. Nicht berücksichtigt wird die Möglichkeit, daß Gott gar nicht materiell und daher auch nicht farbig ist. Ähnlich wäre geltend zu machen, daß Gott keine Zahl ist.

Die Disjunktion von Arten in einer Gattung mag vollständig sein. Daraus folgt logisch notwendig, daß eines der Disjunktionsglieder Exemplaren der Gattung zukommt. Nicht aber ist damit gesagt, daß die Gattung selbst eine positive Eigenschaft darstellt und daher notwendig instantiiert sein muß. Daraus ergibt sich, daß die Konjunktion der Aussagen, daß etwas dieser Gattung angehöre und daß es notwendig eine der disjunktiven Eigenschaften besitze, selbst nicht notwendig ist! Hier liegt also ein ähnlicher Fall vor wie beim Nichtbeachten eines nur privativen Gegensatzes (vgl. 1.22).

---

[20] Ebd., 249f.
[21] Ebd. 260 (Anm. 9).

In b) wird beim Beispiel des Kosmos zu einem Zeitpunkt, da es kein erkennendes Wesen innerhalb dieses Kosmos gegeben hat, vorausgesetzt, daß es auch kein göttliches, vom Kosmos verschiedenes Wesen im Universum gegeben habe! Das ist aber eine petitio principii!

4.2 Eine weitere Schwierigkeit ergibt sich für Sobel[22] daraus, daß positive Eigenschaften als Eigenschaften Gottes notwendig exemplifiziert sein müssen. Ein Problem entsteht nun dadurch, daß seltsame positive Eigenschaften bzw. Eigenschaften Gottes konstruiert werden, die durch Abstraktion gebildet werden und nicht extensional sind, d. h. nicht einfach durch Extensionen repräsentiert werden können, und welche die Existenz eines von Gott verschiedenen Individuums implizieren.

Der Gedanke, der diesen Einwand leitet, besteht in folgender Überlegung: Es wird der Begriff eines von x verschiedenen Gegenstandes a, abgekürzt als „V(a,x)", als Eigenschaft F(x) von x konstruiert: V(a,x) $<\leftrightarrow>$ (Ey)[y = a & ¬ (a = x)]. Wenn für x g als Name eines göttlichen Wesens, eines Summum bonum im Sinn von Gödel (also Gottes) eingesetzt wird, dann gilt Notwendig [F(g)], damit aber auch Notwendig [(Ey)(y = a & ¬ (a = g)], d. h. die Notwendigkeit der Existenz des von Gott verschiedenen Gegenstandes a, was für beliebiges, von g verschiedenes a geleistet werden kann. Damit wäre alles Existierende notwendig bestehend[23].

In der gegebenen modellhaften Deutung der Modallogik heißt das: V(a,x) ist nicht eine Soseins- sondern eine Daseinsbestimmung. Das Definiens ist erfüllt, wenn (Ey)[y = a] und ¬ (a = g) erfüllt sind. ¬ (a = g) ist erfüllt, wenn a nicht ein in dem betreffenden Individuenbereich vorhandenes Individuum ist, das identisch ist mit g. (Ey)[y = a] ist erfüllt, wenn in dem betreffenden Individuenbereich das Individuum a vorkommt. Notwendig ist diese Bedingung aber nur dann erfüllt, wenn a in jedem Individuenbereich vorkommt. Das aber ist nicht dadurch gewährleistet, daß es im aktuellen Bereich vorkommt. Somit gilt auch nicht Notwendig [V(a,g)]. Dem steht nicht entgegen, daß alle Eigenschaften, die dem göttlichen Wesen zugesprochen werden, notwendig gelten.

Eine Folgerung daraus wäre die, daß der Ausdruck V nicht als Eigenschaft in dem vorausgesetzten Sinn anzusehen ist. Tatsächlich unterscheidet er sich zunächst von den von Gödel verwendeten Ausdrücken, die als Eigenschaften aufgefaßt werden dadurch, daß er zweistellig ist. Die von Gödel betrachteten Eigenschaften sind insofern wesentlich einstellig, als es sich bei diesen darum handelt, daß ein Individuum Element einer Menge, nämlich der Extension ist, welche die Eigenschaft repräsentiert. Das gilt auch noch bei der Daseinsbestimmung der „Notwendigen

[22] Ebd. 250–253.

[23] *Christian* (4) betrachtet diese Folgerung wegen Verstoßes gegen das Deduktionstheorem als nicht schlüssig.

Existenz" eines Individuums: es wird gesagt, daß in jedem Individuenbereich ein Individuum existiert, das Element der Extension der Essenz des betreffenden Individuums ist. Eigenschaften, die so gebildet werden, kommen aus ohne Identität und ohne zwei Individuen zu nennen.

Extensional betrachtet ist zunächst das Prädikat V(a,x) so aufgebaut, daß es den Charakter des Prädikats einer Anzahlaussage[24] hat, die in jedem Individuenbereich (mit mindestens zwei Individuen) erfüllbar ist, in dem es nämlich wenigstens ein a und ein weiteres Individuum gibt, für das x stehen kann. Es verwendet wesentlich Identität bzw. Nichtidentität. Wird über einem solchen Individuenbereich das Prädikat V gebildet, und gibt es ein Individuum g, das von a verschieden ist und notwendig existiert, dann gilt V(a,g) nur insofern notwendig, als a vorausgesetzt ist! So dürfte es sich hier um eine logische Notwendigkeit ex supposito handeln, nicht um eine Notwendigkeit der Existenz von a. Dies ist zu beachten bei Aussagen von Gott, die einen kontingenten Denominator haben.

4.3 Das Problem der Eigenschaften Gottes mit kontingentem Denominator

Im Anschluß an die betrachteten Beispiele von Sobel liegt es nahe, an die ähnlich gelagerten Probleme zu erinnern, die sich bei Aussagen von Gott ergeben, in denen Gott eine Beziehung zu einem kontingenten Sachverhalt oder Objekt zugesprochen wird. Nehmen wir gTp als Kurzform für: „Gott ermöglicht / bewirkt / will / weiß, daß der Sachverhalt p besteht." Dabei soll angenommen werden, daß der Sachverhalt p kontingent ist[25].

Die Parallele zu den Beispielen von Sobel kann dadurch hergestellt werden, daß man als auf Gott anwendbare Eigenschaft F(x) das zweistellige Prädikat xTp betrachtet, mit x als Individuenname, T als Tätigkeitswort, p als Sachverhalt. Wenn für alle Eigenschaften Gottes gilt, daß sie Gott notwendig zukommen, dann müßte auch gelten $F(g) \rightarrow$ Notwendig[F(g)]. Das legt den Fehlschluß nahe, daß wegen $F(x) \leftrightarrow$ xTp und Notwendig[F(g)] auch gelte Notwendig[gTp] und damit auch Notwendig[p].

Als Antwort legt sich dann nahe, was bereits zu den Beispielen von Sobel geltend gemacht wurde. 1. handelt es sich nicht um solche Eigenschaften, für die Notwendigkeit erwiesen ist; 2. handelt es sich soweit Notwendigkeit erwiesen werden kann, nur um eine logische Notwendigkeit ex supposito.

---

[24] Unter „Anzahlaussagen" versteht man solche Aussagen, die nur von Individuenbereichen mit einer ganz genau bestimmten Anzahl von Individuen gelten. So ist z. B. $(y)(z)(\neg(x = y) \& \neg(x = z) \rightarrow y = z) \& (Ey)(\neg(x = y))$ nur in einem Individuenbereich mit zwei Individuen zutreffend.

[25] Vgl. die Behandlung dieses Problems bei *Brugger* (Anm. 7) im Zusammenhang der Fragen um äußere Beziehungen Gottes (330–336 n. 237), Wissen um zukünftige freie Handlungen (350–354 n. 311.32) und diese ermöglichendes Wirken Gottes (394 f. n. 324.53).

Ad. 1.) Damit die Implikation F(g) → Notwendig[F(g)] im Sinne des Gödelschen Arguments verwendet werden kann, müssen bezüglich F Voraussetzungen gemacht werden, die in Widerspruch stehen zu den im Einwand für F gemachten Annahmen:

a) F ist eine wesentliche Eigenschaft, daher entweder die Eigenschaft der „Notwendigen Existenz" oder eine Eigenschaft ohne Existenzgewicht.

b) F ist wesentlich einstelliges Prädikat und enthält im Definiens nicht Identität mit Existenzgewicht – also z. B. nicht a = a im Sinn von a = a → (Ex)[x = a] oder von a = b im Sinn von a = b → (Ex)[(x = a) & (x = b)].

c) F ist eine durch Extension repräsentierbare Eigenschaft. Demgegenüber ist xTp nicht extensional, sondern vergleichbar mit „x weiß, daß 9 durch 3 teilbar ist" und „ x weiß, daß die Zahl der Planeten durch 3 teilbar ist". Genausowenig wie aus dem ersten Satz der zweite gefolgert werden kann, kann aus dem Wissen Gottes um p, weil Gott alles weiß, gefolgert werden, daß p.

ad 2.) Diese Überlegungen führen zur klassischen Antwort: F(g) im Sinn von gTp setzt voraus p. Damit ist nicht die sachliche Notwendigkeit von p präjudiziert. Es ergibt sich nur die logische Notwendigkeit: insofern p besteht, kann aus (q)[gTq) gefolgert werden gTp. Daß aber p besteht, muß erst feststehen. Die Folgerung setzt also voraus p und (q)[gTq] und folgert daraus logisch gTp[26].

4.4 Hier legt sich die Frage nahe, ob man „prozeß-theologische Sprache" so verstehen kann, daß sie gTp in dem Sinn zuläßt, daß dieser Satz als Aussage von Gott verstanden wird. Es handelt sich hier um das alte Problem der Relationen Gottes ad extra.

H. G. Hubbeling[27] weist auf die Bedeutung der Version des Ontologischen Arguments von Hartshorne im Zusammenhang mit der Prozeßphilosophie hin. Der „neo-klassische" Gottesbegriff unterscheidet in Gott als zwei fundamentale Aspekte seine Urnatur (primordial nature), die abstrakt, ewig unveränderlich ist, und seine daraus hervorgehende Natur (subsequent nature), die sich in den konkreten Zuständen realisiert, die auch kontingente Elemente umfaßt.

Der „klassische" Gottesbegriff begnügt sich mit den ontologisch notwendigen Aussagen nicht-relationaler Art und macht relationale Aussagen in dem Sinn „abstrakt", als z. B. bei Allwissenheit nur gesagt wird, daß alles, was ist, von Gott ursprünglich gewußt wird, ohne daß gesagt

---

[26] Vgl. z. B. *M. R. Baumer*, in NKSchol 53 (1979) 147–167, 155 f. mit dem Hinweis auf *Thomas*, Tractatus de propositionibus modalibus, dem gemäß die Aussage „Alles, was Gott weiß, existiert notwendig" nur de dicto gilt, nicht de re. Ausführliche Diskussion bei *P. Weingartner*, Religiöser Fatalismus und das Problem des Übels: *E. Weinzierl* (Hg.), Der Modernismus, Graz 1974, 369–409.

[27] *H. G. Hubbeling*, Einführung in die Religionsphilosophie, Göttingen 1981, 176 ff. und *Bucher*, 129–132. Vgl. *A. N. Whitehead*, Process and Reality. An Essay in Cosmology. New York 1979 (Paperback ed.), 403–413.

wird, was das im einzelnen ist. Demgegenüber sind Aussagen über einzelne Objekte göttlichen Wissens abhängig von unserer Erkenntnis der Existenz dieser Objekte. Insofern wird unsere Erkenntnis Gottes durch den Fortschritt in der Erkenntnis kontingenter Objekte erweitert. Das aber ist nach klassischer Auffassung keine Änderung in Gott und auch kein Seinszuwachs in Gott. Nur unser Wissen um Gott wird dadurch erweitert. Hier referiert man auf Gottes Sein, das Sachverhalte einschließt, die wir noch nicht erkannt haben, deren Erkenntnis durch uns aber keine Änderung in Gott anzeigt.

Wie ist es aber nun, wenn man als „Sein" bzw. „Natur" das auffaßt, was man und insofern man es erkannt hat? Dann sind die Aussagen über die Allwissenheit Gottes insofern abstrakt, als sie nicht sagen, was im Wissen Gottes enthalten ist. Wird dies dann erkannt, weil man kontingente Sachverhalte erkennt, wäre dies eine Erweiterung dessen, was man als zu Gott gehörig erkannt hat. In diesem übertragenen Sinn sind nun Sachverhalte aufgewiesen, die Gott zukommen und die man noch nicht konkret erkannt hatte. Dies bringt es dann mit sich, daß mit einer Erweiterung unserer Erkenntnis auch die bejahbaren Sachverhalte vermehrt werden. Zugleich wird vermehrt, was unsererseits im einzelnen von Gott als Objekt seines Erkennens und ermöglichenden Wollens ausgesagt werden kann. Soll man darunter eine Vermehrung der (so bejahbaren) Sachverhalte und damit des „Seins" Gottes bzw. seiner „nachfolgenden Natur" verstehen?

Wieweit das den Anliegen der Prozeßphilosophie entspricht, bleibe hier offen. Logisch gesehen aber könnte dieser Standpunkt aufgefaßt werden als Zulassen von Eigenschaften Gottes, die zweistellig sind und ein kontingentes Glied haben. Zu dieser Position wird man sich vielleicht insbesondere dann hingezogen fühlen, wenn man mit einem seinsmäßigen Verständnis von Eigenschaften (vgl. 1.15f.), das Voraussetzung einer Prädizierbarkeit von Eigenschaften von Gott in nicht bloß metaphorischem Sinn ist, weniger anfangen kann. Dann aber dürfte weder der Begriff eines reinen Seinsgehaltes noch einer „positiven Eigenschaft" im Sinn von Gödel annehmbar sein. Dann aber erhebt sich die weitere Frage, wie Aussagen aufzufassen sind, welche die „abstrakte Natur" Gottes betreffen!

Zusammenfassung

Die kurze Information auf den vorausgehenden Seiten über den Grundgedanken von Gödels „Ontologischem Gottesbeweis" sollte einige Fragen aufwerfen, welche das Verständnis von „Eigenschaft" im Zusammenhang mit Aussagen von Gott betreffen. Zunächst ging es um die Parallele von Gödels „positiven Eigenschaften" mit den „reinen Seinsgehalten" einer herkömmlichen Philosophischen Gotteslehre. Dies ist Anlaß, auf

ein Kriterium ontologischer Priorität (1.17) zu verweisen, welches die Auszeichnung eines bestimmten Filters von Eigenschaften als „positiv" gegenüber anderen denkbaren Filtern plausibel macht (1.23, 2.42).

Die Vorentscheidung, was als Eigenschaft zugelassen wird, bestimmt die Folgerungen, welche sich in diesem System ergeben. Gödel selbst läßt zunächst nur wesentliche Eigenschaften zu. Seine Definition von „Notwendiger Existenz", welche Daseinsbestimmungen als Eigenschaften zuläßt, ist zunächst noch ohne Verwendung der Identität möglich und auch ohne die Annahme, daß jede Menge von Individuen eine zugelassene Eigenschaft darstellt (2.43). Wird diese Annahme gemacht, daß jede Menge von Individuen, einschließlich der Menge, die nur ein Individuum enthält, welche also die Identität mit diesem Individuum darstellt, als Repräsentation einer Eigenschaft zugelassen ist, dann ergibt sich die Einzigkeit des notwendig Existierenden (1.21, 2.41, 2.44).

Wird diese Annahme nicht gemacht, indem z. B. nur in der Erfahrung fundierte Eigenschaften zugelassen werden, durch die sich aufweisbare Individuen voneinander unterscheiden, dann kann die Einzigkeit des notwendig Existierenden nur im Sinn der Leibniz-Identität gezeigt werden. Damit ist aber noch die Möglichkeit offen, daß das notwendig Existierende mehrere Individuen in sich enthält, die nicht durch zugelassene, in der Erfahrung fundierte Eigenschaften voneinander unterschieden werden können (1.22, 3.1).

Schließlich wurden die zugelassenen Eigenschaften von anderen relationalen Eigenschaften abgehoben, welche von den „positiven Eigenschaften" in Gödels System zu unterscheiden sind (4.2). Derartige Prädikate sind vergleichbar mit Aussagen von Gott mit kontingentem Denominator (4.3) und vielleicht auch mit Aussagen, welche die „nachfolgende Natur Gottes" im Sinn der Prozeßtheologie (4.4) betreffen. Das wirft zugleich die Frage nach der Art der vorausgesetzten Modalitäten auf und ihrer illegitimen Vermengung, welche Frage zugleich zum wichtigsten Punkt der Kritik am Ontologischen Argument führt (3.4).

ThPh 67 (1992) 86–108

Mythos „Selbstorganisation"

Von Hans-Dieter Mutschler

Einleitung

Nach einem verbreiteten Klischee verläuft der Fortschritt der Menschheit „vom Mythos zum Logos"[1], zunächst zum metaphysisch-philosophisch interpretierten Logos, dann aber geradewegs hin zur Naturwissenschaft, die ihrerseits den Logos der Philosophie als Mythos entlarvt[2]. So gipfelt alle Theorie letztlich in naturwissenschaftlichen Erklärungsmodellen, die, insbesondere in ihrer mathematisch-quantitativen Formulierung, ein Höchstmaß an intellektueller Durchschaubarkeit mit einer Eindeutigkeit des empirischen Bezugs verbinden, die man in anderen Disziplinen vergeblich sucht. C. F. v. Weizsäcker spricht demgemäß von der „unmythisch gewordenen Wissenschaft unserer Zeit"[3]. Die „Gegenwärtigkeit des Mythos", die Kolakowski in *allen* Lebensäußerungen der Moderne unterstellte[4], würde dann auf einer Fehldiagnose beruhen, und der Mythos könnte als Restbestand einer nicht vollständig über sich selbst aufgeklärten Gesellschaft gelten, die ihn sich großmütig in Form astrologischer Klatschspalten der Regenbogenpresse oder als Trivialmythos im comic-strip genehmigt, weil sie ihrer eigenen Aufgeklärtheit ohnehin versichert sein darf.

Dem steht entgegen, daß sich der Mythos als resistent bis in die vorderste Front der Forschung hinein erweist. Die heute vieldiskutierten Phänomene spontaner Strukturentstehung, die von den neuen physikalischen Disziplinen der Synergetik und Chaostheorie beschrieben werden, sind voll von szientistischen Mythen, die sich ganz ernstlich als Wissenschaft ausgeben.

Die physikalische Selbstorganisationstheorie wurde unabhängig von Ilya Prigogine und Hermann Haken entwickelt. Prigogine arbeitete seit Mitte der vierziger Jahre an Problemen der irreversiblen Thermodynamik und publizierte seine Ergebnisse erstmals in den späten Sechzigern. Haken begann anfangs der sechziger Jahre eine Theorie des Lasers zu entwickeln und publizierte die Ergebnisse seiner Forschungen erstmals Anfang der siebziger Jahre, wobei er zugleich den Begriff „Synergetik" (= „die Lehre vom Zusammenwirken") prägte. Seitdem hat diese Disziplin einen rasanten Aufschwung genommen. Nicht nur innerphysikalisch, auch außerhalb wurde versucht, die neue Disziplin mit verwandten Ansätzen wie allgemeiner Systemtheorie, biologischen Autopoesislehren,

[1] So der programmatische Titel des Werkes von *W. Nestle*, Vom Mythos zum Logos, Stuttgart ²1975.

[2] So *A. Comte*, Rede über den Geist des Positivismus, Hamburg ²1966.

[3] *C. F. von Weizsäcker*, Die Geschichte der Natur, Göttingen 1962, 52.

[4] *L. Kolakowski*, Die Gegenwärtigkeit des Mythos, München 1984.

Manfred Eigens „Hyperzyklen" oder sogar ökologisch-pantheistischen Gesamtweltdeutungen zum „Paradigma" eines neuen Weltverständnisses hochzustilisieren[5]. Dabei wurden sinnvolle kategoriale Einteilungen, wie z. B. die Differenzen zwischen konstativen, evaluativen, normativen oder expressiven Äußerungen, einfach unterschliffen, was sich um so mehr zu rechtfertigen schien, als daß die neuentwickelten physikalisch-mathematischen Modelle in ihrer universalen Anwendbarkeit keine immanente Begrenzung erkennen ließen.

Jürgen Habermas hat die Ausdifferenzierung kategorial unterschiedener Sprechhandlungen aus ihrer Identität im Mythos als fortschreitende Rationalisierung beschrieben. Wenn in manchen Selbstorganisationstheorien diese kategorialen Unterscheidungen wieder eingezogen werden, so trifft seine Charakterisierung der mythischen Weltbilder auch auf diese Theorien zu: „Diese Weltbilder stellen einen analogischen Zusammenhang zwischen Mensch, Natur und Gesellschaft her, der in Grundbegriffen mythischer Mächte als eine Totalität vorgestellt wird." Das Charakteristikum dieser Weltbilder ist jene Totalität, „in der alles mit allem korrespondiert"[6]. Rein innerphysikalisch betrachtet, sind die Entdeckungen der Selbstorganisationstheorien allerdings eine Sensation: war nach bisherigem physikalischem Verständnis das Entstehen von Komplexität im Universum ein so unwahrscheinlicher Zufall, daß man fast gezwungen war zu sagen: es dürfte uns eigentlich gar nicht geben, so ist aufgrund der neuen Theorien die Unwahrscheinlichkeit des Entstehens von komplexen Strukturen derart drastisch gesunken, daß man geradezu von einer Notwendigkeit des Entstehens von Komplexität sprechen kann.

Voraussetzung dafür sind allerdings Zustände, die vom thermodynamischen Gleichgewicht weit entfernt sind, ferner das Sich-Hochverstärken mikrophysikalischer Fluktuationen bis in den Bereich des Mesokosmos. Mathematisch werden diese Prozesse durch gekoppelte nichtlineare Differentialgleichungen beschrieben, die von außerordentlicher Komplexität sind, häufig sogar ohne numerische, computergestützte Rechenoperationen gar nicht geschlossen lösbar sind, was das späte Entstehen dieser Disziplin erklärbar macht.

An sich ist damit die gesamte Welt des Komplexen, die bisher der Physik verschlossen war, mathematisierbar. Es ist daher naheliegend, zu glauben, man habe nun den Generalschlüssel aller Dinge in der Hand.

Um den Stellenwert der im folgenden explizierten scharfen Kritik an der Synergetik festzulegen: es soll hier natürlich *nicht* der immanente Fortschrittsprozeß der Physik kritisiert werden, sondern *ausschließlich*

---

[5] So z. B. die Autoren *W. Krohn, G. Küppers, R. Paslack*, in: Der Diskurs des radikalen Konstruktivismus. Hrsg. *S. J. Schmidt*, Frankfurt 1987, 441 ff.

[6] *J. Habermas*, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, 89, Frankfurt [4]1981.

jene naiven Extrapolationen, die sich ungerechtfertigterweise mit der neuen Disziplin verbunden haben. Zweitens bezieht sich die folgende Kritik *nur* auf die Physik. Biologische oder soziologische Selbstorganisationstheoretiker, Maturana, Varela, Luhmann usw., gehen von anderen Kategorien und Erklärungsmustern aus, obwohl von beiden Arten von Selbstorganisationstheorien oft der Eindruck erweckt wird, als sei die andere Disziplin in der jeweils eigenen enthalten oder ohne weiteres mit ihr verträglich[7]. Folgt man dem eingangs erwähnten Klischee des linearen Fortschritts vom Mythos zum Logos und von dort zur Naturwissenschaft, so übersieht man meines Erachtens zweierlei: 1. daß die „Gegenwärtigkeit des Mythos" für die Moderne nach wie vor konstitutiv sein könnte und daß 2. die positivistische Reduktion eigenständiger Philosophie auf empirische Wissenschaft nicht etwa aus aller Metaphysik heraus-, sondern via schlechter, weil unkontrollierter Metaphysik wieder in den Mythos zurückführt.

Dieses regressive Zurückklappen in überholte Metaphysik und letztlich in den Mythos möchte ich nun am Beispiel ungerechtfertigter Extrapolationen aus der physikalischen Selbstorganisationstheorie verdeutlichen. Es scheint, daß das metaphysisch-mythologische Bedürfnis der Menschheit sämtliche Formen humanistischer, szientistischer oder marxistischer Aufklärung ohne den geringsten Schaden überstanden hat und daß es dort am besten gedeiht, wo man es am wenigsten vermuten würde: mitten im vermeintlich so nüchternen Forschungsbetrieb.

Was jene oft übersehene Dialektik des Spannungsverhältnisses von Philosophie zu Mythos und von Naturwissenschaft zu Philosophie betrifft, so stütze ich mich auf die Ergebnisse eines Symposions, das 1989 an der Frankfurter Universität unter Leitung von Prof. H. Schrödter zu diesem Thema stattfand[8]. Den insbesondere von Schrödter entwickelten Begriff des „Neomythischen"[9] betrachte ich hier als einschlägig.

---

[7] Z. B. rechnet der in Anm. 6 genannte Sammelband Prigogine und Haken mit unter die Väter des neuen biologisch und soziologisch verstandenen Selbstorganisationsparadigmas, ohne daß freilich ein Versuch gemacht würde, diese Berufung zu legitimieren. Umgekehrt baut z. B. Erich Jantsch Maturanas und Varelas Theorien in seine physikalistisch begründete Theorie ein, indem er Unstimmigkeiten, wie z. B. die vollständig andere Epistemologie der beiden Ansätze nicht ausdiskutiert: *E. Jantsch*, Die Selbstorganisation des Universums, München [4]1988, 280.

[8] Die neomythische Kehre. Aktuelle Zugänge zum Mythischen in Wissenschaft und Kunst. Hrsg. *Hermann Schrödter*, Würzburg 1991.

[9] Ebd. 1 ff.

Entstehungsbedingungen des szientistischen Mythos

Der Neurophysiologe und Philosoph Olaf Breidbach hat auf dem Frankfurter Symposion das Entstehen von „Neomythen" im Wissenschaftsbetrieb auf „die Lücke zwischen dem Wissenschaftskonstrukt und der Sicherheit des um sich selbst wissenden Ichs" zurückgeführt[10], und zwar dann, wenn von der Wissenschaft aus versucht wird, den Modellcharakter der eigenen Konstrukte zugunsten einer ontologisch starken Weltkonstruktion zu übersteigen, die auch noch das konstruierende Ich als Teilmoment in sich enthält: „Sieht eine Wissenschaftsdisziplin von der methodologisch bedingten Beschränktheit ihrer Perspektive ab, formuliert sie einen Mythos."[11] Ein wesentlicher Teil dieser „methodologisch bedingten Beschränktheit" sieht Breidbach im „Verzicht auf die Suche nach dem Stein der Weisen", in der „Erkenntnis, daß im Detail nicht das All, sondern nur ein Aspekt des Alls zu erblicken ist"[12], philosophisch hieße dies, in einer Ausblendung jeglicher Seinsanalogie, die ja gerade vorgibt, im Detail das Ganze, das „Sein" thematisieren zu können.

„Die methodologisch bedingte Beschränktheit ihrer Perspektive" besteht für die Synergetik in ihrer Bindung an mathematische Formulierung und ans reproduzierbare Experiment. Dies scheint trivial, ist es aber nicht für eine Disziplin, die vorgibt, Spontaneität, Prozessualität, Aktivität, ja „Geschichtlichkeit" materieller Prozesse thematisieren zu können[13]. Was berechenbar ist, entsteht nicht spontan, und was im Experiment reproduziert werden kann, ist sicher nicht geschichtlich.

Wie kommt es, daß die Synergetik Neigung hat, ihre „methodische Beschränktheit" zu vergessen? Mir scheint dies tatsächlich auf die Breidbachsche „Lücke zwischen dem Wissenschaftskonstrukt und der Sicherheit des um sich selbst wissenden Ichs" zurückzuführen zu sein. Das „um sich selbst wissende Ich" weiß ja zugleich um seine Vermitteltheit mit der umgebenden (sozialen) Welt. Seine Handlungen haben spontanen Charakter, sind eingebettet in teleologische und normative Zusammenhänge, letztlich geschichtlicher Natur. Diese das Individuum zugleich mitkonstituierende soziale Welt ist durch Kategorien beschreibbar, die der Physik von ihrem methodischen Ansatz her unzugänglich sind. Zwar kann auch die Physik ihr Instrumentarium auf Sozial-Geschichtliches richten, aber sie thematisiert es niemals *als* Sozial-Geschichtliches. Spontaneität, Geschichtlichkeit, Freiheit werden ihr zum *Zufall*, was offenbar nicht dasselbe ist, denn Zufall als die unbestimmte Negation von (mathematischer) Gesetzlichkeit enthält keine Konturen mehr, innerhalb deren

[10] O. *Breidbach*, Zur Verifikation des schon immer Gewissen. Vom Mythos des scientalen Fatalismus, in: *Schrödter* 173.

[11] Ebd. 184.

[12] Ebd. 189.

[13] Dieser Anspruch wird besonders vertreten in: *I. Prigogine* (I), *I. Stengers*, Dialog mit der Natur, München 1981.

soziales oder Freiheits-Geschehen thematisierbar wäre. Hier entsteht nun jene von Breidbach diagnostizierte Spannung zwischen dem sich selbst deutenden und vergewissernden Ich und einer Welt, deren wissenschaftliche Beschreibung keine Kategorien mehr enthält, durch die es sein eigenes Wesen deuten könnte.

Das war anders vor Erfindung der neuzeitlichen Physik. Der bis auf Galilei herrschende Aristotelismus kannte die Natur als eine, die (zumindest *einen*) Ursprung ihrer Bewegung in sich selber hat[14], eine Natur, die durch finale und axiologische Kategorien beschrieben werden konnte, folglich dem Menschen nicht als fremde Objektivität gegenüberstand.

Anders nach Ausblendung dieser Kategorien im neuzeitlichen Naturverständnis: jetzt klafft jene Breidbachsche Lücke zwischen Ich und Natur, die, wenn nicht bewältigt, den Mythos gebiert. Es scheint, daß die Entfremdung des Menschen von der (verwissenschaftlichten) Natur gegen Ende unseres Jahrhunderts einen Paroxysmus erreicht hat und wieder einmal (wie schon zu Zeiten der romantischen Naturphilosophie um 1800) nach Vermittlung drängt. Noch 1970 hatte Jacques Monod[15] aus dem verwissenschaftlichten, sinnentleerten Kosmos physikalischer Weltkonstruktionen auf den Menschen geschlossen als einen „Zigeuner am Rande des Universums ..., das für seine Musik taub ist und gleichgültig für seine Hoffnungen, Leiden oder Verbrechen"[16].

Dieses existentielle, an Sartre gemahnende Pathos hielt alle Vermittlungen zwischen Ich und Natur, etwa die Engelssche „Dialektik der Natur" oder auf andere Weise Teilhard de Chardins Weltkonstruktionen für einen Rückfall in vorwissenschaftlichen Animismus[17]. Der aufgeklärte Wissenschaftler war stolz auf seine Isoliertheit und Einsamkeit im sinnleeren Kosmos.

Es ist von Interesse zu sehen, daß viele von den heutigen Synergetikern sich gerade und explizit gegen dieses Wort vom Menschen als dem einsamen Zigeuner wehren und behaupten, durch die neuen physikalischen Konstruktionen könne die Einsamkeit des Menschen in einem sinnleeren Kosmos aufgehoben werden[18], denn der Mensch ist nach Eigen immer „Teil einer Gesamtheit"[19]. Für Prigogine ist der Kosmos kein dem Menschen fremdes Konstrukt, sondern ein ihm innerlich verwandtes, zum Dialog fähiges Wesen: „Unseren Dialog mit der Natur führen wir erfolgreich von unserem Platz innerhalb der Natur aus, und die Natur antwor-

---

[14] Aristoteles' Definition von „Natur": Physik 192b 13.
[15] *J. Monod*, Zufall und Notwendigkeit, München [4]1979.
[16] Ebd. 151.
[17] Ebd. 44f.
[18] Polemik gegen Monods einsamen „Zigeuner" findet sich bei: *Prigogine* (I) 197; *Jantsch* 19/20; auch bei *M. Eigen, R. Winkler*, Das Spiel. Naturgesetze steuern den Zufall, München [9]1985, 226.
[19] Ebd. 226.

tet nur jenen, die ausdrücklich zugeben, ein Teil von ihr zu sein."[20] Daher spricht er auch (fast wie Goethe) von einem „partizipatorischen Universum"[21].

Wohlgemerkt, all dies sollen keine philosophisch-spekulativen Vermittlungsversuche sein wie bei Schelling, Hegel, Whitehead oder Bloch; für solche Autoren haben die Synergetiker nur Verachtung übrig[22]: es soll sich hier ausschließlich um die Ergebnisse der neuesten Physik handeln.

Aristoteles' Natur und der Begriff der Selbstorganisation

Wie kommt dieses Überspringen wissenschaftlicher Objektivität hin auf weltanschaulich-sinngeladene Konstrukte zustande? Durch Überinterpretation wissenschaftlicher Binnenmodelle, die unter der Hand ontologisch angereichert, mit Wert- und Sinnprädikaten beladen werden, ohne daß diese Überfrachtungen im geringsten durch die zugrunde liegenden wissenschaftlichen Theorien abgedeckt wären. Vielmehr ist hier eine frei vagabundierende Metaphorik am Werk, die das aus den wissenschaftlichen Theorien herauszieht, was man gerne herausgezogen sehen möchte. Schrödter spricht in bezug auf den „Neomythus" von einer „unmittelbaren Ermächtigung", die das Verhältnis von „Vertrautheit und Überlegenheit" ausgestaltet[23]. Die dem Physiker „vertrauten" nomologischen Zusammenhänge erscheinen im Licht des Neomythus als seinsübergreifende Mächte, die freilich keinen logischen Zusammenhang mehr mit ihrer wissenschaftlichen Grundlage haben. Dies ist leicht daran zu erkennen, daß man ohne Substanzverlust Begriffe wie „Selbstorganisation"[24], „aktive Materie"[25], „schöpferische Potenz des Universums"[26] usw. aus der Synergetik streichen kann, ohne daß der Erklärungswert der zugrundeliegenden Physik im mindesten beeinträchtigt würde, was für Begriffe wie „Fließgleichgewicht", „Rückkopplungseffekte", „gekoppelte Differentialgleichungen" usw. nicht gilt. Aber für die zuletzt genannten Begriffe gilt zugleich, daß sie nicht taugen, das Mensch-Natur-Verhältnis zu überbrücken. Das heißt, dort, wo sich die neue Disziplin der Synergetik à la lettre nimmt, leistet sie nicht die Einbindung des Menschlichen in den Kosmos und dort, wo sie dies zu leisten vorgibt, überdehnt

[20] *Prigogine* (I) 227.
[21] Ebd. 269.
[22] Z.B. ebd. 85ff. Die Naturphilosophie von der Art Hegels wird dort „eine arrogante, absurde Spekulation" genannt (96).
[23] *Schrödter* 12.
[24] Es gibt Physiker, die den Begriff der „Selbstorganisation" niemals verwenden (auch kein Äquivalent), ohne daß die Prozesse der nichtlinearen Dynamik deshalb weniger präzise beschreibbar wären.
[25] *I. Prigogine* (II), *Gr. Nicolis*, Die Erforschung des Komplexen, München 1987, 11.
[26] *P. Davies* (I), Prinzip Chaos. Die neue Ordnung des Kosmos, München 1988, 15.

sie den Wert ihrer Erklärungsmodelle und formuliert einen synergetischen Mythos, der aber offiziell als Wissenschaft gehandelt wird.

Die Brücke zum Mythos des sich selbst organisierenden Weltalls bildet eine pseudoaristotelische Denkfigur, die nur scheinbar die Welt der Physik mit der Lebenswelt des Menschen verkoppelt. Bei Aristoteles war es so, daß die wechselseitige Verschränkung von Psyche und Physis genau jenen Schnitt unterlief, den die moderne Naturwissenschaft durch ihre strengen Objektivationen bis heute und in immer größerem Maße erzeugt: „He psyche ta onta pos esti panta“ [27]: dieser erkenntnistheoretische Grundsatz hatte zur Folge, daß für Aristoteles die Psychologie eine Naturwissenschaft war, so wie umgekehrt die Natur für ihn durchweg Qualitäten enthielt, die wir heute eher zur Psychologie rechnen würden. Ich bin *nicht* der Meinung, daß es sich dabei um das Primitivstadium einer Wissenschaft handelt, die im Animismus stecken blieb [28]. Vielmehr unterscheidet sich die Konzeption des Aristoteles grundlegend vom Zugriff der Moderne durch ein vollständig verschiedenes kategoriales System. Aristoteles ist der Theoretiker der natürlichen Lebenswelt, und ob die heutige Physik diese Lebenswelt mit ihren Mitteln vollständig rekonstruieren kann, ist mehr als fraglich. Könnte sie es, so wäre sie den beständigen Vorwurf des Reduktionismus los und könnte mit ihren Mitteln jene Subjekt-Objekt-Spaltung unterlaufen, die bei Aristoteles noch gar nicht vorkommt.

Genau dies ist die Konzeption bei Prigogine. Er betont mehrfach, daß er mit seinen Mitteln den Aristotelischen Gesichtspunkt eingeholt habe [29]. Bislang sei die Natur für den Physiker ein fertig programmierter Automat gewesen. Die Synergetik aber habe gezeigt, daß in der Natur Spontaneität [30] stecke, Eigendynamik, Unberechenbares, die Tendenz zu ganzheitlichen Gestalten. Oder wie es Davies ausdrückt: „In gleichgewichtsfernen offenen Systemen haben Materie und Energie ganz allgemein eine Tendenz, immer höhere Stufen der Organisation und Komplexität anzustreben.“ [31] Was sind „Tendenz“ und „Streben“ aber anderes als teleologische, anthropomorphe Begriffe, die ipso facto einen „Animismus“ zur Folge haben, der doch gerade durch die Synergetik ausgeschlossen werden sollte!

Über eine solche Zwischenstufe ad hoc projizierter „Aristotelischer Qualitäten“ verkoppelt der synergetische Mythos seine Theoriekon-

---

[27] Aristoteles, de anima 431b 21.

[28] Der bis zur Ermüdung gegen Aristoteles erhobene Vorwurf, er sei „Animist“ gewesen (*Davies* 16, *Schmidt* 443), kontrastiert seltsam mit den anthropomorphen Projektionen der Synergetiker.

[29] *I. Prigogine* (III), Vom Sein zum Werden. Zeit und Komplexität in den Naturwissenschaften, München 1979, 14; *Prigogine* (II) 25.

[30] Auch Jantsch besteht darauf, Spontaneität der Materie ohne metaphysische Annahme eingeholt zu haben: *Jantsch* 97.

[31] *Davies* (I) 171.

strukte mit umfassender Weltdeutung. Wenn es so *wäre,* daß die Natur aufgrund der Einsicht in ihren synergetischen Charakter eine allgemeine Tendenz zu Gestalthaftigkeit, zu evolutiv zunehmender Werthaftigkeit usw. zeigte, *dann* wäre nur noch ein Schritt zu jener Konsequenz, die viele Synergetiker auch ziehen, daß nämlich der Kosmos in seiner axiologischen Qualität zugleich Vorbildcharakter für den Menschen hat, daß sich also aus seiner immanenten Weisheit normative Schlüsse und letzten Endes sogar Sinnperspektiven gewinnen ließen, die das ersetzen, was früher einmal die Religion für den Menschen war[32].

Aber zunächst zu jener Brücke „Aristotelischer Qualitäten", die die weltanschaulichen Gesamtkonstruktionen mit der experimentellen Ebene verkoppeln sollen. Sind sie schlüssig? Ich denke, daß schon hier eine Leichtfertigkeit zutage tritt, die wenig von den weitergehenden, weltanschaulichen Gesamtkonstruktionen der Synergetiker erwarten läßt.

Die Schwierigkeit liegt schon im Begriff der „Selbstorganisation". Was bedeutet das Wort „Selbst" in diesem Begriff? Definitionen von „Selbstorganisation" findet man in der entsprechenden Literatur selten. Haken gibt in seinem Buch „Advanced Synergetics" folgende Begriffsbestimmung an: „In all cases considered in this book the temporal or spatio-temporal patterns evolve without being imposed on the system from outside. We shall call processes, which lead in this way to patterns, ‚self-organisation'."[33] Nach dieser „Definition" gibt es fast nichts, was *kein* Selbstorganisationsphänomen wäre. Jeder Kegelclub organisiert sich in diesem Sinne „selbst". Anderswo präzisiert Haken: „Selbstorganisiert bedeutet ..., daß das System seine Struktur von innen heraus schafft, ohne daß diese Struktur ihm von außen her, etwa durch einen speziellen Energietransport, aufgeprägt wird."[34] Doch nach dieser Begriffsbestimmung ist Hakens eigene Laserphysik *keine* Selbstorganisationstheorie, denn beim Laser können alle wesentlichen Parameter von außen erzwungen werden, wie z. B. Frequenz, Energiedichte, Kohärenz usw., was Haken eigentümlicherweise an anderer Stelle selber zugibt[35].

Im Begriff der „Selbstorganisation" müßte *mindestens* das unvorhersehbare, spontane Entstehen nicht durch experimentelle Bedingungen zu manipulierender Strukturen gedacht werden, sollte er auch nur einen elementar nachvollziehbaren Sinn haben. Doch dieser Sinn ist nicht garantiert. Z. B. behauptet Prigogine, die Bénardzellen hätten „unendlich viele Möglichkeiten", sich zu formieren, da sie ja außer den beiden Rotations-

---

[32] Diesen Anspruch stellt Davies explizit in: *P. Davies* (II), Gott und die moderne Physik, München 1986, 15.

[33] *H. Haken* (I), Advanced Synergetics, Berlin 1983.

[34] *H. Haken* (II), Die Selbstorganisation der Information in biologischen Systemen aus der Sicht der Synergetik, in: Ordnung aus dem Chaos. Prinzipien der Selbstorganisation und Evolution des Lebens. Hrsg. *B. O. Küppers,* München 1987, 133.

[35] *H. Haken* (III), Erfolgsgeheimnisse der Natur. Synergetik: Die Lehre vom Zusammenwirken, Frankfurt 1984, 84.

richtungen noch beliebige Translationen in der Horizontale zulassen."[36] Doch reduzieren sich diese „unendlich vielen Möglichkeiten" auf eine einzige, wenn man bedenkt, daß weder Translationen noch Rotationen das geringste an der Struktur der Bénardzellen ändern. An anderer Stelle betont er demgegenüber (zu Recht) den deterministischen Charakter des Entstehens von Bénardzellen: „Sobald die Bedingungen für die Selbstorganisation erfüllt sind, wird das Leben ebenso vorhersagbar wie die Bénard-Instabilität oder ein fallender Stein."[37] Ebenso sei die „Belousov-Zhabotinski-Reaktion" in ihrer zeitlichen Entwicklung „nur von den experimentellen Parametern abhängig"[38]. Doch was soll dann noch das Wort „Selbstorganisation" bedeuten, wenn ein Prozeß determinierte Strukturen hervorbringt?

Die Sache scheint eben die zu sein: „Selbstorganisation" ist ein Geschehen, das der Tendenz nach aus dem Kompetenzbereich der Physik herausfällt (daher die Schwierigkeiten einer physikalischen Definition dieses Begriffs). In dem Maße nämlich, in dem Unvorhersehbarkeit der Natur eine konstitutive Rolle bei der Strukturentstehung spielt (in den synergetischen Modellen sind das die „Bifurkationspunkte", zufällige Verzweigungen, über die nicht hinweggerechnet werden kann), in dem Maße entgleiten die Prozesse dem deduktiv-nomologischen Zugriff der Physik und werden ideographisch-historisch zu beschreibende Größen. Je bedeutender die Rolle des Zufalls in den Bifurkationspunkten (und sie steigt exponentiell!), desto weniger sind die Prozesse berechenbar und um so mehr wird die mathematische Beschreibung zu einem untergeordneten Moment an einem Geschehen, das nichtphysikalische Kategorien zu seiner Beschreibung braucht. Es gibt aber bislang keinen Physiker, der ernstlich akzeptieren würde, daß die Rolle der Mathematik als conditio sine qua non physikalischer Weltbeschreibung zurückgedrängt werden sollte, zugunsten rein qualitativer Begriffe. Doch dies wäre der Preis für eine echte „Selbstorganisationstheorie". Weil manche Synergetiker an der mathematischen Beschreibbarkeit *und* am spontanen, unvorhersehbaren Entstehen von Struktur in ein und demselben Modell festhalten, kommen die oben erwähnten Widersprüche zustande, daß auf der einen Seite von aktiver, spontaner Materie gesprochen wird, gleich auf der nächsten aber versichert wird, der ganze Prozeß sei determiniert. Dieser Widerspruch zwischen prätendierter Eigentätigkeit der Natur und realer experimenteller Determination führt dazu, daß z. B. Prigogine in ein und demselben Satz (!) das physikalische Experiment ein „Kreuzverhör" der Natur *und* einen „Dialog" mit ihr nennt[39].

Es ist einfach so: das Moment an Spontaneität, die Fähigkeit, eine Be-

[36] *Prigogine* (II) 27.
[37] *Prigogine* (I) 198.
[38] *Prigogine* (II) 34.
[39] *Prigogine* (I) 48.

wegung von sich aus zu veranlassen, die Tendenz zur Gestalt usw., all diese „Aristotelischen Qualitäten" der Natur lassen sich aufgrund einer physikalischen Theorie *niemals* einholen, *solange* wie sie auf Reproduzierbarkeit des Experiments und mathematischer Beschreibung besteht. Die Forderung nach Reproduzierbarkeit des Experiments ist die Negation von Spontaneität, und ebenso ist die Forderung nach mathematisch-funktionaler Verknüpfung der relevanten Parameter nicht verträglich mit einer wie auch immer gearteten „Eigentätigkeit der Natur". Diese würde, wenn es sie gäbe, als Negation von Gesetzlichkeit unter dem Stichwort „Zufall" abgeheftet werden müssen, d.h., sie müßte aus dem nomologischen Erklärungsmodell, an das die Physik gebunden ist, ausgegrenzt werden. Nichts aber legitimiert den Physiker, den als „Zufall" ausgegrenzten Bereich mit Hilfe anderer, nichtphysikalischer Kategorien als „Spontaneität", „Schicksal", „Geschichtlichkeit der Natur" usw. zu *deuten*[40]. Dann nämlich hat der Physiker unter der Hand seinen Rationalitätskontext verlassen und befindet sich in der Sphäre einer Metaphysik der Natur, die sich von derjenigen Hegels nur dadurch unterscheidet, daß sie keine klaren Prinzipien hat.

Das Auftauchen Aristotelischer Kategorien bei der Interpretation synergetischer Modelle ist der Versuch, in die Objektivität und die dem Menschen fremde Welt physikalischer Weltkonstruktionen Anthropomorphismen einzuschleusen, um jene mythologische Einheit des Menschen mit der Natur vorzubereiten, die erst dann möglich wird, wenn die Kälte und Teilnahmslosigkeit der physikalisch gedeuteten Welt vorerst mit Anthropomorphismen aufgeladen wird. Dies aber geschieht durch die Vermittlung von Analogien.

Unerkannte Analogiebildungen durch Substratwechsel

Breidbach hatte den Ausschluß von Seinsanalogien als methodische Beschränktheit der Naturwissenschaft namhaft gemacht. Es zeigt sich nun, daß gerade die Synergetik sich in reichem Maße bloßer Analogien bedient, um die Einheit der Welt und des Menschen herzustellen, wobei in der Tat vergessen wird, daß es der Ausschluß der Seinsanalogie war, der exakte Naturwissenschaft überhaupt erst möglich machte.

Das Entstehen von Laserschwingungen ist analog zum „survival of the fittest" bei Pflanzen und Tieren in einer gegebenen Umwelt. Folgt aber daraus, daß die Darwinsche Konstruktion von der Physik eingeholt werden kann, insbesondere wenn man betont, daß der physikalische Prozeß vollständig determiniert sei, daß also Zufälle keine konstitutive Rolle spielen?[41] Ebenso gibt es Analogien zwischen der Indetermination der Strukturentstehung in den Bifurkationspunkten und der Eigentätigkeit,

[40] So *Prigogine* ebd. 17.
[41] *Haken* (III) 84.

ja dem „Eigenrecht" der Natur. Aber nichts rechtfertigt den Schluß, hier lasse sich eine nicht-anthropozentrische ökologische Ethik schon rein physikalistisch begründen[42].

Die Art, wie in einem Laser ein einziges Atom Millionen dazu nötigt, in seinem Takt zu schwingen, ist analog zur „Versklavung" der öffentlichen Meinung durch einige wenige, die das Sagen haben, daraus folgt aber nicht, daß die Entstehung der öffentlichen Meinung ein synergetischer Prozeß ist[43]. Dies würde selbst dann nicht folgen, wenn es gelungen wäre, Meinungsbildung exakt zu quantifizieren und mittels derselben Differentialgleichungen zu beschreiben, mit denen man den Laser beschreibt. Es könnte immerhin sein, daß die mathematische Beschreibung in diesem Falle nur ein Teilmoment am Prozeß thematisiert und vielleicht nicht einmal das wichtigste. Jedenfalls müßte, wenn synergetische Modelle auf alles, Wirtschaft, Soziales, Hirn- und Bewußtseinsphänomene, Kunstwerke usw. angewendet werden, erst einmal geklärt werden, was man überhaupt erklären will[44]. Es beweist ja auch nicht die durchaus mögliche Anwendung des newtonschen Gravitationsgesetzes auf Johann Wolfgang von Goethe, daß dessen künstlerisches „Gewicht" legitimes Objekt der entsprechenden physikalischen Theorie ist. Dies wäre nur dann der Fall, wenn das künstlerische und physikalische Gewicht in eindeutige Korrelation gebracht werden könnten. Doch diese Frage ist keine physikalische Frage, sondern eine Frage nach dem Charakter des zu Erklärenden, das uns zunächst in nichtphysikalischem Kontext gegeben ist.

Ich habe fast nirgends in der synergetischen Literatur eine Untersuchung gefunden, was es vom Prinzip her bedeutet, wenn ein und derselbe mathematische Formalismus auf Anorganisches, Biologisches, Soziales, ja Religiöses gleichermaßen angewendet wird. Eine Ausnahme ist das Buch von Ebeling/Feistel über synergetische Prozesse in der Biologie[45]. Die Autoren beanspruchen nicht, Biologisches komplett auf Physik zurückzuführen, denn: „Wir halten es schon rein wissenschaftsmethodologisch für fruchtbarer, zwischen spezifisch physikalischen, chemischen, biologischen, gesellschaftlichen Gesetzen begrifflich zu unterscheiden."[46] Relativ zur Biologie steckt die Physik nur „einen allgemeinen

---

[42] So von *Prigogine* unterstellt in (I) 129.

[43] *Haken* (III) 157 ff.

[44] *H. Haken* (IV), Synergetik. Eine Einführung, Berlin 1983; hier werden folgende Bereiche als legitimes Objekt der Synergetik ausgegeben: „Atome, Moleküle, Photonen, Zellen, Pflanzen, Tiere, Studenten" (19), d. h. Inhalte von Physik, Chemie, Biologie, Soziologie (17). Innerhalb der Biologie bezieht Haken seine Modelle ohne weiteres auf: Ökologie, Evolution, Morphogenese (307 ff.), er untersucht andererseits auch das „Zustandekommen kollektiver Meinungsbildung" (336), das Erlernen einer Sprache „nach seiner Geburt" (361) und vieles andere mehr. Ganz ähnlich bei *Prigogine* z. B. (III) 13, 290 usw.

[45] *W. Ebeling, R. Feistel,* Physik der Selbstorganisation und Evolution, Berlin 1982.

[46] Ebd. 427.

Rahmen auch für Evolutionsprozesse ab" und formuliert deren „notwendige physikalische Bedingungen".[47]

In der Regel werden solche absolut nötigen Vorsichtsmaßnahmen von den Autoren nicht getroffen. Haken beginnt sein Buch über „Advanced Synergetics" mit dem Anspruch, alles, Elektronen, Atome, Moleküle, Photonen, Zellen, Tiere, Menschen mit „denselben Prinzipien" beschreiben zu können[48], ohne jemals die Frage zu stellen, ob nicht die physikalische Erklärung ihren Charakter durch einen Wechsel des Substrats ändert, da dieses ohne weiteres nicht-physikalische Qualitäten haben kann, und zwar solche sehr verschiedener Art, so daß die mathematische Erklärung relativ zu diesen Qualitäten ihre Bedeutung ändert, auch wenn sie identisch ist? Ist denn die Identität der mathematischen Beschreibung zugleich ein Garant für die Identität des Substrats? Wenn aber nicht, dann würde die reine mathematische Identität sich selbst gleichbleibender Formeln nicht hindern, daß die Diversifikation des jeweiligen Substrats eine substantielle Differenz in die Erklärung hineinträgt. Identität in Differenz ist aber gleich Analogie, d. h., der Analogie wäre hier nicht mehr zu entgehen.

Im konkreten Beispiel: wenn es sich zeigen ließe, daß dieselbe mathematische Formel das Entstehen von Laserschwingungen und das Entstehen öffentlicher Meinungen beschreiben kann, so wäre nicht, wie von manchen Synergetikern unterstellt, die interdisziplinäre Einheitswissenschaft entstanden, die Natur- und Geisteswissenschaften gleichermaßen in sich enthielte[49], denn die Synergetik könnte das Entstehen öffentlicher Meinungen nur unter Ausschluß normativer, pragmatischer oder hermeneutischer Gesichtspunkte thematisieren. Es sind aber gerade diese Gesichtspunkte, die primär sind, wenn man das Entstehen öffentlicher Meinungen untersucht. Sollten gleichwohl bei diesem Prozeß quantitativ-formulierbare Gesetzlichkeiten eine Rolle spielen (was man a priori nicht bestreiten sollte), so wären diese als *Teilmomente* innerhalb einer normativen, pragmatischen oder hermeneutischen Erklärung durchaus sinnvoll einzubringen – aber *nur* innerhalb dieser. Das heißt, die scheinbare Identität der physikalischen und sozialen Welt, die durch ein einheitliches mathematisches Erklärungsmuster suggeriert wird, zerfällt de facto in eine bloße Analogie, wenn man die *Bedeutung* dieser Erklärungsmuster für die jeweiligen Bereiche mitberücksichtigt. Oft ist es aber auch so, daß noch nicht einmal identische, erprobte Erklärungsmuster vorliegen. Dies ist häufig in der Soziologie der Fall, wo die sozialen Prozesse zu komplex sind, als daß sie sich einfachen Differentialgleichungen fü-

[47] Ebd. 12, 29.

[48] *Haken* (I) VII.

[49] Dieser Anspruch wird von vielen Synergetikern erhoben: *Prigogine* (I) 62; *Haken* (VI) 371; *Eigen/Winkler* 12. Nach *Jantsch* ist durch die Synergetik Snows Theorie der „zwei Kulturen" obsolet (20).

gen würden. Krohn und Küppers z. B. haben es unternommen, eine Soziologie auf Selbstorganisationstheorien zu gründen[50]. Diese Autoren stützen ihre Interpretation der Theoriendynamik in der Wissenschaft auf das mathematische Konzept der „Eigenwertgleichungen" und „seltsamen Attraktoren".[51] Dabei gelten ihnen bloße Analogien für Beweise. Ein mathematisches Konzept, bei dem durch Iteration schließlich ein konstanter Endwert erreicht wird, ähnelt der „scientific community" in ihrer Suche nach stringenten Theorien, auf die man sich dann einigt, aber die Differenz zwischen diesen beiden Prozessen ist größer als ihre Identität, schließlich gibt es ein *eindeutiges logisches* Verfahren zur Lösung von Eigenwertgleichungen, aber keines zur Auffindung von wissenschaftlichen Theorien, und dann ist das Streben nach sinnvollen Theorien ein realteleologischer Prozeß, Iterationsgleichungen streben aber nicht nach ihrer Lösung – sie ergibt sich einfach.

Die Identität von sozialer und physikalischer Welt fällt also in eine bloße Analogie auseinander. Ebenso rührt die Fiktion einer Einheit von Natur und Geist, Natur und Kultur oder Ich und Welt von einem Nichtberücksichtigen des analogen Charakters physikalischer Erklärungsmodelle her.

Nach Prigogine werden bei der Übertragung von Modellen aus dem physikalischen Bereich zuerst „bestimmte Analogien zwischen den Beobachtungen und dem Verhalten physikalisch-chemischer ‚Referenz'-Systeme festgestellt ... Sodann versuchen wir, über die Phase simpler Analogieschlüsse hinauszugehen, *im Rahmen des benutzten Modells* die Besonderheiten des jeweiligen Problems zu berücksichtigen und diese mit in die Beschreibung einzubeziehen."[52] Hätte sich Prigogine an den doch immerhin gesperrt gedruckten eigenen Rat gehalten, *im Rahmen des benutzten Modells* zu bleiben, dann wäre das Hinausgehen „über die Phase simpler Analogieschlüsse" nicht dahingehend mißverstanden worden, als könne die Physik damit den analogen Charakter ihrer Schlüsse auch *außerhalb* ihres Theoriekontextes aufheben.

Meines Erachtens ist diese Wechselwirkung zwischen immanent-physikalischer Erklärung und Spezifikation durch den je verschiedenen Objektbereich ein Novum in der Physik, das gerade deshalb nur unzureichend verstanden wird. Die Physik hat sich in ihrer Entwicklung stetig weiter von dem uns umgebenden Mesokosmos entfernt. Ursprünglich war sie verwurzelt in der lebensweltlichen Erfahrung („Kraft", „Energie" sind anthropomorphe Begriffe!). Es sei aber, sagt Max Planck, „selbstverständlich, daß das Weltbild in fortschreitendem Maße von allen anthropomorphen Elementen gesäubert werden muß"[53], wenn die Physik

[50] *W. Krohn, G. Küppers,* Die Selbstorganisation der Wissenschaft, Frankfurt 1989.
[51] Ebd. 46ff. 134ff.
[52] *Prigogine* (II) 288.
[53] *M. Planck,* Vorträge und Erinnerungen, Stuttgart 1949, 223.

in die Tiefen der Natur eindringen soll. In der Tat: Für elektrische und magnetische Felder, für Entropie haben wir kein Sinnesorgan, und die Wellenfunktionen der Quantenmechanik sind uns nichts außerhalb ihrer mathematischen Formulierung, da die Wirkungen dieser physikalischen Entitäten von unserer Lebenswelt zu weit entfernt sind. Anders die synergetischen Phänomene: sie fallen meist in unseren unmittelbaren Erfahrungsbereich; oft genug, wie bei sozialen und wirtschaftlichen Zusammenhängen, sind sie uns anderweitig, sogar im Theoriekontext gegeben, der sich von der Physik unterscheidet. Dies ist ein Novum in der Geschichte der Physik: erstmalig sind ihre Objekte nicht nur das, was der Physiker von ihnen weiß plus ein Ignotum X als Substrat, das man getrost mit Kant hinter dem Schleier der Phänomenwelt belassen kann. Das physikalische Substrat ist in der Synergetik sehr häufig anderweitig bekannt, so daß der Physiker der Frage nach dem Verhältnis zu anderen Theoriekontexten nicht mehr ausweichen kann. Wenn der Soziologe Lothar Hack kritische Einwände gegen die Anwendung synergetischer Modelle auf gesellschaftliche Verhältnisse macht[54], so sind diese Einwände substantiell. Die prinzipielle Legitimität solcher Einwände scheint die Physik bislang nicht bemerkt zu haben, denn bislang war sie allein mit ihren Phänomenen, und nur ein Dilettant konnte glauben, über sie anderes oder Besseres zu wissen als die Physiker. Doch selbst wenn es möglich wäre, Gott mit dem Physiker Erich Jantsch als „allumspannende dissipative Struktur"[55] zu bestimmen, wäre es immer noch möglich, daß sich die traditionellen theologischen Vorstellungen von Gott als zutreffender erweisen, so wie Lothar Hacks Gesellschaftskritik möglicherweise tiefer greift als eine noch so exakte Beschreibung quantifizierbarer gesellschaftlicher Verhältnisse mittels gekoppelter Differentialgleichungen.

Durch das wechselnde, in anderen Kontexten gegebene Substrat wird die einheitliche physikalische Erklärung spezifiziert und erhält einen analogen Charakter, der den Traum einer „great unified science" auf synergetischer Basis zur Illusion macht. Es ist daher ein Irrtum, wenn Eigen glaubt, daß „die Erscheinungsformen menschlich-sozialen Verhaltens" vollständig innerhalb „des Rahmens naturwissenschaftlicher Überlegungen" Platz hätten[56]. Sie haben es *nur* im Rahmen des entsprechenden Modells, nicht außerhalb.

---

[54] *L. Hack*, Vor Vollendung der Tatsachen. Die Rolle von Wissenschaft und Technologie in der dritten Phase der industriellen Revolution, Frankfurt 1988, 231.

[55] *Jantsch* 412.

[56] *Eigen/Winkler* 32.

Unerkannte Analogiebildungen durch Kategorienverwechslungen

Ich möchte im folgenden das analogische Überspringen in bezug auf vier Bereiche namhaft machen, die in den synergetischen Konstruktionen als Einheit erscheinen, während sie de facto auseinanderfallen und nur durch ein vages Analogisieren als Einheit erscheinen können:

1) den Bereich ontologischer Wesensaussagen
2) den Bereich axiologischer, also wertender Aussagen
3) den normativ-sittlichen Bereich
4) den Bereich umfassender Sinnperspektiven

In den Schriften der Synergetiker findet man gleitende Übergänge von 1 bis 4, wobei die jeweiligen Spezifika dieser Bereiche übersprungen werden. Nur so ist es möglich, daß ein Erich Jantsch sein opus maximum „die Selbstorganisation des Universums" als neue Sinnstiftung der menschlichen Existenz auf rein physikalischer Basis anbieten kann.

Schon der Übergang vom Bereich physikalischer Modelle zum Bereich ontologischer Wesensaussagen ist illegitim, a fortiori die folgenden Schritte bis hin zu umfassenden Sinnperspektiven. Man sieht, daß das Überschreiten der verschiedenen Bereiche gerade das abdeckt, was die klassische Metaphysik, etwa in ihrer (neu)scholastischen Form, als Wesen und Wert des Seins thematisierte, so wie ja auch allein die Unterstellung einer „analogia entis" den Überstieg von der Physik zur Metaphysik ermöglicht. Da alle diese klassisch-metaphysischen Konstrukte den Synergetikern nicht als solche bewußt werden, sie vielmehr selbst im Bereich umfassender Sinnperspektiven noch glauben, Physik zu treiben, ist man berechtigt, diese Form unbewußter Metaphysik als „Mythos" zu bezeichnen.

Bereich 1: Ontologie

Entgegen dem methodischen Selbstverständnis der Physik werden die Ergebnisse der Synergetiker von diesen häufig und naiv ontologisiert. Es ist unbefangen von „der Natur"[57] die Rede, wie überhaupt diesem naiven Ontologisieren eine ebenso naive Abbildtheorie der Erkenntnis entspricht, die genausowenig mit dem Selbstverständnis der Physik verträglich ist[58].

Inhaltlich wird, wie gezeigt, diese naive Ontologie mit Aristotelischen Naturqualitäten aufgeladen, weil gerade sie am besten geeignet scheinen, zu den „höheren" Bereichen überzuleiten.

---

[57] Prigogine und Haken sprechen häufig von „der Natur" in einem starken ontologischen Sinne. Sie *ist* „ein hochkompliziertes synergetisches System" (*Haken* [III] 89), die Synergetik geht darauf, „das Wesen der Welt, ihren Aufbau und die Stellung des Menschen in ihr zu *verstehen*" (*Prigogine* [I] 44).

[58] Auf eine Abbildtheorie der Erkenntnis beziehen sich: *Jantsch* 228; *Eigen/Winkler* 38, 140; siehe auch: *Mayer-Kuckuk*, Der gebrochene Spiegel. Symmetrie, Symmetriebrechung und Ordnung in der Natur, Basel 1989, 38. Auch: *Davies* (I) 23.

Bereich 2: Axiologie

Der Begriff des „höheren“ oder „tieferen“ Bereichs ist unphysikalisch. Physik thematisiert keine Wertstufen. Eine umfassende Weltdeutung braucht sie. Daher spricht Davies von der „allgemeinen Tendenz“ der Natur, „immer höhere Stufen der Organisation und Komplexität anzustreben“[59], oder bei Mayer-Kuckuk findet sich die geradezu (scholastisch klingende) Rede von den „Hierarchien des Seins“[60] (im Original ohne Anführungszeichen). Er spricht von „emergenten Eigenschaften“[61], ohne jemals ein *Maß* für diese „Emergenz“ oder Werthöhe anzugeben.

Auch wenn es inzwischen gelungen wäre, Komplexität überzeugend zu metrisieren, könnte auch sie kein Maß einer Werthöhe abgeben, da ontologisch verstandene Wertstufen das sich Nähern von Natur an einen Vollkommenheitszustand ausdrücken, eine realteleologische, vollständig unphysikalische Vorstellung. Eine gelungene, metrisch konzipierte Theorie der Komplexität wäre gegenüber der Konzeption von „Seinsgraden“ oder „Seinshierarchien“ so indifferent, wie es die gelungene Metrisierung des Informationsbegriffs gegenüber den Inhalten von Sprache ist.

Bereich 3: Ethik

Die klassische Metaphysik kannte keinen scharfen Schnitt zwischen Sein und Sollen. „Omne ens bonum“ hieß: der prinzipiell axiologische Charakter alles Seienden (Bereich 1 und 2) gipfelte im Sittlichen (Bereich 3) als einer besonderen Ausprägung des allgemeinen „bonum“. So wie die „Form“, dem erkennenden Geist und dem Objekt gemeinsam, den Subjekt-Objekt-Schnitt der Moderne unterlief, so unterlief das „allgemeine bonum“ den scharfen Schnitt zwischen Sein und Sollen.

Genau hinter diese Differenzierungen der Moderne wollen die Synergetiker zurück. Nachdem sie ihre Modelle ontologisiert und werthaft aufgeladen haben, benützen sie sie zur Etablierung einer naturalistischen Ethik. Insbesondere Hermann Haken hat sich hierin hervorgetan. Kaum ein Bereich der Sozial- und Individualethik, zu dem er sich nicht, mit Berufung auf seine Laserphysik, geäußert hat[62]. Letztinstanz dieser Ethik ist „die Natur“[63], die so unter der Hand vom bloßen Substrat mathemati-

[59] Ebd. 171.

[60] *Mayer-Kuckuk* 226.

[61] Ebd. 229.

[62] Haken hält sich aufgrund seiner Physik für kompetent bei Konflikten in Geschlechterbeziehungen (*Haken* [III] 113/5), bei den Problemen wachsender Bürokratisierung (184) oder bei wachsender Kapitalkonzentration in Konzernen (86) oder auch beim Ausbruch von Revolutionen, die eventuell durch Synergetik gesteuert oder verhindert werden können (180/1).

[63] „Natur“ ist eben für Haken ein „Vorbild“ (*Haken* [III] 184) *auch* in moralischer Hinsicht.

scher Gesetzlichkeit zur Quelle von Normativität avanciert[64], ein klassischer Fall des „naturalistischen Fehlschlusses".

Bereich 4: Sinnperspektiven

Sinnstiftung ist häufig genug das eigentliche Motiv der bereichsübergreifenden Spekulationen in der Synergetik. Nach dem Scheitern politisch-utopischer Heilsvorstellungen hat sich die Sinnsuche wieder auf den Kosmos gerichtet. Jantsch gliedert sein Unternehmen von Anfang an in diesen Kontext ein. Seine Weltsicht wecke „Vertrauen in das eigene Leben" und in den „Sinn seiner Entfaltung", ja dieses Vertrauen werde durch die „allerjüngsten Ergebnisse einer Wissenschaft bestätigt, die ihrerseits im Begriffe ist, lebensnah zu werden."[65]

Letztes telos des neuen Sinnangebots ist daher das Ersetzen des Offenbarungsglaubens durch eine pantheistische Gottesvorstellung, die direkt aus den naturwissenschaftlichen Modellen ableitbar sein soll und die auf wissenschaftlichem Wege leisten soll, was bisher der (östlichen) Mystik nur halbbewußt in meditativer Versenkung zugänglich war: „Die neue Synthese gibt dem Leben tiefen Sinn ... Diese Verbundenheit unserer eigenen Lebensprozesse mit der Dynamik des allumfassenden Universums war bisher nur mystischem Erleben zugänglich. In der neuen Synthese wird sie Teil der Wissenschaft ...".[66] Von hierher bis zur Verkündigung eines „neuen Zeitalters" (New Age) ist es nur ein Schritt, und in der Tat hat sich die Propagandistin des „Wassermannzeitalters", Marilyn Ferguson, häufig auf die Synergetik berufen[67].

Jenseits von Anthropomorphismus und Reduktionismus

Der Anspruch vieler Synergetiker ist der, der doppelten Gefahr des Reduktionismus[68] und des Anthropomorphismus zu entgehen: Die „Selbstorganisation des Universums" soll gedacht werden, aber ohne Rekurs auf anthropologische Gegebenheiten wie bei Aristoteles oder Kant und anderen als „animistisch" und „anthropomorph" verschrienen Philosophen[69]. Zugleich soll das Modell alle Formen von Komplexität erklären können, ohne sie atomistisch zu reduzieren. De facto geschieht beides: die genannten Bereiche können nur dann als Einheit erscheinen, wenn bereits die physikalische Sphäre mit Elementen fremder Bereiche überfrachtet wird und wenn andererseits die Bereiche des Biologischen,

[64] Auch bei *Eigen/Winkler* findet sich dieser normativ verstandene Naturbegriff, der mit dem der Physik nicht zur Deckung zu bringen ist (65).

[65] *Jantsch* 17.

[66] Ebd. 414. Ganz entsprechend auch: *P. Davies* (III), Die Urkraft. Auf der Suche nach einer einheitlichen Theorie der Natur, München 1990, 321.

[67] *M. Ferguson*, Die sanfte Verschwörung, München 1982. Hier mehrfache Berufungen auf Prigogine (189ff.).

[68] *Jantsch* beginnt S. 51 ein Kapitel: „Aufhebung des Reduktionismus".

[69] *Schmidt* 443.

Sittlichen, Religiösen, Ästhetischen usw. so reduziert werden, daß sie mit dem überinterpretierten physikalischen Bereich in eins fallen. Dazu einige Beispiele: Prigogine nennt fast jede physikalische Gleichung, die den Zeitparameter t enthält, eine „Evolutionsgleichung"[70], um später so zu tun, als seien biologisch-evolutionäre Prozesse ipso facto Objekt seiner Wissenschaft[71].

Entstehen und Vergehen von chemischen Stoffen bei Kreisprozessen nennt er emphatisch „Geburt" und „Tod"[72], um später vorzugeben, als seien existentielle Fragen legitimes Objekt seiner Physik. In seinem Buch „Vom Sein zum Werden" identifiziert er das „Sein" mit der Determination physikalischer Prozesse im Newtonschen Weltbild und das „Werden" mit der Dynamik sich selbst organisierender Prozesse[73], um dann den Anspruch zu stellen, mit dieser Identifikation das philosophische Problem von „Sein" und „Werden" eingeholt zu haben, womit traditionell antipositivistische Proteste wie derjenige Henri Bergsons gegenstandslos geworden seien[74].

Oder: der mathematische Informationsbegriff wird von ihm unter der Hand mit hermeneutischen Gehalten aufgeladen, die darin nicht enthalten sind[75]. Dann kann es freilich so scheinen, als seien auch menschliche Kommunikationsprozesse legitime Objekte der Physik. Stochastisch entstehende Bifurkationen werden zu geschichtlichen Phänomenen hochstilisiert[76]. Dann kann man freilich vorgeben, den Graben zwischen Geschichte und Natur überbrückt[77] und die Einheit von Natur- und Geisteswissenschaften auf synergetischer Basis hergestellt zu haben[78].

Die Mischung von Reduktionismus und Anthropomorphismus ist besonders deutlich in Hermann Hakens Unterbestimmung der menschlichen Freiheit als „Unbestimmtheit"[79]. Hieraus folgt, daß es bald „Roboterrechte" geben wird, so wie es heute bereits „Menschenrechte" gibt[80].

In Hakens Laserphysik spielt das „Versklavungsprinzip eine zentrale Rolle", weil ein Atom Millionen anderer Atome seine Phasenlage aufzwingt. Das Prinzip der „Versklavung" sei aber „völlig wertfrei zu verste-

---

[70] *Prigogine* (II) 145/210 usw.
[71] Ebd. 110/307.
[72] Ebd. 239.
[73] *I. Prigogine* (II), Vom Sein und Werden. Zeit und Komplexität in den Naturwissenschaften, München ⁴1985, 18/9.
[74] *Prigogine* (I) 100.
[75] *Prigogine* (II) 258/9.
[76] Ebd. 320.
[77] Dies ist überhaupt Ilya Prigogines Hauptanliegen und der Hintergrund zu dem emphatischen Titel: „Vom Sein zum Werden".
[78] *Prigogine* (I) 62; *Haken* (II) 371; *Eigen/Winkler* 12; *Jantsch* 20.
[79] *Haken* (III) 222.
[80] Ebd. 225.

hen“[81], versichert Haken, und dies auch dann noch, wenn es auf soziale Verhältnisse angewandt wird, wie z. B. bei der öffentlichen Meinungsbildung[82].

Krohn und Küppers nennen „Eigenwert“ nicht nur das, was jeder Mathematiker darunter verstehen würde, sondern auch den Wahrheitsfindungsprozeß in der scientific community, die Bohrschen Quantisierungsbedingungen oder auch die Normen, die das wissenschaftliche Handeln regulieren[83]. Dieses Durcheinander hat entweder zur Folge, daß man sittliche Normen und wissenschaftliche Wahrheiten für mathematisch-apriorisch berechenbar hält oder daß man den Begriff des „Eigenwerts“ so ausweitet, daß er seinen mathematischen Sinn verliert.

Dasselbe geschieht mit dem physikalisch-mathematisch präzise definierten Begriff der „Randbedingung“. Dieser wird von Krohn und Küppers soziologisch „angereichert“, so daß er ganz allgemein „die Differenz zwischen System und Umwelt“ bezeichnet[84]. Daraus muß man entweder folgern, daß gesellschaftliche Prozesse berechenbar sind wie dissipative Strukturen, oder man muß den präzisen Begriff der „Randbedingung“ so überinterpretieren, daß er seine physikalische Bedeutung ganz verliert[85].

Sehr krasse Mischungen von Extrapolation und Reduktion finden sich bei Erich Jantsch. Er hat ja auch den „Mythos Selbstorganisation“ am weitesten vorangetrieben, indem er vorgab, von den dissipativen Strukturen bis hin zu einem evolutiv verstandenen Gott alles ins selbe Paradigma zwingen zu können. Übrigens spricht sich die Lust am Mythischen bei ihm zuweilen ganz offen aus, etwa in seiner Berufung auf Carlos Castaneda und seinen Schamanen Don Juan aus dem Stamm der mexikanischen Yaqui-Indianer oder in seinem positiven Anleihen bei der Astrologie, seiner Berufung auf die Urmutter „Gaia“ usw.[86] Angestrebt wird eine „Synthese“ aus wissenschaftlicher Rationalität und Mythos[87]. Was dabei herauskommt ist eine szientistische Mythologie mit ihrer charakteristischen Mischung von Reduktionismus und metaphorischer Überfrachtung binnenwissenschaftlicher Ergebnisse.

Jantsch identifiziert z. B. leichthin den Begriff der „Stabilität dissipativer Strukturen“ mit dem Begriff der „Autonomie“ und dann gleich noch mit dem des „Bewußtseins“[88]. Auf diese Weise läßt sich der Begriff der „Religion“ bereits auf anorganische Prozesse beziehen: Die dissipativen

---

[81] Ebd. 20.
[82] Ebd. 157 ff.
[83] *Krohn/Küppers* 134, 138, 20, Anm. 36.
[84] Ebd. 43.
[85] Die Autoren gehen so weit, zu behaupten, daß „im Falle der Selbstorganisation ein vom System produzierter Rand“ (im Sinn von „Randbedingung“) vorliege (19, Anm.). Für diese Behauptung gibt es *kein einziges* physikalisches Beispiel (wohl aber genügend soziologische).
[86] *Jantsch* 311, 312, 203.
[87] Ebd. 361.
[88] Ebd. 75.

Strukturen zeichnen sich durch ähnliche Hystereseeffekte aus, wie man sie vom Magneten her kennt: auch der Magnet trägt noch Spuren seiner ursprünglichen Magnetisierung in sich, wenn man ihn umpolt. Diese Hystereseeffekte nennt Jantsch umstandslos „Gedächtnis“ und dann im Sinn einer Rückbindung an die Ursprünge = „Re-ligio“[89]: Schon der Magnet hat also „Gedächtnis“ und damit „Religion“! Auf diese Art kommt die Einheit des synergetischen Weltbildes zustande: durch anthropomorphe Überfrachtung der Physik und physikalistische Reduktion des Menschlichen. Dies gilt auch für die Ethik:

Kann man mit Jantsch „ethisches Verhalten ganz allgemein als *evolutionsgerechtes* Verhalten definieren“[90], so gilt: „in einer vielschichtigen, evolvierenden Realität gibt es letzten Endes keine klaren Gegensätze mehr. Vor allem gibt es kein ‚Gut‘ und kein ‚Böse‘“.[91] Dann ist es auch „Unsinn, zu behaupten, Tiere hätten keine Moral“[92], denn es ist ja allein schon im „Balzverhalten von Tieren ... eine Dimension von Kultur“ enthalten[93]. Ist so Natur, Kultur, Sinnlichkeit, Sittlichkeit, alles eins, so gibt es auch nichts Erschreckendes mehr. Über Atomkrieg, Umweltzerstörung usw. sagt Jantsch: „Vielleicht bedeuten solche Katastrophen für die Evolution auf dem Planeten Erde nicht viel mehr als für uns das Ausjäten eines Gartens – nämlich etwas Gutes ...“ Man sieht aber gleich auf derselben Seite, daß sich Jantsch nicht unter das Unkraut rechnet, sondern unter die „Gärtner“[94].

Gerade das letzte Beispiel macht das innerste movens dieses neuen synergetischen Mythos deutlich: er soll beschwichtigen in den Gefahren, die durch die wissenschaftlich-technische Zivilisation und die mit ihr verbundene Verunsicherung traditioneller Sinnstrukturen entstanden sind. Oder wie es Linus Hauser auf dem Frankfurter Mythossymposion ausdrückte: „Wird moderner naturwissenschaftlicher Geist nicht nur als beängstigend erfahren, sondern zugleich auch noch verabsolutiert, bleibt in dieser Situation der Desorientierung nur der Schritt nach vorn, der Schritt, auf den einmal absolut gesetzten Naturwissenschaften eine die Angst erträglich machende Weltanschauung zu begründen.“[95]

---

[89] Ebd. 86.
[90] Ebd. 357.
[91] Ebd. 370.
[92] Ebd. 358.
[93] Ebd. 242.
[94] Ebd. 369.
[95] *L. Hauser*, Neomythen im 19. und 20. Jahrhundert. Ein Versuch zum ‚Neomythischen‘ aus kulturgeschichtlicher Sicht, in: *Schrödter* 126.

Fazit

Von hierher ließen sich den wissenschaftstheoretisch-philosophischen Überlegungen ideologiekritische anschließen. Es wäre der Mühe wert, diese postmoderne Beliebigkeit mit ihrem naturfrommen Quietismus den realen Verhältnissen entgegenzusetzen, denn einerseits kontrastiert diese Berufung auf eine heile Natur seltsam mit dem Zustand der realen, die wir im Begriff sind zu ruinieren. Andererseits ist es gerade diese weltanschaulich-philosophische Beliebigkeit, die am wenigsten Mittel in die Hände gibt, den heutigen Gefährdungen zu begegnen, insbesondere wenn sich das Subjekt, das in seiner Entscheidung gefordert wäre, quietistisch in eine erträumte „Natur" zurückwendet, psychologisch gesehen mit deutlich regressiven Zügen:

„Wo Es war, soll Ich werden", lautete das aufklärerische Programm Sigmund Freuds. Bei Jantsch heißt es dagegen umgekehrt: „Nicht ‚wir' denken, sondern ‚es' denkt in uns"[96], und der „neognostische" Physiker J. E. Charon fügt hinzu, man solle sich dieses „es denkt" vorstellen wie „es herrscht ein Magnetfeld"[97]. Dies ist die „Religio" des Physikalisten: Rückgang zu den Ursprüngen heißt bei ihm Identifikation mit den Elementen, dem subjektlosen anorganischen Prozeß, wo alles eins ist, aber auf elementarstem Niveau.

Kritik an diesen regressiven und ideologischen Zügen der synergetischen Extrapolationen ist angebracht. Auch das leichtfertige Verwischen der Bereiche, die unbewußte Form von Metaphysik verdient als szientistischer Mythos entlarvt zu werden. Trotzdem wäre mit einer solchen Kritik nur die Hälfte gesagt. Breidbach lokalisierte den Ursprung des szientistischen Mythos in der „Lücke zwischen dem Wissenschaftskonstrukt und der Sicherheit des um sich selbst wissenden Ichs". Er macht aber zugleich darauf aufmerksam, daß diese Lücke nur durch einen „Naturbegriff, der die Perspektiven der Einzelwissenschaften in sich und zueinander verankert"[98], geschlossen werden könnte, d.h., Breidbach fordert eine genuin naturphilosophische Reflexion auf die allen Wissenschaften zugrundeliegende „Natur". Verzichtet man darauf, „bleibt nur ein Mythos"[99].

Das heißt, daß der szientistische Mythos durch einen Mangel an philosophischer Reflexion geradezu entstehen *muß*. Blickt man auf die heutige philosophische Diskussion um den Naturbegriff, so wundert man sich über das Hervorquellen szientistischer Mythen nicht so sehr. Diese Mythen füllen offenbar eine Lücke, die die akademischen Diskurse offenlas-

[96] *Jantsch* 230.
[97] *J. E. Charon*, Der Geist der Materie, Frankfurt 1988, 9.
[98] *Breidbach* in: *Schrödter* 189.
[99] Ebd. 190.

sen[100]. Dann aber wäre die Frage erlaubt, ob in diesen pseudophilosophischen Extrapolationen der Synergetiker nicht die Ahnung einer Wahrheit fortlebt, die im philosophisch-akademischen Bereich an den Rand gedrängt wurde?

Dazu einige abschließende Bemerkungen: Auffällig an den synergetischen Extrapolationen ist der Versuch, hinter die Dichotomien der Moderne zurückzugehen, etwa den Graben von Subjekt und Objekt oder Sein und Sollen zu überwinden. Ich sehe keine Möglichkeit, daß dies mit den Mitteln der Physik gelingen könnte. Andererseits ist die Frage, ob man die Einheit dieser Gegensätze nicht im Sinne eines „lebensweltlichen Apriori" rekonstruieren könnte, in dem Sinne, wie es Mittelstraß vorgeschlagen hat[101]. Ist es nicht so, daß der unmittelbare Naturbezug des Menschen tatsächlich jene scharfe Subjekt-Objekt-Spaltung unterläuft, die allererst durchs Laborbewußtsein konstituiert wird? Andererseits scheint es auch so, daß der vorwissenschaftliche Naturbezug jene scharfe Dichotomie von Sein und Sollen (noch) nicht kennt, die durch die Verwissenschaftlichung eingeführt werden *muß*. D. h., die wissenschaftliche Forschung negiert in ihren Resultaten Bezüge, die in ihren Voraussetzungen enthalten sind. Ist es dann nicht naheliegend, diese Resultate auf ihre in ihnen vorausgesetzten Bezüge hin zu interpretieren in dem Sinne, wie bei Schelling und Hegel die Naturwissenschaft ihrer Zeit auf umfassendere Theorie-Praxis-Zusammenhänge hin interpretiert wurde? Die Naturphilosophie des deutschen Idealismus mag viele Mängel gehabt haben[102], im Verhältnis zu den naturwüchsigen, ihrer selbst nicht bewußten Spekulationen der Synergetiker hatten die deutschen Idealisten jedoch klare Prinzipien, von denen her sie ihre Interpretationen durchführten.

Verzichtet man auf solche Interpretationen, so ist dem mythologischen Wildwuchs nicht zu steuern, auch nicht mit Ideologiekritik. Die Situation heute erinnert in vielem an die Zeit um 1800. Damals brach das für absolut gehaltene System der newtonsch-mechanistischen Welterklärung zusammen, schon allein weil die elektrischen und magnetischen Phänomene in keiner Weise mechanistisch gedeutet werden konnten. Die neuen Entdeckungen von Oersted, Oken oder Ritter verbanden sich mit romantischen Spekulationen von der Einheit der Welt als „natura naturans".

---

[100] Vgl. z. B. den Habilitationsvortrag von: *M. Stöckler*, „Was kann man heute unter Naturphilosophie verstehen?", in: PhN 26, 1989, Heft 1, 1–18, wo deutlich auf die desolate Situation hingewiesen wird.

[101] *J. Mittelstraß*, Metaphysik in der Methodologie der Naturwissenschaften. Zur Rolle phänomenaler (Aristotelischer) und instrumentaler (Galileischer) Erfahrungsbegriffe in der Physik, in: Natur und Geschichte. X. Deutscher Kongreß für Philosophie, Kiel, 8.–12. Okt. 1972. Hrsg. *K. Hübner / A. Menne*, Hamburg: Meiner 1973, 63 ff., 86/7.

[102] Vgl. zur Kritik an Schellings Naturphilosophie die Arbeit des Verf.: *H. D. Mutschler*, Spekulative und empirische Physik. Aktualität und Grenzen der Naturphilosophie Schellings, Stuttgart 1990. Kritisch-rekonstruierend zu Hegel: *Br. Falkenburg*, Die Form der Materie. Zur Metaphysik der Natur bei Kant und Hegel, Frankfurt 1987.

Der Magnetismus verband sich mit dem „animalischen Magnetismus" und Mesmerismus zu einer psycho- oder pseudophysikalischen Weltdeutung. Dieses Rankenwerk unkontrollierbarer Analogien verschwand in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, und zurückblieb eine axiomatisierte Theorie in Form der Maxwell-Gleichungen, die von ihrem Prinzip her das romantische Analogisieren und die Idee einer „natura naturans" ausschlossen.

So wird es auch mit der Synergetik gehen. Die jetzige Umbruchsphase, wo die Begriffe unklar und die Tragweite der Theorie noch unsicher ist, wird einer lehrbuchmäßigen Darstellung weichen. Die hypertrophe Rede von einer „Selbstorganisation des Universums" wird bald verschwunden sein. Das zugrundeliegende Problem aber wird bleiben.

Buchbesprechungen

1. Philosophiegeschichte

Lee, Jin-Woo, *Macht und Vernunft im politischen Denken Machiavellis* (Europäische Hochschulschriften 20; Philosophie 203). Frankfurt – Bern – New York: Lang 1987. 257 S.

Diese bei Arno Baruzzi angefertigte Magisterarbeit versucht zuerst ihren Ort innerhalb der gängigen Machiavelli-Auslegungen dem Leser verständlich zu machen. Zwei Strömungen beherrschen gemäß Lee (L.) das Feld der Interpretation: die „realistische", welche Machiavellis „Fürsten" als a-metaphysische, auf Beschreibung des Verhaltens abzielende, schonungslose Beschreibung der Wirklichkeit ansieht, und jene andere Strömung, welche Machiavelli im „Principe" vor allem die Flucht aus der schonungs- und heillosen Wirklichkeit in die Richtung des Traumes vom geeinten Italien antreten sieht. L. reiht sich in die erstgenannte Richtung ein. Will L. damit zwar nicht Hegels Wort (17) widerlegen, daß Machiavelli nicht zur Philosophie, sondern zur allgemeinen Bildung gehöre, so zielt doch L.s Auslegung darauf ab, eine philosophische Dimension in Machiavelli aufzudecken, die in der Analyse seiner Gegenwart nicht nur einem Paradigmenwechsel Ausdruck verleihe, sondern auch als Antwort auf „letzte" Fragen gedeutet werden dürfe. Diese selbstgewählte Aufgabenstellung gibt dem Werk L.s seinen Reiz und sein Schwergewicht.

Im einzelnen: Das *II. Kapitel* (27–70), das vom Machtverständnis innerhalb der attischen Philosophie eines Platon und eines Aristoteles handelt, zeigt Macht in ihrer Eingebundenheit, ihren Mittelcharakter und die Pflicht, den Machtgebrauch vom guten Ziel rechtfertigen zu müssen. Diese Einführung dient als Kontrast, um den Verlust teleologischen Denkens am Beginn der Neuzeit hervorheben zu können, ein Verlust, welcher im Werk Machiavellis durchgängig feststellbar sei (zuletzt bei L. betont auf S. 193). Im *III. Kapitel* „Die Vernunft der Macht bei Machiavelli" (71–103) werden zentrale Basiselemente im Denken der Renaissance herausgearbeitet. Die Renaissance, so behauptet L. völlig zutreffend, setzte Macht und Rationalität in einen Zusammenhang. Während Platon und Aristoteles von der Macht der Vernunft ausgingen und sich ihr anvertrauten, legte die Renaissance den Akzent nach all den Krisenerfahrungen des Spätmittelalters auf die „Vernunft der Macht". Der Mensch bekannte sich zu seinen Vorstellungen von Welt, legte sie von der Erfahrung beständiger Gefährdetheit aus und mußte, um sich zu wollen, sich mit aller Kraft behaupten, sich im wahrsten Sinne des Wortes beherrschen, was auch heiße: sich verobjektivieren, und darin sich selbst schaffen. Etwas weiter spricht L. vom „self-made-man"-Denken der Renaissance (195). Doch tritt neben die Erfahrung der Not immer auch die Erfahrung des Ehrgeizes: aus dem Menschen heraus wachse der „Wille zur Macht" denn der Mensch sei von der Kraft der „ambizione" getrieben. Folge ihr der Mensch, so mache er sich gleichsam zum Anhängsel der Macht. Macht werde insofern in der Renaissance als Substanz gefaßt. Das erste Ergebnis dieses geistesgeschichtlichen Weges lautet somit in L.s Worten: Von der Macht der Vernunft zur Vernunft der Macht. Ein zweiter Zusammenhang läßt sich entdecken, und ihn halte ich für einen sehr fruchtbaren Gedanken, daß nämlich mit der Substanzialisierung der Macht die Animalisierung der Vernunft einhergehe. Gemeint ist nicht nur, daß Machterringung und Machterhaltung eine eigene Rationalität verlangen und fordern, ein eigenes Zweck-Mittel-Verhältnis zu erarbeiten und umzusetzen, welches von dem Ganzeinsatz des Leibes, der Sinne und des Machtwillens lebt, sondern daß diese Vernunft aus allen Leidenschaften und vor allem dem Ehrgeiz ihre Kraft bezieht. Sobald es nicht mehr um das Gute geht, schiebt sich das Triebhafte an den Platz von Ziel und Mittel. Aber: Ohne ganzheitliche Anstrengung wird nichts geschehen, außer dem eigenen Untergang. Dem *folgenden Kapitel* „Die antithetische Deutung der Wirklichkeit" (105–113) betitelt kommt die zentrale Bedeutung zu, Kerngedanken Machiavellis aufzudecken. Zuerst stellt L. die Janusgesichtig-

keit der Wirklichkeit aus dem Blick Machiavellis vor: „In allen menschlichen Dingen zeigt sich bei genauer Prüfung, daß man nie einen Übelstand beseitigen kann, ohne daß daraus ein anderer entsteht" (106: Discorsi I 6). Jede Situation könne umschlagen, keine sei vollkommen, jede stehe in Spannung und jede im Streit mit anderen. Diese „Conditio humana" ist in die Vorstellung des Menschen von sich und seiner Welt aufzunehmen. L. setzt Machiavelli – unter diesem Aspekt nicht unberechtigt – mit Heraklit in Bezug. Der Mensch müsse sich behaupten, wolle er nicht untergehen; das Gebot der Selbsterhaltung (92, 111) erzwinge auch ein Handeln, das als unrecht, grausam oder schändlich bezeichnet werde (112: Discorsi III 41). Wenn Machiavelli dabei gelegentlich die Macht in den Dienst des Staates oder des Vaterlandes gestellt sehen will und so scheinbar wieder eine Art Zielgerichtetheit der Macht einführt, ist zu sehen, daß Staat und Vaterland Ergebnis menschlicher Tat sind und somit der Rahmen der Selbstschöpfung des Menschen nicht verlassen werde (112 wäre mit 147 in Beziehung zu setzen). Dies führt zum *V. Kapitel* (115–192), welches nun genauer die Macht untersucht. L. wählt wie immer eine schwierigere Ausdrucksweise und spricht von der „Struktur der Macht". Er untersucht das Koordinatennetz, in welchem menschliches Tun sich unter die „Fortuna" gestellt sieht, der „necessità" ausgeliefert, aber über „virtù" verfügt und sich in der „qualità de' Tempi" äußert: in diesem Netz ringt der Mensch um sein Bestehen. L. zeigt sehr gut, wie sich gerade im Erleben der Verfügtheit, in der Auslieferung an gar nicht gestaltbare Mächte und innerhalb der als unwiederholbar erkannten Situation der Mensch seiner Freiheit bewußt wird. Wertvolles wird hier zum Verhältnis von „Fortuna bona" und „Fortuna mala", zu „Chronos" und „Kairos" und zum Verhältnis von „Eigentum" und „Besitz" gesagt. Das *Schlußkapitel* rafft in dichtester Form die Ergebnisse zusammen und scheut nicht vor dem Satz zurück, daß der Mensch nur Macht habe, weil er Macht „ist" und daß „das Haben der Macht ... seinen Existenzgrund im Sein als Macht" habe (196). Um bei letzterem die Bewertung fortzusetzen, ist zu fragen, gewinnt L. Kriterien für den Umgang mit der Macht? L. versichert, daß es bei Machiavelli nicht um das Sollen, sondern um das Sein gehe (115), eine Aussage, zu der m. E. mehr zu sagen gewesen wäre, nicht nur über den Status der im „Principe" erteilten Ratschläge. L. weist am Schluß seiner Arbeit, wo er die Frage nach Kriterien des Machtgebrauchs offenbar selbst als notwendig empfindet, auf dreierlei Pflichten hin: auf die Pflicht zur schonungslosen Wahrnehmung der politischen und natürlichen Kräfte, die Pflicht zur Selbstbegrenzung und zur Identität mit sich selbst (197 f.). Doch scheinen mir die zwei letztgenannten Pflichten nicht völlig klar und ausreichend begründet. Ein zweites: Es gelang L. sicherlich ein guter, solider Einstieg in das Denken Machiavellis und eine interessante Erhellung seiner Gedankenwelt. Doch erlag L. ein wenig der Gefahr, zu viel mit zu viel in Beziehung zu setzen. Mancher Verweis auf Nietzsche oder Althusser trägt etwas bei, gelegentlich belasten Vergleiche aber, da sie entweder bloße Garnitur (Vergleich mit Wittgenstein: 96) sind oder der Kontext der miteinander verglichenen Standpunkte außer acht gelassen ist. Ein dritter Punkt: L. geht aber auf Spannungen in den Aussagen oder Widersprüche der untersuchten Werke nicht ein. Ihm liegt viel daran, Machiavelli „auf den Begriff zu bringen". Läßt sich L. aber nicht durch seinen Begriffsapparat, der gelegentlich zum Selbstläufer degeneriert, zu zu weitgehenden Konsequenzen verführen, etwa in der Behandlung des „Künstlichen"? Die Ausdrucksweise L.s ist nicht ganz einfach. Doch ist die Arbeit höchst anregend. Hoffentlich werden dem Autor weitere Arbeiten aus diesem Antrieb der Aufhellung geistesgeschichtlicher Bewegungen gelingen.

N. Brieskorn S. J.

Justenhoven, Heinz-Gerhard, *Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden* (Theologie und Frieden 5). Köln: Bachem 1991. 213 S.

Diese bei Philipp Schmitz S. J., Hochschule St. Georgen, angefertigte Dissertation setzt sich zum Anliegen, die uns überlieferten Aussagen des Dominikaners Francisco de Vitorias (1483–1546) zu Krieg und Frieden, beziehungsweise zum gerechten Krieg, auf eine leichtere Weise als bisher möglich zugänglich zu machen. Auf eine knappe Vorstellung des Lebenslaufes Vitorias folgen Bemerkungen zum Zustand der uns über-

lieferten staatsphilosophischen Texte des Dominikaners und eine kritische Sichtung der bisherigen Forschung. Fünf idealtypisch zurechtgeschnittene und von J. durchweg zutreffend charakterisierte Ansätze zeigen, daß bisher „nur einzelne Aspekte der Lehre Vitorias vom gerechten Krieg untersucht wurden" (19). J. stellt heraus (20–23), daß Vitoria im Grundansatz der Lehre seines Ordensbruders Thomas von Aquin vom gerechten Krieg (STh II–II 40) folgt, aber von seinem 16. Jahrhundert und seinen neuen Bedingungen her diese Lehre gestaltet. Die geistig-politische Einheit des 13. Jahrhunderts – m. E. von J. zu unbefragt behauptet – ist im 16. Jahrhundert zerbrochen, Kaiser und Papst wird nicht mehr das letzte und das erste Wort zugebilligt. Anstelle der Auctoritas des Papstes und des Kaisers ist der Herrschaftsanspruch zahlreicher Fürsten getreten, welche keine Obergewalt über sich mehr anerkennen. Das Recht hat ein neue Selbständigkeit gewonnen, so daß Vitoria die Überlegungen zu Krieg und Frieden nicht mehr von der „Caritas", sondern der „Justitia" her lese (177), eine Behauptung, die J. mit dem Verweis auf eine Arbeit M. D. Chenus belegt. Diese inhaltliche Akzentverschiebung von „Caritas" zu „Justitia" hindert Vitoria nicht, so füge ich hinzu, seine Erörterung unter „Caritas" weiterhin anzusiedeln (ComSTh II–II 40). Die „Neue Welt", so wie sie sich Vitoria zeigt, ist nicht mit einer Gattung von Wesen besiedelt, die allenfalls zu Sklaven taugen, sondern hat hochdifferenzierte politische Gebilde hervorgebracht. Das christliche Abendland ist nicht mehr „*die* Welt". So ist nach einer allgemeinen Grundlage zu suchen, welche der Glauben nicht bereitstellen kann, wohl aber – für Vitoria – die Natur und das Naturrecht. Die gewandelte Militärtechnik findet allerdings weniger Eingang in die Analyse des Dominikaners. Vitoria hält (27–38) Gewaltanwendung zur Selbstverteidigung für erlaubt. Diese Verteidigung dürfe sich ebenso auf innere wie äußere Feinde des Gemeinwesens beziehen. Auf dieses Selbstverteidigungsrecht kann jeder für sich und nur für sich verzichten. Jeder ist aber nach seinen Kräften zur Verteidigung anderer verpflichtet. Schon weil es sich um eine Pflicht handelt, scheidet hier ein Verzicht aus. Wie es um diese Pflicht steht, wenn der Dritte auf sein Selbstverteidigungsrecht verzichtet hat, findet sich nicht bei J. behandelt. Der weitgefaßte Kriegsbegriff des Dominikaners wird ausgeleuchtet (34 f.). Vitoria unterscheidet – und dies ist neu gegenüber Thomas – Verteidigungs- und Offensivkrieg. Der Verteidigungskrieg geht auf Abwehr unmittelbarer Gewalt (37), der Offensivkrieg zielt auf Ergreifung der Übeltäter. Nicht ganz deutlich wird bei J., inwieweit bei Vitoria ein Fürst durch einen Kriegszug bereits dem Entstehen tödlicher Gefahr zuvorkommen darf. Vom rechtfertigenden Ziel des Krieges, Friede und Sicherheit der Respublica zu gewährleisten oder wiederherzustellen, läßt sich dies annehmen. Richtig ist der Hinweis J.s, daß sich bei Vitoria Strafrecht und Kriegsrecht trennen oder noch weiter auseinanderentwickeln. Vitoria folgt sodann den drei Kriterien, welche der Aquinate angibt, damit ein Krieg gerecht sei: er muß von der wahren Auctoritas des Machtträgers her gebilligt sein (39–83), aus einem gerechten Grund erfolgen (85–125) und in rechter Absicht durchgeführt werden (127–163). Anläßlich der Erörterung des ersten Kriteriums entwickelt Vitoria eine Sozialanthropologie, welche die Errichtung des Staates und die Existenz der politischen Gewalt als naturnotwendig erweist und damit letztlich aus ius divinum herleitet und legitimiert. Die vielen politischen Gebilde des Abendlandes und der „Neuen Welt" – das Azteken- und das Inkareich sind jedoch kurz zuvor bereits zerstört worden – sind, soweit und solange sie das soziale Leben ordnen und für den Menschen sorgen, von Natur und Gott gewollt und stehen insofern in gleichem Rang. Kein Staat kann und darf eine Oberhoheit über einen anderen beanspruchen. Da diese Völkerrechtsgemeinschaft sich schützen und auf den Frieden hinarbeiten muß, ist sie verpflichtet, entsprechende Gesetze und Vollstreckungen, Abwehrmaßnahmen einzurichten. Die Strafgewalt der Fürsten erfolgt im Auftrag der Völkergemeinschaft. Genausowenig wie die societas civilis leitet diese Völkergemeinschaft ihr Recht aus Vertrag oder mehrheitlicher Zustimmung her, sondern aus der Natur, denn diese ordnet den einzelnen letztlich auf das Leben in der Völkergemeinschaft hin und trägt ihm somit die Sorge auf, für Frieden und Sicherheit einzutreten (68). Das Volk ist bei grundsätzlichen Entscheidungen, wie bei jener über die Notwendigkeit eines Krieges, mit heranzuziehen (49). J. führt dann die formalen und materialen Elemente des zweiten Kriteriums, des gerechten Grundes vor (85–125). Längere Ausfüh-

rungen widmet J. hierbei der Frage, ob der Krieg auf beiden Seiten gerecht sein kann, welches die Verantwortung der Entscheidungsträger und der Untertanen sei und wie mit Zweifeln am gerechten Grund umzugehen sei. Wenn J. sagt „durch Unwissenheit kann Krieg auf beiden Seiten gerecht sein", so ist doch wohl gemeint, daß er auf beiden Seiten als gerecht eingestuft werden kann, auf der einen zu Recht, auf der anderen durch eventuell entschuldbaren guten Glauben (122). Auch hier bringt J. ausgezeichnet die Grenzziehungen und die Forderungen nach Mäßigung bei Vitoria zum Ausdruck. Dies wird im folgenden Teil noch deutlicher, wenn J. das dritte Kriterium, das der rechten Absicht (127–163) entfaltet. Dürfen Unschuldige ihres Eigentums beraubt werden, wie ist mit Kriegsgefangenen umzugehen, dürfen schuldige Fürsten abgesetzt werden: Dies sind nur einige Probleme aus der Vielzahl, welche Vitoria kasuistisch erörtert, doch ohne den Zusammenhang mit den Prämissen zu verlieren. Das Schlußkapitel trägt den Titel „Theologische Dimension und politische Vision" und liest Vitorias Entwurf des Völkerrechts von der alle Menschen und Völker umfassenden und erfassenden Heilsperspektive her. Vitoria wird erst recht verstanden, wenn zur Kenntnis genommen wird, daß er die zeitlich-politische Ordnung auf das geistliche Ziel hingeordnet sieht. Diese Ausrichtung hebt die Eigenständigkeit des politisch-rechtlichen Bereichs nicht auf. – So sehr J. auch von der Klarheit der Darstellung dieses spätscholastischen Autors profitiert, so ist ihm doch selbst auch eine sehr übersichtliche und klar strukturierte Arbeit gelungen. Der Leser wird eine Fundgrube an weiterführender Literatur antreffen. Vitorias Denken ist in einem wichtigen Teil umfassend und zuverlässig erschlossen. J. wird seinem Anliegen gerecht, den Begründungszusammenhang sittlicher Normen bei Vitoria aufzuzeigen. Unerklärlich ist mir jedoch, daß J. bei den gerechten Gründen für einen Krieg, unter dem Titel „Unverzichtbare Rechte für den Frieden der Völkergemeinschaft" zwar das Handels-, Einwanderungs- und Niederlassungsrecht, das Recht auf Gleichbehandlung und auf Bürgerrecht aufzählt (96), deren Verletzung zum Krieg berechtigt, aber zentrale Rechte zum gerechten Krieg nicht nennt: das Recht, 1. christlich gewordener Völker gegen ihre Fürsten, die sie zum Heidentum zurückbekehren wollen, auch kriegerischen Widerstand zu leisten, 2. mit Kriegseinsatz selbst legitime Fürsten zu verjagen, wenn sie einen anderen Glauben als ihre Untertanen haben, 3. Menschen vor Bräuchen, wie die der Menschenopfer, welches ihre Fürsten oder Priester anordnen, durch Krieg zu schützen, oder 4. verbündeten Völkern gegen ihre Feinde zu Hilfe zu kommen. Daß gerade diese Gründe (Relección primera de los Indios. Nr. 13, 14, 15, 17) eine ausschlaggebende Rolle in der Frage der Rechtfertigung der Conquista gespielt haben, bedarf keiner Erwähnung. Ein anderer Gesichtspunkt: In Beichtsummen wie etwa der Summa confessorum des Johannes von Erfurt (I.5.7., f. 20rb f.) sind am Ende des 13. Jahrhunderts bereits vier und nicht bloß drei Kriterien angegeben, welche vorliegen müssen, damit ein Krieg gerecht sei: Auctoritas principis oder papae, Iusta causa, Recta intentio und Debitus modus. Dies nur zur kurz hingeworfenen Bewertung der Arbeit Robert Regouts (14).

N. Brieskorn S. J.

Wimmer, Reiner, *Kants kritische Religionsphilosophie* (Kantstudien EH 124). Berlin – New York: de Gruyter 1990. 286 S.

1. Vorliegender Band gibt die überarbeitete Fassung einer Habilitationsschrift wieder, die unter dem Titel „Religion des guten Lebens. Kants Lehre vom höchsten Gut als der eschatologischen Vollendung des menschlichen Daseins" von der Philosophischen Fakultät der Universität Konstanz angenommen wurde. In der Tat liefert die Frage nach dem Sinn des Lebens und die Lehre vom höchsten Gut den Leitfaden für diese Untersuchung, die der Vf. durch eine breit angelegte und eingehende Analyse der Schriften Kants durchgeführt hat. In den Worten W.s: „Diese Arbeit beansprucht, mit Kants Begriff des höchsten Guts des Menschen erstmals jenen Einheitspunkt aufgezeigt zu haben, der es gestattet, die gesamte kritische Religionsphilosophie Kants als ein systematisches Ganzes zu begreifen" (8 f.).

Die Studie ist in drei Teile gegliedert. Der *erste* Teil ist der Lehre vom höchsten Gut in den drei Kritiken gewidmet und geht in seinem Kern auf die Glückseligkeit ein, die

zusammen mit der Sittlichkeit das höchste Gut ausmacht. Die verschiedenen und nicht immer miteinander kohärenten Ausführungen Kants darüber werden sorgfältig untersucht, wobei der Vf. mehrmals den empirisch-sinnlichen Charakter der Glückseligkeit nach Kant hervorhebt. Von einer moralisch verstandenen Glückseligkeit spricht der Vf. mit Kant nur in bezug auf das Bewußtsein der eigenen geglückten Moralität: moralische Selbstzufriedenheit (50f., 55). Nach der Klärung des Glückseligkeitsbegriffs geht W. auf die Frage nach dem Endzweck des Menschen ein, der im höchsten Gut als Einheit von Sittlichkeit und Glückseligkeit besteht (§ 4). Hier wird eine Unterscheidung getroffen, die für W.s Interpretation der Religionsphilosophie Kants entscheidend ist: Im Anschluß an L. W. Beck unterscheidet W. zwischen „der moralischen Forderung, das höchste Gut nach Kräften zu *befördern*, um dem (nicht moralisch geforderten) Ideal, es zu *verwirklichen*" (67; vgl. auch 11, 27, 74f., 80, 87, 196). Damit meint er, einen Ausweg aus der Antinomie von Notwendigkeit (d. h. absoluter Verpflichtung) und Unmöglichkeit des höchsten Guts (d. h. Unfähigkeit des Menschen, es zu verwirklichen) gefunden zu haben. Mit dieser Unterscheidung befürwortet der Vf. (Kant verdeutlichend und teilweise korrigierend: 196) eine Entkoppelung von moralischer Forderung, deren Adressat der Mensch in seiner Freiheit ist, und theologischem Postulat. Das Postulat Gottes ist „insofern moralisch grundlos, als er keine notwendige Bedingung (der Befolgung und Erfüllung) des moralischen Gebots der ... Beförderung des höchsten Guts artikuliere". Dies bedeutet allerdings nicht, daß das Ideal der Verwirklichung des höchsten Guts unbegründet wäre. Es hat seinen Grund, weil ohne es das menschliche Leben als sinn- und zwecklos gilt; gerade deshalb ist das höchste Gut „Gegenstand einer unaufgebbaren *Hoffnung*, die sich auf den Glauben an Gottes Dasein stützt" (67). (Worauf beruht aber der Glaube an Gott?!) Wichtig zu bemerken ist, daß die Unterscheidung W.s auch die Abkoppelung der Sinnfrage von der moralischen Verpflichtung des Menschen zur Folge hat. – Der ausführliche § 5 über den moralischen Vernunftglauben schließt den ersten Teil ab. Als Konsequenz des oben Referierten über das Postulat Gottes wird der moralische Vernunftglaube für den Vf. zum Glauben (im Sinne einer freiwilligen Anerkennung und Bejahung) an die den Menschen konstituierende autonome Moralität selbst und an deren Möglichkeit trotz des Menschen Bosheit. Dieser Glaube schließt die Hoffnung auf Gottes Macht und Güte mit ein, ohne sich auf eine „transzendentale Deduktion der Realmöglichkeit des höchsten Guts" stützen zu können (88).

Der *zweite* Teil (88–218) untersucht die Religionsschrift, in der der Vf. eine Vertiefung des von Kant bereits thematisierten Vernunftglaubens sieht. Ein solcher Glaube gilt als moralisches Wunder, dessen Objekte, wie gesagt, die ursprüngliche moralische Anlage im Menschen und die Umkehr eines Menschen vom Bösen zum Guten sind; ja der Glaube selbst wird, insofern er Befreiung zu einem neuen Leben besagt, als Wunder erfahren (91). Diese Grundthematik zieht sich durch vier Abschnitte hindurch. Zuerst (B) diskutiert W. Kants Auffassung vom Verhältnis zwischen Natur und Freiheit. Nach einer zusammenfassenden Wiederholung der kritischen Lehre von Naturkausalität und Freiheit werden die Themen des ersten Stücks der Religionsschrift behandelt, nämlich die Anlage zum Guten und der Hang zum Bösen in der menschlichen Natur. Dieselben werden im Rahmen der Problematik von Freiheit und Gnade (C) fortgesetzt, wo W. Kants einander widersprechende Aussagen über Erkennbarkeit und Unerkennbarkeit des radikal Bösen im Menschen erörtert, um dann zu der Erkenntnis überzugehen, die der Mensch vom eigenen Wesen anstreben soll. Hier kommt die Christologie und Soteriologie des zweiten Stücks der Religionsschrift zur Sprache, weil ja Jesus Christus für Kant als das „Ideal der moralischen Vollkommenheit" gilt, das im Menschen selbst seinen Sitz hat, so daß die Anerkennung der eigenen moralischen Natur auf die Anerkennung des „Sohnes Gottes" in uns hinausläuft und damit selbst den Kern der wahren Religion ausmacht. Es folgt (D) das Thema „Vernunft und Offenbarung", in dem die Vernünftigkeit einer echten Offenbarung ausgearbeitet wird; was für Kant der Einsicht in ihren rein moralischen Inhalt gleichkommt. Dementsprechend steht im Zentrum des Kantischen Glaubens der Glaube an die Gültigkeit der Idee des moralisch vollkommenen Lebens (185). Diese These setzt sich im Thema der Kirche fort (E), die Kant im Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Dimension

des höchsten Guts ausarbeitet, und die der Vf. unter das Interpretamentsmittel von „Phänomenalität und Noumenalität" stellt. An die Erörterung der Ekklesiologie Kants schließen sich zwei Paragraphen an (24 und 25), in denen W. meint, durch einen „gereinigten Begriff des Mystischen" den tieferen Aspekt der Kantischen Lehre von der moralischen Religion angemessen thematisieren zu können.

Der *dritte* Teil ist dem Opus postumum gewidmet mit dessen Dreiheit von Gott, Welt und Mensch, wobei der Mensch als „copula" der zwei anderen Ideen angesehen wird (222). Dies ist in einem doppelten Sinne zu verstehen: entweder nämlich die Idee des Menschen übt ihre Verknüpfungsfunktion auf eine Weise aus, daß die transzendentale Theologie das Fundament des Ganzen (der Anthropologie insbesondere) liefert, oder aber die Theologie wird anthropologisiert. Nach W. vertritt Kant de facto eine dritte Position, die diese Alternative noch einmal überschreitet, ähnlich wie der nachkantische Idealismus Traditionen einer philosophischen Mystik aufgenommen hat, in der der Mensch (selber ein Weltwesen) Gott und Welt zur Einheit verbindet (15). – Der Vf. untersucht der Reihe nach die religionsphilosophischen Bemerkungen des Nachlaßwerkes. In immer neuen Anläufen stellt Kant die Frage: „Was ist Gott?" und „Ist ein Gott?" (224). Gott wird, zumindest dem Wortlaut vieler Stellen nach, „irrealisiert", d. h. seine Existenz in sich selbst wird verneint und/oder auf „eine Selbstobjektivation der moralisch-praktischen Vernunft" reduziert. – Im letzten Abschnitt (§ 30) analysiert W. fünf Texte aus dem I. Konvolut, die an Formulierungen des „ontologischen" Gottesbeweises anklingen. Ihr Grundtenor geht dahin, so W., daß sich im Denken der reinen Vernunft die Anwesenheit Gottes kundtut (259). Damit bedarf es weder metaphysischer Beweisversuche noch des Postulats, um die Realmöglichkeit des Ideals der reinen praktischen Vernunft zu zeigen. W. findet im Opus postumum eine Denkbewegung, die durch die Anthropologisierung des Gottesbegriffs hindurch zur Theozentrik und damit zu einer Neubegründung religiösen Selbstverständnisses und Lebensvollzugs führt (269).

2. Der Vf. charakterisiert sein Unternehmen als „rationale Rekonstruktion" (77) der Vernunftreligion Kants. Auf diesen Zweck ordnet er ein Dreifaches hin: eine eingehende Analyse der einzelnen Aussagen Kants; das Hinzuziehen von Parallelstellen, seien sie inhaltlich mit dem zu erklärenden Text kohärent oder nicht; und schließlich die eigene Argumentation. Die so betriebene rationale Rekonstruktion steht im Dienst einer „systematisch orientierten Studie" (97). Das Resultat ist ohne Zweifel eine beachtenswerte Leistung, sowohl was die Auslegung der religionsphilosophischen Schriften Kants als auch was die kritischen und weiterführenden systematischen Überlegungen anbelangt. Eine nicht geringe Grenze der vorliegenden Studie sehe ich allerdings darin, daß „immanente" Interpretation und „externe" Bewertung bzw. persönliche systematische Ausführungen im Hinblick auf eine Korrektur oder Weiterführung der Position Kants nicht immer deutlich getrennt sind. Mehrmals stellt sich dem Leser unweigerlich die Frage: Wer sagt was? Es hätte vielleicht genutzt, den manchmal schwer zu verfolgenden Gedankengang zu unterbrechen und thesenartig die erreichte Position unter klarer Angabe ihres Autors zu formulieren. Auch die Reihenfolge der verschiedenen Abschnitte ist nicht ganz durchsichtlich; die zwei Leitfäden der Anordnung, nämlich der sachliche Inhalt der Schriften Kants und die eigene systematische Zielrichtung des Vf. haben anscheinend zu einer Aufgliederung geführt, die das Verständnis des Buches eher erschwert. – Was den Inhalt anbelangt, hat uns W. nicht nur eine Studie zur Religionsphilosophie Kants geliefert, sondern zugleich auch eine Studie über dessen praktische Philosophie. Kein Wunder, wenn man bedenkt, daß Kants Religion wesentlich (ja ausschließlich!) Moral ist und dazu noch die zentrale Rolle der Lehre vom höchsten Gut in dieser Habilitationsschrift. Damit aber stellen sich Fragen und auch Einwände auf beiden Fronten. Einige seien hier kurz vorgelegt. In bezug auf die Theorie des Sittlichen verharmlost W. (freilich mit vielen anderen Autoren) den genauen Sinn und die Tragweite der ersten Formel des kategorischen Imperativs (vgl. 47 f.). Denn er geht (66) umstandslos vom Prinzip der Form als des alleinigen Bestimmungsgrundes des guten Willens zum Prinzip des Inhalts über (die Formel des Menschen als Zwecks an sich selbst bzw. die Formel des Reiches der Zwecke). Damit kann er ohne Schwierigkeit das höchste Gut als den notwendigen Gegenstand der reinen praktischen Vernunft aner-

kennen. Dies heißt aber m. E. die erste, systematische Deduktion des „formellen Prinzips des Wollens" in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" (vgl. vor allem den „zweiten Satz" in A 413 f. – IV 399 f.), das „unangesehen aller Gegenstände" festgelegt wurde, nicht ernst nehmen, sowie auch die ganze erste Partie der KpV (§§ 1–8), die nichts anderes als eine Reihe von Variationen zum Thema der Allgemeinheit als notwendigen, zureichenden und ausschließlichen Kriteriums einer echt moralischen Handlungsnorm ist. – Hat man aber das Humanitätsprinzip der zweiten Formel (an sich zu Recht) akzeptiert, d. h. daß das, was den Menschen unbedingt in Anspruch nimmt, das objektive Gut (das bonum homini) ist, dann gilt konsequenterweise das, was Kant „Postulat" Gottes nennt. Denn die den Menschen in die Pflicht nehmende „beatitudo" (das „höchste Gut" Kants – abgesehen von dessen byzantinischer Konstruktion) ist nur im Horizont der Transzendenz realisierbar. Damit aber fällt die von W. befürwortete „Entkoppelung von moralischer Forderung und theologischem Postulat" (67) – eine Grundthese seiner Studie. In den drei nacheinanderfolgenden Fassungen des Postulats Gottes (KrV, KpV, KU und Religionsschrift) läßt sich deutlich das Ringen Kants verfolgen, die notwendige Verbindung von moralischer Forderung und Realisierung des höchsten Gutes anzuerkennen, zusammen mit dem gegenläufigen Kampf darum, Formalismus und Autonomie seiner Theorie des Ethischen doch aufrechtzuerhalten. All dies, was für die Begründung des Gottesglaubens und damit der Religion entscheidend ist, kommt im Buch W.s kaum zur Sprache. – Je weniger der Vf. für einen rationalen Zugang zum Gottesglauben eintritt, desto mehr befürwortet er einen „im gewöhnlichen Sinne des Wortes [?] Begründung" „grundlosen Glauben", für den das Mystische bei Kierkegaard, Wittgenstein und Heidegger ihm die Augen geöffnet haben (14 f.). In der Tat kommen Ausführungen dieser Art im vorliegenden Werk oft vor. Sie sollen das Kantische Verständnis von Religion weiter führen. Ob sie dem Leser verständlich und ihr Anschluß an Kant plausibel sind, möchte ich bezweifeln.

G. B. Sala S. J.

Sala, Giovanni B., *Kant und die Frage nach Gott.* Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants (Kantstudien Ergänzungshefte 122). Berlin – New York: de Gruyter 1990. 470 S.

In diesem Werk stellt S. erstmals alle Aussagen zur Frage der Gottesbeweise in Kants Werken in ihrer chronologischen Abfolge zusammen, kommentiert sie und wertet sie kritisch aus. Ein solches Werk hat bislang gefehlt, und es ist schon deshalb äußerst begrüßenswert, da auf diese Weise ein Gesamtüberblick über die Entwicklung der Meinung Kants zu einem zentralen Problem seiner gesamten Philosophie in ihrem keineswegs so leicht durchschaubaren Mäanderband möglich wird. Zusätzlich zur Kommentierung und kritischen Würdigung der verschiedenen Passagen führt S. auch jeweils wichtige Literatur zu den betreffenden Werken und Stellen an. Als erstes Werk erörtert S. kurz die „Allgemeine Naturgeschichte", die Kants erste Physikotheologie enthält. Bei der „Nova Dilucidatio" geht es vor allem um die Widerlegung des Cartesianischen Gottesbeweises, wobei Kant nach S. im wesentlichen ebenso argumentiert wie Thomas. S. verteidigt diese Widerlegung auch gegen Einwände oder andere Interpretationen von Henrich, Schmucker und Pinder: Der Begriff allein vermittle noch keine Wirklichkeitserkenntnis. Es folgt Kants eigener Beweis, der „ontotheologische" in seiner ersten Fassung, der Gott als unbedingt notwendiges Materialprinzip alles Möglichen aufweist, dabei aber in einer Weise argumentiert, die pantheistische Anklänge hat. In derselben Schrift findet sich als weiterer Gottesbeweis der aus der Wirkgemeinschaft der Substanzen, der allerdings in sich nicht schlüssig sei, da er isolierte Substanzen als möglich ansehe und zugleich die Einheit und Einzigkeit der Welt annehme. Diesen Gottesbeweis habe Kant sehr bald danach aufgegeben.

Der Zweite Teil beginnt mit dem „Einzig möglichen Beweisgrund". Wie S. herausstellt, meint Kant damit, daß nur eine einzige mathematisch exakte Demonstration der Existenz Gottes möglich sei: das verbesserte ontotheologische Argument aus dem Material der Möglichkeiten, das Kant nun auf Grund seiner inzwischen erfolgten Wende zum Optimismus nicht mehr mit einer pantheisierenden Tendenz vorträgt. Die Aufhe-

bung des als absolute Setzung verstandenen Seins würde das Verschwinden alles Materialen der Möglichkeit bedeuten und ist darum für Kant schlechthin unmöglich. Im Ausgang von der Unmöglichkeit des absoluten Nichts liege nach Kant die Apriorität dieses Beweises. Dem hält S. zu Recht entgegen, daß die Erkenntnis des real Möglichen die aposteriorische Wirklichkeitserkenntnis voraussetzt. Das so erschlossene notwendige Wesen enthält nach Kant alle Realität, aber nicht summenhaft, sondern als deren Grund, und das heißt, nur soweit diese Realitäten miteinander und mit Gottes Geistigkeit zusammenbestehen können. Sodann folgt ein verbessertes physikotheologisches Argument, nach dem Ordnung und Harmonie *überhaupt* auf einen „verständigen Urheber" verweisen (156), aber es sei schwierig zu sehen, welche Funktion Kant diesem Argument zuschreibt, da es als strenger Beweis nicht in Frage kommen dürfte. Sodann geht S. der Reihe nach Kants kritische Prüfung der verschiedenen Gottesbeweise in dieser Schrift durch. Der „Cartesianische Beweis" werde als Schluß aus der Möglichkeit eines vollkommensten Wesens auf seine Existenz rekonstruiert. Dies sei, so S., „offensichtlich dasselbe Argument Anselms, mit dem Unterschied, daß hier als Begriff Gottes mit Descartes der vom ens perfectissimum genommen wird anstatt des ihm äquivalenten Begriffes vom ens quo maius cogitari nequit." Der Beweis gehe „*vom Begriff des Möglichen aus,* als er vom *Begriff* Gottes ausgeht – was dasselbe ist wie Wesen, Essenz, Möglichkeit." (165) Diese Rekonstruktion S.s ist aber nicht zutreffend. Denn zum ersten ist das Hauptargument Descartes' in der 5. Med. der notwendige Zusammenhang von Wesen und Existenz Gottes, und dies ist ebenso wie der Begriff eines vollkommenen Wesens nicht einfach dasselbe wie Anselms „id quo maius cogitari non potest". Ferner wollen weder Anselm noch Descartes einfach aus irgendeinem bloßen Begriff Existenz herleiten, wie immer wieder unterstellt wird. Bei seiner systematischen Betrachtung weist S. darauf hin, daß Kant bei seiner Widerlegung des ontologischen Argumentes nicht präzise genug die metaphysische von der erkenntnismäßigen Seite unterscheide. S. zeigt dann, daß für Kant der Kontingenzbeweis zu einem logisch-begrifflich Notwendigen führe, das dann rein begrifflich mit dem Unendlichen vertauschbar sei, weshalb ihn Kant zu Unrecht für einen ungültigen Beweis vom Möglichen auf das Dasein erachte. Eigenartig sei, daß Kant bei der Widerlegung der verschiedenen Beweise mit Ausnahme des ontotheologischen nicht mehr speziell auf die verbesserte Fassung des physikotheologischen Beweises eingehe. S. wagt hierfür keine Erklärung, sondern meint, daß vielleicht auch diese Schrift aus Elementen zusammengesetzt sein könnte, die zu verschiedenen Zeiten entstanden sind (192).

Der „Einzig mögliche Beweisgrund" wird bereits die wichtigsten Thesen der Gottesbeweiskritik der KrV enthalten. Kant wird sich klar darüber, daß die Realmöglichkeit nur empirisch erkennbar ist. Dies führt zu einer Umformung des Beweises aus den Möglichkeiten, der nun nur noch als subjektiv notwendig betrachtet werde. Damit ist der Schritt zur Lehre des transzendentalen Ideals vollzogen, das als theoretisches Ideal erstmals in der Dissertation von 1770 abgehandelt wird. Die Gottesbeweiskritik der KrV hängt also nicht von deren transzendental-idealistischer Lehre ab, sondern ist schon vorher aus der „Auseinandersetzung mit der Leibniz-Wolffschen Philosophie" hervorgegangen (213); und nach einer knappen Skizze der Entwicklungslinien zur kritischen Philosophie hin geht S. zur Besprechung der kritischen Schriften über.

Der Dritte Teil behandelt die Kritik der reinen Vernunft. Mit viel Sorgfalt kommentiert S. die Gottesbeweiskritik der KrV in ihren oft verschlungenen und nicht immer kohärenten Argumentationsgängen. Nachdem er den Leser darauf hingewiesen hat, daß sich nicht immer eine völlig eindeutige Einteilung geben läßt, legt S. jeweils zuerst die Gliederung des Textes vor, um dann Absatz für Absatz zu kommentieren und ggf. kritisch zu würdigen. S. bemüht sich immer darum festzustellen, welche Fassung des betreffenden Beweises (zumeist Leibniz, Wolff oder Baumgarten oder eine Kombination von deren Argumenten) Kants Argumentation zugrundeliegt, und wo der Ursprung der Bezeichnung des jeweiligen Gottesbeweises liegt. Bei den Ausführungen über das transzendentale Ideal bringt Kant über weite Strecken Argumente, die aus der vorkritischen Zeit stammen, und nur in wenigen Absätzen wird damit argumentiert, daß wir nur Empirisches erkennen können. Ähnliches zeigt sich auch bei den weiteren Ausführungen über die anderen Gottesbeweise: Viele der Argumente, die Kant in der

KrV anführt, finden sich bereits in seinen früheren Schriften und gehen von unterschiedlichen Voraussetzungen aus, was die entwicklungsgeschichtliche Auffassung der KrV bekräftigt. Nach dem ausführlichen Kommentar des Textes geht S. über zum Kontingenzbeweis. S.s ausführliche absatzweise Analyse und Kommentierung von Kants Erörterungen der Gottesbeweise in der KrV kann und braucht hier natürlich nicht im einzelnen nachgezeichnet werden. Schon weil Kant mit seiner Kritik gar nicht genau die ihm vorliegenden Fassungen des Kontingenzbeweises treffe, könne man nicht sagen: „Kant habe *den* kosmologischen bzw. *den* Kontingenzbeweis widerlegt." (301) Bekanntlich mündet für den kritischen Kant der Kontingenzbeweis in den ontologischen. Die Darstellung der neuerlichen Kritik dieses Beweises sei der schwierigste und verwickeltste Teil des Theologie-Hauptstückes. S. erwähnt hierbei dessen Ausprägung bei Wolff und kritisiert den rationalistischen Essentialismus. Sodann skizziert S. kurz die Vorgeschichte des physikotheologischen Gottesbeweises, um ihn dann ausführlich zu kommentieren. In einem Anhang zur Besprechung der „Kritik aller Theologie" geht S. dann noch auf die Antinomien ein, wo auch das Gottesproblem zur Sprache kommt. Dies ist nicht nur in der 4., sondern auch in der (3.) Freiheitsantinomie der Fall, denn diese meine zwar die Freiheit des Menschen, sei aber so formuliert, daß sie faktisch „einem Beweis Gottes als freiem Schöpfer der Welt" (359) gleichkommt.

Damit gelangt S. zum Vierten und letzten Teil, wo er sich mit den verschiedenen Fassungen des moralischen Gottesbeweises befaßt, wie sie in den drei Kritiken und in der Religionsschrift vorkommen. Bereits die transzendentale Methodenlehre der KrV enthält den Gedanken der zu erhoffenden Glückseligkeit, der in der KpV wiederkehrt. Der Glückseligkeitsbegriff ist hier doppeldeutig: empirisch und rational. Kant deutet an mehreren Stellen seines Werkes den Gottesbeweis aus der Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes an; ausführlich entwickelt er aber die bekannte „Version vom Zielobjekt des moralischen Gesetzes her" (392), also den Weg über die Verbindung von Sittlichkeit und Glückseligkeit, wie er erstmals in der KpV dargelegt wird. S. zeigt bereits einführend die Schwierigkeit der Kantischen Auffassung, bei der der Zusammenhang von moralischem Gesetz und höchstem Gut einerseits wesentlich und doch nicht wesentlich sein soll. Kant will mit Hilfe eines ad-hoc-Gebots der Verwirklichung des höchsten Gutes die Spannung zwischen einer bedingungs- und objektlosen Sittlichkeit und deren dennoch notwendigen Verknüpfung mit dem höchsten Gut überbrücken; doch: „Die Frage aber bleibt: Kann das moralische Gesetz auch dann verpflichten, wenn prinzipiell das Bedürfnis nicht zu erfüllen ist bzw. die Folge ausbleibt? Wenn ja, dann muß man auch die Sinnlosigkeit sittlichen Handelns vertreten; wenn nein, dann wird die Autonomie zurückgenommen." (420) Auf Grund der verschiedenen Aussagen Kants über die Postulate formuliert S. seine Position wie folgt: „Wir *wissen* um die Wirklichkeit der postulierten Objekte, also um die Existenz Gottes [...] *nicht;* diese Objekte sind aber wahr, d.h. *wirklich.*" (424) Nach einer kurzen Rekapitulation der Überlegungen, die in der KU zur Endzwecklehre führen, präsentiert S. die dortige neue Fassung des physikotheologischen Beweises und deren „Ethikotheologie", die „einen moralischen Gottesbeweis entwickelt, *ohne auf den Begriff des höchsten Gutes* (und in ihm auf die Glückseligkeit) *zu rekurrieren*", da Kant mit Hilfe des Endzwecks argumentiert (437). Es findet sich aber auch die andere Form dieses Argumentes. Auch die Einbeziehung der Teleologie führt nach Kant aber zu keinem theoretisch gültigen Beweis. S. zeigt, wie Kant an verschiedenen Stellen mit dem Problem der Sinnlosigkeit moralischer Existenz ohne Gott ringt. Auf wenigen Seiten führt S. dann noch den moralischen Gottesbeweis in der Religionsschrift an.

Bei seiner Kritik an Kant verweist S. zu Recht des öfteren darauf, daß Kant nicht zwischen der Synthesis von Subjekt und Prädikat und der affirmativen Setzung von etwas als wirklich unterscheidet. Des öfteren setzt S. der Kantischen Position seine eigene entgegen: Er beruft sich dabei vor allem auf die unbegrenzte Intentionalität und das vom Existierenden ausgehende begründete Urteil als Ausweis der Möglichkeit, Gottes Existenz aufweisen zu können. Diese Darlegungen dürften freilich zu knapp sein, um wirklich zu befriedigen. Zudem entsteht gelegentlich der Eindruck, Kant sähe nicht ebenfalls (zumindest formell) das Urteil als Ort der Wahrheit an. Vielleicht wäre

es besser gewesen, wenn S. seinen Standpunkt nur einmal und dafür ausführlicher dargelegt hätte.

S. hat sicherlich ein Standardwerk zur Frage nach der Beweisbarkeit der Existenz Gottes bei Kant verfaßt. Er hat nicht nur die gesamte Entwicklung der Gottesbeweisproblematik bei Kant geschildert und analysiert, sondern auch die wichtigen Textstellen ausführlich kommentiert und jeweils die entsprechende Literatur aufgeführt. Jeder, der sich mit Kants Position zur Gottesfrage beschäftigt, wird dieses Werk mit Nutzen konsultieren. H. Schöndorf S. J.

Schnoor, Christian, *Kants kategorischer Imperativ als Kriterium der Richtigkeit des Handelns* (Tübinger Rechtswissenschaftliche Abhandlungen 67). Tübingen: Mohr 1989. 344 S.

Diese Doktorarbeit aus dem Jahre 1986 gliedert sich in zwei jeweils für sich gewichtige Teile: in den eigentlichen Text und die Anhänge; die 40 S. Literatur und Register sind dabei noch nicht mitgezählt. Die Anhänge beginnen auf S. 199 und reichen bis S. 301, sie als eigenes Werk zu bezeichnen, ist nicht verfehlt.

Vorliegende Arbeit ist von einer Grundeinstellung her bestimmt, die sich so benennen läßt: Es ist wertvoll, ein Prinzip daraufhin zu untersuchen, ob es uns bei unserem Handeln eine Hilfe sein kann. Diese Untersuchung durchzuführen, ist sinnvoll, sogar bevor das Prinzip gerechtfertigt ist, denn selbst nicht und nie begründbare Prinzipien können für das Handeln hilfreich sein (6 f.). S. steigt zwar auch in die Begründungsproblematik kurz ein, jedoch nur soweit, wie es ihm für die Ermittlung des Inhalts des Kategorischen Imperativs (KI) erforderlich scheint (6 und 8). Diese Ermittlung von Inhalt und möglicher Wirkung des KI ist in vier Kapitel gegliedert. Nach Aussage des Autors kommt den beiden ersten Kapiteln vorbereitender Charakter zu. Im 2. Kap. „wird die maßgebliche der verschiedenen Formeln des KI ermittelt" und „aus den verschiedenen Fassungen ... ein Standard-Wortlaut gewonnen" (7). Das 3. Kap. diskutiert die einzelnen Bestandteile dieser Fassung. Das vierte Kap. überprüft nun die Tragfähigkeit des KI und fragt, welche Wirkung er entfalten kann. Im einzelnen: Das *erste* Kapitel (8–43) beschäftigt sich zu Beginn ausgiebig mit der Klärung einer Reihe von Begriffen, unter ihnen solche wie „Moral", „Sittlichkeit" und „Richtigkeit". S. betont, daß Kant „seinen einen (‚den') Kategorischen Imperativ, den ‚allgemeine(n) Imperativ der Pflicht'", ausdrücklich, als eben allgemeinen, auf das sittliche *und* das Rechtshandeln bezieht und bezogen sehen will (12). Es gehe Kant um „Moralität" *und* um „die Pflichtmäßigkeit der Handlung" (16 f.). Der KI betrifft damit also nicht nur Handlungen aus Pflicht, sondern auch lediglich pflichtmäßige Handlungen, deren äußere Übereinstimmung mit dem allgemeinen Gesetz ausreicht, die Handlung als richtig-vernünftige auszuweisen. Die Gesinnung hingegen, die Handlung aus Pflicht zu tun, ist in diesem Handlungsbereich völlig entbehrlich. Es ist allerdings nach S. auch eine Einengung und Verfälschung Kantischer Anliegen, wenn der KI so gedeutet werde, daß er letztlich überhaupt nur auf die Verhältnisse des neuzeitlichen Rechts und die mit ihm propagierte scheinbare unaufhebbare Abtrennung des Rechtlichen vom Moralischen passe (12). Interessant wird es nun aber, von diesem Ausgangspunkt aus zu untersuchen, welche Rolle denn nun überhaupt der Pflicht-Gesinnung in Kants Praktischer Philosophie zufalle. S. bemüht sich in seiner Studie um die Herausarbeitung des KI, der pflichtmäßige Handlungen verlangt und sich mit ihnen begnügt, ohne der anderen Spur, nämlich der Handlung aus Pflicht um der ‚Pflicht willen', ebenso intensiv nachzugehen. S. entscheidet sich dabei für ein Stufen-Verhältnis von „Legalitäts"- und „Moralitäts"-Anforderung (28). Der KI spreche eine zweiteilige Anforderung an das Handeln aus: „daß es im Hinblick auf sie eine teilweise, bloß äußere, und eine vollständige, auch innere, Gebotsmäßigkeit gibt" (28). Das Kapitel schließt mit dem Nachweis, daß der KI gemäß Kant als Beurteilungskriterium von Handlungen zu verstehen sei und Bedingungen der Richtigkeit menschlichen Handelns angebe. Das *zweite* Kapitel (44–90) sucht Formel und Formulierung des KI zu gewinnen. S. entscheidet sich für die Allgemeine Formel. Warum? Er geht die „Reich-der-Zwecke"-Formel, die Autonomie-Formel, die „Menschheit-als-Zweck-an-sich-selbst"-Formel und die „Naturgesetz"-Formel einge-

hend durch und stellt fest (81f.), daß „nur die Allgemeine Formel für sich selbst im Begründungszusammenhang dieses Systems (steht), die anderen Formeln hingegen ... gänzlich auf deren Vermittlung angewiesen" (82f.) sind. Wie lautet sie? „Gehandelt werden soll so, daß die Maxime des Handelns zum allgemeinen Gesetz taugt" (90). Im *dritten* Kapitel wird die nun herausgesiebte Formel, deren Wortlaut gesichert ist, in ihre Bestandteile zerlegt. *Ein* Bestandteil wird als „Kriterium im Kriterium" für die Richtigkeit des Handelns erkannt, der sogenannte „Tauglichkeits"-Bestandteil. S. wendet seine Aufmerksamkeit der Maxime zu und prüft Maximen verschiedener Inhalte, ob sie zum allgemeinen Gesetz tauglich oder untauglich sind. Drei Fälle werden dabei eingehend besprochen: a) Die Maxime ist ohne Widerspruch gar nicht als allgemeines Gesetz denkbar; b) Sie ist zwar als allgemeines Gesetz denkbar, aber ich entscheide mich nicht für sie oder c) ich kann sie als allgemeines Gesetz denken, entscheide mich für sie und führe sie durch. Das *vierte* Kapitel spielt den Selbstmord-, den Darlehens-, den Depositum-Unterschlagungsfall und acht weitere Fälle durch, die Kant in der „Grundlegung", beziehungsweise der „Tugendlehre" bespricht. Als Ergebnis faßt S. die elf untersuchten Stellen in sechs Gruppen (190ff.) zusammen, unter denen vor allem die Fallösungen hier Erwähnung finden sollen, die auf überhaupt keiner Anwendung des KI beruhen, solche, die verallgemeinerungsunabhängige Lösungen und solche, die zwar verallgemeinerungsabhängige Lösungen darstellen, aber lediglich einen hypothetischen Imperativ und keinen KI begründen. So engt sich der Wirkkreis des KI beträchtlich ein. Der „Bruch eines betrügerischen Darlehensrückzahlungsversprechens", dann das 1. Beispiel der „Grundlegung" (Versprechensbruch) und der Getreidediebstahlfall sind schließlich Fälle, in welchen Kant – nach S. – den KI erfolgreich anwende – „doch nur bis zu einem gewissen Grade" (192): immer liege ja eine befürwortende Stellungnahme des Handelnden bezüglich der Norm vor, welcher die jeweilige Maxime als verboten brandmarkt. Indem also der Handelnde die Position beziehe, grundsätzlich gegen Diebstahl zu sein, in *diesem* Falle sich aber eine Ausnahme zu gestatten, verletze der Fall die von Kant gemachte Prämisse der Gesetzlichkeit der Ethik, beziehungsweise der Gleichheit vor der Norm (193). Somit kommt S. zu dem Schluß, daß der KI nicht „leer" und nicht „formal" sei, da er doch Maximen zurückweise, doch sei „seine Beurteilungswirkung ... gering, sein Wert als Kriterium ... enttäuschend" (196). – Auf die Anhänge einzugehen, wäre vermessen. Auf engstem Raume diskutiert S. die einschlägigen Ansichten der Kant-Literatur, weist sie zurück oder vertieft Ansätze. Was S. hier zustandegebracht hat, ist ein Kompendium der Fachliteratur samt ihrer Bewertung und Gewichtung. – Zusammenfassend läßt sich bemerken, daß die Ergebnisse der Arbeit von S. überzeugen. S. hat die Analyse des KI weitergetrieben. Dort, wo er von Ergebnissen zehrt, gibt er es zu, stellt aber auch hier oft Nuancen richtig und holt solche Erkenntnisse aus der Vergessenheit ans Licht. Die Sprache ist manchmal äußerst dicht – aber warum eigentlich nicht? Die ersten Seiten allerdings bereiten besondere Mühsal. Verschachtelungen erfordern hier vom Leser sorgsame Entflechtungsarbeit. Manches ist, um eines der neugeprägten Worte des Autors aufzugreifen, „enteinfacht" worden (93). Auch das sei nicht verschwiegen, daß die technische Wiedergabe der Zitationsfülle, aber auch der Druck aller anderen Teile des Buches von hervorragender Textbearbeitung zeugen. N. Brieskorn S.J.

Sandkaulen-Bock, Birgit, *Ausgang vom Unbedingten.* Über den Anfang in der Philosophie Schellings (Neue Studien zur Philosophie 2). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. 186 S.

In dieser beachtenswerten Tübinger Dissertation ist der Verf. ein bedeutsamer Beitrag zur Schelling-Forschung gelungen. Die übersichtlich aufgebaute Arbeit dokumentiert eine gründliche und umfangreiche Textkenntnis. Von einem „schnellen Konsum" des Buches ist dem Leser jedoch abzuraten, denn er wird durch die differenzierte Diktion und Gedankenführung vereitelt – ein Umstand, der durchaus positiv zu bewerten ist. Der komplexen historischen und systematischen Sachlage ist die differenzierte und dichte Ausdrucksweise angemessen.

Die These des Buches formuliert bereits treffend sein Titel: Es geht um Schellings

programmatische Forderung, die Philosophie müsse ihren Ausgang vom Unbedingten nehmen, will sie ihrem Gegenstand entsprechen (7 f.). Mit dem Unbedingten als solchem soll das philosophische Denken anheben, es soll sein alleiniges Prinzip in ihm finden. Dazu muß das Denken jedoch einen radikalen Überstieg in das ihm selbst vorausliegende Absolute vollziehen. Soll das Unbedingte daher Prinzip des aus und in ihm zu begründenden Systems des Wissens sein, so lautet die entscheidende Aufgabe: Es soll verstanden werden, wie das philosophische Denken das Unbedingte zu seinem primum principium nehmen kann, ohne daß es eben dadurch seiner Unbedingtheit verlustig geht, oder positiv gewendet: Wie kann sich das Wissen der Absolutheit seines Grundes versichern und dabei die Transzendenz desselben dem Wissen gegenüber bewahren? – In Beziehung auf dieses Programm – so die weitere These des Buches – soll sich Schellings gesamte Denkentwicklung in ihren mannigfaltigen Wandlungen systematisch rekonstruieren lassen. Nun bestätigt die Verf. diese These durch eine detaillierte Textanalyse leider nur für den Zeitraum bis zur Identitätsphilosophie von 1801/02. Schellings Weg zur Philosophie der Mythologie und Offenbarung wird nur in der Form eines zusammenfassenden Ausblicks (174 ff.) erwähnt. Angesichts der Interpretationsschwierigkeiten, die gerade Schellings Entwicklungsgang in seiner Erlanger Zeit, seinen Weg zur Spätphilosophie kennzeichnen und die seit Horst Fuhrmans' Deutung der „Weltalter"-Philosophie mit ins Zentrum der neueren Forschung gerückt worden sind, macht der bewußte Verzicht einer genaueren Berücksichtigung dieses Themenkreises wohl den größten Mangel der vorliegenden Arbeit aus. Erst hier eröffnete sich allererst das Feld, auf dem die vertretene These in concreto ihre Bewährung finden könnte. Die Verf. erkennt zwar selbst das „Mißliche" (8) dieser Situation und versucht, ihre thematische Beschränkung dadurch zu rechtfertigen, daß der behandelte „Ausschnitt ... als symptomatisch bezeichnet werden kann und darum legitim ist" (8). Daß er legitim sei, wird man nicht bestreiten wollen, zu einer überzeugenden Begründung der explizit auf Schellings *gesamte* Denkentwicklung abgestellten Interpretationsthese (vgl. 7, 9, 157, 159 Anm. 19 u. ö.) wird man indes auf eine entsprechend ausführliche Deutung des Weges des Schellingschen Denkens nach 1801 nicht verzichten können.

Sieht man einmal von dieser durchaus behebbaren Schwäche ab, so eröffnet die Arbeit doch aussichtsreiche Perspektiven für die gegenwärtige philosophische Forschung. Ich möchte zwei davon kurz hervorheben: a) Die Verf. hat mit ihrer programmatischen These für eine Gesamtdeutung der Philosophie Schellings plädiert, welche die sachliche Kontinuität des philosophischen Denkweges Schellings klar in den Vordergrund rückt. Eine solche Gesamtinterpretation, die die innere Einheit der philosophischen Entwicklung Schellings aus einem Programm heraus zu rekonstruieren vermag, zählt wohl unstreitig zu jenen Forderungen der Forschung, die dem Selbstverständnis und dem damit verbundenen Anspruch der Philosophie Schellings allein angemessen ist. Sie bedeutet zurecht eine bewußte Absage an alle Deutungsmuster, die mit den Vorstellungen eines geistigen Bruches und einer abstrakten Periodisierung des Entwicklungsganges operieren. Die sachliche Problematik dieser Deutungsmuster besteht darin, die Motivation und damit den Gesichtspunkt der die getrennten Phasen übergreifenden Einheit nicht in der philosophischen Fragestellung selbst identifizieren zu können, sondern für eine solche Erklärung auf wesentlich außerphilosophische Gründe zurückgreifen zu müssen. In diesem Sinne hat die Verf. die traditionellen Legenden eines maßgeblichen Einflusses Baaders, Oetingers, Böhmes usw. auf Schellings Denkentwicklung zu Recht in Frage gestellt. Ihre These kann als dezidierter Versuch gelesen werden, den ganzen Schelling der systematischen Philosophie wiederzugeben auch und gerade in dem fortgesetzten Scheitern an seinem ursprünglichen Programm. b) Neue Impulse könnten von der vorliegenden Untersuchung auch für die Erforschung des Verhältnisses Schellings zu Hegel ausgehen. Hier eröffnet die Arbeit neue Perspektiven auf das vieldiskutierte Problem der Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena. Besonders im Hinblick auf die Wandlungen in der Systemkonzeption beider zu dieser Zeit, namentlich auf die im allgemeinen als Neuansatz bewertete These von der vernünftigen Erkennbarkeit des Absoluten im Medium der Spekulation, könnte die vorgetragene These zu einer Klärung beitragen. Denn diese These hat – wie

immer man ihre nähere Auslegung durch Schelling und Hegel in der Folgezeit beurteilen mag – erheblichen Einfluß auf den weiteren Entwicklungsgang des Schellingschen und Hegelschen Denkens ausgeübt. Aus ihr wären auch die ersten Ansatzpunkte der schon bald einsetzenden Kritik Hegels an Schellings Identitätsphilosophie einsichtig zu machen, die dann bereits gegen Ende der Jenaer Zeit Hegels zur Trennung und zum Bruch mit Schelling geführt haben.

Sieht man von einigen kleinen historischen Streitfragen einmal ab, so stellt die vorliegende Untersuchung für den von ihr behandelten Zeitraum doch einen differenzierten und inhaltsreichen Beitrag zur Schelling-Forschung dar, der in seinem ausgewogenen Gesamturteil weitere Beachtung verdient. B. Burkhardt

Mutschler, Hans-Dieter, *Spekulative und empirische Physik.* Aktualität und Grenze der Naturphilosophie Schellings (Münchener philosophische Studien NF 5). Stuttgart – Berlin – Köln: Kohlhammer 1990. 232 S.

Schellings Naturphilosophie gilt für gewöhnlich als abschreckendes Beispiel, wie man nicht über Natur und Naturwissenschaft denken soll. Dafür gibt es gute Gründe in Fülle: Schellings wiederholter Versuch, empirisch verifizierbare Sätze apriori deduzieren zu wollen; die zahllosen Widersprüche in seinen naturphilosophischen Entwürfen; nach 1800 eine radikale Abkoppelung seiner Naturphilosophie von der empirischen Ebene. Um so erstaunlicher ist das neuerwachte Interesse für Schellings Naturphilosophie. Auf dem Hintergrund der ökologischen Krise hat eine breite Diskussion über unseren gängigen Naturbegriff und unser Verhältnis zur Natur eingesetzt. Man möchte wegkommen von einer Natur als einem bloßen System und versucht, die Natur (wieder) als eine Art Subjekt aufzufassen, als natura naturans. Man sucht Hilfe, wo immer man sie zu finden hofft, auch bei Schelling. Soll diese Hoffnung nicht enttäuscht werden, ist eine erneute, solide Analyse der Naturphilosophie Schellings Voraussetzung. Sie muß versuchen, Sinn und Unsinn zu scheiden und den bleibenden Gehalt dieser Naturphilosophie herauszukristallisieren. M., der nicht nur Philosoph, sondern auch Physiker ist, will diese Analyse leisten. Er tut es scharfsinnig und engagiert. Er faßt seine Untersuchung in drei Thesen zusammen (Kap. I).

These 1: Schellings naturphilosophische Schriften sind Zeugnisse einer Entwicklung, daher die Widersprüche. Diese Entwicklung aber ist nicht ein blindes Mäandrieren. Sie hat einen schon in frühesten Schriften erkennbaren Zielpunkt, Schellings Identitätssystem. Nur von daher lassen sich seine Entwürfe angemessen verstehen. Das tönt für jene, die mit der Identitätsphilosophie nicht viel anfangen können, nicht sehr verheißungsvoll. – *These 2:* Entgegen einer verbreiteten Meinung besaß Schelling kein wirkliches Verständnis für die klassische (Newtonsche) Mechanik (im auffälligen Gegensatz zu Kant). Sein Interesse konzentrierte sich auf die Elektrizitätslehre, die Chemie und die Biologie, Gebiete, die damals nicht viel mehr als eine Tatsachensammlung auf der Suche nach einer einheitlichen Theorie darstellten. Es war für Schelling nicht allzu schwierig, diese Tatsachen in seinen Entwurf einzuordnen. Dieser Entwurf bestand darin, die Welt als einen Organismus zu konstruieren, in dem das mechanistisch-atomistische Moment der Dinge verschwinden sollte. Die große Schwäche von Schellings Naturphilosophie besteht nach M. in einer mangelnden Vertrautheit mit der deduktiv-nomologischen Methode der Naturwissenschaft. Anstelle dieser Methode steht bei Schelling der Versuch, eine „mathesis universalis" zu entwerfen. – *These 3:* Der spätere Schelling gibt die im Identitätssystem behauptete vollständige Durchsichtigkeit des Denkens auf seinen eigenen Grund hin auf (sog. „positive Philosophie"). Diese Korrektur hat Rückwirkungen auf die Naturphilosophie, die Schelling nicht mehr ausführlich darstellt. Die Naturphilosophie gilt ihm nun als „negative Philosophie". Wenn die Vernunft sich selber nicht mehr total durchsichtig ist, sondern verwiesen bleibt auf eine ihr vorausgehende Faktizität, dann wird auch die Idee der Natur verwiesen sein auf eine ihr vorausgehende Faktizität; sie kann nicht bis in empirische Einzelheiten hinein konstruiert werden. Jetzt erst wird es Schelling möglich, die Eigenständigkeit der Naturwissenschaft nicht nur vorläufig (als Folge der Unfertigkeit des eigenen Programms), sondern grundsätzlich anzunehmen. Soll Schellings Naturphilosophie für

moderne Fragen fruchtbar gemacht werden, muß dieses gewandelte Verhältnis von Spekulation und Erfahrung in Schellings Naturphilosophie berücksichtigt werden.

Die folgenden drei Kapitel entfalten die genannten Thesen. Zentral ist Kapitel IV. Es entwirft Schellings Naturkonzeption im Kontrast zu Kants Naturauffassung. Kant akzeptierte Newtons Physik als Wissenschaft schlechthin und den durchgängigen Determinismus, von dem man damals allgemein glaubte, er folge aus Newtons Physik. Der Totaldeterminismus aber war (und ist) keine empirisch verifizierbare Theorie, sondern eine Idee in Kantischen Sinne, da er den Standpunkt der Totalität voraussetzt. Kant hat den damit gegebenen unkritischen Übergang von der Kategorie zur Idee nicht bemerkt. Nach M. liegt das daran, daß Kant die Interpretation wissenschaftlicher Ergebnisse vom Horizont der praktischen Vernunft her nicht als zu leistende Aufgabe wahrnahm, obwohl er anderseits den Primat der praktischen Vernunft verkündete. Die Folge: Hinter den Dichotomien von Subjekt und Objekt, von Freiheit und Notwendigkeit gibt es keine vorausliegende Einheit des Menschen mit seiner eigenen und der außermenschlichen Natur. Die Natur zeigt sich nur noch als Relation zwischen unerkennbaren Relaten. Ein nachträgliches Qualifizieren einer ursprünglich Kantisch definierten Natur als Selbstzweck, wie das heute aus einem ethischen Interesse heraus oft versucht wird, kann nicht mehr gelingen.

Nach M. macht erst Schelling mit dem Primat der praktischen Vernunft wirklich ernst: Wir als Handelnde gehören auch zur Natur. Diese muß mit uns verwandt sein, wenn wir in ihr handeln können sollen. Die Ergebnisse der Physik müssen darum „post festum" von der praktischen Vernunft her interpretiert werden. Schelling versucht Natur von der menschlichen Freiheit her als „depotenzierte" Freiheit zu denken (ähnlich übrigens Hans Jonas in seiner Aufsatzsammlung „Organismus und Freiheit", Göttingen 1973). Schellings Entwurf leidet an einem Grundirrtum und wird dadurch fragwürdig. Schelling glaubte nämlich, mit transzendentaler Logik „mathematisch" deduzieren zu können. Später erkannte er, daß diese Art Deduktion die Freiheit Gottes und des Menschen unterminiere, und so ließ er sein Projekt einer „mathesis universalis" fallen. Schellings Problem einer Versöhnung von Mensch und Natur, von theoretischer und praktischer Vernunft ist seither liegen geblieben, macht sich aber immer wieder und gerade heute „anonym" in vielen naturphilosophischen und ethischen Entwürfen bemerkbar. Das zeigt der Autor im spannendsten Kapitel seiner Untersuchung (Kap. V).

Der Kantische Gegensatz, den Schelling zu überwinden suchte, ist heute nach M. zum Gegensatz zwischen Physikalismus und Soziologismus geworden, zwei getrennte Rationalitätskontexte, die durch das menschliche Selbstverständnis zu verbinden wären. Es gibt keine naturwissenschaftliche Entdeckung, die nicht aus ihm hervorgegangen wäre und auf es zurückgewirkt hätte (z. B. Mechanismus des 18. Jh., Darwinismus im 19. Jh. oder Quantenmechanik im 20. Jh.). Deshalb kann man die Naturwissenschaft nicht als bloßes Moment materieller Weltbewältigung auffassen (wie z. B. die „kritische Theorie"). M. verfolgt die Wirksamkeit des Schellingschen Problems in zwei Richtungen: einerseits in den Versuchen, Ethik nicht (wie Kant) ausschließlich auf den Menschen zu beziehen, sondern zu erweitern zu einer „Ethik der Natur", anderseits in den Versuchen, Naturwissenschaft zu einer Naturphilosophie zu erweitern. Bei den Vertretern der ersten Linie entlarvt M. die Praxis, den Schellingschen Gesichtspunkt heimlich zu beerben, ohne den Preis dafür zu bezahlen, nämlich den Alleinvertretungsanspruch der Naturwissenschaft zu kritisieren, aus Angst, morgen schon desavouiert zu werden. Die philosophierenden Physiker vollziehen, Kantisch gesprochen, ahnungslos und unkritisch einen Übergang von der Kategorie zur Idee, ausgenommen C. F. von Weizsäcker. Weil Weizsäcker problembewußt ist, setzt sich M. mit ihm besonders ausführlich und scharfsinnig auseinander (151–175). In Weizsäckers „verallgemeinerter Physik" sieht M., mit Recht wie ich glaube, einen physikalisch gewendeten Kant mit dem Anspruch, zugleich das Problem Schellings zu lösen. Der Anspruch aber wird schwerlich eingelöst (eine Brüllaffenfamilie ist eben auch nicht „im Prinzip" eine Lösung der Schrödingergleichung). Man merkt das auch daran, daß Weizsäcker stets religiös argumentiert, wenn es darum geht, eine „Ethik der Natur" zu entwickeln. Theoretische und praktische Vernunft bleiben eben doch unversöhnt nebeneinander. Während Weizsäcker die Quantenmechanik extrapoliert, um zu einer „verallgemeiner-

ten Physik" zu gelangen, versucht es Prigogine mit seinen dissipativen Systemen. Er will die Physik so denken, daß der Mensch in der Natur nicht unmöglich ist. Das ist eine notwendige, aber noch keine hinreichende Bedingung der Versöhnung von Mensch und Natur. Bei seinem Versuch bedient sich Prigogine zahlreicher Analogien (dissipative Systeme können im Verlauf ihrer Entwicklung an sog. Verzweigungspunkte gelangen, an denen sie „sich entscheiden" für die eine oder andere Alternative, obwohl die „Wahl" doch nur durch sog. Zufallsschwankungen ausgelöst wird). Wenn aber die Verwandtschaft der Natur mit dem Menschen nicht als gültig vorausgesetzt wird, folgt aus Prigogines Ansatz immer nur, daß wir eine weiter entwickelte Form dissipativer Systeme sind. Das Schlupfloch, wodurch versteckt Philosophie in den modernen Physikalismus eindringt, ist immer wieder die Alltagssprache, in der die Physiker auch ihre rein mathematischen Formalismen einander erklären müssen.

Das letzte Kapitel weist auf zahlreiche enge Parallelen zwischen Teilhard und Schelling hin. Diese Parallelen sind um so erstaunlicher, als Teilhard nie etwas von Schelling gehört oder gar gelesen hat und seine Methode völlig verschieden ist von der Schellings. Diese Verwandtschaft legt Zeugnis ab vom grundsätzlichen Charakter des Schellingschen Anliegens: Naturwissenschaft dort aufzunehmen, wo sie stehen bleibt, um ihre Ergebnisse vom Selbstverständnis des Menschen her zu deuten. Diese Deutung bringt jene Einheit von Mensch und Natur zum Bewußtsein, die schon immer besteht. Der Leser hofft insgeheim, daß M. eines Tages seinen eigenen Versuch der Öffentlichkeit preisgibt.

P. Erbrich S.J.

Kain, Philip J., *Marx and ethics.* Oxford: Clarendon Press 1988. 222 S.

Karl Marx entwickelte keine Ethik, die als geschlossene Konzeption sein Gesamtwerk durchzieht. Seine Kritik an der Moral und Widersprüche in seinen Schriften führten vielmehr zu einer Diskussion darüber, ob er überhaupt eine eigene Ethik ausgearbeitet hat. Um dies zu klären, setzt sich Kain in seinem lesenswerten Buch mit Befürwortern und Gegnern einer marxistischen Ethik auseinander und macht auf Mängel ihrer Marxinterpretation aufmerksam. K. selbst meint, daß Marx in seinen Frühschriften eine Ethik vertritt, in der er sich am Wesensbegriff des Aristoteles orientiert, den er mit Kants kategorischem Imperativ zu verbinden sucht. Diese Auffassung verwirft Marx in der Deutschen Ideologie, weil der historische Materialismus jede Ethik als Ideologie ausschließt. In seinen Spätschriften scheint Marx wieder eine eigene ethische Theorie zu vertreten. – Um seine Meinung zu begründen, erläutert K., was der junge Marx unter Moral versteht. Dabei zeigt sich, daß er den Menschen als Gattungswesen begreift, das sich selbst verwirklichen muß. Sein höchstes Gut, die Selbstverwirklichung als Gattungswesen, kann der Mensch allerdings nur erreichen, wenn er nach dem kategorischen Imperativ handelt und eine Gemeinschaft schafft, in der das Individuum nicht nur arbeitet, um existieren zu können, sondern um seine menschlichen Bedürfnisse zu befriedigen und seine vielseitigen Fähigkeiten zu entfalten. In der Deutschen Ideologie verwirft Marx sein bisheriges Menschenbild und entwickelt einen historischen Materialismus, in dem ethische Verpflichtungen und moralische Verantwortung keine Rolle spielen. Ethik wird zur Ideologie, die in der kommunistischen Gesellschaft verschwindet. Im Gegensatz zu seinen früheren Schriften bedient sich Marx nun einer wissenschaftlichen Methode, mit der er empirisch nachweisen möchte, daß die Entwicklung der Produktionsverhältnisse zwangsläufig zum Kommunismus führt. Der Determinismus des historischen Materialismus schließt nach K. jede Ethik aus. Weil moralische Appelle die bestehenden Verhältnisse nicht ändern können, verzichten die Kommunisten darauf, ethische Forderungen zu stellen. Marx kritisiert das Recht und verwirft die Menschenrechte, die für ihn nur Ausdruck der Interessen der herrschenden Klasse sind. Um existieren zu können, muß sich das Proletariat zu einer universalen Klasse entwickeln, die durch Kontrolle und Beherrschung der Produktivkräfte Freiheit ermöglicht. Freiheit ist für Marx nicht mehr Selbstbestimmung, sondern Kontrolle. – In späteren Schriften revidiert Marx diese Ansicht und räumt ein, daß die Ethik durchaus zur Veränderung der Verhältnisse beitragen könne. Zu dieser Erkenntnis gelangt er durch eine neue Methode und einen neuen Wesensbegriff, die er in den

„Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie" und im „Kapital" verwendet. Er spricht von einer proletarischen Ethik, die sich aus dem wissenschaftlichen Studium des Wesens der Gesellschaft ergibt und den bestehenden Produktionsverhältnissen entspricht. Diese sozialistische Moral betrachtet das Individuum niemals als Mittel, sondern immer als Ziel, das um seiner selbst willen zu achten ist. Wie jedes soziale Bewußtsein entspringt in der kommunistischen Gesellschaft auch die Ethik der Alltagserfahrung einer nicht fetischisierten Welt. Ihre Prinzipien zwingen und beherrschen die Individuen nicht, sondern befähigen sie dazu, eigene Sitten und Gebräuche zu entwickeln und moralisch zu handeln.

In seinem klar gegliederten, leicht lesbaren Buch gelingt es K., die verschiedenen ethischen Auffassungen von Marx verständlich darzustellen. Dabei macht er deutlich, daß dieser seine Ansichten mehrfach grundlegend ändert und sich dadurch in Widersprüche verwickelt. Um Marx richtig zu verstehen, ist es deshalb wichtig, auf die Entstehungszeit seiner Schriften sorgfältig zu achten. Aufgrund dieser Erkenntnisse kann K. Befürwortern und Gegnern einer marxistischen Ethik eine Reihe von Mißverständnissen nachweisen und Fehldeutungen korrigieren. Da K. seine Thesen sorgfältig mit Zitaten belegt, gibt er dem Leser einen guten Einblick in die Lehre von Marx, dessen ethische Prinzipien zwar herausgearbeitet, aber zu wenig kritisiert werden. Obwohl der real existierende Sozialismus abgewirtschaftet hat, lohnt es sich, das interessante Buch von K. zu lesen, um den Marxismus besser zu verstehen und aus seinen Fehlern zu lernen.

J. Oswald S.J.

Kühn, Rolf, *Deuten als Entwerden.* Eine Synthese des Werkes Simone Weils in hermeneutisch-religionsphilosophischer Sicht (Freiburger theologische Studien 136). Freiburg – Basel – Wien: Herder 1989. XIV/457 S.

Diese Arbeit ist die bedeutendste, die über S. Weils *Philosophie* seit der Untersuchung M. Vetös vor 20 Jahren (La métaphysique religieuse de S. Weil. Vrin, Paris 1971) geschrieben wurde. Unsere Besprechung kann nur zum Teil dem Umfang wie der begrifflichen Komplexität dieser wichtigen deutschen Weil-Studie gerecht werden, die außer den Schriften wie unveröffentlichten Manuskripten S. Weils aus all ihren Werkphasen 1926–1943 auch die bisherigen internationalen Weil-Interpretationen berücksichtigt und auf eine Fülle philosophischer Referenzen zurückgreift.

In seiner Einleitung zeigt K., wie das Denken Weils in der reflexiven Tradition Frankreichs von Maine de Biran, Lagneau und Alain verwurzelt ist. Es folgt eine Erläuterung jener Titel, die die drei Hauptteile der Untersuchung strukturieren. Der 1. Teil lautet: „Semiotik und ‚Wahrnehmungs-Arbeit'". Unter *Semiotik* wird entweder eine allgemeine Zeichentheorie oder eine Theorie hinsichtlich der Bedeutung in Texten verstanden. K. kann zeigen, daß bei Weil wie bei ihren Lehrern die Realität der Welt eine „Text"-Struktur aufweist und der Erkenntnisakt mithin an eine „Lektüre" von Bedeutungen gebunden ist. Der 2. Teil trägt die Überschrift: „Symbolik geschichtlich-gesellschaftlicher Macht". Der Autor erinnert daran, daß die *Symbole* eine zentrale Rolle bei Weil spielen, was sie selbst zum Ausdruck gebracht hat (Cahiers I. Plon, Paris 1970, 186): „Warum wäre eine Darstellung der Welt gemäß des Verhältnisses Symbol/Zeichen nicht ebenso legitim wie eine Darstellung nach dem Verhältnis Mittel/Zweck in der Arbeit?" Der 3. Teil schließlich ist überschrieben: „Poetik des Übernatürlichen". Die Substantivierung des Begriffs „poétique" *(Poetik)* findet sich nicht selbst bei Weil. K. will dadurch anzeigen, daß die „Lektüre" der Kunstwerke u. a. zum „Entwerden" (dé-création) führt und das Gute, dessen Manifestation das Schöne ist, nicht unseren praktischen wie theoretischen Hervorbringungen entstammen kann, sondern übernatürlich ist. – Im *ersten* Teil untersucht der Autor die Weilsche Interpretation der Arbeit, indem er von ihrer Marxismuskritik ausgeht und sodann vom Wissenschaftsverständnis im Zusammenhang mit Descartes. In der Wahrnehmung intelligibler Bezüge sowohl durch die Wissenschaft wie durch die Arbeit befreit der Mensch seine Lektüre des Universums von der Bindung an die „Ichheit" (Moi) und gelangt schließlich – nach einer angemessenen Lektüre der Symbole – zu einer Nicht-Lektüre, die frei von allem Eingebildeten ist. Indem der Mensch so „entwird" (se décrée), kann er das Sein im

Licht des ursprünglichen Schöpferaktes erblicken. Auf diese Weise war der Begriff der „décréation" bei S. Weil, der von K. mit dem Eckhartschen Ausdruck „Entwerden" übersetzt wird, schon in der Erkenntnis- und Arbeitstheorie der frühen Weilschen Schriften enthalten. – Der *zweite* Teil bringt eine bemerkenswerte Analyse der Auffassung S. Weils hinsichtlich von Kraft, Macht und Gewalt (force), wobei nur der hermetische Titel des ersten Unterkapitels „Hypostasierte ‚Kräfte' als Energetik" die Klarheit der Untersuchung an sich etwas verdeckt. Das zweite Unterkapitel dieses Teils vertieft den Begriff der „kollektiven Idolatrie". – Der *dritte* Teil beginnt mit einem Kapitel, dessen Inhalt gut durch die Überschrift „Aufmerksamkeit als Methode des ‚Ent-werdens'" angezeigt ist. Hieraus soll nur festgehalten werden, daß im Zusammenhang mit der Aufmerksamkeit ein sehr interessanter Vergleich mit dem Kantischen Imperativ durchgeführt wird. Das 2. Kap. dieses letzten Teils ist überschrieben: „Metaphysik der Geste und Offenbarungspraxis". Die Geste bildet den konkreten Ausdruck des subjektiven Bezuges, der zwischen der Zeichenlektüre und der ethischen Verpflichtung hergestellt wird und für das Subjekt die Möglichkeit bietet, selbst ein gültiges „Symbol für die gesamte Menschheit" zu werden, wie S. Weil sagt. – Um diese symbolische Bedeutung aufzuweisen, stützt sich K. auf Weils Studienarbeit von 1926 „Le beau et le bien", worin sie von den „Gesten des gerechten Menschen" spricht sowie von jener „Bewegung, mit der man sich von sich selbst losreißt (...), um sich als Mensch zu bejahen, das heißt an Gott teilhat". Weiterhin schreibt S. Weil hierin: „In der Handlung sind das Schöne und das Gute eins. Durch dieselbe Bewegung lösen wir uns von der Sache und machen daraus das Objekt, das heißt das Schöne, was dasselbe wie wahrnehmen ist" (zit. 325). Dieser Text faßt ziemlich gut die verschiedenen Hinweise zusammen, von denen K. aus überzeugend nachweisen kann, daß das Problem des Ent-werdens (décréation) schon in Weils früher Wahrnehmungsanalyse grundgelegt ist. Von da aus gelangt man dann leicht dahin, den theologischen Aspekt des Problems des Guten auszumachen. Der „Verzicht Gottes" im Schöpferakt ist ein „Modell" für das Ent-werden des Menschen, und die Annahme des Unglücks ist ein Teilnahme am Opfer Christi.

Im Ausblick dieses Buches erklärt der Autor seine eigene Position. Er zeigt zunächst, wie S. Weil durch ihre platonische Inspiration das idealistische Denken Descartes' und Kants, worauf sich diese Arbeit ausführlich bezieht, neu faßt. Platons entscheidende Absicht ist es, die menschliche Erkenntnis dem göttlichen Denken selbst einzuverleiben. Weiterhin zeigt K., daß die Symbolisierung des Erkenntnisaktes durch das christliche Schöpfungsgeheimnis sich von dem Augenblick an auferlegt, wo das Subjekt-Objekt-Verhältnis – wie bei S. Weil – durch den Begriff des „Rückzugs Gottes" systematisiert wird. Dies führt jedoch nach K. dazu, Gott selbst einer Grenze zu unterwerfen, während sich der Schöpfungsakt vielmehr als eine „Gabe" des ganzen Seins Gottes verstehen ließe, die das geschaffene Sein des Menschen als „anderes" Sein begründet. Die geschaffene Andersheit und folglich die Freiheit in der Annahme dieser Gabe wäre „die einzige Weise, sowohl den Geist wie die ‚Ich-Person' (in ihrem Sein) zu begreifen (...), ohne daß dies eine Grenze, einen Verlust oder einer Verringerung darstellt" (399). Es gibt dann eine Beziehung zwischen der Andersheit des als gesonderte Existenz angenommenen Selbstbewußtseins und der Welterfahrung – eine Beziehung, die zugleich mit dem Empfinden der Gabe wie der Differenz gelebt würde. – Indem S. Weil die Berührung mit der Welt hauptsächlich auf die aufmerksame Kontemplation mittels der „Leere" gründet, verleiht sie der Aufmerksamkeit eine Aufgabe, die diese angesichts des energetisch bestimmten „Verlangens" (désir) nicht wahrnehmen kann. Denn diese „Leere" bleibt das Werk des „Ich", das sich über eine verneinte oder ausgeschlossene Welt unerwünschter Empfindungen erhebt und so doch untergründig der Herrschaft eines Verlangens unterworfen bleibt. Die Freiheit, „wenn sie sich vom Verlangen trennt, und zwar mit dem Anspruch auf ein freies Urteil, worin sie sich als Freiheit ohne äußere Fesseln oder Beeinträchtigungen meint aussprechen zu können", verleugnet die „fleischliche" Bedingtheit des Menschen (411). Nach R. K. bleibt S. Weils Denken zu stark an dasjenige des „Rationalisten" Alains gebunden. Aber übersteigert K. diese Kritik nicht, wenn er schreibt: „Als was versteht sich in dieser Perspektive eines ‚Systems', welches auf der negativen (Seins-)Bestimmung beruht, der

Ausschluß des begehrenden Verlangens zugunsten einer Leere, mit deren Hilfe die übernatürliche Symbolisierung des Erkennens wie Handelns erfolgt? Die Antwort kann nicht anders lauten, als daß hier ein Wille am Werk ist, welcher sich durch das ihm zugehörige Bewußtsein auf abstrakt allgemeine Weise dem Denken Gottes selbst gleichzustellen gedenkt. Das zu Erreichende ist der *ewige Logos*, hier allerdings in seiner besonderen Mitteilungseigenschaft als ‚Silence', das heißt ohne Möglichkeit der Begegnung *in* der Zeit als solcher" (412f.). – Wenn für S. Weil andererseits die Geschichte ausschließlich von der Kraft-Gewalt (force) bestimmt wird, so ist die geschichtliche Zeit die Endlichkeit, die der Unendlichkeit des Geistes entgegengesetzt ist, der seine Erfüllung nur im Ewigen findet. R. K. stellt dem eine christlich inspirierte Auffassung der Freiheit gegenüber, die angesichts der Unbestimmtheit der Zukunft einen Beginn von Hoffnung läßt. Insgesamt folgert er, daß „für den Berechtigungsnachweis einer ‚Religionsphilosophie', zu der S. Weil ohne jeden Zweifel durch ihre unablässige, reflexiv-hermeneutische Befragung der ‚abwesenden Anwesenheit Gottes' oder des ‚Guten' wesentliche Impulse beigetragen hat, (eine) Aufgabe bleibt: Aufzuzeigen, warum und welcherart *sich* die Freiheit dem Sinn hin*gibt*, der für sie *das* Wahre ist" (424).

Es sei schließlich noch erwähnt, daß diese für die Weil-Forschung unverzichtbare Arbeit aus einer Sorbonner Dissertation mit Claude Bruaire († 1986) hervorgegangen ist. Sie enthält am Ende S. 428–457 eine umfangreiche internationale Weil-Bibliographie, Angaben zu den unveröffentlichten Manuskripten S. Weils und den deutschen Übersetzungen ihrer Werke sowie ein hilfreiches Namen- und Sachregister, worüber sich die Weilschen Hauptbegriffe und -themen gut aufschlüsseln lassen. G. Kahn

2. Systematische Philosophie I

Nagel, Thomas, *Was bedeutet das alles?* Eine ganz kurze Einführung in die Philosophie. Engl.: What does it all mean? Übersetzt von *Michael Gebauer* (Reclams Universalbibliothek 8637). Stuttgart: Reclam 1990. 87 S.

„Was bedeutet das alles?" ist in mehreren Hinsichten ein bemerkenswertes Buch. Zunächst stellt sein Autor eine Ausnahmeerscheinung der zeitgenössischen Philosophie dar; grosso modo der analytischen Philosophie zuzuordnen, sucht der in New York lehrende Nagel aber die Anliegen anderer philosophischer Traditionen ernstzunehmen und hat auch schon wiederholt und mit anerkannter Kompetenz zu praktischen Fragen der Moral und Politik Stellung genommen. Daneben zählen seine Beiträge zum Leib-Seele-Problem (insbesondere der 1974 erschienene Aufsatz „What Is It Like to Be a Bat?") schon zu den „Klassikern" der gegenwärtigen Diskussion. Den besten Querschnitt der breiten Kompetenz N.s (mit den Schwerpunkten Ethik und Rechtsphilosophie) bietet sein 1986 erschienenes Buch „The View from Nowhere", an dessen deutscher Übersetzung derzeit gearbeitet wird. Bemerkenswert ist am vorliegenden Werk – neben seiner Kürze – vor allem die Tatsache, daß es trotz der prägnanten Charakterisierung zahlreicher philosophischer Positionen ohne die namentliche Nennung auch nur irgendeines Philosophen auskommt. Auch ein Register oder ein Verzeichnis weiterführender Literatur sucht man vergeblich. Mancher mag dies als Mangel empfinden, aber als breite Einführung in die Philosophie und Schlüssel zu weiterem Literaturstudium ist das Bändchen offensichtlich nicht gedacht. Vielmehr will N. im Leser ein Problembewußtsein – oder einfach Neugierde, Lust am eigenen Weiterdenken – wekken, indem er zum Großteil Gedankengänge und Fragestellungen expliziert, die wohl fast jeder Mensch zumindest ansatzweise schon selbst überlegt hat. Diesem Hinführen zum selbständigen Nachdenken entspricht auch, daß sich N. einer eigenen Stellungnahme fast völlig enthält. Wo er dennoch seine eigenen Lösungen durchblicken läßt, tut er dies in unaufdringlicher Weise und hält seine Vorschläge für Kritik offen (so etwa bei der Ablehnung des Determinismus (49), der grundsätzlichen Kulturrelativität von Recht und Unrecht (62) sowie der Zentralverwaltungswirtschaft (70), bei der Be-

fürwortung einer relativ weitgehenden staatlichen Vermögensumverteilung (72), bei der negativen Stellungnahme zur Frage des Weiterlebens nach dem Tode (76) sowie zur Verständlichkeit religiöser Antworten auf die Frage nach dem Sinn des Lebens (82f)). N. gibt selbst zu, daß seine Auswahl von 9 Problemen (Existenz der Außenwelt, Fremdpsychisches, Leib-Seele-Problem, Bedeutungstheorie, Willensfreiheit, Recht und Unrecht, Gerechtigkeit, Tod, Sinn des Lebens) unvollständig ist (7); kein Kapitel widmet er etwa den Fragen der Logik und Metaphysik.

Kap. 2 „Woher wissen wir etwas?" kreist im wesentlichen nur um die Frage der Existenz der Außenwelt. Das Kantsche Ding-an-sich-Problem hätte mehr Aufmerksamkeit verdient als die kurze Anspielung auf Seite 14; außerdem wird der Terminus „Verifikationismus" schief verwendet („Unsere Vorstellung von den Dingen, die es gibt, ist keine andere als unsere Vorstellung von dem, was wir beobachten können" [15]). Kap. 3 und 4 beschäftigen sich mit dem Problem des Fremdpsychischen und dem Leib-Seele-Problem. N. arbeitet zunächst die prinzipielle Schwäche von Analogieargumenten heraus, die ausgehend von der eigenen Introspektionserfahrung und dem damit korrelierten Verhalten darauf schließen wollen, daß beobachtbarem fremdem Verhalten analoge mentale Zustände entsprechen, er erweitert seine skeptischen Überlegungen jedoch auch auf Tiere, Pflanzen, die unbelebte Natur und Artefakte. Es könnte sein, so N., daß es wesentlich weniger, aber auch wesentlich mehr bewußtes Leben gibt, als wir gemeinhin annehmen. Als die drei hauptsächlichen Lösungsansätze für das Leib-Seele-Problem werden Dualismus, Materialismus und Doppelaspekttheorie charakterisiert. Kap. 5 über Bedeutungstheorien stellt den schwächsten Teil des Buches dar. Es kommt über die Darstellung der Wortbedeutung und der funktionierenden Kommunikation als rätselhafte Phänomene nur wenig hinaus und bietet auch kaum Ansätze für eigenes Weiterüberlegen. – Das Kapitel über die Willensfreiheit setzt sich mit den Folgen deterministischer und indeterministischer Theorien für die Möglichkeit von Verantwortung auseinander. Dabei beläßt es N. nicht bei der gängigen These „Determinismus würde die Möglichkeit von Verantwortung untergraben", sondern versucht auch die Position darzustellen, derzufolge gerade die Determiniertheit von Handlungen Möglichkeitsbedingung für die Zuschreibung von Verantwortung sei. Kap. 7 und 8 betreffen die Natur des Rechts und das Problem der Gerechtigkeit. N. arbeitet darin die Notwendigkeit einer objektiven Begründung der Ethik heraus und lehnt Thesen einer weitgehenden Kultur- und Situationsrelativität von Recht und Unrecht ebenso ab wie die These, die einzige Motivation für moralisches Handeln sei unser Wohlbefinden bei „guten" Handlungen und umgekehrt. Zum Problem der Gerechtigkeit hätte man wohl mehr sagen können; das diesbezügliche Kapitel beschränkt sich im wesentlichen auf die Frage, welche Ungleichheiten zwischen den Menschen ein Anlaß für staatliche Intervention (insbesondere im Wege über redistributive Besteuerung) sein sollten. Kap. 9 über den Tod stellt zunächst Querverbindungen zum Leib-Seele-Problem sowie zum Problem der Personenidentität her und untersucht in Anschluß daran die Frage, ob die Angst vor dem eigenen Tod berechtigt ist. Das Problem zerfällt, so N., genaugenommen in zwei Teilfragen: Ob das Ende des eigenen Lebens ein Grund zur Trauer ist und ob man vor der eigenen Nichtexistenz Angst haben kann bzw. sollte. N. bejaht die erste und verneint die zweite Teilfrage mit der Begründung, eine solche Position sei nur unter der Voraussetzung konsistent, daß man an ein Überleben des eigenen Todes, vielleicht verbunden mit irgendeiner schrecklichen Verwandlung, glaubt. Das abschließende Kapitel fragt nach möglichen Gründen, warum das Leben insgesamt einen Sinn haben könnte und damit nicht alles egal sein könnte, was man tut. Das Problem politischer oder sozialer Sinngründe liegt für N. darin, daß auch sie wieder relativierenden Warum-Fragen ausgesetzt sind. Eine religiöse Sinngebung des Lebens – die Idee Gottes als „die Idee von etwas, das alles andere erklären kann ohne selbst erklärbar sein zu müssen" (83) – sieht N. als kaum verständlich an. Das Verhältnis von subjektiver und objektiver Perspektive, das Streben nach einem „View from Nowhere" ist das Leitmotiv von N.s Philosophie, und in diesem Sinne enthält er sich letztlich einer Antwort auf die Sinnfrage; dies deshalb, weil sie auf einer unlösbaren Verquickung von Außen- und Innenperspektive beruht, auf unserer Neigung, uns selbst „von außen betrachtet" etwas zu bedeuten.

In seiner Kürze und Unbekümmertheit liegt die Stärke ebenso wie die Schwäche von „Was bedeutet das alles?" – zumindest wird das Buch seine angestrebte Wirkung nicht verfehlen, den Leser zum eigenständigen Nachdenken anzuregen. Damit kann es – mit den erwähnten Einschränkungen – auch als Grundlage für einführende Lehrveranstaltungen durchaus empfohlen werden. W. Löffler

Putnam, Hilary, Repräsentation und Realität. Aus dem Amerikanischen übersetzt von *Joachim Schulte*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991. 220 S.

Unsere alltäglichen Redeweisen über psychische Phänomene und propositionale Einstellungen (wie Überzeugungen, Meinungen, Wünsche, etc.) erweisen sich erstaunlich resistent gegenüber allen Reduktionsversuchen. Alle großangelegten Reduktionsprogramme des Psychischen auf „wissenschaftlich Grundlegenderes" sind bisher gescheitert: Die Kluft zwischen Mentalem und Nichtmentalem kann offenbar nicht leicht überwunden werden. John Searle schrieb einmal (in „Minds, Brains, and Science"): „Bis zum heutigen Tage scheiterten ausnahmslos alle derartigen Überbrükkungsversuche. Der Behaviorismus war der spektakulärste Fehlschlag. Darüber hinaus wurde ich im Laufe meines Lebens mit übertriebenen Behauptungen seitens der Spieltheorie, der Kybernetik, der Informationstheorie, des Strukturalismus, der Soziobiologie und vieler anderer konfrontiert. Alle Versuche endeten mit einer Enttäuschung." Wenn die Alltagspsychologie sich als derart reduktionsresistent erweist, dann bleiben scheinbar (!) nur zwei Möglichkeiten: Entweder man reißt bewußt die Brücken ein und eliminiert ausnahmslos die ganze intentionale Begrifflichkeit (inklusive „Wahrheit", „Referenz", etc.) als magischen Restbestand unserer noch nicht genügend naturalisierten Sprache. Diese radikale Form der „Neurophilosophy" wird gerade in den letzten Jahren von San Diego aus mit missionarischem Eifer in die philosophische Diskussion eingebracht (die Churchlands). Den anderen Weg beschreitet eine „Schule", die in letzter Zeit vor allem am MIT und an der Rutgers University zur Blüte kam, die man deshalb auch (halb scherzhaft) „MIT-Mentalism" oder auch das „Rutgers-Projekt" nennt. Hier werden mentale Ereignisse als real (und kausal wirksam) anerkannt und durch ihre funktionalen Eigenschaften identifiziert. Einer der profiliertesten Vertreter dieser Position ist ein Schüler Putnams: Jerry Fodor. Er schreibt (in „Psychosemantics"): „Wenn die Psychologie des gesunden Menschenverstandes wirklich aufgegeben werden müßte, dann wäre das die ohne jeden Vergleich größte Katastrophe in der Geschichte unserer Spezies; wenn wir uns über die Realität des Mentalen getäuscht hätten, dann war das unser größter Irrtum bisher. Der Zusammenbruch des Übernatürlichen könnte nicht als Vergleich herangezogen werden; der Theismus war niemals so intim mit unserer Gedankenwelt und unserer Praxis verbunden – ganz besonders nicht mit unserer Praxis – wie das die Erklärung [unserer Handlungen] durch Annahmen und Wünsche immer noch ist." Wenn wir also so tief in der Alltagspsychologie verwurzelt sind, wenn wir tagtäglich glauben (sic!), daß es Annahmen, Wünsche und Überzeugungen in unserem Kopf „gibt", was liegt dann näher als gerade bei dieser Alltagspsychologie anzusetzen und sie auf ein wissenschaftlich sauberes Fundament zu stellen. Dies ist der eigentliche Ansatzpunkt des funktionalistischen Mentalismus. P. formuliert es so: „Das Begehren, dem Fodor heute ebenso erliegt wie früher ich selbst, ist also nichts anderes als das Verlangen, der Überzeugung/- Wunschpsychologie zur ‚Wissenschaftlichkeit' zu verhelfen, indem man sie unmittelbar mit der Computerpsychologie gleichsetzt. ... In einer solchen Darstellung ist die normalsprachliche mentalistische Psychologie ... eine ungefähre Annäherung an ein ideales kalkülmäßiges Modell der Vorgänge im Gehirn" (32). P. selbst gilt als der Begründer des algorithmischen Funktionalismus (nunmehr „F."). Im vorliegenden Werk behauptet P. hingegen mit Bestimmtheit: „Wird der F. im Sinne der These gedeutet, propositionale Einstellungen seien nichts anderes als kalkülmäßige Zustände des Gehirns, kann er nicht richtig sein." [138] Haben wir es hier mit einem der notorischen Kurswechsel P.s zu tun? Wendet er sich gar Kaliforniens sonnigem Süden zu und wird Eliminationist? Natürlich nicht. Schon in „The Meaning of ‚Meaning'" (1975) hatte P. die These vertreten, daß „Bedeutungen nicht im Kopf existieren". Diese „externalistische" Bedeutungstheorie

ist streng genommen schon mit dem (frühen) F. unvereinbar. P.s berühmte philosophische Science-Fiction-Geschichten (Twin-Earth-Stories) machten klar, daß die Bedeutungstheorie sich nicht allein auf das Problem der mentalen Repräsentation konzentrieren konnte. Man kann Begriffe und Überzeugungen nicht ohne Referenz auf die extramentale Umwelt individuieren. Die Konsequenzen für die Philosophie des Geistes liegen auf der Hand: propositionale Einstellungen lassen sich nicht als Gehirnzustände individuieren. Auch einen anderen wichtigen Argumentationsstrang, den P. hier gegen den Mentalismus wendet, hatte er schon lange verfolgt: den Bedeutungsholismus. P. ist ein Schüler Quines und teilt dessen anti-positivistische Einstellung. Quine wurde nicht müde aufzuzeigen, daß die Bedeutungen von Begriffen meist eben nicht durch Definitionen festgelegt werden können („revision can strike anywhere"). Bedeutungen müssen nach P. als „historische Entitäten" aufgefaßt werden, Bedeutungen haben keine begriffliche „Essenz", die sich definieren ließe. Für den funktionalistischen Mentalisten müssen alle Repräsentationen rein syntaktisch oder prozedural beschreibbar sein. Es ist aber gerade der „Punkt" des Holismus, daß Änderungen in den lexikalischen Benutzungsprozeduren nicht unbedingt die Bedeutung eines Termes ändern. Ein weiterer wichtiger Gesichtspunkt in P.s Bedeutungstheorie war die sogenannte „linguistische Arbeitsteilung". Es ist das Kernstück des F., die Bedeutung eines Ausdruckes mit einem funktionalen Gehirnzustand zu identifizieren. Wenn aber Bedeutungen kollektiv, insbesondere durch Bezug auf Experten, festgelegt werden, dann scheitern die einfachen Formen des F. schon im Ansatz. Diese wenigen Bemerkungen mögen zeigen, daß P. in der Ablehnung des F. (also auch seiner eigenen früheren Position) keineswegs einen abrupten Bruch vollzieht. Seine ganze sprachphilosophische Arbeit in den letzten 15 Jahren forderte diese „metaphysische" Konsequenz geradezu heraus. Im vorliegenden Werk macht er nur – sehr eindringlich und knapp – auf diese bisher wenig bedachten Folgerungen aufmerksam.

„Spannender" wird das Buch dann auch, wenn P. sich mit avancierteren Formen des F. auseinandersetzt, die viele seiner möglichen Einwände schon verarbeitet haben, so insbesondere der Ansatz von David Lewis. Lewis hat seinen F. schon erheblich abgeschwächt. In seinem Aufsatz „Radical Interpretation" gibt er die Vorstellung auf, daß propositionale Einstellungen einer anderen Kultur durch uns sicher individuiert werden könnten. Lewis hält aber an der letzten funktionalistischen Bastion fest, nämlich daß zumindest im Individuum jeder propositionalen Einstellung des Überzeugtseins, Hoffens, etc. genau ein physikalischer Zustand entspricht. P. zeigt, daß diese Behauptung unter jedem naturwissenschaftlich sinnvollen Verständnis von „physikalischem Zustand" falsch ist. In einem Anhang zeigt er weiterhin, daß, auch wenn man „physikalischer Zustand" extrem (und „unnatürlich") weit faßt, die gewünschte Eins-zu-Eins-Relation von propositionaler Einstellung und physikalischem Zustand immer noch nicht erreicht werden kann. Dann aber wird letztlich die Aussage „Etwas besitzt eine bestimmte funktionale Organisation" gleichbedeutend mit der Aussage „Etwas verhält sich so, als wenn es diese funktionale Organisation besäße". Damit verwandelt sich der F. geradewegs in die Position, die er zu überwinden versuchte: den Behaviorismus. Lewis könnte einwenden, daß es ihm ja gar nicht um eine physikalistische Reduktion gehe, sondern um eine Reduktion im Rahmen seiner Mögliche-Welten-Metaphysik (und vermutlich muß er so interpretiert werden), dann aber ist P. durchaus im Recht, wenn er behauptet, daß Vorstellungen wie „mögliche Welt" oder „Ähnlichkeit von möglichen Welten" keineswegs dazu dienen können, propositionale Einstellungen zu „reduzieren". Mögliche Welten sind mindestens ebenso „luftig" wie Überzeugungen oder Hoffnungen (176 f).

P. erreichte das Ziel seiner Argumentation wieder einmal mit seiner fast schon klassischen anti-reduktionistischen Strategie: psychologische Theorien haben *zu viele* Interpretationen (oder Realisationen), um sie eins-zu-eins reduzieren zu können. Diese Methode hatte er in der Debatte um die Korrespondenztheorie der Wahrheit schon erfolgreich angewandt. P. zeigte die Interpretationspluralität nicht nur an Beispielen auf, sondern versuchte (in „Models and Reality"), diesen Zusammenhang durch einen formalen Beweis (mit dem Theorem von Löwenheim-Skolem) als prinzipiell unausweichlich aufzuzeigen. Diesmal führt P. einen analogen Gedankengang für den F. vor. Für

diese Fähigkeit P.s, einen Gedanken in letzter Konsequenz durchzubuchstabieren, bietet auch das vorliegende Buch noch weiteres faszinierendes Anschauungsmaterial. Exemplarisch sei noch ein von P. vielbemühtes Thema genannt, das er geschickt in den vorliegenden Kontext einbaut: die Transzendenz der Vernunft. Die Vernunft transzendiert prinzipiell jedes ihrer formalen Produkte, so könnte man die *philosophische* Relevanz von Gödels Theorem zusammenfassen. P. fragt sich nun, ob es eine ähnliche Einsicht auch für die induktive Logik gibt. Daraus würde folgen, daß es einen weiteren Aspekt der intentionalen Sphäre gibt, die der F. nicht erfassen kann: die Normativität. Zeigt uns das Theorem Gödels schon, daß der Begriff eines mathematischen Beweises selbst kein mathematischer, sondern ein „epistemischer" ist (und daher auch nicht vollständig formalisiert werden kann), so folgert P. noch darüber hinaus, daß der Begriff der „rationalen Rechtfertigung" sich prinzipiell (auch außerhalb der deduktiven Mathematik) der Formalisierbarkeit entzieht (208). „Eine vollständige kalkülmäßige Kennzeichnung von ‚Beweis', ‚Bestätigung', ‚Synonymie' usw. wird stets ein Ding der Unmöglichkeit sein" (210). Damit kollabiert der F.

Schlägt sich P. nun auf die Seite der Churchlands? Das wäre mit seinem Programm des „internen Realismus" unvereinbar, denn der eliminative Materialismus setzt eine metaphysisch-realistische Erkenntnistheorie voraus. P. betont außerdem, daß bisher von seiten der Eliminationisten die versprochenen Nachfolger für intentionale Begriffe (wie z. B. „Wahrheit") noch nicht einmal andeutungsweise geliefert wurden (136). Verfügt der eliminative Materialismus aber noch nicht einmal über einen Wahrheitsbegriff, wie kann dann erkenntnistheoretisch die Position eines szientistischen Realismus überhaupt vorausgesetzt werden? Für P. ist diese Position ebenso unattraktiv wie die des F.: „Nach meiner Überzeugung ist es nicht die Intentionalität selbst, die in Schwierigkeiten steckt, sondern der Reduktionismus" (136). Welcher Ausweg bleibt zwischen Brentanoschem Realismus und völliger Elimination? P. folgert konsequent: „Ich sehe keine Möglichkeit für eine wissenschaftliche (scientific) Theorie des ‚Wesens' (nature) des intentionalen Bereichs" (191). Trotzdem kann gerade die Philosophie Licht in den Bereich des Intentionalen bringen. P. segelt (um ein Bild Dennetts zu benutzen) auf dem Äquator zwischen dem realistischen Nordpol und dem eliminativen Südpol. Was es gibt und was es nicht gibt, ist immer auch (!) eine Frage der Interpretation. Reichenbach sah es als die Aufgabe des Philosophen an, zwischen Fakten und Konventionen zu unterscheiden. Quine hat gezeigt, daß sich eine scharfe Grenze zwischen Fakten und Konventionen nicht ziehen läßt (198). Es gibt kein Zurückgehen hinter die interpretative Praxis und diese ist endlos und praktisch unbegrenzt erweiterbar (auf neue Kulturen, neue Technologien, und selbst – wenigstens potentiell – auf neue natürliche Arten) (186). Aus einer solchen interpretationalistischen Sicht jedenfalls gibt es keine Veranlassung, die anfangs erwähnte Alltagsauffassung über das Psychische auf etwas „wissenschaftlich Hartes" abzubilden oder sie gar zu eliminieren. G. Brüntrup S. J.

Becker, Wolfgang, *Wahrheit und sprachliche Handlung.* Untersuchungen zur sprachphilosophischen Wahrheitstheorie. Freiburg–München: Alber 1988. 367 S.

Die deutsche Philosophie hat sich in den beiden letzten Jahrzehnten intensiv mit der analytischen Sprachphilosophie beschäftigt und dabei deren Anliegen teils aufgegriffen, teils eigene Alternativen formuliert. Dies trifft auch für die in jüngster Zeit meistdiskutierten Wahrheitstheorien zu: E. Tugendhats sprachanalytische Semantik, K.-O. Apels Transzendentalpragmatik und J. Habermas Diskurstheorie. W. Becker greift diese drei Ansätze auf und verbindet sie in seiner vorwiegend dem Problem der Aussagenwahrheit gewidmeten Arbeit zu einem neuen Ganzen, das er einerseits eng an die Sprachphilosophie Freges anlehnt, andererseits vom „mainstream" der angelsächsischen Tradition scharf abgrenzt. Einleitend hebt B. seinen Ansatz von der Redundanztheorie und Wahrheitssemantik ab: „Eine sprachpragmatische Wahrheitstheorie hat vorrangig die Aufgabe, verständlich zu machen, was es heißt, einen Wahrheitsanspruch in einer Behauptung zu erheben und ihn einzulösen, und somit das Verhältnis zwischen Geltungsanspruch und seiner Einlösung bei Sprechhandlungen des Behauptens allgemein zu klären" (29 f.). B. hält an Propositionen als Trägern von Aussagewahrheit fest

und erhärtet diese Position in einer Theorie der Sprechhandlung, die er ihrerseits in einer allgemeinen Handlungstheorie verankert. B. bezieht die Aussagenwahrheit hinsichtlich ihres Geltungsanspruchs und dessen Einlösbarkeit auf eine intersubjektive Argumentationstheorie, welche die Diskurstheorie von Habermas mit einer reflexiven Letztbegründung im Sinne Apels verbindet und an eine verifikationistische Wahrnehmungstheorie (à la Husserl) anschließt. H.-J. Höhn

Franks Davis, Caroline, *The Evidential Force of Religious Experience.* Oxford: Clarendon 1989. IX/268 S.

Bei der gegenwärtigen Flut der Druckerzeugnisse zu den Themen Esoterik und New Age ist es eine gesunde kritische Reaktion, wenn das Wort ‚religiöse Erfahrung' in der Leserin oder im Leser zunächst Skepsis und Abneigung hervorruft. Dennoch darf nicht übersehen werden, daß es sich hier um einen grundlegenden und unverzichtbaren Begriff der Religionsphilosophie handelt. Zu erinnern ist dabei nicht nur an die Geschichte der Spiritualität und Mystik in den verschiedenen Religionen, sondern auch daran, daß der neutestamentliche Glaube an die Auferstehung Jesu ohne diesen Begriff nicht theologisch entfaltet werden kann. Die vorliegende, unter der Leitung von Basil Mitchell und Richard Swinburne entstandene Oxforder Dissertation ist eine Epistemologie und Apologie der religiösen Erfahrung. Wichtigstes Anliegen der Vf. ist es, zu untersuchen, welche Bedeutung der religiösen Erfahrung in einer philosophischen Rechtfertigung des religiösen Glaubens zukommen kann.

Das Buch beginnt mit einer Kritik nonkognitiver Theorien der religiösen Erfahrung. Franks Davis (F.D.) lehnt drei Thesen ab: (1.) Religiöse Erfahrung ist nur im Rahmen eines autonomen religiösen Sprachspiels möglich. (2.) Religiöse Äußerungen haben eine emotive Funktion; Berichte über übernatürliche Erfahrungen müssen daher entmythologisiert werden. (3.) Religiöse Erfahrungen sind radikal unaussprechlich. F.D. skizziert dann einen allgemeinen Begriff der Erfahrung. Wichtig sind vor allem die in diesem Zusammenhang entwickelten Unterscheidungen. Hingewiesen sei hier nur auf den unterschiedlichen Grad der Vernetzung einer Erfahrung in einen größeren Zusammenhang und auf die wichtige Frage nach dem Verhältnis von Erfahrung und Interpretation. Aber was ist *religiöse* Erfahrung? Wegen der vielen Typen der religiösen Erfahrung in den verschiedenen Traditionen hält F. D. eine Definition nicht für möglich. Sie nennt aber den (von ihr durch Beispiele illustrierten) Transzendenzbezug als notwendige Bedingung dafür, daß von einer religiösen Erfahrung die Rede sein kann. Hilfreich ist eine sorgfältige Klassifikaion der religiösen Erfahrung, die mit einem schwachen Begriff, der „interpretativen Erfahrung", beginnt und mit der mystischen Erfahrung endet. Eine interpretative Erfahrung besteht darin, daß eine normale Erfahrung religiös interpretiert wird. Daß F. D. auch hier noch von religiöser *Erfahrung* und nicht von religiöser Interpretation einer Erfahrung spricht, läßt sich allenfalls mit dem Hinweis auf den engen Zusammenhang von Erfahrung und Interpretation rechtfertigen. Die Untersuchung wendet sich dann Argumenten aus der religiösen Erfahrung zu. Kritisiert werden: die Analogie mit der ästhetischen und der moralischen Erfahrung; die These, die religiöse Erfahrung sei die Erfahrung einer persönlichen Begegnung; die religiöse Erfahrung als eine Sichtweise („experiencing as"); Plantingas Theorie, es handle sich bei dem Glauben an Gott um eine basale, der Rechtfertigung nicht fähige und bedürftige Überzeugung („basic belief").

Unter der Überschrift „A Cumulative Case" bringt F. D. dann eine erste Darstellung ihrer eigenen Position. Schwerpunkt ist Swinburnes Prinzip der Verläßlichkeit („principle of credulity"), nach dem bei Berichten über Wahrnehmungen die Beweislast bei dem liegt, der die Wahrheit des Berichts bestreitet. Nicht genügend geklärt wird hier der wichtige Begriff des kumulativen Arguments. Wird die Zuverlässigkeit der religiösen Erfahrung durch ein kumulatives Argument aufgewiesen, oder ist eine religiöse Erfahrung, deren Zuverlässigkeit nicht durch Einwände angefochten werden kann, ein Element in einem kumulativen Argument für die Existenz Gottes? Vielleicht ist F. D. der Auffassung, das sei keine sinnvolle Unterscheidung. Dennoch hätte es der Klarheit gedient, sich mit ihr auseinanderzusetzen. Ausführlich behandelt werden die Ein-

wände, die gegen das Vorliegen einer religiösen Erfahrung sprechen. F. D. unterscheidet die einzelnen Einwände, z. B. Verfälschung der Erfahrung durch den nachfolgenden Bericht, Gedächtnistäuschung, Inkonsistenzen verschiedenster Art, von der „kumulativen Herausforderung" (cumulative challenge), die sich aus der Konvergenz von z. B. folgenden Argumenten ergibt: dem Theodizeeproblem; der Tatsache, daß viele normal ausgestattete Menschen keine religiösen Erfahrungen haben; dem Einwand, es sei unmöglich, die religiösen Erfahrungen der verschiedenen Traditionen einheitlich und kohärent zu beschreiben; dem reduktionistischen Einwand, daß ‚religiöse Erfahrungen' eine naturalistische Erklärung zulassen.

Die Diskussion des Verhältnisses von Erfahrung und Interpretation geht aus von Anthony Flews Zirkularitätseinwand: Um eine Erfahrung als religiöse Erfahrung bezeichnen zu können, müsse die Existenz Gottes bereits anderweitig feststehen. F. D. kritisiert die fundamentalistische Erkenntnistheorie, die diesem Einwand zugrundeliegt. Sie vertritt eine holistische Theorie: „There is [...] a continual interplay between concepts, beliefs, events, reflection, the creative imagination, and other cognitive and perceptual factors" (147). Diese Ausführungen, die immer wieder auf die gegenwärtige erkenntnistheoretische Diskussion zurückgreifen, zählen für mich zu den wichtigsten des Buches. Den Einwand, die religiösen Erfahrungen der verschiedenen Traditionen ließen keine kohärente Beschreibung zu, löst F. D., indem sie einen gemeinsamen Kern dieser unterschiedlichen Erlebnisse herausarbeitet. Bei der Behandlung des Reduktionismus kommt die Rede u. a. auf die Frage, wie religiöse Erfahrungen sich von Erlebnissen unter dem Einfluß von Drogen unterscheiden. Wichtig ist die Kontroverse, ob religiöse Erfahrungen immer durch Zweitursachen oder unmittelbar durch Gott hervorgerufen werden. F. D. nimmt eine mittlere Position ein, die sich vom Immanenzgedanken her einsichtig machen läßt. Gottes Tätigkeit verletze die natürliche Ordnung nicht, sondern sie wirke mit ihr und durch sie. Eine abschließende Bewertung der Einwände gegen die religiöse Erfahrung kommt zu dem Ergebnis, daß sie zusammengenommen den Bereich der religiösen Erfahrungen, denen ein Beweiswert zukomme, einschränken. Dem kumulativen Contra-Argument wird ein kumulatives Pro-Argument gegenübergestellt. Die religiöse Erfahrung allein bilde kein hinreichendes Fundament für einen lebendigen religiösen Glauben. Sie müsse „ausgearbeitet" werden, damit ihre volle Bedeutung zutage komme. Ein kumulatives Argument sei nicht lediglich die Summe einzelner Gründe; die verschiedenen Beweisgründe (evidence) müßten vielmehr interagieren; die verschiedenen Typen von Beweisgründen bildeten zusammen ein außerordentlich verzweigtes Netzwerk. Die meisten religiösen Lehren seien das Ergebnis einer langen, kritischen Reflexion auf die religiöse Erfahrung innerhalb einer Gemeinschaft, und sie seien derart eingebettet in ein Netzwerk von miteinander verschränkten kognitiven Annahmen (beliefs) und Modellen, daß sie durch die religiöse Erfahrung allein nicht ausreichend fundiert werden könnten. F. D. verweist auf die Bedeutung der „kleineren", d. h. alltäglichen religiösen Erfahrungen, bei denen es sich meistens um interpretative Erfahrungen handle.

Mit einer Fülle hilfreicher Unterscheidungen klärt das Buch auf breiter materialer Basis einen seit Schleiermacher und James grundlegenden religionsphilosophischen Begriff. Von besonderer Bedeutung sind dabei das erkenntnistheoretische Modell der kumulativen, miteinander vernetzten Beweisgründe und die Überlegungen zum wechselseitigen Verhältnis von Erfahrung und Interpretation. F. D.s Überlegungen verdienen es, weiter verfolgt zu werden. Es wäre z. B. zu zeigen, daß die von ihr unterschiedenen Typen der religiösen Erfahrung innerhalb einer Religionsgemeinschaft eine unterschiedliche Funktion haben. So gibt es Erfahrungen, die für eine Gemeinschaft konstitutiv sind, vom normalen Gläubigen aber nicht nachvollzogen, sondern nur aufgrund des Zeugnisses geglaubt werden können, wie z. B. die Ostererscheinungen. Philosophisch am wichtigsten dürfte der Begriff der interpretativen Erfahrung sein. Es wäre jedoch besser, hier nicht von einer religiösen Erfahrung, sondern von einer religiösen Dimension der alltäglichen Erfahrung zu sprechen. Zu fragen wäre, wie diese Dimension sich, über die erkenntnistheoretische Fragestellung hinaus, in einer ontologischen Sprache rekonstruieren läßt. Dazu könnte ein Rückgriff auf die platonische Tradition hilfreich sein.

F. Ricken S. J.

Banner, Michael C., *The Justification of Science and the Rationality of Religious Belief.* Oxford: Clarendon 1990. X/196 S.

Weist der religiöse Glaube eine Rationalität auf, die mit der Rationalität der Wissenschaft vergleichbar ist? Anliegen des Buches ist eine positive Antwort auf diese Frage. B. wendet sich gegen die seit Hume verbreitete Ansicht, es bestehe eine scharfe Dichotomie zwischen dem rationalen Verhalten des Wissenschaftlers und der Irrationalität des Gläubigen. Das Buch entwickelt keine Begründung des religiösen Glaubens und keine Wissenschaftstheorie der Theologie. Es verfolgt vielmehr einen apologetischen Zweck. B. setzt religionsphilosophische Entwürfe voraus, die zeigen, daß der religiöse Glaube sich durch ein der Begründung naturwissenschaftlicher Hypothesen entsprechendes Verfahren rechtfertigen lasse. Dabei hat er vor allem die Arbeit seines Lehrers Basil Mitchell, The Justification of Religious Belief, London 1973, und Richard Swinburne, The Existence of God, Oxford 1979, im Auge. Wie ein solches Verfahren der Glaubensbegründung im einzelnen arbeitet, wird von B. nicht dargestellt, sondern offensichtlich als bekannt vorausgesetzt. B. versucht, die Dichotomie zwischen Wissenschaft und religiösem Glauben von zwei Seiten her zu überwinden. Er widerlegt einmal die sich aus der Wissenschaftstheorie ergebenden Einwände, die zeigen sollen, daß der Glaube an Gott den Kriterien einer wissenschaftlichen Hypothese nicht genüge. Zum anderen wendet er sich gegen theologische Einwände, die behaupten, diese Art der Rechtfertigung werde dem Wesen des religiösen Glaubens nicht gerecht. Das Buch gliedert sich in zwei Teile. Teil I „*The Justification of Science*" wägt zunächst die Schwächen und Stärken der Wissenschaftstheorie von Thomas S. Kuhn gegeneinander ab. B. geht dann auf die von ihm selbst vertretene Wissenschaftstheorie ein, die er als rationalen Realismus bezeichnet. Leider wird diese Theorie nicht thematisch entfaltet. Der Leser erfährt kaum mehr, als daß es sich um die Verbindung eines ontologischen Realismus mit einer Epistemologie handelt, bei der das Kriterium des Erfolgs eine wichtige Rolle spielt. Das dem Rationalen Realismus gewidmete Kapitel besteht fast ausschließlich aus der Widerlegung von Einwänden.

Der wichtigere und umfangreichere Teil II „*The Rationality of Religious Belief*" beginnt mit der Diskussion der ‚expressiven' Theorie der Religion, nach der die Sätze der religiösen Sprache keine Aussagen sind, die einen Wahrheitswert haben, sondern Einstellungen ausdrücken und folglich der rationalen Kritik entzogen sind. B. bringt eine sorgfältige Rekonstruktion der Argumente Wittgensteins in dessen Bemerkungen zu Frazer. Zur Sprache kommen die im Anschluß an Wittgenstein entwickelten nonkognitiven Theorien von D. Z. Phillips und Peter Winch. B. Versucht nachzuweisen, daß Winchs nonkognitive Deutung der Religion der Zande auf einer unvollständigen Kenntnis des ethnographischen Materials beruht. Sein Haupteinwand gegen die expressive Theorie ist, daß sie den Glaubensabfall nicht erklären könne. Glaubensabfall besteht nach B. darin, daß ein religiöses Weltbild durch Tatsachen widerlegt wird. Dieser Einwand hat mich nicht überzeugt; mir scheint, daß hier ein differenzierter Vorgang vereinfacht wird. B. verteidigt dann die von ihm vertretene kognitive Theorie des religiösen Glaubens, die er als „explanatory justification" (erklärende Rechtfertigung) bezeichnet, gegen theologische und gegen wissenschaftstheoretische Einwände. Nach dem ersten theologischen Einwand wird die erklärende Rechtfertigung dem Motiv des Glaubens nicht gerecht. B.s Antwort hat mich nicht befriedigt. Der Einwand weist auf eine notwendige Ergänzung der erklärenden Rechtfertigung hin. Man kann, wie z. B. die Thomasische *analysis fidei* zeigt, seine Berechtigung zugestehen, ohne damit das wichtige Anliegen der erklärenden Rechtfertigung, die Rationalität des Glaubens, aufgeben zu müssen. Nach Newman, so ein zweiter theologischer Einwand, genüge eine praktische Gewißheit für den religiösen Glauben nicht; erforderlich sei vielmehr eine spekulative Gewißheit. Hier stimme ich B. zu, daß dieser Gewißheitsbegriff zu stark ist. Einer wissenschaftlichen Hypothese, so der dritte theologische Einwand, schenke man nur eine provisorische, probeweise Zustimmung, wogegen der religiöse Glaubensinhalt eine definitive Zustimmung fordere. B. versieht sowohl die wissenschaftstheoretische als auch die theologische Prämisse dieses Einwands mit einem Fragezeichen. Für die Kritik an der theologischen These beruft er sich auf eine Unterscheidung von Mit-

chell: Die Forderung nach einem bedingungslosen Glauben werde *innerhalb* des theistischen Systems erhoben, sie könne aber nicht für die Annahme des theistischen Systems als solchen geltend gemacht werden. Bei dieser Unterscheidung ist schwer verständlich, wie der Theist die innerhalb des Systems erhobene Forderung erfüllen soll, wenn er dem System als Ganzem nur eine bedingte Zustimmung schenken kann.

Der erste der von der Wissenschaftstheorie erhobenen Einwände lautet: Die theistische Erklärung bedient sich zur Erklärung der Welt der Intentionen Gottes und nicht allgemeiner Gesetze. Sie entspricht also nicht dem Hempelschen Modell. B. zeigt, daß die erklärende Rechtfertigung des Glaubens hier nicht allein steht; sie teile diesen Mangel vielmehr mit vielen wissenschaftlichen Erklärungen. Aber ist, so B.s nächster Schritt, die theistische Hypothese eine Erklärung, die Glauben verdient? Diese Frage lasse sich nicht anhand abstrakter Kriterien beantworten, und B. greift deshalb zu einem Beispiel, der Theorie Darwins. Von einer wissenschaftlichen Theorie, so der dritte Einwand, sei nicht nur zu fordern, daß sie die Phänomene erklärt; sie müsse auch imstande sein, Vorhersagen zu machen; andernfalls handle es sich um eine bloße ad-hoc-Hypothese. Zu Prognosen sind die Glaubensaussagen aber nicht imstande; sie entsprechen also in dieser Hinsicht nicht den Forderungen der wissenschaftlichen Rationalität. Wieder zeigt B., daß hier eine Forderung aufgestellt wird, der auch viele naturwissenschaftliche Theorien nicht entsprechen. In diesem Zusammenhang geht B. auf die Frage ein, anhand welcher Kriterien zwischen konkurrierenden Theorien zu entscheiden sei. In seiner Antwort unterscheidet er zwischen einer „rationality of judgement" und einer „rationality of rules" (142). Für die Abwägung zwischen konkurrierenden Theorien ließen sich keine Regeln formulieren; diese Entscheidung könne vielmehr nur von einem „informal reasoning", also einer Urteilskraft, geleistet werden. Ausführlich wird das Kriterium der Einfachheit diskutiert. B. bringt die wichtige Unterscheidung zwischen einem pragmatischen und einem epistemischen Kriterium, und er fragt, wie Einfachheit als epistemisches Kriterium gerechtfertigt werden könne. – Das abschließende Kapitel behandelt das Problem des Bösen. B. sieht in ihm ein Mysterium, und er ordnet es wissenschaftstheoretisch den Rätseln zu, die sich in jeder Wissenschaft fänden. Je größer die Erklärungskraft und Plausibilität einer Theorie sei, um so mehr würden deren Rätsel toleriert.

B.s Buch ist in seinen klaren Analysen, seiner detaillierten Argumentation und seinem ausgewogenen Urteil ein wichtiger Beitrag zum Gespräch zwischen Wissenschaftstheorie und Theologie. F. Ricken S. J.

Wuchterl, Kurt, *Analyse und Kritik der religiösen Vernunft.* Grundzüge einer paradigmenbezogenen Religionsphilosophie (Uni-Taschenbücher 1543). Bern–Stuttgart: Haupt 1989. 309 S.

Mit dem vorliegenden Beitrag erweitert und vertieft der Autor (W.) seinen früheren religionsphilosophischen Entwurf („Philosophie und Religion", 1982, UTB 1199). Der neue Titel erinnert nicht zufällig an das Werk Kants. Denn beabsichtigt ist einerseits eine Restriktion von überzogenen Vernunftansprüchen im Namen der Religion, zugleich aber wird die Untersuchung von der Überzeugung geleitet, daß es durchaus so etwas wie eine „religiöse Vernunft" „gibt" (11), die herausgearbeitet werden kann und die es den modernen Irrationalismen entgegenzustellen gilt.

Im *Teil A* werden zunächst einige die religiös intellektuelle Situation charakterisierende Entwürfe und Strömungen skizziert: Barths reine Offenbarungstheologie (21 ff), Bultmanns Reduktion der biblischen Inhalte auf die existentiale Bedeutsamkeit (23 ff.), die Auflösung des Transzendenzbezuges in der „Gott-ist-tot-Theologie" (26 ff.), die Neubegründung des Religiösen aus einer Transzendentalphilosophie (29 ff.) und schließlich die um rationale Begründung wie um kirchliche Tradition weitgehend unbekümmerte „neue Religiosität" (31 ff.). Sie alle stehen in ausdrücklichem oder untergründigem Bezug zur neuzeitlichen Religionskritik (36 ff.), die heute als psychologische Projektions- oder soziologische Systemtheorie das gebildete Bewußtsein weitgehend bestimmt (38 ff.). Im Verlauf unseres Jahrhunderts wurde nicht nur der Einbindung der Religion in eine philosophische Systematik, wie sie noch im

Neukantianismus lebendig war (Cohen, Brunstäd) (45 ff.), Skepsis entgegengebracht, sondern auch, und zwar wegen des Ausfalls der vermittelnden Begründung, der Lehre vom Religiösen als „Phänomen sui generis" (Otto, Scheler) (47 ff.). Auf der anderen Seite verdanken Entwürfe wie die von Welte oder Levinas (50 ff.) ihre Überzeugungskraft einer gewissen „Resistenz der Religion gegenüber den Aufklärungsideen" (54), eine Resistenz, die besonders H. Lübbe (54 ff.) mit seiner Auffassung vertritt, daß trotz der Anerkennung der Aufklärung die Religion eine Zukunft als „Kultur der Anerkennung unverfügbarer Daseinskontingenz" (56) besitzt. – Damit ist das entscheidende Stichwort gefallen. Mit Hilfe des Kontingenzbegriffes soll nun im *Teil B* (59(ff.) der „Gegenstand der religiösen Vernunft" näher bestimmt werden. Auf dem Hintergrund der vielfältigen Verwendung des Begriffs „kontingent" (61 ff.) erweist sich seine Fruchtbarkeit für die Religionsphilosophie erst durch die Bezugnahme auf den Sinnbegriff. Dieser wiederum wird zunächst als durch Intentionalität konstituierter „semantischer Sinn" (66) beschrieben und über den Begriff der „Funktionalität" mit dem „Handlungssinn" verbunden (66 ff.). Kontingent ist dann diejenige Faktizität, die der Aufnahme in einen noetischen oder durch Handlung konstituierten Sinnzusammenhang widersteht. Wissenschaft und Technik bemühen sich zwar erfolgreich um die Brechung solcher Widerstände, doch gibt es eine Ebene der Kontingenzerfahrung, etwa die Konfrontation mit dem eigenen Dasein, Schicksal oder Tod, die sich der Transformation in Sinn aus eigener Erkenntnis- oder Handlungskraft entzieht. Hier kann die Religionsphilosophie ansetzen. Die von ihr betrachteten Grunderfahrungen tragen folgende Kennzeichen: (1) „Nicht-Notwendigkeit" im Sinne der Kontingenz, (2) „Absolutheit", d. h. Nichtauflösbarkeit der Kontingenzen durch Sinnstiftungen des Subjektes, (3) „Existentialität", also Bedeutsamkeit für die Identität und das Ganze des eigenen Lebens, und (4) „Reflexivität", das ist die Herausforderung zum denkenden Selbstbezug (13, 71). Doch darf das religiöse Bewußtsein sich auf derartige Erfahrungen berufen? Das Recht wird ihm von der Religionskritik streitig gemacht, und sie beruft sich dabei meist auf die Wissenschaft, den „bedrohlichsten Widersacher" der Religion (77).

In diesem Streit ist es zunächst wichtig, das Recht moderner Wissenschaft nicht vorschnell zu schmälern. W. wendet sich strikt gegen jene postmoderne Auffassung, die unter Berufung auf Kuhns Lehre vom Paradigmenwechsel die ganze heutige Wissenschaft dem Mythos gleichstellt (78 ff., 156 ff.). Auf diesem Weg sei eine Rehabilitierung der Religion nicht zu erreichen. Der Weg des Autors ist vielmehr der, über die Klärung des heute allgemein anerkannten Wissenschaftsbegriffs dessen Grenzen deutlich zu machen. Zu diesem Zweck wird in einer Folge von Prämissen ein „Standardmodell" entwickelt (83 ff.), dessen Grundlage die Naturwissenschaft ist. Diese beruht auf raumzeitlicher Beobachtung, die wiederum, unter Verwendung einer Kernlogik sowie der Mathematik, über Korrespondenzregeln mit den eigentlichen Theorien verbunden ist. Auch die höchst unanschauliche Elementarteilchenphysik gründet so gesehen auf der einfachen intersubjektiv kontrollierbaren sinnlichen Erfahrung (84 f.). Anhand von Zusatzprämissen, die das erkennende, fühlende und handelnde Subjekt einbeziehen, werden Psychologie und Soziologie als eigenständige, aber auf die Naturwissenschaft wesentlich bezogene Wissenschaften gekennzeichnet (91 ff.). Bei der Betrachtung dieses ganzen Standardmodells zeigt sich jedoch, daß in ihm das Subjekt in seinen Vollzügen „ontologisch kontingent" bleibt, d. h. „aus dem gegebenen System nicht ableitbar und erklärbar" (95) ist. Dies gilt auch für die unverwechselbare Einzelheit des Subjektes, für seine „Existentialität", sowie für die „reflexiven Vorgänge" (95) in ihm. Freilich gibt es zahlreiche Versuche, diese Subjektivität auf die wissenschaftlich erforschbare Gegenständlichkeit zurückzuführen, indem etwa die Freiheit als materielles Epiphänomen oder ihre Reflexivität als höherer Computer ausgegeben wird. W. entlarvt all diese Versuche als „ontologische Kontingenzbewältigung" (96), d. h. als universale Sinnstiftungen, die durch die wissenschaftliche Methodik allein nicht gerechtfertigt sind. Es sind grenzüberschreitende „Vermutungen und weltanschauliche Überzeugungen zur Bewältigung der genannten Sinndefizite" (97). W. greift hier ausdrücklich auf Kants Restriktion wissenschaftlicher Erkenntnis zurück (98) und rechtfertigt so indirekt den Titel seines Buches. – Anders als die Versuche der „Kontingenzbewältigung" wird im

Bereich der Religion Kontingenz als unaufhebbar anerkannt. W. nennt diese Haltung „Kontingenzbegegnung" (103, 126f.). Somit steht dem Versuch einer Extrapolation der Endlichkeit ins Universale die Hinnahme der Kontingenz und die Offenheit für das „ganz Andere" gegenüber (127f.). „Kontingenzbewältigung und Kontingenzbegegnung sind die beiden möglichen Formen des Transzendierens der Kontingenz" (127, 240f.). Dabei ist die Kontingenzbegegnung kein irrationaler Akt. Ihr Verhalten zum „ganz Anderen" schließt durchaus kognitive Elemente ein (128). An den Positionen von Schlette und Weischedel (128f.) wird die Schwierigkeit eines völligen Verzichtes auf solche Elemente im religiösen Akt deutlich. Ein wichtiger Gesichtspunkt aber kommt noch hinzu. Betrachtet man nämlich die kognitive Struktur der Transzendierung letzter Kontingenz, geschehe sie nun als Bewältigung oder Begegnung, so ist festzustellen, daß sie unter gewissen globalen „Leitbegriffen" oder „Paradigmen" erfolgt (133ff., 136ff.).

Diese aus der Deskription gewonnenen Elemente werden nun im *Teil C* (143ff.) unter ständiger Bezugnahme auf bestimmte Positionen zu einer einheitlichen Sicht verbunden. Aus den vielen und detaillierten Einzeluntersuchungen dieses Teiles kann ich nur einige systematisch relevante Schrittsteine herausheben. Letzte Kontingenz, so kann festgehalten werden, fordert so oder so zum Transzendieren heraus, und zwar im Namen einer „Kontingenznormierung" (154ff.). „Jeder endliche Geist glaubt entweder an einen Gott oder einen Götzen" (Scheler, 155). Dabei gilt: „Kontingenznormierungen sind die als Regeln rekonstruierbaren Elemente religionsphilosophischer Paradigmen" (155). Diese Paradigmen sind nicht beliebig. Eine bloße Willkür kann auch die Postmoderne nicht vertreten. Auch sie bedarf der Leitbegriffe (156ff.). Ebensowenig ist es möglich, der profanen Logik eine religiöse Logik gegenüberzustellen, um so eine gegen rationale Kritik immune Eigenart des Religiösen zu ihrem Recht zu bringen (177ff.). Auch wenn es innerhalb religiöser Paradigmen zu paradoxen Formulierungen kommt, sollen diese doch gerade zur Einsicht führen und Sinn vermitteln (187ff.). In jedem Fall sind freilich das Transzendieren und seine intersubjektive Präsentation von der Sprache abhängig (193ff.). Aber wie kann hier noch gesprochen werden? In der Reflexion der wissenschaftlich orientierten Sprache hat sich in unserer Zeit nach Ansicht des Autors eine konsensfähige „analytische Bestimmtheit" (195) herausgebildet, die den oben angeführten Prämissen analog ist. Sie besteht in der sprachlichen „Referenz auf raum-zeitliche Objekte" und in einer „eindeutigen intersubjektiven Zugänglichkeit" (195). – Doch dieses Sprachmodell kommt angesichts der Kontingenzerfahrung an seine Grenzen. W. zeigt dies an der religiösen Sprache des frühen Wittgenstein (205ff.). Zwar ist beim späten Wittgenstein eine „formale" Rehabilitierung des religiösen Sprechens zu beobachten (212ff.). Aber die religiöse Dimension selbst wird auch hier nur angedeutet und bleibt, etwa im Vergleich zu Buber (217ff.), von einer eigentümlichen Sprachlosigkeit umschlossen. Dennoch lassen sich religiöse Paradigmen formulieren, und die Frage erhebt sich, wie es mit ihrer Wahrheitsfähigkeit bestellt ist. Die Religionsphilosophie kann die Wahrheit nicht entscheiden. Aber sie kann Klärungen herbeiführen.Sie kann z. B. die „argumentativen Grenzüberschreitungen" (233) in gewissen Universalauffassungen herausstellen, und sie kann zeigen, daß es eine Alternative (240f.) zu dieser Art von Kontingenzbewältigung gibt, nämlich die Anerkennung der Kontingenz und die Offenheit für das „ganz Andere", eine Offenheit, die zugleich ein „Hören" auf mögliche „Offenbarung" (241) ist. Als wahr und existent erweisen läßt sich diese Dimension des ganz Anderen freilich nicht und somit auch nicht ein angemessenes Verhalten des Hörens zu ihr. W. wendet sich gegen entsprechende Versuche der transzendentalen Metaphysik (247ff.). Auch bleibt er skeptisch gegenüber Pannenbergs Konzeption einer Paradigmenbewährung in der Geschichte (263ff.).

Viele Abschnitte dieses reichhaltigen und spannenden Buches mußten unberücksichtigt bleiben, etwa die interessanten Ausführungen zu Husserl (148ff.) oder die Auseinandersetzung mit Versuchen, doch ein „übergreifendes Paradigma" zu etablieren (251ff.). Zum Schluß seien an das Konzept einige Fragen im Sinne eines weiterführenden Gespräches gestellt. – 1. Die Dimension des „ganz Anderen" bleibt, wie ich meine, eigentümlich vage, und damit auch mißdeutbar. Würde es der Wahrung der Eigenart der religiösen Dimension nicht dienen, ihre Andersartigkeit metaphysisch präziser zu

fassen? Der Kontingenzbegriff wäre hier eine gute Basis, um das „ganze Andere", eben als das Nichtkontingente, Nichtabhängige, vollkommen Aussichseiende näher zu bestimmen und so seine göttliche Transzendenz vor falschen Vorstellungen zu schützen. Der Verweis auf solches Nichtkontingente und Absolute wäre dann auch argumentativ mit der Kontingenz zu verknüpfen, selbst wenn kein definitiver Beweis am Ende herauskommen muß. Jedenfalls scheint es mir zu wenig, mit dem Hinweis auf Kant nur von der Problematik zu sprechen, „das Prinzip des zureichenden Grundes auf das ganz Andere übertragen zu wollen" (233 Anm.). – 2. W. befürwortet keinen Dezisionismus in der Paradigmenwahl. Doch die sich weitgehend selbstverständlich vollziehende Übernahme von wirkungsgeschichtlich „bewährten" Paradigmen (230 f.) ist noch keine echte Alternative. Sicherlich ist es richtig, daß das „Schicksal", oder theologisch gesprochen, daß die „Gnade" hier ihre Rolle spielt (241). Doch in der Entschiedenheit für das überkommene Paradigma wie in der „Konversion" (241) zu einem anderen kann und soll sich das Subjekt denkend verhalten. Von daher ist die Paradigmenwahl prinzipiell der Begründungsforderung unterstellt und kann nicht gänzlich in ein vom Subjekt nicht mehr zu verantwortendes bloßes Geschehen aufgehoben werden. Nun wird vom Autor die Rolle der persönlichen Entscheidung zwar betont, allerdings in einer Weise, welche die denkende Rechtfertigung ebenfalls zu kurz kommen läßt oder zumindest nicht genügend deutlich macht, so etwa, wenn es heißt: „weil der Mensch sich als Wesen weiß, das sich in seiner Freiheit zum Anderen so oder so verhalten kann und dieses Verhalten die Valenz der Wahrheitsentscheidung festlegt, ist die Forderung nach letzten Antworten ein Widerspruch in sich selbst" (239). In seinem früheren Buch schreibt W. immerhin: „Leitbegriffe bewähren sich in ihrer Problemlösungskraft, in der Fähigkeit der Ordnungsgebung" (Phil. u. Rel. 166). Genau darum ginge es, um die Frage nämlich nach der erschließenden Kraft des Paradigmas als Voraussetzung seiner verantwortlichen Aneignung. Diesen Gesichtspunkt sehe ich in dem neuen Buch zu wenig ausgeführt, wenn nicht sogar vernachlässigt. Aber nur die Ausführung dieses Gesichtspunktes, für die Pannenbergs Konzept vielleicht doch mehr Beachtung verdient als W. ihm zubilligt, könnte den so häufig erhobenen Vorwurf der Unausweisbarkeit, der Kritikimmunität und deshalb auch der Beliebigkeit religiöser Paradigmen entkräften.

J. Schmidt S. J.

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.

Einleitung: Nur sehr zögernd machen im deutschen Sprachraum Philosophen und Theologen von jenen Mitteln Gebrauch, die Logik und Wissenschaftstheorie im Laufe der letzten hundert Jahre entwickelt haben. Bisweilen kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß man offenkundige methodologische Defizite durch einen voluminösen Veröffentlichungsfleiß zu kompensieren sucht. Beabsichtigt man nun diese Defizite zu beheben, dann erweist sich der eingeschlagene Weg früher oder später als Sackgasse. Hierzu bedarf es nämlich stets aufs neue einer gemeinschaftlichen Anstrengung des Begriffs, die den jeweils höchsten wissenschaftlichen Ansprüchen genügt. In diesem Sinne ist es überaus begrüßenswert, daß F. Ricken auf Anregung von G. Siegwart im Juni 88 an der Hochschule für Philosophie in München ein Kolloquium zum Thema „Die Gottesbeweise in der gegenwärtigen Diskussion" organisiert und durchgeführt hat. Der damit umrissene Gegenstandsbereich scheint wie kein zweiter als Ausgangspunkt für eine unausweichliche kritische Prüfung tradierter Ansprüche und für einen eventuellen Neubeginn der philosophichen Theologie geeignet. Die auf besagtem Kolloquium gehaltenen Vorträge liegen jetzt in einem Sammelband vor. Dieser wurde zusätzlich um einen Beitrag von W. K. Essler, der an dem Kolloquium nicht teilgenommen hat, erweitert. – *Inhaltsübersicht:* Der Sammelband enthält neun Beiträge und eine ausführliche Einführung (9–17) des Herausgebers. Der erste Beitrag (18–33) stammt von *O. Muck* (Innsbruck) und will Auskunft geben über die Funktion von Gottesbeweisen im Rahmen der katholischen Theologie. Im zweiten Beitrag (36–61) stellt *P. Weingartner* (Salzburg) die Frage, wie schwach die Beweismittel für Gottesbeweise

sein können. Im dritten Beitrag (62–86) befaßt sich *E. Morscher* (Salzburg) mit Anselms Proslogion-Beweisen und mit der Frage nach dem Wesen und dem Zweck von Gottesbeweisen überhaupt. Im vierten Beitrag (87–110) diskutiert *G. Siegwart* (Essen) einige interessante Probleme, die sich bei einer Interpretation der Quinque viae aus einführungstheoretischer Sicht ergeben und plädiert am Ende für eine rigorose Organisation theologischer Rede. Im fünften Beitrag (111–123) interpretiert *R. Kleinknecht* (Innsbruck) die Secunda via des hl. Thomas. Dabei benutzt er das nicht unumstrittene Auswahlaxiom. Im sechsten Beitrag (124–139) untersucht *E. Nieznański* (Warschau) apriorische und aposteriorische Beweise für die Existenz eines notwendig Seienden, wobei er den Schwerpunkt auf Argumentationen ex contingentia mundi legt. Der siebte Beitrag (141–152) ist von *W. K. Essler* (Frankfurt am Main) und diskutiert den aus dem Jahr 70 stammenden ontologischen Gottesbeweis des Logikers Kurt Gödel. Anschließend (153–172) setzt sich *E. Runggaldier* (Innsbruck) kritisch mit einer neueren Deutung des teleologischen Gottesbeweises durch R. Swinburne auseinander. Den Abschluß bildet ein Beitrag (175–201) von *R. Wimmer* (Tübingen) zu Anselms Proslogion und zur zweifachen Aufgabe der Theologie.

Zu O. Mucks Beitrag: In seinem Beitrag zur Funktion von Gottesbeweisen in der katholischen Theologie beruft sich Muck (= M.) zunächst auf das I. Vatikanum und die den einschlägigen Konzilstexten zugrundeliegende Auffassung des hl. Thomas. M. belegt klar, daß bereits Thomas über zahlreiche, für eine philosophische Problemanalyse auch heute noch unverzichtbare Einsichten verfügte. In einem weiteren Schritt problematisiert M. die Einordnung verschiedener Gegenstandsbereiche in einen seinsphilosophischen Rahmen und die Klärung der dafür erforderlichen Prinzipien. Hier umschreibt M. zweifellos ein zentrales Desiderat, ohne allerdings konkrete Vorschläge zu dessen Behebung zu unterbreiten. Dies ist schon deshalb bedauernswert, weil erst im Rahmen einer lückenlos und zirkelfrei aufgebauten Seinsphilosophie eine präzise Klärung der Funktion von Gottesbeweisen sinnvoll scheint. *Zu P. Weingartners Beitrag:* Zusätzlich zu zahlreichen philosophie- und theologiegeschichtlichen Anregungen findet der Leser bei Weingartner (= W.) wichtige Informationen über neuere Entwicklungen in der Modallogik. Eine gute Kenntnis dieser Entwicklungen ist für ein tieferes Verständnis neuerer ontologischer Argumente (Hartshorne, Plantinga, Gödel) sicherlich hilfreich. Den primären Zweck seiner Untersuchung sieht W. darin, daß auch schwächere Beweismittel bei einer Rekonstruktion des Anselmschen Argumentes zu interessanten Ergebnissen führen können. Als Beweis hierfür legt W. eine Interpretation auf intuitionistischer Basis vor. Das Programm der Beweismittelabschwächung kann allein schon deshalb als interessant gelten, weil die oben genannten Autoren ausnahmslos das sehr starke S5-System in der ein oder anderen Variante benützen. Verdienstvoll ist ferner der keineswegs triviale Hinweis, daß es sich bei Anselms Proslogion-2-Argument nicht um ein apriorisches Argument im strengen Sinne handelt. – *Zu E. Morschers Beitrag:* Auch Morscher (= M.) befaßt sich sehr detailliert mit Anselm. Sein Interpretationsvorschlag zu Proslogion 2 und 3 ist destruktiv. Er beruht im wesentlichen auf einer Kennzeichnungslogik und einer Sonderform der Abstraktionslogik, welche die Transformation von offenen Formeln in Prädikate erlaubt. Diese Hilfsmittel ermöglichen es M., den für die Reductio ad absurdum erforderlichen Widerspruch überaus textnah zu rekonstruieren, wobei der Abstraktionsoperator gleichsam als Lügendetektor fungiert. Die entscheidende Schwäche dieses Vorschlags besteht wohl darin, daß es M. nicht gelingt, den von Anselm wiederholt betonten Unterschied zwischen „esse in intellectu" und „esse in re" präzise zu interpretieren. Im zweiten Teil seines Beitrages erörtert M. zunächst das Wesen von Gottesbeweisen. Unter einem Gottesbeweis versteht er „ein beliebiges Argument, dessen Konklusion der Satz ‚Gott existiert' oder ein damit äquivalenter Satz ist" (73). Neumodische Verwässerungen des wissenschaftlichen Anspruchs der traditionellen Gottesbeweise im Sinne bloßer Aufweise (?) brandmarkt M. zu Recht als historische Verfälschung (cf. 75). Ferner vertritt er die Auffassung, daß man „von jedem Gottesbeweis mehr oder weniger schlüssig zeigen kann, daß er gescheitert ist" (76). In diesem Sinne empfiehlt er den an einer wissenschaftlichen Theologie Interessierten, den Beweisbarkeitsanspruch aufzugeben, und sich statt dessen um eine intersubjektive Kritisierbarkeit theologischer Basissätze zu

bemühen, wie sie Weingartner in seiner Wissenschaftstheorie vorgeschlagen hat (cf. 77). Hierzu folgendes: Man kann das Eine tun und muß das Andere nicht lassen! Statt einer voreiligen Selbstbescheidung das Wort zu reden und damit eines der Kernziele der philosophischen Theologie über Bord zu werfen, scheint es mir sinnvoller, Theologen und theologisch interessierte Philosophen zu umfassenderen Logikstudien und zu neuen Beweisversuchen zu ermutigen. Im Gegensatz zu M. halte ich ein solches Programm durchaus für sinnvoll und aussichtsreich.

Zu G. Siegwarts Beitrag: In seiner einführungstheoretischen Studie zu STH Iq2a3 bezieht Siegwart (= S.) einen dezidiert modernen Standpunkt. Dabei verfolgt er zwei Ziele: Zum einen beabsichtigt er an einem klassischen Beispiel die Fruchtbarkeit des Einführungsgesichtspunktes aufzuzeigen. Zum anderen vertritt er die Auffassung, daß sich aus einer so gearteten historisch-kritischen Betrachtung wichtige Hinweise für die Einführung des Ausdrucks „Gott" in eine theologische Sprache ergeben (cf. 87). In vorbildlicher Weise werden zunächst die Interpretationsmittel bereitgestellt und geklärt, was es heißt, einen Ausdruck in eine Sprache standardgemäß einzuführen. S.s Ausführungen zu Quinque viae basieren auf der These, Thomas lege in den Wegendstücken eine explikative Einführung des Ausdrucks „Deus" vor (cf. 97). Es zeigt sich, daß die erforderliche syntaktische Präzisierung eine eingehendere Konsultation des Kontextes erzwingt. Für den weiteren Fortgang wählt S. die Prädikatoren-Lesart. Die Diskussion der Rücklaufbedingung ergibt, daß im Definiens nur bereits ordnungsgemäß eingeführte Ausdrücke vorkommen dürfen. Anschließend wendet sich S. dem Problem der Vielfachdefinitionen zu, wie es anhand der Quinque viae besonders auffällig zutage tritt. Seine diesbezüglichen Überlegungen dürften gerade für jene Theologen besonders interessant sein, die „natürliche" Zugänge zur Gottesfrage propagieren. Am Ende plädiert S. überzeugend für eine rigorose Organisation theologischer Rede (cf. 109p). – *Zu R. Kleinknechts Beitrag:* Auch Kleinknecht (= K.) befaßt sich mit Thomas, und zwar mit der Secunda via. Die Interpretation erfolgt auf mengentheoretischer Grundlage und erfüllt insofern die von Siegwart aufgestellten Explizitheitsforderungen. Hierbei nimmt das Auswahlaxiom bzw. das damit äquivalente Zornsche Lemma eine Schlüsselstellung ein. Letzteres besagt, daß eine Menge, in der jede Kette eine obere Schranke hat, ein maximales Element besitzt. Für den Beweis der Existenz einer absoluten Erstursache (cf. 122) benötigt K. das Zornsche Lemma in seiner dualen Form. Damit kann er dann zeigen, daß es eine Veränderung gibt, die kausaler Vorgänger aller anderen Veränderungen eines Universums ist. Eine derartige Veränderung, die außerdem nicht Veränderung ihrer selbst ist, ist dann definitionsgemäß eine absolute Erstursache. Da K. darüber hinaus beweist, daß es genau eine absolute Erstursache gibt, ist die Identifikation mit Gott naheliegend. Dies scheint zusätzlich mit gewissen Ergebnissen der modernen Physik zu konvergieren. Hier könnte beim interessierten Theologen Freude aufkommen, wären da nicht jene Vorbehalte, die K. am Ende seines Beitrags abmahnt (cf. 122p.). – *Zu E. Nieznańskis Beitrag:* Nieznańskis (= N.) Beitrag steht unverkennbar in der polnischen Formalisierungstradition, die ihr Können seit dem Beginn der 30er Jahre immer wieder hauptsächlich anhand thomanischer und thomistischer Vorlagen unter Beweis gestellt hat. N. erörtert zunächst die Verbindlichkeit von Gottesbeweisen überhaupt und stellt fest, daß formale Korrektheit hierfür alleine nicht ausreicht. In Anschluß an Geach betont er, daß es sich bei Thomas nicht um formale Existenz (Widerspruchsfreiheit), sondern um reale Existenz im Sinne ewiger Aktualität handelt. Eine explikative Einführung dieses Ausdrucks im Siegwartschen Sinne wird leider nicht vorgeschlagen. Statt dessen folgt eine kurze Diskussion der ontologischen Argumente Hartshornes und Hintikkas. Anschließend rekonstruiert N. die Tertia via auf modallogischer Basis (S5). Dem folgt ein Formalisierung von Leibniz' Argument für die Existenz eines notwendig Seienden. Den Abschluß bildet eine sechs Axiome und 26 Theoreme umfassende Formalisierung eines Fragments der neuthomistischen Theorie des notwendig Seienden. Die Stärke dieser Interpretationsvorschläge und vielleicht sogar dieser Forschungsrichtung insgesamt liegt sicherlich auf der formalen Seite. Ebenso unübersehbar sind allerdings ihre semantischen Defizite. Hier scheint mir die von Siegwart vorgeschlagene Strategie für die Einführung von theologischen Ausdrücken erfolgversprechender, weil die syntaktische Normierung in diesem

Konzept semantische Vorarbeiten explizit fordert. Die von Theologen gegenüber Logikern oft zu Recht geäußerte Befürchtung, bei gewissen Formalisierungen bestehe die Gefahr einer Auflösung theologischer Sachverhalte in die Logik, würde so weithin gegenstandslos.

Zu W. K. Esslers Beitrag: Essler (= E.) befaßt sich hauptsächlich mit Gödels Gottesbeweis. Er formuliert die einschlägigen Axiome im Rahmen einer prädikatenlogischen Sprache zweiter Stufe, zunächst ohne und dann mit Modaloperatoren. Einziger außerlogischer Grundbegriff der Gödelschen Theorie ist der Begriff der positiven Eigenschaft. Umgangssprachlich formuliert lauten die ersten drei Axiome wie folgt: A1 Oberklassen positiver Eigenschaften sind positiv. A2 Entweder ist eine Eigenschaft oder ihr Komplement positiv. A3 Der Durchschnitt aus allen positiven Eigenschaften ist wiederum positiv. Nach A2 beschreibt also jedes 1stellige Prädikat ein Bonum oder ein Malum. Die weitere Deutung des Begriffs der positiven Eigenschaft bereitet E. sichtlich Probleme. Eine wie auch immer geartete ethische oder werttheoretische Interpretation lehnt er – im Unterschied zu Gödel selbst – aus unersichtlichen Gründen ab. Statt dessen schlägt er eine Deutung im Sinne von „Gottesnähe" bzw. „Gottesferne" vor. A3 bildet die Basis für die Definition des Gottesbegriffes im Sinne des Summum bonum. A4 fordert weiter, daß positive Eigenschaften notwendig positiv sind. A5 fordert, daß „Existenz" eine positive Eigenschaft ist. Auf dieser Grundlage gelingt im ontologischen Hauptsatz der Nachweis, daß Gott notwendig existiert (cf. 150). – *Zu E. Runggaldiers Beitrag:* Runggaldier (= R.) setzt sich kritisch mit R. Swinburnes probabilistischer Deutung der teleologischen Beweisidee auseinander. Obwohl Versuche dieser Art nicht ganz neu sind, handelt es sich hierbei – laut R. – um einen interessanten, eigenständigen Vorschlag (cf. 162), der sich in wesentlichen Punkten von den aristotelisch-thomistischen Varianten unterscheidet und stark anthropomorphistische Züge trägt. Selbst wenn man einräumt, daß gewisse Abweichungen von der aristotelisch-thomistischen Tradition nicht apriori als theologisches Sakrileg gelten können, so scheint mir R.s Vorwurf dennoch berechtigt. Auf weitere Schwächen hat bereits J. L. Mackie hingewiesen (cf. The Miracle of Theism, 147 pp, Oxford 1982). In seiner Kritik an Swinburne beruft sich R. hauptsächlich auf W. Brugger und O. Muck. Diese Autoren arbeiten weitgehend mit Begriffen, die in der Regel einen hohen intuitiven Gehalt haben, der einer explikativen Einführung harrt. Fazit: R.s Kritik wird erst dann ihre volle Überzeugungskraft entwickeln können, wenn die dafür nötigen Begriffe in abgeklärter Form vorliegen. – *Zu R. Wimmers Beitrag:* Wimmers (= W.) Anselm-Interpretation unterscheidet sich deutlich von den formal-expliziten Vorschlägen Morschers und Weingartners. In Anschluß an K. Barth, J. Vuillemin und L. Wittgenstein und unter Anziehung sprechakttheoretischer Forschungsergebnisse plädiert W. für den Vorrang einer lebensformbezogenen Analyse religiösen Sprechens und Handelns, in der er eine grundlegende Alternative zum bisherigen Hauptstrom der philosophischen und theologischen Anselm-Interpretation sieht (cf. 174). Außerdem hat die Theologie die Aufgabe, den propositionalen Gehalt der Religionen zu analysieren und zu explizieren (cf. 181). Ferner propagiert W. ein synsemantisches Gottesverständnis. Dieses, vermutlich auf F. Kambartel zurückgehende und in Erlanger Kreisen weit verbreitete Gottesverständnis besagt, daß der Ausdruck „Gott" nur in bestimmten Wortverbänden bedeutungsvoll sein kann. Es ist mir hier nicht möglich, dieses Konzept en détail zu besprechen. Es dürfte aber klar sein, daß man sich – zumindest was dieses Gottesverständnis betrifft – nicht auf Anselm berufen kann.

Summa summarum: Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß der vorliegende Band vielfältige Anregungen enthält, die fast ausnahmslos auf hohem logischen Niveau präsentiert werden. Besonders reizvoll scheint mir die Aufgabe einer explikativen Einführung des Gottes-Prädikates. Die Aufsatzsammlung dürfte vermutlich bei jenen Philosophen und Theologen auf großes Interesse stoßen, für die die Wissenschaftlichkeit der Gottes-Rede mehr ist als ein Lippenbekenntnis. J. Scherb

Griffin, David Ray, *God and Religion in the Postmodern World.* Essays in Postmodern Theology (SUNY series in constructive postmodern thought). Albany: State University of New York Press 1989. 175 S.

David Ray Griffin, Professor für Religionsphilosophie an der School of Theology in Claremont, Kalifornien, betätigt sich seit einiger Zeit als Herausgeber einer Reihe für „konstruktives postmodernes Denken" (übers. T. S.), in welcher der von ihm selbst verfaßte Band über „Gott und Religion in der postmodernen Welt" erschienen ist. In der Einführung zur Gesamtreihe, die dieser Aufsatzsammlung vorangestellt ist, grenzt G. das Programm eines „konstruktiven Postmodernismus" von der Vielfalt jener postmodernen Positionen ab, deren gemeinsamer Nenner in der Betonung des Differentiellen und im Kampf gegen die vereinheitlichende Macht geschlossener Weltbilder besteht. Der konstruktive Postmodernismus will die Moderne nicht dadurch ablösen, daß er Weltanschauungen überhaupt abschaffen möchte, sondern indem er eine „postmoderne Weltanschauung" entwickelt, die sich als die Revision der Voraussetzungen der Moderne und traditioneller Vorstellungen zugleich versteht (vgl. series introduction, X). Die Moderne muß G. zufolge überwunden werden, da ihre weitere ungehemmte Entfaltung letztlich das menschliche Überleben auf diesem Planeten in Frage stellte. Als konstruktiv versteht sich dieses Denken, da es weder auf eine einheitliche Vorstellung des menschlichen Selbst noch auf normativ gehaltvolle Begriffe wie Wahrheit und geschichtliche Bedeutung verzichten will. Dieser konstruktive Postmodernismus beinhaltet nach eigenem Selbstverständnis eine „kreative Synthese" aus „modernen und vormodernen Wahrheiten und Werten" (XI).

Vor dem Hintergrund dieses Programms legt G. seine Sammlung von acht Aufsätzen vor, die die Konturen einer „postmodernen Theologie" skizzieren sollen. Von dem allgemeinen Paradigmenwechsel zu einem konstruktiven Postmodernismus hin erwartet Verf. ein günstigeres Klima für die Theologie, die er gegenwärtig in einer fruchtlosen Kontroverse zwischen konservativ bis fundamentalistischer und liberaler Theologie erstarrt sieht. Da die konservative Theologie unwissenschaftlich, die liberale nichtssagend sei, würden beide vom modernen Zeitbewußtsein ignoriert (1 f.). Im Kontext einer postmodernen Weltanschauung, die G. im Wachsen begriffen sieht, entsteht dagegen eine neue Form der Theologie, die allein die Frage nach Gott jenseits des Konflikts zwischen moderner und vormoderner Weltauffassung, „beyond Nihilism and Supernaturalism" (so der ursprünglich geplante Titel dieser Essaysammlung, s. XV) neu aufnehmen und beantworten kann. „Recovering belief in God ... is possible today only on the basis of a postmodern worldview" (61). G.s Konzept einer postmodernen Theologie formiert sich um den zentralen Begriff eines „naturalistic theism" (101, 3), der den vormodernen „supernaturalistic theism" ebenso bezwingt wie den „nontheistic naturalism" der modernen Wissenschaften (3, vgl. 138). Als Grundlage dieses naturalistischen Theismus behauptet Verf. einen radikalen „nonsensationist empirism" (4), die Möglichkeit einer nicht durch die Sinne vermittelten Wahrnehmung („nonsensory perception", ebd.). Er stützt dieses Konzept auf die von Whitehead begründete Prozeßtheologie, dessen Hauptwerk „Process and Reality" G. in einer überarbeiteten Fassung mitherausgegeben hat (D. R. Griffin/ D. W. Sherburne, eds., New York: Free Press 1978). Mit Bezugnahme auf die „metaphysischen Kosmologien" (76) von Alfred North Whitehead und Charles Hartshorne faßt G. Realität als einen kreativen Prozeß auf, der als „experiental events" (64) bezeichnete fundamentale Einheiten als seine Elemente setzt und voraussetzt. Der Begriff „events" betont dabei den Ereignischarakter der sich im organischen Prozeß der Realität bildenden individualisierten Erscheinungen, „experiental" meint vor allem die innere Wirklichkeit und Selbsterfahrung dieser Individuen. Zu den in diesem energetischen Realitätsprozeß sich kristallisierenden Einheiten zählen physikalische Individuen wie Elektronen und Protonen ebenso wie menschliche Personen. Ihr Unterschied ist nur ein gradueller, da jede individualisierte Verkörperung der universellen Kreativität über eine innere Realität und Erfahrung verfügt. Dieser „panexperientalism" ist „die ontologische Basis des naturalistischen Theismus" (5). Zwischen den Individuen der prozeduralen Realität bestehen mannigfaltige wechselseitige Abhängigkeiten und Einflußnahmen. Sinnliche Wahrnehmung ist dabei

nur eine besonders spät entwickelte und spezialisierte Form einer solchen Einflußnahme, hier: von empirischen Gegenständen auf menschliches Bewußtsein. Das Prozeßmodell der Wirklichkeit als einer in momentanen, individualisierten Ereignissen sich verkörpernden Kreativität erlaubt es G., von Gott als der „höchsten, alles einschließenden Verkörperung der kreativen Kraft" (64), zu sprechen. Verf. weist darauf hin, daß Whitehead und Hartshorne Gott nicht einfach mit Kreativität gleichsetzen, sondern diese universelle Schöpfungskraft als „ultimate reality" (38) bezeichnen, die sich in Gott *und* Welt verkörpere. G. nennt den im Anschluß daran entfalteten „naturalistischen Theismus" konsequenterweise einen „Panentheismus" (90), eine philosophische Theologie (8), die Gott als „Seele des Universums" (90) versteht. Nichtsinnliche Wahrnehmung als Grundlage einer „postmodernen Wissenschaft" (3) unterstellt, könnte so das theologische Verhältnis des Geschöpfes zum Schöpfer wieder als eine unmittelbare natürliche Beziehung aufgefaßt und die fundamentale Infragestellung der Theologie durch die modernen Naturwissenschaften zurückgewiesen werden.

Die Propagierung eines „naturalistic theism" als Mittel der Überwindung jener Krise, in welche die traditionelle Theologie durch das moderne wissenschaftliche Weltbild geraten ist, zieht sich als roter Faden durch G.s Arbeiten. Er betrachtet diese Krise unter dem theoretischen Aspekt des Konfliktes zwischen religiöser Überlieferung und wissenschaftlicher Theorie – etwa anhand der Auseinandersetzung zwischen Schöpfungstheologie und Evolutionstheorie („Evolution and Postmodern Theism", 69 ff.) – und unter dem praktischen Gesichtspunkt der Spiritualität eines „postmodernen Theismus", die allein noch religiöses Leben unter den gesellschaftlichen Bedingungen der entfalteten Moderne ermöglichte („Spiritual Discipline in the Medieval, Modern, and Postmodern Worlds", 109 ff.), indem sie die *imitatio dei* eines sanften, kreativen Gottes beförderte. Diese postmoderne Spiritualität stellte sich u. a. den Omnipotenzphantasien einer US-amerikanischen civil religion entgegen, ein Aspekt auf den aufmerksam zu machen G. ein besonderes Anliegen ist („Imperialism, Nuclearism, and Postmodern Theism", 127 ff.). – G. s Ausführungen stützen sich in ihrem systematischen Gehalt stark auf Whitehead und Hartshorne. Mit ihnen wäre also die eigentliche Auseinandersetzung um die Stichhaltigkeit des Entwurfes eines „naturalistischen Theismus" zu führen. G.s spezielle Akzentsetzung liegt in der Betonung der Postmodernität. In der ausdrücklich propagierten Überwindung der Moderne besteht für ihn das Merkmal, das sein Programm einer postmodernen Theologie von der klassischen Prozeßtheologie unterscheidet. G. s Verwendung des Begriffes „postmodern" erscheint dabei im hohen Maße problematisch. Was er als „konstruktiven" Postmodernismus bezeichnet, hat mit den ursprünglichen Intentionen dieser philosophisch-ästhetischen Zeitströmung wenig gemein. Unter Postmoderne läßt sich jedenfalls schwerlich die Quersumme aus „modern" und „vormodern" (XI, s. o.) verstehen. Es entsteht der Eindruck, als solle hier unter dem Banner der Postmoderne die Moderne theologisch überholt werden, ohne daß sie überhaupt vollständig eingeholt worden wäre. Gänzlich fragwürdig werden G. s Überlegungen dort, wo die Vorstellung einer „nonsensory perception" in die parapsychologischen Gefilde einer „extrasensory perception" (6, 11, 92–94) abschweift und die „Offenheit ... für außersinnliche Wahrnehmung und Psychokinese" (6) als entscheidendes Charakteristikum der postmodernen Weltanschauung bezeichnet wird. Hier zeigt sich, daß der „naturalistic theism" in der Tat naturalistischer und damit unwissenschaftlicher ist als eine traditionelle supranaturalistische Theologie. Das herkömmliche physikalische Grundparadigma der Naturwissenschaften ist gegenwärtig sicherlich einem tiefgreifenden Wandel ausgesetzt. Doch die Kritik der modernen Wissenschaft muß von der Theologie als Selbstaufklärung der Vernunft begriffen werden und darf nicht als Anlaß dienen für einen Rückfall in den Obskurantismus.

Th. M. Schmidt

Türk, Hans-Joachim, *Postmoderne* (Unterscheidung. Christliche Orientierung im religiösen Pluralismus). Stuttgart/Mainz: Quell-Verlag/Grünewald 1990. 140 S.

Wer Zeitdeutungen und Zeiteinteilungen bzw. Gegenwartsbewertungen und Zukunftsprognosen vornimmt, kann und sollte dies als betroffener Zeitgenosse immer

nur mit Bedacht tun. Zu Recht warnt deshalb der Nürnberger Philosophieprofessor H. J. Türk gleich zu Beginn seines informationsreichen Buches über die Postmoderne nachdrücklich vor allen Denkansätzen, welche die eigene Gegenwart als Wendemarke zwischen einer bisherigen schlimmen Epoche und einer künftigen Heilszeit deuten (17). Philosophisches und theologisches Denken verbietet es vielmehr prinzipiell – wie im 1. Kap. über „Geschichte als Heilsgeschichte" dargelegt wird – die gerade beginnende Zeit als eine bessere „fröhlich zu begrüßen" (35).

Auf diesem Hintergrund beschreibt T. dann zunächst die wichtigsten Kennzeichen von postmoderner Kunst und Philosophie bzw. nachmoderner Gesellschaft (Kap. 2–4). Auch wenn deren Erscheinungen nicht einfach miteinander zur Deckung zu bringen sind, ergibt sich für T. doch als gemeinsamer Befund: „Alle Lebensbereiche, alle menschlichen Verhaltensweisen und Reaktionen, alle Wertungen und Stellungnahmen differenzieren sich immer mehr, gewinnen immer mehr zentrifugale Kraft, streben weiter auseinander, entziehen sich ... umfassender Orientierung in der Theorie und entsprechender Macht in der Lebenspraxis; statt Verabsolutierung: Relativierung, statt Zentralisierung: Diversification, statt Überordnung und Unterordnung: Gleichberechtigung bis hin zur Gleich-Gültigkeit, statt Einheit: Pluralität – das Stichwort der Postmoderne." (57) – Ganz in diesem Sinn schließt sich T. auch der Sicht von W. Welsch an, der sagt: „Postmoderne beginnt dort, wo das Ganze aufhört" und wo versucht wird, die „Vielfalt in ihrer Legitimität und Eigenart zu sichern und zu entfalten" (68). – Freilich ist Vielfalt in sich noch nicht negativ. Doch beinhaltet Postmoderne mehr als die Betonung der Pluralität und den Mangel an einheitsstiftenden Ideen. Sie hat vielmehr überhaupt „die Sehnsucht nach Einheit verloren" (65), wie T. reichhaltig erläutert und belegt. – Zugleich wird das Kennwort Postmoderne aber auch im gegenteiligen Sinn verwandt, nämlich als Ausdruck für das Ende der (gescheiterten) Moderne und das Wiederentstehen eines praemodernen Einheitsdenkens (Kap. 5). T. verweist dabei nicht nur auf die erneute Hinwendung zum Mythos (K. Hübner), sondern auch auf jenes konservative Ganzheitsdenken, welches die neuzeitlichen Werte von Freiheit und Individualität wieder mit der vorneuzeitlichen Metaphysik (so R. Spaemann u. a.) bzw. einer wiederentstehenden christlichen Gnosis (P. Koslowski) zu verbinden sucht. – Beiden Verständnisweisen der Postmoderne stellt T. vor allem Habermas' Kritik an deren konservativer wie anarchistischer Spielart entgegen. Gegenüber einer Überbewertung von Mythos und Gnosis weist er dabei auf die Kraft des (allerdings nicht auf wissenschaftlich-technisches Denken verkürzten) Logos hin (Kap. 6). Dementsprechend versteht T. die Postmoderne auch nicht als Anbruch eines völlig andersartigen Zeitalters, sondern als Kritik und Fortsetzung der Moderne (Kap. 7). So betrachtet er auch die Pluralität „eher als Chance für Freiheit und Humanität" (115), betont aber zugleich, daß auf allgemeinverbindliche Erkenntnisse und Werte (wie z. B. die Menschenrechte) auf keinen Fall verzichtet werden kann. Da Rationalität allein aber „noch nie eine ausreichende Voraussetzung zur geistigen Bewältigung des Lebens gewesen" ist (122), sieht T. in der Aufrechterhaltung dieser Universalität ein Anliegen und Erbe, welches vor allem vom Christentum in die gegenwärtige Situation und Diskussion einzubringen ist. – T. ist jedenfalls davon überzeugt, daß „die Anerkennung und Bejahung der pluralistischen Gesellschaft ..., die Reklamierung einheitsstiftender Ideen und Werte" und „der christliche Anspruch auf verallgemeinerbare Geltung ... zugleich gedacht und gelebt" (132) werden kann. Wie freilich dieser Einklang von Einheit und Vielheit, der nach des Verf. eigenen Worten „bislang nur Hoffnung aber nicht Tatbestand" (77) ist, aussehen könnte, wird in der insgesamt sehr informativen und lesenswerten Schrift leider nicht gesagt.

Rez. hätte sich aus christlicher Sicht den Hinweis auf ein trinitarisches Denken gewünscht, welches die Verbindung von Universalität und Individualität möglich macht. Gefragt sei auch, ob die vom Verf. im 5. und 6. Kap. so sehr betonte Unterscheidung zur Spaemann-Schule tatsächlich besteht. Auch wenn T. die Postmoderne nicht als Abbruch der gescheiterten Moderne versteht, scheint er doch mehr mit deren Überlegungen übereinzustimmen als er explizit zum Ausdruck bringt. H. Lenz S. A. C.

Stotz, Gabriele, *Person und Gehirn.* Historische und neurophysiologische Aspekte zur Theorie des Ich bei Popper/Eccles. Hildesheim: Olms 1988. XIV/344 S.

Die Autorin vergleicht Aristoteles' realistische, Schillers idealistische und Gehlens pragmatische Theorie des Menschen mit der dualistisch-interaktionistischen Theorie des Ich von Popper & Eccles, wie diese sie in ihrem Buch „Das Ich und sein Gehirn" vorlegen. Anhand dieses Vergleichs will sie die in den vier Denksystemen angenommenen anthropologischen Grundkonstanten herausarbeiten, sie unter neurophysiologischen Aspekten betrachten und beweisen, daß ihre Annahme modernen naturwissenschaftlichen Theorien des Menschen nicht widerspricht. Die Autorin betont die Wichtigkeit der Unterscheidung zwischen intersubjektiv-wissenschaftlichen und subjektiv-weltanschaulichen Thesen. Ziel ihrer Untersuchung ist es, so weit möglich, zu wissenschaftlich falsifizierbaren Aussagen zu gelangen.

Teil I (1–29) enthält einen geschichtlichen Rückblick auf traditionelle Positionen zum Leib-Seele-Problem und die Einordnung der Theorie von Popper/Eccles. Im Hauptteil II (31–284) stellt St. zunächst die Theorie des Ich von Popper & Eccles dar und anschließend unter Bezugnahme auf diese die anthropologischen Ansätze von Aristoteles, Schiller und Gehlen. Ihre Darstellung strukturiert sie mittels folgender Gliederungspunkte: (1) menschliche Konstitution, (2) Kognition, (3) Kommunikation, (4) Mensch-Tier-Vergleich (das meta-physische „Mehr" des Menschen im Vergleich zum Tier). Gemeinsam sei allen vier Ansätzen die Ablehnung materialistischer, reduktionistischer (monistischer) und deterministischer Ansichten und eine progressive, optimistische, teleologische Sichtweise der Natur und des Universums. Als anthropologische Grundkonstanten, die allen vier Ansätzen gemeinsam sind, nennt sie die psychophysische Ganzheit des Menschen, psychophysische Wechselwirkungen, die Sonderstellung des Menschen im Kosmos, den qualitativen Unterschied zwischen Mensch und Tier sowie die Geist- und Willensfreiheit als metaphysisches „Mehr" des Menschen gegenüber dem Tier. Ausgehend von der unter Neurophysiologen allgemein akzeptierten Position, daß jede bewußte Erfahrung, jede Wahrnehmung, jeder Gedanke und jede Erinnerung als materielles Gegenstück irgendeine spezifische räumlich-zeitliche Aktivität im Gehirn besitze, versucht die Autorin, die physischen Korrelate bzw. die neurophysiologische Basis der anthropologischen Grundkonstanten herauszupräparieren. Das Verstehen des Gehirns erweise sich als die schwierigste wissenschaftliche Aufgabe. Philosophen, die Theorien zum Leib-Seele-Verhältnis vorlegen, täten gut daran, sich am Stand der Gehirnforschung zu orientieren. Im Vergleich zum Tier bestehe der Großteil des menschlichen Kortex aus unspezifischen Arealen, aus sogenannten Assoziationsfeldern. Diese seien als das Substrat der höchsten Formen menschlichen Wahrnehmens und Erkennens zu betrachten und bildeten ein unermeßliches, weitgehend ungenutztes und brachliegendes Potential. Das „Mehr" des Menschen sei in der neuronalen Verschwendung, in der ungeheuren Überkapazität seines Nervensystems, morphologisch begründet. – Teil III (285–301) enthält eine Zusammenfassung der Ergebnisse des Vergleichs der verschiedenen Ansätze und eine Kritik und Würdigung der Theorie von Popper & Eccles. Bezüglich der menschlichen Konstitution vertreten alle vier Theorien eine dualistisch-interaktionistische Position. Im Bereich der Kognition postulieren sie einen aktiv-passiven, sensomotorischen Kreisprozeß der Welterfahrung. Übereinstimmung herrscht auch in der Sicht des Menschen als Gemeinschafts- und Kulturwesen. Bezüglich des Ich als der zentralen Wesenseinheit betonen alle die Einheit, Identität und Kontinuität, die mit Hilfe des Gedächtnisses erfahren wird, sowie die einzigartige Personalität jedes Menschen.

Popper & Eccles hätten weder den materialistischen Monismus widerlegt, noch den Dualismus bewiesen, sondern durch ihre Deutung der hochkomplizierten, „noch nicht und vielleicht nie ganz erklärbaren cerebralen Funktionsmechanismen nur das ‚Rätsel Mensch' aufgewiesen ..." (295). Ein Interaktionismus lasse sich empirisch begründbar annehmen, ob er monistisch oder dualistisch zu interpretieren sei, bleibe der Grundsatzentscheidung des einzelnen überlassen. Die Autorin präsentiert einen anregenden Vergleich ausgewählter anthropologischer Ansätze, der auch jene interessieren dürfte,

die das Leib-Seele-Problem von einem interdisziplinären Standpunkt aus zu erörtern versuchen. H. Goller S. J.

Close, Frank, *Das Ende. Vom Schicksal des Weltalls.* Frankfurt/M.: Umschau 1989. 260 S.

Bücher über das Ende des Kosmos sind selten, und meistens beschreiben sie gleich die ganze Geschichte des Weltalls (v. J. Pfleiderer, Ursprung und Zukunft des Weltalls, 1983; H. Fritzsch, Vom Urknall zum Zerfall, 1983). So greift man voller Erwartung zu dieser Übersetzung des englischen Buches (End. Catastrophe and the fate of the universe, 1988), in der Hoffnung, Neues über das Ende des Weltalls zu erfahren. Während es für die nähere Zukunft eher in der Hand der Menschen liegt, ob er seinen Lebensraum zerstören wird (Umweltzerstörung oder Atomkrieg) und damit von der Freiheit des Menschen abhängt, deren Gebrauch in der Zukunft schwer vorauszusagen ist, bestimmen das Schicksal des Weltalls naturwissenschaftliche Gesetze, auf die der Mensch weniger Einfluß hat oder die daher leichter eine zukünftige Vorschau ermöglichen. Diese Naturgesetze sind der Ausgangspunkt des Autors (eines bekannten Theoretikers der Elementarteilchenphysik, Professors für Physik an der Universität von Tennessee und Forschers am Rutherford-Laboratorium bei Oxford) in diesem Buch. Dabei beginnt er mit den zerstörerischen Gefahren, die uns aus dem Nahbereich des Kosmos bedrohen (Teil I, Vor unserer eigenen Haustür, 13–81). Kleinere Körper des Sonnensystems (Meteoriten, Kometen und Asteroide) durchbrechen in regelmäßigen Abständen unsere Atmosphäre und schlagen in die Erdkruste ein. Erwähnt wird u. a. der Komet, der 1908 eine unbewohnte Gegend im Tunguska-Tal in Sibirien verwüstete. Es entstand ein Krater mit einem so großen Durchmesser, daß ganz London darin Platz hätte, und alles Leben (Bäume und Tiere) in einem Umkreis von 50 km wurde vernichtet. Es fällt nicht schwer, sich vorzustellen, was geschehen wäre, wenn dieser Meteorit in London niedergegangen wäre. Ein ähnlicher Krater, der hier nicht erwähnt wird, befindet sich im schwäbischen Ries bei Nördlingen. Als Beispiel für einen solchen lebenszerstörenden Eintritt eines Meteoriten in der Vergangenheit wird das Aussterben der Dinosaurier vor 65 Millionen Jahren angeführt. Jedoch ist diese Deutung keineswegs unumstritten (vgl. die beiden Artikel von Frank Alvarez und Frank Asaro einerseits und von Vincent E. Courtillot andererseits in ‚Spektrum der Wissenschaft', Dezember 1990). Im Teil II, Unser nächster Stern (83–128), werden die Gefahren geprüft, die von der Sonne, dem Zentralstern unseres Planetensystems, ausgehen. Nach der bisherigen Kenntnis werden die Kernfusionsprozesse in der Sonne noch 4–5 Milliarden Jahre anhalten, bevor sie sich in einen Roten Riesen verwandelt, sich ausdehnt und unsere Erde verschluckt. Trotzdem gibt es Gefahren durch die Sonnenfleckentätigkeit und die Rolle der Neutrinos, die weniger Strahlen aussenden als erwartet. Da aber die Sonne nicht allein in unserer Galaxie ist, könnten die Gefahren auch von anderen Sternen unserer Milchstraße herkommen: Teil III, Eine Galaxie voller Sterne (129–191). Hier könnte man an den Zusammenstoß mit anderen Sternen denken. Allerdings ist die Gegend unseres Sonnensystems verhältnismäßig wenig von anderen Sternen besetzt. Dasselbe gilt von der Zerstörungsgefahr durch eine Supernova-Explosion eines benachbarten Sternes (vgl. 1987A), der durch eine ungeheure Schockwelle unser Planetensystem schädigen könnte. Auch wenn in der gesamten Milchstraße eine solche Explosion im Schnitt nur alle 20 Jahre stattfindet, so sind die nächsten Sterne doch so weit entfernt, daß die Auswirkungen bei uns gering sein dürften. Ob die Theorie von Fred Hoyle und William McCrae stimmt, daß die Eiszeiten dadurch zustande gekommen sind, daß unser Sonnensystem alle 200 Millionen Jahre kosmische Staubwolken durchflog, muß offengelassen werden. Wenn das zuträfe, bedeutete das eine weitere Gefahrenquelle. Geringer sind dann die Gefahren, die uns von anderen Galaxien drohen, weil die Entfernungen noch viel größer werden. Da alle Galaxiensysteme aus Materie aufgebaut sind, wird dann im Teil IV (Das Herz der Materie, 192–253) nach der Beständigkeit der Materie aus dem Blickwinkel des Elementarteilchenphysikers gefragt, dem ureigentlichen Forschungsgebiet des Autors. Während die ersten Teile des Buches im allgemeinen für den gebildeten Laien verständ-

lich sind, obwohl auch dort Größen ohne Einführung genannt werden wie z. B. Mach (22), so kommt der Leser im Teil IV nicht ohne Kenntnisse in der Elementarteilchenphysik aus. Ist die Materie im Prinzip instabil, wie es die Theorien zur Vereinheitlichung der Naturkräfte nahelegen? Atomkerne würden dann ihre Elektronenschalen verlieren, und die Kerne würden in Elementarteilchen zerfallen; der Kosmos bestünde dann aus Photonen, Elektronen und deren Antiteilchen, die übrigens Positronen heißen, nicht wie in der Übersetzung fälschlich geschrieben: Protonen. Auch sonst gibt es Übersetzungsfehler, die ein guter Lektor oder Fachmann leicht hätte vermeiden können. So steht auf S. 23 „In den Gesetzen der Apostel, Kapitel 19, Vers 35 ...“ Acts of the Apostles sind im Deutschen die Apostelgeschichte des Neuen Testaments der Bibel. „Strange quarks“ sind nicht „fremdartige Quarks“, sondern heißen im Deutschen „seltsame Quarks“. Die Materie wird nicht „abgetragen“, sondern sie „zerfällt“. Für den Nichtfachmann, das sind ja wohl die meisten Leser, ist im Teil IV oft nicht ersichtlich, wann der Verf. von gesicherten Ergebnissen der Elementarteilchenphysik spricht und wann von daran sich anschließenden Spekulationen. Ist die Existenz eines massiven Schwarzen Lochs im Zentrum unserer Milchstraße ein gesichertes wissenschaftliches Faktum (136)? Nur sehr wenige Astrophysiker würden dem zustimmen. Wenn man von den genannten Mängeln absieht, handelt es sich um eine gut zusammengestellte Palette der Gefahren, die unser Weltall bzw. unser Sonnensystem bedrohen. Ob allerdings eine reale Chance für die Menschheit besteht, sich auf anderen Planetensystemen, von deren Existenz wir noch nicht einmal etwas Sicheres wissen, niederzulassen, bevor unsere Sonne uns schluckt, das sei dahingestellt. Jedenfalls sollten wir alle Energie darauf verwenden, die anthropogenen Gefahren für die Menschheit zu vermeiden oder zumindest zu verringern.

R. Koltermann S. J.

Verbeek, Bernhard, *Die Anthropologie der Umweltzerstörung.* Die Evolution und die Schatten der Zukunft. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1990. VIII/279 S.

Wenn auch die Umweltproblematik groß ist, so ist man deshalb noch längst nicht geneigt, auf jede damit befaßte Veröffentlichung zu hören oder auch nur sie mit Aufmerksamkeit zu lesen. Dem Verf. ist es gelungen, Sachverstand, Nüchternheit der Darstellung mit Engagement für das Thema in einem großen Entwurf zusammenzufassen. In drei großen Teilen wird das Problem behandelt. Im I. Teil, die „Eigenheiten der Evolution“ (11–66), werden die Voraussetzungen für die Anthropologie der Umweltzerstörung diskutiert. Da der Mensch auch ein Evolutionsprodukt ist, werden die Grundzüge der Evolution und der sie regierenden Gesetzmäßigkeiten bis hin zur Soziobiologie dargelegt. Teil II behandelt die „Eigenheiten des Menschen“ (67–207), die den Gesetzen der Evolution zuwiderlaufen. Darunter werden genannt die „Illusion und der Aberglaube als Strategie“, „Das Zerstörungspotential geheiligter Werte“, das Fehlen eines Archimedischen Punktes zur Verankerung eines Wertesystems und die Probleme der immer größer werdenden Müllmassen. Der III. Teil „Evolution auf der Metaebene“ (211–260) sucht nach Lösungsmöglichkeiten, um die Schatten der Zukunft, die jetzt schon deutlich werden, in Grenzen zu halten. Der Verf. bemüht sich, über sein Spezialfach der Biologie hinauszuschauen, indem er die menschliche Tiefenpsychologie und andere Disziplinen in seine Überlegungen mit einbezieht. Bei allen Grenzüberschreitungen aber ist immer Vorsicht angesagt. Das gilt nicht nur deshalb, weil man in der anderen Disziplin eben kein Fachmann ist und nicht selten Angelesenes falsch interpretiert. Es fehlt oft ein übergeordneter, kritischer Standpunkt zu den Aussagen der Einzelwissenschaften, eine philosophische Reflexion. So ist nach dem Verf. Gewissen „weitgehend ein anderer Ausdruck für Über-Ich“ (159), während die philosophische Ethik als Gewissen definiert: das Urteil des Verstandes über das, was als Gutes zu tun und als Böses zu lassen ist. Auch scheint mir der Satz S. 235 „In Sachen Umwelt hat die alte Ethik versagt, wir brauchen also eine neue“, einfachhin falsch. Nicht die Ethik hat versagt, sondern der Mensch, der sich nicht an das als sittlich Verpflichtende hält, weniger aus Mangel an Erkenntnis, sondern aus seinem Egoismus heraus (theologisch: erbsündlicher Verfallenheit). Zuweilen sieht man die Logik nicht

ein, wenn bei menschlichem Verhalten (17) zwischen angeboren, der göttlichen Ordnung entsprechend und kulturbedingt unterschieden wird. Gibt es für den Altruismus des Menschen wirklich im Tierreich Ebenbürtiges (43), oder sollte man bei der entfernten Analogie eher von „Entsprechendem" reden, wobei man sich auch dann noch bewußt bleiben muß, daß das Eigentliche des Altruismus (man tut etwas bewußt und willentlich zum Vorteil des anderen, was oft mit eigenem Nachteil verbunden ist) beim Tier eben nicht vorkommt. Ob man die Angst unsern „Schutzengel" (80) nennen soll, ist sicher anzuzweifeln. Noch unhaltbarer erscheint der Satz: „Aberglaube erscheint als das genaue Gegenteil von kausalem Denken" (90). Das Gegenteil von Aberglauben ist der echte Glaube. Naturwissenschaftlich kausales Denken ist zu ergänzen durch ontologische Überlegungen zur Letztbegründung von Seiendem (im metaphysischen Kausalitätsprinzip, daß Kontingentes als Letztursache Nicht-Kontingentes, Absolutes erfordert). Insgesamt wäre exakteres philosophisches und eventuell auch theologisches Arbeiten erwünscht gewesen, um die nicht ausrottbaren Mißverständnisse des Bibelzitats, „macht euch die Erde untertan" nicht immer wieder vorzubringen. Denn diese Stelle aus der Schöpfungsgeschichte heißt keineswegs Ausbeutung der Umwelt, sondern will deutlich machen, daß wir nicht Herren dieser Welt sind, sondern Verwalter, die das vom Herrn der Welt anvertraute Gut der Schöpfung zu schützen haben und von Gott auch die Kraft dazu erhalten. R. Koltermann S. J.

3. Systematische Philosophie II

Spaemann, Robert, *Glück und Wohlwollen.* Versuch über Ethik. Stuttgart: Klett-Cotta 1989. 254 S.

S. beginnt sein Buch mit der Bemerkung, es enthalte hoffentlich nichts Neues, da dieses in der Ethik nur falsch sein könne. Dennoch unterscheidet sich sein Werk gegenüber anderen zeitgenössischen Ethiken dadurch, daß er die Gesamtheit menschlichen Seins und Handelns einbezieht und damit zu einer umfassenden Sicht dessen gelangt, was er mit „Gelingen des Lebens" bezeichnet. Durch eine solche Ethik, die zugleich Anthropologie und Metaphysik einschließt, möchte S. den Dualismus zwischen (von der Antike herkommender) eudämonistischer Klugheitsmoral und (neuzeitlicher) universalistischer Sollensethik im Rückgriff auf die Wahrnehmung der Wirklichkeit überwinden, worin für ihn Ontologie und Ethik zugleich gründen. Ethik ist in dieser Sicht nicht eine abgegrenzte philosophische Teildisziplin, sondern nimmt das Ganze der Philosophie in den Blick, so wie es eigentlich jedes wahre Philosophieren sollte.

Im ersten Teil seiner Ethik verknüpft S. historische und sachliche Erwägungen miteinander. Zunächst analysiert S. die Eigenart des Sittlichen. Die Frage „Wie soll man leben?" ist umfassender als eine Ethik der Pflichten und Normen und nicht wie diese ideologiekritischen Einwänden ausgesetzt. Die Eudaimonia wird von uns notwendigerweise als das Um-Willen des ganzen Lebens gewollt. S. übersetzt sie mit „Gelingen des Lebens", was aber rein formal zu verstehen ist. Unser Handeln steht zu diesem Gelingen nicht in einem Mittel-Zweck-Verhältnis, sondern eher in dem des Teiles zum Ganzen: nicht Poiesis, sondern Praxis. Darum gibt es für das gute Leben als den umfassenden Zweck keinen präzisen Kalkül. Es bleiben zwar die Zwecke unseres Handelns, aber der Gesichtspunkt des Handelns als solcher wird relevant. Nun geht S. historische Formen ethischer Reflexion durch, um an Hand ihrer Selbstaufhebung ihr Ungenügen aufzuweisen. Der Hedonismus verkennt die qualifizierende Intentionalität wahren menschlichen Glücks, und Epikur kann seine Bereitschaft, für die Freunde zu sterben, nicht mehr begründen. Die stoische Selbsterhaltung mündet schließlich in der bedingungslosen Ergebung in das Schicksal und damit in die Selbstaufhebung. Aristoteles versucht einen Kompromiß durch die Einbettung des Gelingens des Lebens in die Polis. Dabei würden aber die Antinomien zwischen Gerechtigkeit und Glücken des Lebens, zwischen Innen- und Außenperspektive eines gelingenden Lebens nur niedergehalten und nicht wirklich ausgetragen.

Dies führt zum zweiten Teil, in dem S. seine systematische Grundposition darlegt und anschließend mit anderen zeitgenössischen Positionen konfrontiert. Die Grundlagen seiner Konzeption entfaltet S. in den beiden Kapiteln „Vernunft und Leben" sowie „Wohlwollen". Leben kommt zu sich als Bewußtsein, und Vernunft besteht darin, daß dieses voll zur Wirklichkeit „erwacht". In Anlehnung an Plessner sieht S. dieses Erwachen darin, daß der Mensch aus der Zentralität des Lebewesens heraustritt und die Wirklichkeit des anderen in ihrem Selbstsein anerkennt. Dies steht zur Triebhaftigkeit in Kontrast; es gibt keine Entwicklung zur Vernunft hin, sondern nur eine Bekehrung, ein Erwachen zu ihr. Diese Selbsttranszendenz ist nicht Verallgemeinerungspflicht oder Altruismus, sondern nicht ich-befangene Wahrnehmung und Anerkennung der Wirklichkeit des anderen sowie meiner selbst. So kommt es statt eines Gegensatzes zur Einheit von Leben bzw. Natur und Vernunft. Die ursprüngliche Zustimmung zur Wirklichkeit bedeutet, sie teleologisch als Aussein auf etwas zu verstehen und ihr dabei zu helfen. Dies bedeutet Wohlwollen: „Das Wirkliche wird als es selbst nur wahrgenommen, wenn es als Entwurf wahrgenommen wird. Nur im ‚wohlwollenden' Mitgehen mit diesem Entwurf realisiere ich seine Wirklichkeit." (134) Die Mindestforderung der Ethik besteht darum in der Gerechtigkeit, ihr höchstes Paradigma ist die Freundschaft, die den anderen um seiner selbst willen liebt. S. zeigt die verschiedenen Konsequenzen und Schattierungen dieser Anerkennung substantieller Wirklichkeit und der in ihr sich manifestierenden Unbedingtheit und Würde auf. Da Freundschaft nur begrenzt möglich ist und sich unser Wohlwollen somit nicht gleichermaßen auf alles und jedes erstrecken kann, muß sich unsere sittliche Praxis in abgestufter Weise in dem konkretisieren, was Augustinus den *ordo amoris* nannte. Sodann stellt S. klar, daß ein Mensch nur dann auf Grund des ihm eigenen Rechtes anerkannt wird, wenn dies auf Grund seiner Zugehörigkeit zur menschlichen Gattung geschieht. Und im Gegensatz zu vielen anderen Autoren vermag S. auch zu begründen, warum wir vor allem höheren Tieren zwar keinen unnötigen Schmerz zufügen, sie aber töten dürfen, da sie kein Verhältnis zum Ganzen ihres Lebens haben.

In den folgenden Kap. kritisiert S. den Konsequenzialismus, die Diskursethik und die Systemtheorie. Wenn Sittlichkeit auf Optimierung hinausläuft, wird alles Tun als Machen interpretiert, und der Zweck heiligt die Mittel. Daß das konkrete Selbstsein aber als Repräsentation des Unbedingten nicht relativiert werden darf, wird nicht mehr gesehen. Der Diskurs setzt die eigentlich ethische Einstellung bereits voraus und verkennt mit seiner Konsensorientierung, daß der Einsatz für das Gute oft den Konflikt erst erzeugt. Die systemfunktionale Interpretation menschlichen Handelns hängt damit zusammen, daß sich der Gesamtrahmen unseres Handelns in geschichtlichem Wandel zeigt, aber sie eliminiert die Verantwortlichkeit des Subjekts.

Schließlich gelangt S. zu einem weiteren Zentralthema seiner Ethik, das er mit „Normalität und Natürlichkeit" überschrieben hat (203). Er greift auf die Bedeutung des Wortes „Natur" bei den Griechen zurück und versucht zu zeigen, daß dieser Begriff nicht naturalistisch mißverstanden werden darf, sondern das der Vernunft innewohnende inhaltliche Maß und Ziel meint. Den Kardinalfehler moderner Philosophie sieht S. in dem Auseinanderdividieren von Geist und Natur, das dazu geführt hat, daß die Ethiksysteme entweder naturalistisch oder spiritualistisch konzipiert wurden, während es darauf ankommt, die innere unlösliche Zuordnung von Natur und Vernunft beim Menschen zu sehen, die es sowohl verbietet, hier bloße Natur am Werk zu sehen, als auch, sich völlig von der Natur emanzipieren zu wollen. „Eines nur durfte im Rahmen der modernen Weltanschauung nie geschehen: Nie durfte Natur selbst eine spirituelle, nie der Geist eine natürliche Dimension haben." (209) Nur als Triebwesen haben wir aber Anlaß zum Handeln. Doch es geht darum, den Sinn des Triebes in Freiheit zu übernehmen. „Die Deutung des Triebes geschieht nicht von selbst. Sie ist das, was wir das Vernünftige nennen. Erst in der Vernunft kommt Natur *als* Natur zur Erscheinung." (214) Hieraus entsteht die Kultivierung unserer Triebe und Bedürfnisse, wofür als Beispiel Nahrungsaufnahme und Sexualität angeführt werden. Menschen dürfen nicht künstlich gezeugt oder gezüchtet werden, denn die „Existenz von Selbstsein [...] kann nicht noch einmal von anderen Subjekten begründet werden. [...] Naturwüchsigkeit des Menschen und Würde des Menschen hängen auf eine unauflösliche Weise zu-

sammen, und die Humanisierung des Naturtriebes besteht nicht in seiner Denaturierung, sondern in seiner bewußten Integration in einen humanen und sozialen Lebenszusammenhang." (217) Der Leib ist nicht Instrument des Menschen, sondern Darstellung seiner Personalität, er ist der Mensch selbst. „Man kann ihm nicht ins Gesicht spucken und dabei betonen, man habe ihm als Person nicht nahetreten wollen." (217f.) Die Folter ist mit der Achtung des Menschen unvereinbar.

Unter dem Stichwort „Verantwortung" faßt S. nochmals zentrale Einsichten zusammen. Wer die Wirklichkeit achtet, geht schonend mit ihr um. Er entdeckt in der Knappheit die Kostbarkeit des Wirklichen. Seine Verantwortung zeigt sich als „Fürsorge" (225). Dies bedeutet die Achtung alles Wirklichen: „Auf den Status bloßen Mittels für ein individuelles Ziel darf nichts Wirkliches reduziert werden, dessen Sein nicht von sich her bereits in einer solchen Funktion aufgeht." (227) Verantwortung und Achtung eines menschlichen Lebens, dessen Auslöschung niemandem Schaden zufügen würde, gründen in einem Absoluten. Nur wenn die Person als symbolische Repräsentation des Unbedingten begriffen wird, wird auch die Grenze unserer Verantwortung sichtbar. Nur im Rahmen einer Theorie des Absoluten wird verständlich, daß bestimmte Handlungen „immer unsittlich sind und wir daher die Folgen von deren Unterlassung nicht zu verantworten haben." (238) Zum Abschluß behandelt S. ein Thema, das für gewöhnlich in Ethiken übergangen wird oder zu kurz kommt: die Verzeihung. Er sieht sie zunächst vormoralisch-ontologisch als Bedauern über die Unmöglichkeit, jedermann wirklich voll respektieren zu können, um dann zur moralischen Bedeutung der Verzeihung zu gelangen, die letzten Endes nur möglich ist, wenn uns von Gott verziehen wird.

Im Gegensatz zur heute weitverbreiteten Ansicht, man könne Ethik auf rein formale Prinzipien gründen, zeigt S. in einer überzeugenden Weise, daß Ethik nur möglich ist, wenn die ganze Wirklichkeit nach der Analogie des bewußten Lebens und des personalen Selbstseins gedeutet wird. Eben so wichtig sind S.s Ausführungen über das Zusammengehören von Natur und Geist, ohne das eine Verbindung von Form und Inhalt einer Ethik unmöglich bleibt. S. bleibt nicht bei allgemeinen unverbindlichen Betrachtungen stehen, sondern bringt auch konkrete Beispiele und Schlußfolgerungen. So wird sein Werk zu einer Quelle vielfältigster Anregungen, die zum Weiterdenken ermuntert. In diesem Sinn seien auch die folgenden Fragen verstanden:

Handelt es sich beim Zusammenhang von Natur und Geist nur um die Humanisierung und Kultivierung der Natur und ihrer Triebe, oder müßte man hier nicht auch von einer Verleiblichung geistiger Strebungen (nach Ehre, Anerkennung, Leistung ...) sprechen? Gibt es nicht in allen Kulturen Handlungen, die trotz des Verlustes ihres ursprünglichen natürlich-funktionalen Sinnes in den entsprechenden Situationen sinnvoll und moralisch sind wie die mit leiblichem Kontakt verbundenen Weisen der Begrüßung vom Handschlag bis zur Umarmung und zum Kuß? Müßte dies nicht auch bis zu einem gewissen Grad für die Sexualität gelten? S. kritisiert ja auch ausdrücklich die Moralisten, die „den sexuellen Verkehr nur dann für erlaubt erklären, wenn er – natürlich innerhalb der Ehe – der gegenseitigen Liebe ‚dient', nicht also dann, wenn er sie einfach ausdrückt." (164) Wenn mit der sexuellen Vereinigung nicht nur Triebbefriedigung geschieht, sondern die eben genannte Liebe einfach ausgedrückt, dabei aber die Weitergabe des Lebens abgekoppelt wird, haben wir es dann nicht auch mit einer Verbindung von Leiblich-Naturhaftem und Geistigem zu tun? Die Sorge um die Sicherung der Fortexistenz der menschlichen Gattung bei Abkoppelung von der sexuellen Triebbefriedigung (216) mutet in einer Zeit, in der die Überbevölkerung der Welt als Problem gilt, eigenartig an. Bei der Erörterung des *ordo amoris* wäre vielleicht ein Hinweis nützlich gewesen, inwieweit es das Recht und die Pflicht gibt, sich aus bisherigen Zusammenhängen zu lösen und in einen neuen Bereich selbstgewählter Verantwortung einzutreten, wie dies bei Heirat, Berufswahl o.ä. geschieht. Das Näherrücken ferner Not durch die Medien nur unter dem Gesichtspunkt der Abstumpfung zu sehen (147), scheint mir bei aller Berücksichtigung unserer Endlichkeit doch zu einseitig. So richtig die Kritik am Konsequenzialismus ist, so stellt sich doch die Frage, ob man hierunter mit Ausnahme des Regelutilitarismus jede Form von Güterabwägungsethik subsumieren kann, wie dies S. anscheinend tut. Wäre da nicht doch eine differenziertere Ausein-

andersetzung angebracht? So wertvoll im Zusammenhang mit der Diskursethik der Hinweis darauf ist, daß wir bei jedem Diskurs von gemeinsamen Wertüberzeugungen ausgehen müssen, so scheint mir doch die Berufung auf intuitive Werteinsicht angesichts der damit verbundenen Problematik zu knapp geraten zu sein. Hier wären einige Worte mehr über das Verhältnis von Intuition und Reflexion in der Ethik nützlich gewesen.

Es ist nicht möglich, den ganzen Reichtum ethischer, anthropologischer und metaphysischer Einsichten dieses Werkes in einer Rezension darzustellen. S.s Werk zeigt auf beeindruckende Weise, daß die zentralen philosophischen Fragen nicht isoliert erörtert werden können, sondern immer um das Ganze kreisen. Er hat von neuem sichtbar gemacht, was Anerkennung der Wirklichkeit in ihrem wahren Selbstsein in Erkennen und Handeln bedeutet. Man kann nur wünschen, daß er dieser Ethik bald auch eine Metaphysik folgen läßt, in der er vieles von dem, was er in diesem Werk nur knapp darstellen konnte, in einer systematischen Theorie ausführlich entfalten kann.

H. Schöndorf S. J.

Höffe, Otfried, *Kategorische Rechtsprinzipien.* Ein Kontrapunkt der Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990. 431 S.

Höffe (H.) will von neuem den Blick der Rechts- und Staatsphilosophen auf Kants Philosophie lenken. Nachdem Höffe gemeint hat, daß er in seinem Buch „Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat" (Frankfurt am Main 1987, Rezension: ThPh 64 [1989] 472–474) Kant zuwenig gewürdigt hätte (28), läßt er nun Theorien der Moderne zum Beginn seines Buches mit Kant ins Gespräch treten. Anschaulich skizziert H. zu Beginn die Architektur der Moralphilosophie, mit welcher H. Kant aufarbeitet: Eine Erste Moralphilosophie stellt den Kategorischen Imperativ dar, darunter den Begriff und den Maßstab der Moral, sowie die verschiedenen sprachlichen Ausdrucksformen des Imperativs. Auf einer zweiten Ebene installiert sich die Moralphilosophie, welche vor allem über Tugend und Recht in grundsätzlicher Weise reflektiert. Die Einzelfragen – für das Recht beispielsweise das Problem des Versprechens oder der Strafe – finden in einer dritten Ebene den Ort ihrer Klärung (16 f.). Im *1. Teil* (31–150) untersucht H. in provokativer Fragestellung, ob Kants Rechts- und Staatsphilosophie innerhalb der zeitgenössischen Auseinandersetzungen als anachronistisch oder als Kontrapunkt zu betrachten sei, ob – mit anderen Worten – Kants Denken auch heutzutage die unersetzbare Rolle eines Gegenpartes und einer Infragestellung zufalle. In vier Unterabschnitten unternimmt H. eine geistreiche Zeitanalyse und arbeitet die Bedeutung einer „Rechtsethik vom Typ Kants" (148) heraus. Folgende Schritte lassen sich hier nennen. H. erklärt das Apriori, eine Rechtsordnung haben zu sollen, mit Kant aus der Sozialnatur des Menschen: „Wirklich erfahrungsfrei ist lediglich der Grund der Verbindlichkeit ... innerhalb der Kantischen Ethik ist alles andere mit Erfahrung durchwirkt" (120). Der Sein-Sollensfehler wird ebenso wie der ‚moralische' Fehlschluß vermieden, der dann vorliegt, wenn bloß aus empirischen Prämissen argumentiert werde (123). H. sichert sodann diese Erkenntnis gegen utilitaristische oder pragmatische Begründungen des Rechts ab. Die Angewiesenheit der Menschen aufeinander und die Notwendigkeit der Distanz voneinander, die Gleichheit der Menschen und die jederzeit bestehende Bedrohungssituation helfen, den Imperativ zu erkennen, und weisen seine Sollensforderung als vernünftig und zwingend aus. Gleichfalls folgt aus der Erfahrung des Menschen mit sich die Erkenntnis, daß es sich um eine zwangsbewehrte Ordnung handeln müsse. Hier bereits grenzt H. Kants und sein eigenes Projekt von den Theorien herrschaftsfreier Konsensfindung ab, denn sie sind letztlich ungeeignet, ein Grundgefüge des Zusammenlebens zu garantieren. Im *2. Teil* (151–284) wendet H. sich „Beispielen kategorischer Rechtsprinzipien" zu und versucht auf dieser dritten Ebene, um in dem Bild der Architektur zu bleiben, zu zeigen, welcher Sinn dem Verbot des falschen Versprechens zukomme, und eine Strafbegründung eigener Art zwischen den Begründungen der sogenannten absoluten Straftheorien und den Präventionslehren zu leisten. H. lenkt den Blick auf Kants Völkerrechtstheorie und tritt mit ihm für eine Republik freier verbündeter Völ-

ker ein. Es ist eine sittliche Forderung, den Zustand zu überschreiten, der in der bloßen unstrukturierten Agglomeration der Staaten besteht, weil hier der Friedenszustand unzuverläßlich und damit das angeborene Recht der Freiheit nicht abgesichert ist. Verworfen wird aber auch mit Kant der Welteinheitsstaat, da er nicht genügend Sicherungen gegen Machtmißbrauch und Unterdrückung der lebendigen Vielfalt im Rahmen des Rechts bietet. Deutlich wird, wie der kategorische Imperativ, eine Rechtsordnung zu haben, nicht nur zu innerstaatlichem Recht und zwangsbewehrter staatlicher Ordnung, sondern auch zum gesicherten Verhältnis aller Staaten zueinander führt, die auf der zwischenstaatlichen Ebene gleichfalls eine Zwangsgewalt nicht entbehren können. Die intensiv weiterverfolgte Frage nach der Friedensordnung gibt H. noch einmal die Gelegenheit zu betonen, worauf es Kant und ihm selbst ankommt: nicht mit Platon den äußeren Frieden vom Bestand einer dem Menschen innerlichen Friedensordnung abhängig zu denken – dies wäre zuviel verlangt. Andererseits dürfe aber die Plausibilität des Friedens sich auch nicht bloß erst dem vorhergehenden zerstörerischen Konflikt und damit einer geschichtlichen Erfahrung verdanken. Es ist vielmehr der Friede unter den Bedingungen der Ungeselligkeit von dem Imperativ her zu denken. Jede Konsensfindung hilft und ist unerläßlich, doch legitimiere sich der Friede nicht durch den Konsens, sondern durch den dem Menschen unverzichtbar auf seinen Lebensweg mitgegebenen Imperativ, die Basiswerte des Zusammenlebens, die ein jeder für sich beansprucht, auch allen anderen zuteil werden zu lassen (256–262). Im *3. Teil* (281–390) prüft H. mögliche „Zeitgenössische Alternativen" (281–419). Die einschlägigen Theorien von R. Axelrod, J. Rawls, K.-O. Apel und J. Habermas werden untersucht. Mag man auch annehmen, daß Individuen sich aus bloßem Nutzenkalkül zu Gesellschaften zusammenfinden, den Schutz menschlichen Lebens könne das Nutzenkalkül nicht gewährleisten. Leben verlange nach einer Zwangsordnung. Es sei infolgedessen verfehlt, ihre Errichtung oder Aufrechterhaltung als ein Relikt überholter Zeit und als grundsätzlich überwindbar zu bezeichnen (304 f.). Mag in manchen Bereichen eine Evolution stattfinden, solange der Mensch so bleibe, wie er ist, werde eine gesicherte und durchsetzbare Ordnung nötig sein, welche die je näher zu bestimmende Nähe und Distanz zwischen den Menschen sichere. Rawls wird bescheinigt, daß seine Berufung auf Kant zu Recht erfolge, denn seine Gerechtigkeitsprinzipien hätten die Bedeutung eines Kategorischen Imperativs (329 f.), doch mangele es in Rawls' „Eine Theorie der Gerechtigkeit" an einer klaren Unterscheidung von Recht und Tugend, von Recht und Wirtschaft (330). In einem *Anhang* stellt H. (391–419) die Frage, „ob die transzendentale Kritik in der Sprachphilosophie aufgehoben" sei. In die temperamentvoll vorgetragene Auseinandersetzung sind hauptsächlich E. Tugendhat und K.-O. Apel als Gesprächspartner einbezogen. H. beschließt diesen intellektuellen Waffengang gegen E. Tugendhat mit den Sätzen, daß „die formale Semantik nicht an die Stelle der transzendentalen Kritik treten" (411) könne und daß das sprachanalytische Programm nicht die Transzendentalphilosophie radikalisiere, wohl aber deren vernunftkritisches Programm die formale Semantik (412). K.-O. Apel muß sich sagen lassen, daß „ein naturwüchsiger Kommunikationsprozeß seine Intention, die zwangsfreie Übereinstimmung, nicht garantieren" (415) könne. – Der Leser wird mit einem flüssigen, eingängigen Stil und mannigfaltiger Information über philosophische Gegenwartsströmungen belohnt. Er erhält eine Position vorgetragen, die mit Kant gegen postmoderne Verkürzungen und gegen den Alleinanspruch empirisch ausgerichteter Rechtstheorie Stellung bezieht. Wie in „Politische Gerechtigkeit" legt H. auch hier ein Kontrastprogramm zu einer Reihe von Gegenwartsströmungen vor, deren maßgebliche er berücksichtigt und sich ihnen mit Kant gestellt hat. Diesem wird dabei viel Lob zuteil: „Kants transzendentale Vernunftkritik enthält nicht nur einen neuen Philosophiebegriff. Sie zeichnet sich auch durch einen einzigartigen Reichtum an philosophischen Gedanken aus, der aus der Verbindung einer allgemeinen Erkenntnis- und Gegenstandstheorie mit einer Theorie spezieller Erkenntnis- und Gegenstandsweisen folgt" (416). Niemand habe Kant beerbt, so H.; wer von Kant abrücke, werfe wichtiges Orientierungsmaterial für unsere Zeit leichtfertig über Bord. Dem Unternehmen, bei Kant eine „moralische Anthropologie" freizulegen (21) darf voll zugestimmt werden. H. gelangt zu einer „Rechtsmoral ohne Moralisierung" (20), berücksichtigt damit die

geschehene Ausdifferenzierung und behauptet begründet zugleich die sachliche Unabtrennbarkeit beider Bereiche, des Rechts wie der Moral. Zugleich werden „Recht" und „Staat" in ihrem wechselseitigen Verhältnis und ihrer inneren Zusammengehörigkeit verstehbarer, was nicht heißt, daß das Recht auf *einen* Staatstyp hin läuft, sicherlich aber auf eine Zwangsgewalt, wie immer diese dann auch ausgestaltet sein mag. Dabei ist erfolgreich eine „behutsame Rehabilitierung der Metaphysik" (21) gelungen. Was auch dieses Werk H.s auszeichnet, ist eine Exegese Kants, weniger ein selbständiger Entwurf. Der Versuch, Kant mit Kant weiterzulesen (268), erweist sich als ein in vielen Ausblicken fruchtbares Unterfangen. Den Akzent legt H., wie in dem genannten Werk von 1987, auf die *politische* Gerechtigkeit. Die *soziale* Gerechtigkeit war nicht H.s Thema. Sie zu behandeln, bleibt nichtsdestotrotz notwendig. N. Brieskorn S.J.

Ulrich, Peter, *Transformation der ökonomischen Vernunft.* Fortschrittsperspektiven der modernen Industriegesellschaft. Bern – Stuttgart: Haupt ²1987. 512 S.

Verf. hat die epochalen paradigmatischen Wendepunkte sowohl der neuzeitlich-modernen Wirtschaftswissenschaft als auch der sie tragenden philosophischen Ethik in zwei aufeinander bezogenen Transformationen nachgezeichnet: in der sprachpragmatischen Wendung der rein ökonomischen Rationalität und in dem Wechsel von der utilitaristischen Ethik zu einer kommunikativen Ethik.

Verf. zeichnet im *ersten* Teil (19–169) zunächst den historischen Rationalisierungsprozeß nach. Weit ausholend entdeckt er beim Übergang von der Entwicklungsphase der Hominiden zum homo sapiens einen organischen und kulturellen Schnittpunkt: eine „männliche" Kultur des technischen Herrschens wird von einer „weiblichen" Kultur des Hegens und Pflegens, technische Rationalität wird von sprachlich-kommunikativer Vernunft, das Machtprinzip wird vom Moralprinzip abgelöst. Auch später habe es wechselnde Akzentuierungen gegeben, z.B. einen epochalen Schub kommunikativer Rationalisierung in Aufklärung und Humanismus, der inzwischen in eine „Adoleszenzkrise" der Menschheit einmünde; bedauerlicherweise habe sich der Modernisierungsprozeß der letzten 200 Jahre zwar auf die eine Dimension bloß technischer Rationalität verkürzt, werde aber tatsächlich von einer emanzipativen Rationalisierung der sozialen Interaktion, die sich an den Regeln kommunikativer Verständigung und lebenspraktischer Vernunft orientiert, begleitet. Eine (mögliche) Entwicklungslogik dieses historischen zweidimensionalen Prozesses wird von Verf. in zwei gegenläufigen Sinuskurven technischer und kommunikativer Vernunft abgebildet, die sich in ihren jeweiligen Wendepunkten, den sogenannten Epochenschwellen, schneiden; diese grenzen die hominide Protokultur, die archaische Frühkultur, die traditionale und frühmoderne Hochkultur sowie die „reife" Moderne gegeneinander ab. – Der frühgeschichtliche Ausgriff auf die „Ursprünge und Dimensionen gesellschaftlicher Rationalisierung" ist ziemlich spekulativ. Verf. bewegt sich hier im Kielwasser eines methodologischen Projekts, das zwar von Habermas inspiriert ist, aber auch dessen Schwachstellen rezipiert: Idealtypische Rekonstruktionen paaren sich mit einer Entwicklungslogik, die allenfalls im geistesgeschichtlichen Milieu Respekt einflößt, auf dem Feld der Wirtschafts- und Sozialgeschichte indessen Unbehagen auslöst. Insbesondere die jeweilige Charakterisierung von Gesellschaftsformen, Verhaltensweisen und Steuerungsmedien als maskulin bzw. feminin erscheint abenteuerlich. Für den Übergang der traditionalen Hochkulturen zur frühen Moderne lassen sich kaum präzise Zeitangaben machen (die auf S. 82 beschriebene „überschießende, aus der lebenspraktisch-kommunikativen Einbindung weitgehend gelöste Systemdynamik" müßte m.E. – entgegen der skizzierten Entwicklungslogik – links vom dritten Schnittpunkt der Wellenlinien liegen). Außerdem begründet Verf., der wie Habermas von einem dreifachen Weltbezug ausgeht, nicht, warum er die wellenartige Darstellung des Rationalisierungsprozesses auf zwei Weltbezüge beschränkt; erst im 8. Kap. greift er unter dem Begriff eines zweidimensionalen Fortschritts und einer dualen Lebensform das Thema des subjektiv-expressiven Weltbezugs auf. Darüber hinaus läuft Verf. in die Falle der von Habermas nicht aufgelösten Mehrdeutigkeit des Begriffs der Lebenswelt, die einmal als methologisches Apriori, ein andermal als soziokulturelles Milieu und schließlich als strukturelle Ge-

genwelt zum ökonomischen und politischen System konzipiert wird. Im übrigen ist die entwicklungslogische Liebhaberei dieses Abschnitts für die Kernbehauptung der Arbeit ziemlich überflüssig. – Nachdem Verf. den umgreifenden Rahmen abgesteckt hat, skizziert er in fünf Detailaufnahmen die sozioökonomischen Aspekte der frühmodernen Entwicklungsphase bzw. ihrer Wendepunkte. Die ökonomische Rationalität hat sich von der praktischen Vernunft gelöst, inzwischen jedoch den zum Scheitern verurteilten Korrekturversuch ausgelöst, dem Marktliberalismus einen bürokratischen Staatsapparat zur Seite zu stellen. Die Arbeitswelt ist arbeitsteilig organisiert und streng instrumentalisiert worden, während der kommerzielle Konsum den Funktionsverlust der Familie und die Zerstörung der Stadt bewirkt hat; eine solche Durchökonomisierung der Arbeits- und Lebenswelt stößt allerdings dort an Grenzen, wo ein neues Arbeitsverständnis und ein Übergewicht positionaler Güter das posttayloristische Produktionskonzept und das ungebremste Konsumwachstum fragwürdig machen. Die selektive Demokratisierung nur des staatlichen, nicht auch des wirtschaftlichen Teilsystems hat den Staat für einen Übergriff wirtschaftlicher Eliten anfällig werden lassen, während umgekehrt bürokratische Rationalität (wenngleich ohne demokratische Legitimation) sich in der Privatwirtschaft breit gemacht hat, bis eine Korrekturbewegung einsetzt, die im Staat demokratische Politik von bürokratischer Verwaltung zu trennen und in der Wirtschaft Teamarbeit und informelle Kommunikation einzuführen sucht. Auch die Wissenschaft hat sich zuerst aus dem religiösen Kontext, dann aus der praktischen Lebenswelt herausgelöst, um immer mehr technisches Verfügungswissen für die industrielle Nutzung bereitzustellen, bis Korrekturanstöße von innen und außen darauf drängen, Wissenschaft an die Praxis anzunähern und deren technisches Apriori (Verfügungswissen) durch ein kommunikativ-ethisches Apriori (Verständigungswissen) zu ersetzen. – Verf. gelingt es, die Paradoxie des gesellschaftlichen Rationalisierungsprozesses in einem überzeugenden sozioökonomischen Spektrum zu veranschaulichen. Technizistische und ökonomistische Engführungen lösen jeweils interne bzw. externe Gegenbewegungen aus, die im nachhinein zu Recht als markante Wendepunkte identifiziert werden. Daß in die Bewertung von Zeitereignissen die entwicklungslogischen Deutemuster einer System-Lebenswelt-Polarität einfließen, darf nicht überraschen; an ihnen hängt aber wohl die Plausibilität jener Aussage, daß der sogenannte sozialdemokratische Konsens (seit 1968 oder 1980?) daran gescheitert sei, daß er nicht die Kolonialisierung der Lebenswelt als das eigentliche Problem diagnostiziert und infolgedessen bloß einen bürokratischen Sozialapparat perfektioniert habe, um eindimensional die aufgetretenen Fehler des Wirtschaftssystems zu neutralisieren (99). Den Abschnitt über die „Demokratisierung des Staates" (121–132) einzuordnen, fällt schwer. Geht es Verf. um die bürokratische Symbiose der Eliten in der liberalen Wirtschaft und im zentralen Verwaltungsstaat, d. h. die Instrumentalisierung des Staates durch die Wirtschaft, um die institutionelle Trennung von Staat und Wirtschaft, d. h. die Antinomie einer schon modernisierten Wirtschaft und eines noch nicht modernisierten, feudal gebliebenen Staates, oder um den selektiven Charakter des Demokratisierungsprozesses, die bloß partielle und steckengebliebene Verwirklichung der Demokratie? Die Überschrift des Abschnitts beantwortet diese Fragen nicht eindeutig.

Im *zweiten* Teil (171–338) deckt Verf. die Tiefenschicht der modernen sozioökonomischen Rationalisierung und ihrer Wende auf, nämlich den paradigmatischen Wechsel von der utilitaristischen zur kommunikativen Ethik. Die angeblich autonome, ethisch neutrale Wirtschaftswissenschaft, die sich von der normativen Lebenswelt abzukoppeln und eine kalkulatorische Logik des wirtschaftlichen Handelns im sozialen Vakuum zu konstruieren versucht hatte, ruht in Wirklichkeit auf einem ganz traditionalen Fundament auf. Denn einmal bleiben die natürliche Ordnung des Marktes und in ihm die unsichtbare Hand des Weltarchitekten eine naturalistische Harmoniefiktion, und zum anderen wirkt der Utilitarismus, der den maximalen Sozialnutzen der Handlungsfolgen zum kalkulatorischen Maßstab des Handelns selbst macht, wie die ethische Einkleidung des technischen Kriteriums der Zweckrationalität, bleibt aber doch einem naturalistischen Bedürfniskonzept verhaftet. Die mit heroischen Abstraktionen angefüllte Designarbeit der Gleichgewichts-, Wohlfahrts- und Entscheidungstheorie an der methodischen Hilfsfigur des „homo oeconomicus" belegt in der

Folgezeit denn auch die fortwährende Entleerung des utilitaristischen Rationalitätskonzepts. An diesem Endpunkt der Selbstauflösung autonomer Wirtschaftstheorie ist dann deren pragmatische und institutionelle Wende fällig geworden: Was wirtschaftlich vernünftig ist, kann nicht ohne Seitenblick auf gesellschaftliche Folgewirkungen und das Kriterium der Lebensqualität definiert werden. Und um der Einbettung wirtschaftlichen Handelns in gesellschaftliche Institutionen gerecht zu werden, sind ökonomische Verhaltenstheorien (Simon), die ökonomische Theorie der Verfügungsrechte (Coase) und die Vertragstheorie der Verfassung (Rawls, Buchanan) ausgearbeitet worden. – Exakt im Übergang von der Vertragswissenschaft zur Verständigungswissenschaft siedelt Verf. das „Programm der kommunikativ-ethischen Vernunft" an, jenes von Apel entworfene reflexive Normbegründungsverfahren, das sich zwar auf Kants Transzendentallogik bezieht, aber dessen methodischen Solipsismus und Idealismus sprachpragmatisch transformiert hat: Im nicht hintergehbaren Faktum menschlicher Kommunikation wird die regulative Idee einer idealen Kommunikationsgemeinschaft als deren denknotwendige Möglichkeitsbedingung aufgedeckt. Das Argumentationsapriori der idealen und das Erfahrungsapriori der realen Kommunikationsgemeinschaft bilden eine Synthese, die den tragfähigen Grund für eine politische Ethik direkter Demokratie samt unvermeidlicher Restriktionen und für eine kritische Verantwortungsethik des stellvertretenden Dialogs legt. – Dieser zweite Teil mit seinem kritischen und programmatischen Kapitel ist das Glanzstück, der Verständnisschlüssel und das Kernargument der Hypothese des Buches. Der Leser wird zwar mit einem Steinbruch des ökonomiehistorischen Wissens und der aktuellen meta-ökonomischen Diskussion konfrontiert, doch er begegnet zugleich einer „Summe" der Dogmengeschichte, deren entwicklungslogische Facetten Verf. beeindruckend entfaltet. An dieser Stelle ist ein Dank für die zahlreichen Schaubilder, Tabellen und schematischen Übersichten fällig, die eine kompetent vorgetragene, jedoch nicht ohne Anstrengung überzeugende Argumentation anschaulich und didaktisch gelungen vermitteln. Wenn der Leser gegenüber einem so groß angelegten dogmengeschichtlichen Durchblick und dessen Weitsprüngen durch das Mittelalter, die Neuzeit und die Aufklärung bzw. dessen etwas verkürzter Interpretation naturrechtlicher Argumente auch nachsichtig sein darf, so ist das positive und kritische Urteil über die aktuellen verfassungstheoretischen Versuche Buchanans und Rawls' beeindruckend, insofern Verf. die individualistische Verkürzung des verfügungsrechtlichen Effizienzkriteriums aufdeckt, die Bestimmung der Kriterien einer rationalen Verfügungsrechtsordnung nicht selbst wieder Tauschverträgen über Verfügungsrechte zugesteht, und die faktische Übereinstimmung beim Vertragsabschluß als Kriterium eines vernunftgeleiteten, verallgemeinerungsfähigen Konsenses zurückweist. Angesichts solcher vertragstheoretischer Aporien, die zweifellos das programmatische Kapitel über die kommunikativ-ethische Vernunft vorbereiten, erschließt sich dem Leser der kommunikationstheoretische Ansatz sowohl in seinem Letztbegründungsprojekt als auch und vor allem in den korrespondierenden Argumentations- und Erfahrungsaprioris sowie in den sich ergänzenden kommunikativen Diskursethiken und kritischen Verantwortungsethiken als eine der wenigen, eigentlich die einzige absehbare theoretische tragfähige Chance einer Transformation der eindimensionalen ökonomischen Rationalität. Mit dem Buchtitel „Wirtschaftsethik" wird gegenwärtig viel Schindluder getrieben. Ulrichs Buch würde diesen Titel verdienen; es ist eine der ganz wenigen philosophischen und ökonomischen Reflexionen, die den hohen Ansprüchen einer ethischen Ökonomie bzw. ökonomischen Ethik gerecht wird.

Im *dritten* Teil (323–474) versucht Verf., die wissenschaftliche Ökonomie an gesellschaftliche Verständigungsprozesse wiederanzukoppeln. Er wechselt als ersten der „Bausteine zur Rekonstruktion der ökonomischen Vernunft" die autonome Ökonomik aber auch die theoretische Sozialökonomie gegen das Paradigma der „praktischen Sozialökonomie" aus. Diese vermittelt normative Praxis und explikative Theorie, kommunikative Verständigung und funktionale Systemsteuerung; ihr doppeltes Apriori ist die regulative Idee der idealen politisch-ökonomischen Kommunikationsgemeinschaft sowie das je persönliche Erfahrungsapriori der Lebenswelt. Die Dimensionen der praktischen Sozialökonomie werden exemplarisch auf zwei Ebenen veranschaulicht: Die

Diskrepanz zwischen der kommunikativen Verständigungsordnung und der funktionalen Verfügungsordnung beim Eigentum an Produktionsmitteln ist überwindbar, wenn das institutionelle Eigentum in Publikumsgesellschaften neutralisiert, die Verfügungsmacht darüber demokratisiert und konsensorientiertes Management erlernt werden. Der postindustrielle Umbruch, der sich in dualen Lebensformen und einer emanzipatorischen, mit mündigen Bürgern rechnenden Sozialpolitik äußert, wird das ökonomische bzw. das sozialstaatliche System begrenzen und in den Dienst lebensweltlicher Bedürfnisse stellen.

Nach dem ökonomisch und ethisch angelegten theoriegeschichtlichen und programmatischen Höhenflug des zweiten Teils setzt Verf. zu einer weichen pragmatischen Landung an. Das hohe Systematisierungsinteresse, das alle Kapitel des Buches durchzieht, wirkt allerdings gegen Ende des dritten Teils, da normative und ästhetische Perspektiven, kommunikative und expressive Weltbezüge, systemgebundene Lebenschancen und authentische Lebensformen gegenübergestellt werden, gekünstelt. Wieso wird erst jetzt die dritte, nämlich subjektive Dimension des Weltbezugs, und dazu in der Form eines je persönlichen Erfahrungsaprioris, systematisch eingeführt? Die Kritik am laboristischen Unternehmensmodell, es schreibe die „Privateigentums-Fehlschaltung" (406) kollektivistisch fest, verwechsle Vermögens- und Ordnungspolitik, schließe die extern Betroffenen aus dem quasi-öffentlichen Gebilde Unternehmen aus und überwinde das ökonomistische Zielkonzept des Unternehmens nicht, ist zwar bedenkenswert, weil sie den Abstand zwischen juristischer Fiktion und realen Machtverhältnissen sowie die Dringlichkeit einer kommunikativen Unternehmensverfassung bloßlegt; doch die radikale Forderung nach einer (basis-)demokratischen Legitimation der Geschäftsführung durch alle extern und intern Betroffenen anstelle der verantwortlichen Wahrnehmung ihrer Interessen durch den Staat bzw. durch eine repräsentative Gegenmacht, erscheint überzogen; es wäre schon viel erreicht, wenn sich in Richtung auf eine mitarbeiterInnenbezogene Unternehmensverfassung etwas bewegen ließe. – Einige Druckfehler lassen sich leicht korrigieren: S. 73, Z. 23; S. 216, Z. 21; S. 247, Z. 2; S. 350, Z. 3; S. 382, Z. 20; S. 335, Z. 14 muß wohl heißen: „intentionalen".

F. Hengsbach S. J.

Evolution and Learning. Hrsg. *Robert C. Bolles, Michael D. Beecher.* Hilsdale/N. J.-London: Lawrence Erlbaum Associates 1988. XI/263 S.

Unabhängig voneinander und auch oft ohne die Forschungsergebnisse des anderen zu kennen, arbeiteten die Forscher der Evolutionstheorie und die der psychologischen Lerntheorien. Das vorliegende Werk will einen Überblick darüber geben, wie in den letzten 25 Jahren beide Forschungsrichtungen immer mehr Kenntnis voneinander gewannen und dadurch zu Einsichten und Deutungen ihrer Ergebnisse kamen, die gegenseitige Korrektur einschlossen und neue Perspektiven eröffneten. In elf Beiträgen (oft mit geschichtlichem Rückblick) werden in diesem Sammelband sowohl von biologischen Ethologen als auch von Lernpsychologen die neuesten Ergebnisse vorgetragen. Im 12. Kapitel wird noch einmal ein Résumée aus den übrigen Beiträgen gezogen. Nach dem Autor *(M. D. Beecher)* ist das Studium von Evolution und Lernen in eine neue Phase getreten. Früher konzentrierte man sich auf zwei Fragen: 1. Stimmen der Lernerfolg und der Lerninhalt bei unterschiedlichen Arten überein oder nicht? 2. Gibt es viele oder nur wenige fundamentale Lernprozesse? Zur ersten Frage gibt es heute den Konsens, daß unterschiedliche Spezies oft in extremer Weise sich in ihren Lernleistungen unterscheiden. Auch bezüglich der zweiten Frage ist man sich ziemlich einig, daß die Verschiedenheit der Lernleistungen nicht notwendig auf verschiedene Lernprozesse zurückgeht. Worum es jetzt in Zukunft gehen wird, ist eine Verknüpfung der beiden Fragestellungen: inwieweit sind die Lernleistungen evolutionäre Anpassungen an die besondere Lebenswelt und Nischen der betreffenden Tiere? Auch wenn es allgemein stimmen dürfte, daß die Lernfähigkeit sich im Laufe der Evolution entwickelt hat, so muß man im Einzelfall doch vorsichtig sein, ob ein solcher Fall der Evolution des Lernens vorliegt. Zweitens stehen die Forscher vor der Aufgabe, Lernmechanismen mit neuronalen Korrelaten zu verknüpfen, wenn wir wirklich neue Einsichten in die Evolu-

tion des Lernens gewinnen wollen. Diese Forschungen müssen natürlich speziesvergleichend sein. In diese Richtung weisen die jüngsten Untersuchungen über das Lernen des Vogelgesangs und das Prägungslernen bei Vögeln, wie sie z. B. von Bateson 1984 und von Nottebohm 1985 veröffentlicht wurden. Das ganze Buch ist ein Beispiel, wie interdisziplinäres Arbeiten (zwischen Lernpsychologen und Evolutionsforschern) zu fruchtbaren neuen Erkenntnissen führt. Natürlich gibt es auch hier wissenschaftstheoretische Ungereimtheiten, wenn z. B. in dem Beitrag von *R. Garcia y Robertson* und *J. Garcia* (Darwin was a learning theorist) behauptet wird „... creation and purposes are now gratuitous concepts in biology" (19). Schöpfung ist ein philosophisch/theologischer Begriff und hat von daher nichts in der Biologie als solcher zu suchen. Was den „purpose", den Zweck, die Finalität angeht, so spricht man in der Biologie von Teleonomie oder biologischer Bedeutung z. B. eines Organs für die Lebenserhaltung des betreffenden Organismus. Streng finale Betrachtungen gehören wohl auch in den Bereich der Naturphilosophie, nicht schon in den der Biologie. R. Koltermann S. J.

Metz, Annette, *Beraterideal und Wirklichkeit.* Die Persönlichkeit des Beraters und ihre Bedeutung für den Beratungsprozeß. Frankfurt: Lang 1988. 117 S.

Die Autorin, eine Diplompädagogin, entwirft in dieser Arbeit den idealtypischen Berater. Ihr Hauptinteresse gilt der Persönlichkeit des Beraters, denn diese sei das wichtigste Instrument der Beratungsarbeit. Kap. 1 (5–20) gilt der Bestimmung der Begriffe Beratung, Berater, Persönlichkeit und Therapie. In Kap. 2 (21–53) erörtert die Autorin die Auswirkungen der Beraterpersönlichkeit auf den Beratungsprozeß. Sie thematisiert die Forderungen, die von verschiedenen Therapieschulen (Gesprächspsychotherapie, Gestalttherapie und Verhaltenstherapie) an die Beraterpersönlichkeit gestellt werden. Die differenziertesten Anforderungen erhebe die Gesprächspsychotherapie, die Gestalttherapie stelle stärker Konzepte in den Vordergrund und in der Verhaltenstherapie spielten Methoden zur Verhaltenskorrektur die entscheidende Rolle. „Weder die Persönlichkeit des Beraters, noch die Ursachen der Problematik, noch der Klient sind besonders wichtig. Bedeutungsvoll ist die Veränderung von Verhalten mittels technischer Lernmethoden" (37). Die Autorin skizziert die Folgen der Diskrepanz zwischen Selbst und Idealbild des Beraters, des Helfersyndroms sowie einer depressiven Persönlichkeitsstruktur für den Beratungsprozeß. In Kap. 3 (54–76) bündelt sie die Forderungen an den Berater zur „idealen Beraterpersönlichkeit" und zum „idealen Beraterverhalten". Der ideale Berater ist einfühlsam, offen, ehrlich, positiv eingestellt, sich seiner Persönlichkeit „bewußt" und psychisch stabil. Er vermag Gefühle angemessen zu verbalisieren und vertraut dem Klienten und dessen Entwicklungsfähigkeit. In Kap. 4 (77–99) konfrontiert die Autorin den „Idealtyp" mit zwei Beratern, einem Studienberater und einer Erziehungsberaterin. Aus den Interviews mit den beiden leitet sie Forderungen für eine angemessene Beraterausbildung ab, in der die Persönlichkeit des Auszubildenden im Zentrum stehen soll.

Die Frage, ob die Beraterpersönlichkeit das entscheidende Instrument in der Beratungsarbeit darstellt, läßt sich nach Meinung des Rez. nur dann eindeutig beantworten, wenn die vergleichende Psychotherapieforschung einmal die Faktoren identifiziert haben wird, welche die Änderungen im Verhalten und Erleben herbeiführen. Dabei gilt es folgende Frage zu klären: Welche Methode ist für welche Klienten mit welchen spezifischen Problemen durch welche Berater/innen wie wirksam? Die Literatur zur vergleichenden Therapieforschung wäre für eine fundiertere Erörterung des Themas dieses Buches sicher hilfreich gewesen. Die Darstellung der drei theoretischen Ansätze weisen gravierende Mängel auf. Daß z. B. in der Verhaltenstherapie (VT) weder die Ursachen des Problemverhaltens, noch der Klient, noch die Persönlichkeit des Therapeuten besonders wichtig wären, stimmt nicht einmal für die orthodoxe VT, die eine ausführliche Verhaltensanalyse praktiziert, geschweige denn für die gegenwärtige VT, die sich nicht als Verhaltensdressur (Fremdkontrolle) begreift, sondern als Hilfe zur Selbsthilfe bzw. zur Selbstkontrolle. Die Anforderungen der Gesprächspsychotherapie an den Therapeuten, sich in der Beziehung zum Klienten um Empathie, Wertschätzung und Kongruenz zu bemühen, sind als Beziehungsangebot zu verstehen, und nicht als Per-

sönlichkeitsmerkmale des Therapeuten, als Prototyp der „helfenden Beziehung" oder als schlechthin „humane Umgangsform". H. Goller S.J.

Der Ochs und sein Hirte. Zen-Augenblicke. Mit Kommentaren und ausgewählten Texten von *Hugo M. Enomiya-Lassalle.* Mit Tuschzeichnungen von *Tasuhiko Yokoo* und Kalligraphien von *Yoshiko Yokoo.* Hrsg. von *Bogdan Snela.* München: Kösel 1990. Großformat 152 S.

T. Yokoo hat die berühmten zehn Ochsen-Bilder, die den Entwicklungsgang des Zen-Schülers bis zur Erleuchtung und ihrer Frucht darstellen, neu mit dem Pinsel gestaltet (der Verlag nennt die Tuschzeichnungen originell). Zu jedem gibt es den knappen Kommentar in der Übersetzung von Guido Joos aus einer Broschüre des Benedikt-Hauses in Würzburg (ein anderer Text als bei Tsushimura/Buchner). Diesen Bildern und Texten (I–X) hat der Hrsg. nun jeweils zehn Texte P. Lassalles angeschlossen, so daß der Band hundert durchgezählte Stücke aus seinen Büchern enthält (auf der Schlußseite nachgewiesen): jeweils zunächst einen Kommentar der Ochsensuche-Etappe – in von B. S. redigierter Zusammenfassung von Originaltexten (152); die anderen, im Umfang von einem Absatz mit Merton-Zitat bis zu Seitenlänge, in unterschiedlich erkennbarer Beziehung zu den Stufen, dazu weitere Pinselzeichnungen sowie Kalligraphien der Gattin des Künstlers (zu denen der Leser nichts erfährt).

Die Texte im einzelnen und die sich stellenden Grundfragen zu diskutieren ist hier nicht der Ort – so wenn etwa (20) Kôun Yamada kommentarlos mit dem Satz zitiert wird, mit den Religionen sei es wie mit verschiedenen Autobahnen, die sich im Autobahnkreuz treffen, oder (28) von einem Meister erzählt wird, der den Schüler weggeschickt, weil er jemand beigestanden ist; wenn (30) das Jesusgebet dem Zazen eng verwandt sein soll oder (42) Bewußtsein mit Begierlichkeit, die unbewußte „Rückseite" des Geistes mit Aufrichtigkeit etc. gleichgesetzt wird (Mt 15, 19?); wenn Text 43 die Buddhanatur in uns umstandslos mit Gal 2, 20 illustriert. Zwar sollen wir uns in der Versuchung sogar ein Auge ausreißen, statt vollintegriert und „individualisiert" verloren zu gehen (Mt 5, 29); aber sich den Arm abhacken, um von einem Meister als Schüler genommen zu werden (45)? Ist das Nichts des Juan de la Cruz, die Nacht des ungespiegelten Gottes-Lichtes, ohne Unterscheidung das Mu des Zen (49)? Meint sein „Nichts hoffen, nichts fürchten" (59) bzgl. der Dinge im Blick auf Jesus Christus (über dem er alles vergißt wie Paulus Phil 3, 13) dasselbe wie bei Dogen (oder auf dem Grabstein des Kazantzakis)? „Con què dilaciones esperas, pues desde luego puedes amar a Dios en tu corazón?" (Das „Gebet heiliger Liebe" bildet den Schluß der vierbändigen deutschen Werkausgabe). – Differenzierungen klingen an in Stück 53; auch 94, das die unterschiedliche Stellung zum Leid anspricht; schließlich 98, wo „nicht gesagt sein [soll], daß der buddhistische Monismus mit dem christlichen Monotheismus gleichzusetzen sei". Nr. 99 erinnert an das Bodhisatva-Ideal, gegenüber der weitverbreiteten Ansicht, der Buddhist habe für seine Mitmenschen weder Interesse noch Liebe. Der Schlußtext erzählt Bubers Geschichte von Eisik aus Krakau, der in Prag vom Schatz im eigenen Hause erfährt. Ob sich diese Zielsicht des Ganzen dem verstorbenen Jesuiten verdankt oder nicht doch eher (samt dem Anhauch von Rechtfertigung) dem Herausgeber des Buchs? Wie dem auch sei, die Devise der Gesellschaft Jesu jedenfalls zielt nicht zuletzt auf den Schatz im eigenen Herzen; bzw. der Schatz „im Acker", für den man alles verkauft, meint nicht eigentlich das eigene Leben. „Das Gute ist mehr als Rettung" (Platon). Und so sieht es vielleicht auch rechtes Zen? (S. 150 ein Verzeichnis der Meditationshäuser mit Zen und ungegenständlicher Meditation im deutschsprachigen Raum). J. Splett

Eingesandte Bücher

Augustinus, Das Antlitz der Kirche. Auswahl und Einleitung *Hans Urs von Balthasar* (Christliche Meister 41). Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln 1991. 363 S.

Baeumker, Clemens, Witelo. Ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 3, Heft 2). Münster: Aschendorff 1991. 2. Aufl. 686 S.

Balthasar, Hans Urs von, Nochmals – Reinhold Schneider. Verfaßt für die Weltgemeinschaften und ihnen gewidmet. Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln 1991. 314 S.

Baudler, Georg, Gott und Frau. Die Geschichte von Gewalt, Sexualität und Religion. München: Kösel 1991. 431 S.

Biser, Eugen, Glaubensprognose. Orientierung in postsäkularistischer Zeit. Graz–Wien–Köln: Styria 1991. 454 S.

Borst, Arno, Die Katharer (Herder/Spektrum 4025). Freiburg–Basel–Wien: Herder 1991. 336 S.

Michel de Certeau ou la différence chrétienne. Actes du colloque „Michel de Certeau et le christianisme", édités par *Claude Geffré* (Cogitatio Fidei 165). Paris: du cerf 1991. 182 S.

Cusanus-Texte.: III. Marginalien. 3. Raimundus Lullus. Die Exzerpte und Randnoten des Nikolaus von Kues zu den Schriften des Raimundus Lullus. Extractum ex libris meditacionum Raymundi. Ed. *Theodor Pindl-Büchel* (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse, Jahrgang 1990. 1. Abhandlung). Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag 1990. 50 S.

Demange, Pierre, L'essence de la religion selon Schleiermacher (Bibliothèque des Archives de Philosophie NS 53). Paris: Beauchesne 1991. 261 S.

De Meo, Antonio, I Gesuiti nell'Italia Meridionale dal 1848 al 1859 (Cristianismo 9). Palermo: Edizione Augustinus 1991. 116 S.

Dokumente zur Causa Lutheri 1517 bis 1521. 2. Teil: Vom Augsburger Reichstag 1518 bis zum Wormser Edikt 1521. Herausgegeben und kommentiert von *Peter Fabisch* und *Erwin Iserloh* (Corpus Catholicorum 41). Münster: Aschendorff 1991. XVI/558 S., 52 Abb.

Ebner, Martin, Leidenslisten und Apostelbrief. Untersuchungen zu Form, Motivik und Funktion der Peristasenkataloge bei Paulus (Forschung zur Bibel 66). Würzburg: Echter 1991. XVI/414 S.

Ethische Theorie praktisch. Der fundamental-moraltheologische Ansatz in sozialethischer Entfaltung. Herausgegeben von *Franz Furger* (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften 23). Münster: Aschendorff 1991. VIII/311 S.

Fries, Heinrich, Abschied von Gott? Herausforderung und Chance des Glaubens (Herderbücherei 1747). Freiburg–Basel–Wien: Herder 1991. 176 S.

Furger, Franz, Christliche Sozialethik. Grundlagen und Zielsetzung (Kohlhammer Studienbücher Theologie 20). Stuttgart–Berlin–Köln: Kohlhammer 1991. 205 S.

Girardi, Giulio, La túnica rasgada. La identidad cristiana, hoy, entre liberación y restauración (Presencia Teologica 62). Santander: Sal Terrae 1991. 485 S.

Hirschberger, Johannes, Geschichte der Philosophie. Band I: Altertum und Mittelalter; Band II: Neuzeit und Gegenwart. Freiburg: Herder 1991 (Sonderausgabe der 14. Aufl.). XXXIII/615; XVII/690 S.

Index zu Heideggers „Sein und Zeit". Zusammengestellt von *Hildegard Feick*. 4., neubearb. Auflage von *Susanne Ziegler*. Tübingen: Niemeyer 1991. XVI/138 S.

Israel und Kirche heute. Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch. Für Ernst Ludwig Ehrlich. Herausgegeben von *Marcel Marcus u. a.* Freiburg–Basel–Wien: Herder 1991. 442 S.

Junker, Maureen, Das Urbild des Gottesbewußtseins. Zur Entwicklung der Religionstheorie und Christologie Schleiermachers von der ersten zur zweiten Auflage der Glaubenslehre (Schleiermacher-Archiv 8). Berlin-New York: de Gruyter 1990. XI/236 S.

Kertelge, Karl, Grundthemen paulinischer Theologie. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1991. 244 S.

Kirchberg, Julie, Theo-logie in der Anrede als Weg zur Verständigung zwischen Juden und Christen (Innsbrucker theologische Studien 31). Innsbruck-Wien: Tyrolia 1991. 568 S.

Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy. Vol. I. Edited by *Monika Asztalos u. a.* (Acta Philosophica Fennica 48). Helsinki: Yliopistopaino 1990. 284 S.

Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy. Vol. III. Edited by *Reijo Työrinoja u. a.* (Annals of the Finnish Society for Missiology and Ecumenics 55). Helsinki: Yliopistopaino 1990. VIII/699 S.

König, Franz (Kardinal) / Kremer, Jacob, Jetzt die Wahrheit leben. Glauben an der Schwelle zum dritten Jahrtausend (Herderbücherei 1746). Freiburg–Basel–Wien: Herder 1991. 128 S.

Köster, Peter, Andriessen, Herman, Sein Leben ordnen. Anleitung zu den Exerzitien des Ignatius von Loyola. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1991. 247 S.

Kühn, Rolf, Sinn – Sein – Sollen. Beiträge zu einer phänomenologischen Existensanalyse in Auseinandersetzung mit dem Denken Viktor E. Frankls (Hochschultexte Philosophie 6). Cuxhaven: Junghans 1991. 197 S.

Lambert, Willi, Aus Liebe zur Wirklichkeit. Grundworte ignatianischer Spiritualität (Topos Taschenbücher 215). Mainz: Grünewald 1991. 228 S.

Leclerc, Marc, L'union substantielle. I. Blondel et Leibniz. Préface de *Xavier Tilliette* S. J. (Horizon NS 7). Namur: Culture et Vérité 1991. 415 S.

Maier, Hans, Bibliographie 1950–1990. Zusammengestellt von *Gertraud Jonas* und *Angelika Mooser.* Freiburg–Basel–Wien: Herder 1991. 61 S.

Mariologie. Bearbeitet von *Franz Courth* (Texte zur Theologie; Dogmatik 6) Graz–Wien–Köln: Styria 1991. 272 S.

Mayer, Rupert, Leben im Widerspruch. Autobiographische Texte, Prozeß vor dem Sondergericht, Reden und Briefe. Herausgegeben von *Roman Bleistein.* Frankfurt/M.: Knecht 1991. 472 S.

Maier, Johannes, Die Anfänge der Kirche auf den Karibischen Inseln (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft Suppl. XXXVIII). Immensee: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 1991. 314 S., 11 Karten/Fotos.

Neukantianismus. Kulturtheorie, Pädagogik und Philosophie. Hrsg. *Jürgen Oelkers, Wolfgang K. Schulz* und *Heinz-Elmar Tenorth* (Beiträge zur Theorie und Geschichte der Erziehungswissenschaft 4). Weinheim: Deutscher Studien Verlag 1989. 388 S.

Nothelle-Wildfeuer, Ursula, „Duplex ordo cognitionis". Zur systematischen Grundlegung einer Katholischen Soziallehre im Anspruch von Philosophie und Theologie (Abhandlungen zur Sozialethik 31). Paderborn–München–Wien–Zürich: Schöningh 1991. XXIV/855 S.

Offenbarungsanspruch und fundamentalistische Versuchung. Herausgegeben von *Jürgen Werbick* (Quaestiones disputatae 129). Freiburg–Basel–Wien: Herder 1991. 248 S.

Panier, Louis, La naissance du fils de Dieu. Sémiotique et théologie discursive, Lecture de Luc 1–2 (Cogitatio Fidei 164). Paris: du cerf 1991. 385 S.

Perine, Marcelo, Philosophie et violence. Sens et intention de la philosophie d'Eric Weil (Bibliothèque des Archives de Philosophie NS 52). Paris: Beauchesne 1991. 325 S.

Poiret, Pierre, Cogitationes rationales de Deo, anima et malo. Présentation par *Marjolaine Chevallier* (Oeuvres diverses, volumes supplementaires. Volume III). Hildesheim–Zürich–New York: Olms 1990. LI/1008 S.

Preuss, Horst Dietrich, Theologie des Alten Testaments. Band 1: JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln. Stuttgart–Berlin–Köln: Kohlhammer 1991. VIII/330 S.

Ratzinger, Joseph (Kardinal), Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1991. 160 S.

Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique, sous la direction de *Jean Greisch* et *Richard Kearney* (Passages). Paris: du cerf 1991. 413 S.

Ringeling, Hermann, Christliche Ethik im Dialog. Beiträge zur Fundamental- und Lebensethik II (Studien zur theologischen Ethik 32). Freiburg i. Ue.-Freiburg i. Br.: Universitätsverlag/Herder 1991. XII/264 S.

Röd, Wolfgang, Erfahrung und Reflexion. Theorien der Erfahrung in transzendentalphilosophischer Sicht. München: Beck 1991. 251 S.

Ruello, Francis, La pensée de Jean de Ripa OFM (XIVe siècle). Immensité divine et connaissance théologique (Vestigia 6). Fribourg/Paris: Universitaires Fribourg/du cerf 1990. 215 S.

Ruiz de la Pena, Juan L., El don de Dios. Antropología teológica especial (Presencia Teologica 63). Santander: Sal Terrae 1991. 412 S.

Schneider, Notker, Die Kosmologie des Franciscus de Marchia. Texte, Quellen und Untersuchungen zur Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 28). Leiden: Brill 1991. VIII/355 S.

Schuck, Michael J., That they Be One. The Social Teaching of the Papal Encyclicals 1740–1989. Washington/D.C.: Georgetown University Press 1991. XIII/224 S.

Schüling, Joachim, Studien zum Verhältnis von Logienquelle und Markusevangelium (Forschung zur Bibel 65). Würzburg: Echter 1991. 252 S.

Sosna, Werner, Die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus. Grundlagen und dogmatische Explikation der Christologie Hermann Schells (Paderborner Theologische Studien 20). Paderborn: Schöningh 1991. VII/319 S.

Sutor, Bernhard, Politische Ethik. Gesamtdarstellung auf der Basis der Christlichen Gesellschaftslehre. Paderborn–München–Wien–Zürich: Schöningh 1991. 338 S.

Das Symbol – Brücke des Verstehens. Mit Beiträgen von Alfred Lorenzer u. a. Hrsg. *Jürgen Oelkers/Klaus Wegenast.* Stuttgart–Berlin–Köln: Kohlhammer 1991. 228 S.

Teologia e filosofia. Alla ricerca di un nuovo rapporto. In dialogo con Giovanni Ferretti. Ed. *Saturnino Muratore* (Saggi 28). Rom: Editrice A. V. E. 1990. 318 S.

Theunissen, Michael, Negative Theologie der Zeit (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 938). Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991. 378 S.

Der Treue Gottes trauen. Beiträge zum Werk des Lukas. Für Gerhard Schneider. Herausgegeben von *Claus Bussmann* und *Walter Radl.* Freiburg–Basel–Wien: Herder 1991. 400 S.

Versöhnung. Versuche zu ihrer Geschichte und Zukunft. Festschrift für Paulus Engelhardt OP. Herausgegeben von *Thomas Eggensperger, Ulrich Engel* und *Otto Hermann Pesch* (Walberberger Studien 8). Mainz: Grünewald 1991. 268 S.

Vor neuen Herausforderungen der Menschheit. Sozialenzyklika „Centesimus Annus" Papst Johannes Pauls II. Mit einem Kommentar von *Walter Kerber.* Freiburg–Basel–Wien: Herder 1991. 179 S.

Walter, Peter, Theologie aus dem Geist der Rhetorik. Zur Schriftauslegung des Erasmus von Rotterdam (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 1). Mainz: Grünewald 1991. 313 S.

Die Welt der Religionen. Ein Lesebuch (Beck'sche Reihe 470). München: Beck 1991. 300 S., 8 Abb.

ThPh 67 (1992) 161–191

Theophanie und Schöpfungsgrund

Der Beitrag des Johannes Scotus Eriugena zum Verständnis der *creatio ex nihilo*

Von Reinhard Hoeps

Esse creaturae est videre
tuum pariter et videri
Cusanus

I

„So groß sich nun auch Karl in Erweiterung des Reichs und Unterwerfung fremder Völker bewies und wiewohl seine Tätigkeit beständig davon in Anspruch genommen war, so unternahm er daneben doch noch an verschiedenen Orten sehr viele Bauten zum Schmuck und Nutzen des Reiches."[1] Mit Hochachtung stellt der Geschichtsschreiber Einhard, Leiter der Hofschule und Berater in allen Bauangelegenheiten († 840), in seiner Biographie Karls des Großen heraus, daß in den Augen Karls die Bewahrung und Mehrung des Reiches nicht nur eine Angelegenheit von Heer und Administration war, sondern auch prachtvolle Bauten und Monumente erforderte. „Als die vorzüglichsten unter ihnen dürfen mit Recht angesehen werden die mit staunenswerter Kunst erbaute Kirche der heiligen Mutter Gottes zu Aachen und die fünfhundert Schritte lange Rheinbrücke in Mainz."[2] Unvermittelt stellt Einhards rühmende Aufzählung neben die aus militärischen wie ökonomischen Gründen nützliche Rheinbrücke den zu liturgischen Zwecken errichteten Bau der Aachener Pfalzkapelle.

Daran läßt sich erkennen, daß diese Kapelle alles andere als die Erfüllung äußerlicher Repräsentationsverpflichtungen bedeutete. Für das heranwachsende, weit ausgedehnte karolingische Reich mit seiner gewichtigen politischen Bedeutung war das Christentum eine der beiden tragenden Säulen, und Karl hatte ganz offensichtlich ein waches Bewußtsein dafür, daß dessen Pflege nicht nur in der theoretischen Anerkennung einer Lehre bestehen konnte, sondern vor allem auch die geregelte Durchführung und würdige Ausgestaltung der Liturgie wie überhaupt die Etablierung einer umfassenden Kultur christlichen Lebens erforderte. In seinen Bemühungen um eine Vereinheitlichung der Liturgie und insbesondere in der Einrichtung von Schulen für das Abschreiben und die kunstvolle Ausstattung liturgischer Bücher kommt dieses Bewußtsein deutlich zum Ausdruck. Der neu erwachende Reichsgedanke

[1] Einhard, Leben Karls des Großen, in: Quellen zur Karolingischen Reichsgeschichte Bd. I, Darmstadt 1987, 163–211, hier: 187.
[2] Ebd. 187.

bedurfte des Christentums nicht als Anlaß zu äußerlicher Repräsentation oder als lediglich theoretische Legitimationsbasis, sondern als umgreifender Deutungshorizont der gesamten Wirklichkeit. Diese grundsätzliche Bedeutung der christlichen Kultur rechtfertigt es, die in der Tat politisch wie künstlerisch äußerst ambitionierte Architektur der Aachener Pfalzkapelle[3] mit der enormen Spannweite der Mainzer Rheinbrücke in einem Atemzug zu nennen.

Wie der christliche Glaube so war auch die Kultur der Antike Quelle des karolingischen Staatswesens. Auch sie wurde nicht allein als philosophische Theorie eingeführt, sondern war sowohl durch den gesamten Kanon ihrer Wissenschaften als auch durch ihre Bildwerke und Monumente vertreten. Die epochale Leistung, der christlichen wie der antiken Kultur zur Verbreitung unter Völkern verholfen zu haben, die kurz zuvor noch zu den Barbaren gezählt wurden, hat der Zeit Karls des Großen, seiner Söhne und Enkel, die Bezeichnung *karolingische Renaissance* eingetragen.

Wie sehr in dieser Epoche Fragen nach den Bestimmungsgründen und nach dem Umfang der Wirklichkeit im Mittelpunkt gestanden haben, belegen die Themen der wichtigen theologisch-philosophischen Debatten dieser Zeit: Karl der Große selbst hat sich nach dem zweiten Konzil von Nicaea (787) auf den Streit um die Bilderfrage eingelassen und hat dazu eine eigene Stellungnahme in Auftrag gegeben, die *Libri Carolini*[4]. Sie werfen der östlichen Bildtheologie eine unberechtigte Ausweitung des theologisch begründeten Wirklichkeitsbegriffs auf die Bilder vor, denen als kruder Materie und handwerklicher Hervorbringung keine besondere Funktion in der Beziehung zwischen Gott und Mensch zukommen könne[5]. Hier wird eine bestimmte, eigene Realitätsvorstellung propagiert, und darin deutet sich bereits die Ausbildung eines Typs von Rationalität an, der dann für das abendländische Mittelalter bestimmend wurde[6].

Zu den weiteren Beispielen für die in der Zeit der Karolinger virulent werdende Frage nach der Konstitution der Wirklichkeit gehört der *erste Abendmahlsstreit*, in dem die Auseinandersetzung um den Realitätsgehalt von Brot und Wein als Leib und Blut Christi in der Eucharistie geführt wird[7]. Zur selben Zeit wirft Gottschalk die Frage nach der Willensfrei-

[3] Vgl. zusammenfassend: *W. Braunfels*, Die Kunst im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation (6 Bde.), Bd. VI, München 1989, 52–60.

[4] Ihr Hauptverfasser war vermutlich Theodulf von Orléans († 821), möglicherweise auch Alkuin († 804). Zu den verschiedenen Hypothesen dazu vgl. *St. Gero*, The Libri Carolini and the Image Controversy, in: GOTR 18 (1973), 7–34, bes. 8.

[5] Vgl. *Gero* ebd. und *A. Stock*, Bilderstreit als Kontroverse um das Heilige, in: *ders.*, (Hg.), Wozu Bilder im Christentum? Beiträge zur theologischen Kunsttheorie, St. Ottilien 1990, 63–85, bes. 64–72.

[6] Vgl. *K. Flasch*, Einführung in die Philosophie des Mittelalters, Darmstadt 1987, 18–24. Einen Überblick über Intentionen und Schwerpunkte der *karolingischen Renaissance* gibt *A. Angenendt*, Das Frühmittelalter, Stuttgart 1990, 304–352.

[7] Wie sehr diese Auseinandersetzungen von divergierenden Auffassungen über die Kon-

heit des Menschen auf: Ist die Welt und alles, was in ihr geschieht, von Gott bereits im vorhinein determiniert, oder hat der Mensch die Möglichkeit, nach eigener Entscheidung die Realität zu prägen? Gibt es Gründe dafür, daß der Mensch sich zu sittlich gutem Handeln entscheiden sollte?

Dieser Prädestinationsstreit beschäftigte die gebildetesten Köpfe ihrer Zeit: der *Praeceptor Germaniae,* Hrabanus Maurus († 856), Schüler Alkuins, Abt in Fulda und später Erzbischof von Mainz, sowie Bischof Hinkmar von Reims († 882) waren an den Debatten engagiert beteiligt. Hinkmar war es auch, der sich in dieser Angelegenheit an Johannes Scotus Eriugena († 877) wandte, der an der Klosterschule in Laon Grammatik unterrichtete und zu den Beratern Karls des Kahlen gehörte[8]. Wie bereits sein Großvater in Aachen betraute Karl der Kahle mit Eriugena einen Mönch angelsächsischer Herkunft mit bildungs- und kulturpolitischen Aufgaben. Für Karl übersetzt Eriugena die Schriften des Pseudo-Dionysios Areopagita, er lehrt die *artes liberales* an der Schule in Laon. Sein Gutachten im Prädestinationsstreit um Gottschalk findet zwar nicht das Wohlwollen der kirchlichen Auftraggeber, doch bleibt ihm die Unterstützung durch Karl erhalten.

Etwa zwischen den Jahren 864 und 866 wendet Eriugena sich noch einmal und umfassender als zur Gelegenheit des Prädestinationsstreites der Frage nach dem Umfang und den Bestimmungsgründen der Wirklichkeit zu. Die Erträge dieser Untersuchungen bilden sein Hauptwerk: *Periphyseon, De divisione naturae.* Zunächst weit verbreitet, dann nach seiner Verurteilung 1210 bzw. 1225 nahezu in Vergessenheit geraten, ist es sowohl im ausgehenden Mittelalter als auch von der Philosophie des Idealismus wie erneut in jüngster Zeit mit Interesse debattiert worden[9].

Vor dem Hintergrund karolingischer Kultur zeigen sich die Intentionen dieser Schrift in der Selbstvergewisserung des menschlichen Bewußtseins innerhalb eines neu zu definierenden Gesamtzusammenhanges der Wirklichkeit. Das Modell universaler Rationalität fordert, daß sich auch und gerade ein solch umfassender Entwurf vor der begrenzten Vernunft auszuweisen hat. Insofern das christliche Bekenntnis den Hori-

---

stitution von Wirklichkeit geprägt ist, zeigt *H. Jorissen,* Wandlungen des philosophischen Kontextes als Hintergrund der frühmittelalterlichen Eucharistiestreitigkeiten, in: *Josef Wohlmuth* (Hg.), Streit um das Bild. Das zweite Konzil von Nizäa in ökumenischer Perspektive, Bonn 1989, 97–111.

[8] Vgl. *G. Schrimpf,* Der Beitrag des Johannes Scottus Eriugena zum Prädestinationsstreit, in: *Heinz Löwe* (Hg.), Die Iren und Europa im frühen Mittelalter (2 Bde.), Stuttgart 1982, Bd. II, 819–865; *Flasch* 25–37.

[9] Vgl. *W. Beierwaltes,* Die Wiederentdeckung des Eriugena im deutschen Idealismus, in: *ders.,* Platonismus und Idealismus, Frankfurt a. M. 1972, 188–201; *ders.,* (Hg.), Eriugena redivivus. Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit, Heidelberg 1987; *J. H. Wootton,* Erit enim Deus omnia in omnibus. An investigation into the relationship between God and the world in John Scotus Eriugena and Alfred North Whitehead, London 1988.

zont einer solchen Konzeption bildet, ist damit die Beziehung zwischen Gott und Welt und das Problem ihrer Durchschaubarkeit für die Vernunft angesprochen. Eriugena siedelt diesen Komplex in der Hauptsache um den theologischen Topos der Schöpfung an, der in den Religionen stets der Ort der Vergewisserung über Zusammenhang und Ursprung der Welt gewesen ist. Die christliche Theologie zielt in dieser Frage auf den Begriff der *creatio ex nihilo,* aus dem der weltgeschichtliche Status des Schöpfers wie der der Kreaturen expliziert wird. Eriugena hat in *Periphyseon* eine belangvolle und weitreichende Bestimmung dieses Theologumenons entwickelt, die auch im Kontext heutiger Schöpfungstheologie Beachtung verdient.

II

Das Bekenntnis, daß Gott die Welt erschaffen hat, gehört vermutlich zum Schwierigsten, was der Theologie auszulegen aufgegeben ist. Dies nicht einmal wegen der Übermacht der Einwände, die diesem Bekenntnis vor allem seit dem Beginn der Neuzeit von außen entgegentreten, sondern in erster Linie wegen seiner inneren Struktur, die das spekulative Vermögen an seine Grenzen treibt. Es liegt eine herausfordernde Rätselhaftigkeit in der Frage, was wohl das höchste, absolut bedürfnislose, unabhängigste und vollkommenste Wesen dazu bewogen haben mag, etwas ihm gegenüber Niedriges, Bedürftiges, Abhängiges und Unvollkommenes zu schaffen[10].

Hinzu kommt, daß sich der Theologie die freie Spekulation über die Ursachen dieses frappierenden Gegensatzes untersagt, weil ihr dazu die Anhaltspunkte im durch göttliche Offenbarung Mitgeteilten fehlen. Die Provokation liegt deshalb nicht allein in der Unverständlichkeit des Entschlusses zur Schöpfung, sondern vor allem auch in der daran geknüpften Unterbietung des reflexiven Vermögens: Angesichts der Herausforderung durch das unaufgelöste Rätsel am Grund der Welt wird auch noch die Anstrengung zu seiner Entschlüsselung desavouiert. Diese doppelte Schwierigkeit der Theologie mit dem Schöpfungsbegriff hat ihre Artikulation in der Rede von der *creatio ex nihilo* gefunden.

Entwickelt wurde dieser Gedanke in der frühchristlichen Auseinandersetzung mit Explikationen des Schöpfungsbegriffs in der antiken Philosophie, die mit Aussagen über das Verfahren göttlichen Schaffens zu gewissen Aufschlüssen über den Grund der Schöpfung gelangten. In einer groben Übersicht lassen sich dabei zwei maßgebliche Modelle voneinander unterscheiden[11].

---

[10] „Es ist ein tiefes Geheimnis, daß es etwas gibt, was nicht Gott ist." (*M. Schmaus,* Katholische Dogmatik Bd. II/1, München ⁶1962, 7).

[11] Vgl. *W. Pannenberg,* Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffes als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie, in: *ders.,* Grundfragen systematischer Theo-

1. Zunächst durchaus im Sinne christlich-theologischer Intentionen hebt der platonische Demiurgenmythos die Überlegenheit des Schöpfers gegenüber allem Kreatürlichen hervor. Gott ist Geist, und als solcher erschafft er, indem er der formlosen Materie Gestalt einprägt[12]. Schöpfung ist Formgebung nach der Art der Bildhauerei, durch die ein amorphes Material zum gelungenen Kunstwerk geformt wird.

Nach dieser Vorstellung ist nicht nur Gott über alles Irdische grundsätzlich erhaben, es ist damit sogar trotz und in all ihrer Abhängigkeit eine eigene Würde der geschaffenen Welt – als Werk des *summus artifex* – verbunden. Zudem erlaubt die Analogie mit der künstlerischen Tätigkeit, in bezug auf den göttlichen Schaffensprozeß an einen Komplex von Willensfreiheit und kreativer Intention zu denken, der das Suchen nach dem Motiv Gottes zur Schöpfung wenigstens einigermaßen zu befriedigen vermag. So konnte noch Justin in diesem Modell den christlichen Schöpfungsgedanken wiedererkennen[13].

Theologische Skepsis aber weckte bald darauf gerade die Künstler-Analogie[14], die als Analogie der absoluten Souveränität, Weltüberlegenheit und Andersheit Gottes letztlich nicht zu entsprechen schien: Die Differenz Gottes gegenüber der Welt soll sich gerade im Verstummen aller Analogien zeigen. Andernfalls scheint insbesondere die Konsequenz kaum vermeidlich, daß die Materie, weil lediglich geformt, aber nicht auch erschaffen, trotz ihrer an sich dumpfen Ausdruckslosigkeit in den Geruch einer zumindest latenten Göttlichkeit gerät und damit einen schöpfungstheologischen Dualismus der Weltprinzipien einführt.

2. Im Gegensatz zum Vorstellungsmodell des Demiurgen setzt das Platonisch-Stoische der Emanation grundsätzlich bei der absoluten Differenz des göttlichen Prinzips gegenüber allen denkbaren Anthropomorphismen ein, indem es dieses als übersteigende Steigerung und unüberbietbare Fülle denkt. In der anschaulichen Logik des Bildes solcher

---

logie Bd. I, Göttingen, ²1971, 296–346, bes. 314–318; dazu auch: *L. Scheffczyk*, Schöpfung und Vorsehung (= HDG II/2a), 30–51.

[12] Vgl. Timaios 30a; 31b; 68e; 50d–51b.

[13] „Alles hat er aus gestaltloser Materie geschaffen." (Justin, Apologia I 10,2). Vgl. *G. May*, Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der Creatio Ex Nihilo, Berlin, New York 1978, 122–139; *Pannenberg* 316; *Scheffczyk*, Schöpfung 40. Dagegen schon – wenn auch nicht in griechischer, sondern jüdischer Tradition (vgl. *May* 27) – der Hirt des Hermas (Mandatum I 1): „Fürs allererste: Glaube, daß es einen Gott gibt, der alles erschaffen und vollendet und aus Nichts gemacht hat, daß es sei."

[14] Vgl. etwa Augustinus, Confessiones XI, 5: „Quomodo autem fecisti caelum et terram et quae machina tam grandis operationis tuae? Non enim sicut homo artifex formans corpus de corpore arbitratu animae volentis imponere utcumque speciem, quam cernit in semetipsa interno oculo – et unde hoc valeret, nisi quia tu fecisti eam? – et imponit speciem iam existenti et habenti, ut esset, veluti aut lapidi aut ligno aut auro aut id genus rerum cuilibet. Et unde ista essent, nisi tu instituisses ea?"

Fülle liegt es, das Erschaffen als ein Überfließen zu beschreiben, in dessen Folge die Welt entsteht[15].

Das Theorem der Emanation beantwortet die Frage, warum das Göttlich-Vollkommene schaffend tätig wird, und diese Antwort ist dadurch ausgezeichnet, nicht auf Analogien mit menschlichen Weisen der Hervorbringung zurückgreifen zu müssen. Zudem kann das Bild des Überfließens treffend die unauflösliche Abhängigkeit der Kreatur vom Schöpfer als existenznotwendige Speisung durch eine Quelle bezeichnen, wodurch die Relation des Geschöpfes zum Schöpfer als Teilhabe charakterisiert wird.

Wenn die christliche Tradition dennoch schließlich auch dieses Vorstellungsmodell nicht annahm, so liegt darin ebenfalls eine Verschärfung der schöpfungstheologischen Fragestellung: Gottes Schöpfungsakt soll nicht nur frei von jeder äußeren Nötigung, sondern auch von jener inneren Notwendigkeit sein, die das Bild des entscheidungs- und bewußtlosen Überfließens suggeriert. Zudem impliziert dieses Bild trotz der absoluten Steigerung im Gottesbegriff letztlich dennoch die pantheistische Verschmelzung von Gott und Welt, um deren strikte Scheidung christliche Theologie und Kirche stets bemüht waren[16].

Die frühchristliche Geschichte der theologischen Auseinandersetzung mit den Schöpfungsvorstellungen antiker Philosophie ist die Geschichte der Präzisierung und der Zuspitzung des christlichen Schöpfungsbegriffs, und sie mündet in das Theologumenon der *creatio ex nihilo,* das schon bald zum Inbegriff der christlichen Schöpfungstheologie wurde[17]. Gegenüber dem Demiurgen-Modell hebt es die absolute Unvergleichlichkeit des Schöpfungsaktes und die Kreatürlichkeit auch der Materie hervor, gegenüber der Emanations-Vorstellung die absolute Willensfreiheit des Schöpfers und die klare Zäsur zwischen Schöpfer und Geschöpf.

Diese begriffliche Zuspitzung läßt sich als Konsequenz des gegenüber den philosophischen Konzeptionen strengeren Monotheismus verstehen, der auf der uneingeschränkten Souveränität und unvergleichlichen Andersheit des Schöpfergottes insistiert[18], doch bedeutet sie damit in gleichem Maße auch, daß der Welt und der Materie in ihrer von Gott

---

[15] „Da es [das Eine] vollkommen ist, ist es gleichsam übergeflossen, und seine Überfülle hat ein anderes hervorgebracht." (Plotin, Enneaden V, 2).

[16] Vgl. DS 806; 3001.

[17] „In der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts setzt die theologische Entwicklung ein, die unmittelbar zur Formulierung der kirchlichen Lehre von der creatio ex nihilo führt. Der geistige Widerstand gegen die gnostische Bewegung nimmt zu, und in der Auseinandersetzung mit der Philosophie verstärken sich jetzt die kritischen Töne ... In dieser Situation fordert die Verteidigung der Allmacht und Einheit Gottes zwingend den Satz, daß auch die Materie von Gott geschaffen ist" (*May* 151).

[18] Darin ist sich die historische Beurteilung bei *Pannenberg* (315 f) und *Scheffczyk,* Schöpfung 35, mit der systematischen weitgehend einig: Vgl. etwa *Schmaus* 7 f; *A. Ganoczy,* Schöpfungslehre, Düsseldorf 1983, 93; *K.-H. Ohlig,* Die Welt ist Gottes Schöpfung, Mainz 1984, 42.

verschiedenen Weltlichkeit Eigenständigkeit verliehen ist[19]. Weder beruht sie auf einer zweiten Göttlichkeit eigener Art wie die der Materie, noch ist sie von einem göttlichen Prinzip ganz und gar durchsetzt; im Kontext einer Theologie der *creatio ex nihilo* gelangt sie zu der Dignität, bei aller kreatürlichen Abhängigkeit Gottes eigenständiges Gegenüber zu sein. Es ist die besondere Leistung des Begriffs der *creatio ex nihilo*, die Ohnmacht der Geschöpfe nicht gegen die Allmacht des Schöpfers auszuspielen, sondern die Weltüberlegenheit Gottes und die Kontingenz der Kreaturen in den Rahmen einer wechselseitigen Beziehung zu stellen.

Allerdings ist diese theologische Formulierung des Schöpfungsgedankens nicht frei von gravierenden Schwierigkeiten, vornehmlich in zweierlei Hinsicht:

1. Der Topos der *creatio ex nihilo* ist zumindest in diesem präzisen Sinne in den Schriften des Alten wie des Neuen Testamentes nicht bezeugt. Keiner der beiden Schöpfungsberichte erwähnt ihn; Claus Westermann hat betont, daß schon die Fragen, auf die er die Antwort ist, den Intentionen dieser Texte fremd sind und in jedem Falle die Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie voraussetzen[20]. Tatsächlich erscheint der Begriff der „Schöpfung aus dem Nichts" erstmals erst in 2 Makk 7,28, doch ist er wohl auch dort nicht im theologisch präzisen Sinne verwendet. Gerhard May deutet ihn hier als „paränetischen Hinweis auf die Schöpfermacht Gottes"[21], ohne den Blick auf griechische Philosopheme. Daran knüpfen auch noch die neutestamentlichen Erwähnungen in Röm 4,17 und Hebr 11,3 an[22]. Erst zu Beginn des 2. Jahrhunderts läßt sich der Begriff in der dann rasch gebräuchlich werdenden theologischen Bedeutung nachweisen, und zwar zunächst in gnostischem Schrifttum[23]. Von hier aus entwickelt sich dann in der zweiten Hälfte des

[19] Dieser Aspekt findet in den historischen Untersuchungen (*Pannenberg* a.a.O.; *Scheffczyk*, Schöpfung) keine Berücksichtigung. Auch in den systematischen Entwürfen wird er nicht überall beachtet; so etwa in den Beiträgen der vorangegangenen Anmerkung. Herausgehoben wird er dagegen bei *W. Kern*, Zur theologischen Auslegung des Schöpfungsglaubens, in: MySal II, 464–545, hier: 516f; *J. Moltmann*, Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, München 1985, 99–101; *P. Gisel*, Schöpfung und Vollendung, in: *Peter Eicher* (Hg.), Neue Summe Theologie Bd. II, Freiburg 1989, 19–125, hier: 60.

[20] Vgl. *C. Westermann*, Genesis, 1. Teilband: Gen 1–11 (BK I/1) Neukirchen-Vluyn 1974, 150–152. Westermann erkennt dagegen als Intention der Schöpfungserzählungen ein umfassendes Orientierungsbedürfnis des Menschen; die Frage nach der Schöpfung hat soteriologische Wurzeln. Vgl. dazu schon *Gerhard von Rad*, Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens (1936), in: *ders.*, Gesammelte Studien zum Alten Testament, München [4]1971, 136–147, bes. 142. Dieses Motiv prägt im Grunde auch noch die frühmittelalterliche Auseinandersetzung mit der Schöpfungstheologie. Daran zeigt sich, daß der Westermanns These zugrunde liegende Gegensatz zwischen narrativ und philosophisch entwickelter Orientierung sich zumindest nicht auf alle Epochen des religiösen Bewußtseins übertragen läßt.

[21] *May* 6. Anders als 2 Makk 7,28 noch Sap 11,17.

[22] Vgl. *May* 27.

[23] Vgl. ebd. 84–86.

2. Jahrhunderts eine gegen die Gnosis gerichtete kirchliche Lehre von der *creatio ex nihilo,* zuerst wohl bei Justins Schüler Tatian[24] und bei Theophilus von Antiochien[25]. Irenäus verwendet sie bereits ausdrücklich gegen gnostische und platonisierende Weltentstehungslehren[26].

Jedoch hat es trotz dieser erst nachbiblischen Entwicklung kaum jemals ernste Zweifel daran gegeben, daß der Topos der *creatio ex nihilo* mit den Aussagen der biblischen Schöpfungsberichte in Einklang steht. Schon früh ist das *Bereschit* von Gen 1,1 im Sinne dieses Gedankens gedeutet worden[27], und bis heute wird der Begriff der *Schöpfung aus dem Nichts* noch häufig als Auslegung biblischer Schöpfungstheologie verstanden[28].

2. Gewichtigere Schwierigkeiten verbergen sich hinter dem Begriff des *nihil,* weil dessen Bedeutung zunächst lediglich im Ausbleiben jeder Bedeutung liegt. Als Begriff befindet er sich auf der Grenze dessen, was ein Begriff vermag, und somit auch auf der Grenze des mit dem Vernunftvermögen Erörterbaren. An inhaltlicher Bestimmung des Schöpfungsgedankens sind ihm in ihrem Reichtum an Anschauungen und an begrifflichen Differenzierungsmöglichkeiten die stoisch-platonistischen und die platonischen Theoreme der Emanation und des Demiurgen überlegen, während er zunächst einmal eigentlich nur formal auf der Voraussetzungslosigkeit der göttlichen Weltgründung insistieren kann.

Das Problematische des *nihil* findet seine prominente Artikulation in einem Einwand der Philosophie, die der theologischen Formulierung den eleatischen Grundsatz entgegenhält, daß Nichts niemals die Ursache für

---

[24] Vgl. Tatian, Oratio ad Graecos 5,2. Zum Zusammenhang vgl. *M. Elze,* Tatian und seine Theologie, Göttingen 1960, 83–88 und *May* 151–157.

[25] „Alles hat Gott aus dem Nichtseienden zum Sein geschaffen." (Theophilus, Ad Autolycum I,4). Ähnlich ebd., II, 4.10.13. Vgl. *May* 159–167.

[26] „Attribuere enim substantiam eorum quae facta sunt virtuti et voluntati eius qui est omnium deus et credibile et acceptabile et constans et in hoc bene diceretur quoniam ‚quae impossibilia sunt apud homines possibilia sunt apud deum'; quoniam homines quidem de nihilo non possunt aliquid facere sed de materia subjacenti, deus autem quam homines hoc primo melior, eo quod materiam fabricationis suae cum ante non esset ipse adinvenit." (Irenäus, Adversus Haereses II, 10,4; in Anlehnung an Theophilus, Ad Autolycum II,4). Irenäus stellt auch den Bezug zur aus dem Judentum stammenden Tradition der *Schöpfung aus dem Nichts* her, indem er sich Adv. Haer. IV, 20,2 auf den Hirten des Hermas beruft. Zum Zusammenhang vgl. *May* 167–182.

[27] Insofern die christlichen Theologen an die Stelle philosophischer Weltentstehungstheorien eine trinitarisch begründete Schöpfungskonzeption setzten, erscheint diese Deutung als notwendige Konsequenz der Identifizierung des *Bereschit* von Gen 1,1 mit der *archè* aus Joh 1,1, die erstmals vermutlich ebenfalls von Tatian und Theophilus vorgenommen wurde. Vgl. dazu *P. Nautin,* Genèse 1,1–2 de Justin à Origène, in: In Principio. Interpretations des premiers versets de la Genèse (= EAug 8), Paris 1973, 61–94. Zur Interpretationsgeschichte vgl. die übrigen Beiträge dieses Bandes.

[28] Vgl. *Schmaus* 35. 50f.; *Kern* 508f. 510f; *L. Scheffczyk,* Einführung in die Schöpfungslehre, Darmstadt 1975, 28; *J. Auer, J. Ratzinger,* Kleine Katholische Dogmatik Bd. III, Regensburg 1975, 32, 42. Anders allerdings *Ganoczy* 92f. Zur exegetischen Begründung vgl. ThWNT III, 1011. 1025 (LXX); THAT I, 338. Das II. Vaticanum (*Dei Verbum* 3) stützt die Universalität der Schöpfung durch das Wort auf Joh 1,3.

etwas sein kann: *Ex nihilo nihil fit.* Unter den Bedingungen der inneren Korrelation von Denken und Sein impliziert die Bedeutungsleere des *nihil* stets auch die Verneinung des Seins. Da Sein und Nichts sich ohne die Möglichkeit eines Dritten diametral gegenüberstehen, kann Nichts nicht als Ursache von Sein gedacht werden und es deshalb auch nicht sein[29].

Eine Ursache kann so in der Logik der Kausalitätsstruktur nicht durch das Ausbleiben einer Ursache ersetzt werden. Der Topos der *creatio ex nihilo* hingegen scheint dieses erkenntnistheoretisch fundamentale Schema der Kausalität gegen sich selbst wenden und damit ad absurdum führen zu wollen. Die Provokation, die sich darin gegen das philosophische Denken richtet, macht – über die Begründung ihrer theologischen Angemessenheit hinaus – eine Rechtfertigung des christlichen Schöpfungsmodells vor dem Forum der Vernunft erforderlich. Andernfalls ist dem Vorwurf kaum zu begegnen, die theologische Position verberge sich hinter dem von ihr vorgebrachten Anspruch der absoluten Weltüberlegenheit Gottes und argumentiere ausschließlich mit dem Ziel, sich gegenüber vernünftiger Reflexion zu immunisieren[30].

Auch aus theologischer Perspektive erscheint das Potential des *nihil* problematisch, insofern es sich gegen die wesentliche Intention des Schöpfungsgedankens zu wenden droht: gegen die Bestätigung der göttlichen Gewährleistung einer geordneten Ganzheit der Wirklichkeit durch sichtbare Erscheinungen oder Spuren Gottes in der Welt. Während die

---

[29] Vgl. Parmenides, Fragmente (nach Diels-Kranz), Fr. 8 in der Ausgabe von *Uvo Hölscher* (Hg.), Parmenides. Vom Wesen des Seienden, Frankfurt a. M. 1960 mit Kommentar ebd. 90f. Das Dictum *Ex nihilo nihil fit* wird in der Folge – in Abgrenzung gegen die heraklitische Tradition – zum Gemeinplatz griechischer Philosophie (vgl. etwa Platon, Timaios 28a; Aristoteles, Physik I,34). Belege aus der Philosophiegeschichte bei *K. Kahl-Furthmann,* Das Problem des Nicht, Meisenheim ²1968, 266–288. Die Vermittlung zwischen den beiden Positionen in der platonischen Dialektik erläutert *Werner Beierwaltes,* „Nicht-sein *ist*", in: *ders.,* Identität und Differenz, Frankfurt a. M. 1980, 9–23. Zum Zusammenhang vgl. *Th. Kobusch,* Art. „Nichts, Nichtseiendes" in: HWPh VI, 805–836.

[30] Die schroffe Ablehnung von Grundsätzen der Vernunft verfolgt dabei im Grunde dieselben Ziele wie an anderer Stelle die rasche Zustimmung zu Aussagen diskursiver Wissenschaft. So etwa, wenn von theologischer Seite physikalische Theorien vorschnell für eine naturwissenschaftliche Bestätigung des christlichen Schöpfungsbekenntnisses ausgegeben werden. Das Standardmodell physikalischer Kosmologie, die Rückführung des Universums auf eine *Urknall* genannte Freisetzung von Energie etwa wird herangezogen, um dem Begriff der *creatio ex nihilo* die Dignität eines empirisch verifizierbaren Sachverhaltes zuzuweisen. Auch diese Konvergenz verdankt sich allein mangelnder Reflexion, die nicht bemerkt, daß hier zwei unterschiedliche Diskursebenen miteinander unbesehen identifiziert werden: Die Urknallhypothese ist bekanntlich das Ergebnis einer Rechenoperation, in der die zu beobachtende beständige Ausdehnung des Universums in umgekehrter Bewegungsrichtung simuliert wird. In der Physik ergibt sich daraus eine Hypothese, die zu anderen in Konkurrenz tritt. An ein solches physikalisches Bewährungsverfahren kann aber die Geltung des streng monotheistischen Schöpfungsbegriffs nicht gebunden werden, weil dies der Problemgeschichte des Begriffs der *creatio ex nihilo* in keiner Weise gerecht werden könnte. Bei einer vordergründigen Parallelisierung von physikalischen und theologischen Aussagen im Interesse eines schnellen Konsenses wird übersehen oder sogar verdeckt, daß beide Theoreme über den Anfang der Welt in ihren unterschiedlichen wissenschaftlichen Zusammenhängen durchaus sehr verschiedene Erklärungsfunktionen haben.

Philosophen überall in der Materie die Kraft des Göttlichen am Werke sehen, gefährdet die absolute Trennung zwischen Gott und Materie die Verifizierung des Anliegens, Gottes ordnenden Willen und seine Macht in der Welt anzutreffen, oder auch: die Schöpfung als Offenbarung Gottes zu erkennen. Daß sie dies ist, wird zwar im Begriff der Schöpfung theologisch behauptet, mit der im *nihil* artikulierten absoluten Distanz Gottes aber zugleich der anschaulichen Erfahrung wie damit auch der philosophischen Reflexion auf die Begegnung mit der Wirklichkeit entzogen. Der Topos der *creatio ex nihilo* ist bewegt durch eine innere Spannung; die Begriffe der *creatio* und des *nihil* zielen auf eine Balance zwischen der Erfahrbarkeit des absoluten Schöpfergottes und der Absolutheit des Schöpfergottes gegenüber den Kategorien der Erfahrung, eine Balance, die von den frühchristlichen Autoren zwar angezeigt und gegenüber der Philosophie dem Anspruch nach zur Geltung gebracht wird, aber noch keineswegs eingelöst scheint[31].

Bei Augustinus jedoch läßt sich eine Erweiterung der christlichen Argumentation unter Rückgriff auf platonistische Theoreme beobachten, insofern er die Forcierung der Unvergleichlichkeit des göttlichen Schöpfungsaktes mit einer Hervorhebung der kreatürlichen Eigenständigkeit der Welt verknüpft: Gott erschafft nicht nach Art der Handwerker oder der Künstler, sondern durch Ideen, die Augustinus – wie vor ihm im Mittleren Platonismus bereits Albinos[32] – mit Gedanken Gottes identifiziert. Durch das Aussprechen dieser Gedanken – durch das göttliche Wort – bringt Gott die Gedanken zur Äußerung. So weiß Gott die ganze Schöpfung in seinem Denken, und dennoch ist die Welt nicht nur als in diesem Denken Gedachte existent, sondern sie ist durch das Sprechen der Gedanken in die Differenz zum Denkenden gestellt[33]. Sie hat ihr eigenes Sein und ist trotz aller kreatürlichen Abhängigkeit nicht die bloß äußerliche Erscheinungsweise eines ihr innewohnenden göttlichen Prinzips.

Auf der anderen Seite offenbart sie ihre Herkunft, insofern sie die vernehmbare Sprache der göttlichen Gedanken ist. Das *nihil* der Weltüberlegenheit Gottes und die Sichtbarkeit des Weltgrundes in der *creatio* streben so auf eine auch begrifflich manifeste Konvergenz hin: „Du Herr ... hast im Anfang, das heißt von dir her, in deiner Weisheit, die aus *[de]* deinem Wesen entsprungen ist, etwas geschaffen und hast dies von *[de]* nichts her geschaffen."[34] Die Zuordnung der Präpositionen in *creatio*

[31] Vgl. *Pannenberg* 317 f; *Scheffczyk*, Schöpfung 51.

[32] Vgl. *W. Beierwaltes*, Creatio als Setzen von Differenz, in: *ders.*, Identität 75–96, hier: 89 (Anm. 29).

[33] „Nec manu tenebas aliquid, unde faceres caelum et terram: nam unde tibi hoc, quod tu non feceras, unde aliquid faceres? ... Ergo dixisti et facta sunt atque in verbo tuo fecisti ea." (Confessiones XI, 5).

[34] „Itaque tu ... in principio, quod est de te, in sapientia tua, quae nata est de substantia tua, fecisti aliquid et de nihilo." (Confessiones XII, 7). Vgl. hierzu: *Beierwaltes*, Creatio, 92–95.

ex nihilo und *creatio de deo* kann deshalb gelegentlich auch wechselseitig ausgetauscht werden[35].

Werner Beierwaltes hat darauf aufmerksam gemacht, daß die hier angelegte Annäherung von Nichts und Gott im Schöpfungsakt als Ausgangspunkt für eine Interpretation der *creatio ex nihilo* angesehen werden kann, wie sie in außerordentlicher theoretischer Konsequenz und in einem umfassenden theologischen Zusammenhang von Johannes Scotus Eriugena vorgelegt wurde[36].

III

Im Mittelpunkt von Eriugenas Ausführungen zum Begriff der Schöpfung als *creatio ex nihilo* steht die Bestimmung des Verhältnisses von Transzendenz und Immanenz des Schöpfers zu seiner Schöpfung. Den Schlüssel dazu findet er in der Qualifizierung der Bedeutungsleere des *nihil* zu einer Bedeutung.

Der Rahmen für diese Überlegungen in *Periphyseon*[37] ist eine Theorie über das Ganze der Wirklichkeit. Eriugena geht so auf das fundamentale Orientierungsbedürfnis im karolingischen Reich ein; er schafft einen im frühen Mittelalter einzigartig dastehenden Entwurf einer Weltanschauung, den noch Nikolaus von Kues mit Hochachtung studieren wird[38].

Die Einteilung der Wirklichkeit als Ganze gibt dem Werk seine Gliederung in fünf Bücher vor. Eriugena unterscheidet in eine Wirklichkeit, die erschafft, ohne selbst erschaffen zu sein, eine, die sowohl schafft als

---

[35] Vgl. z. B. auch De vera religione XVIII, 35,94: „Unde fecit? Ex nihilo, quoniam quidquid est, quantulacumque specie sit necesse est; ita etsi minimum bonum, tamen bonum erit et ex deo erit." Zur Vorprägung der sich darin ankündigenden Identifizierung von Nichts und Schöpfergott im gnostischen Zusammenhang bei Basilides vgl. *May* 68–72.

[36] Vgl. *Beierwaltes,* Creatio 95 f.

[37] Textgrundlage: Johannes Scotus Eriugena, Periphyseon Buch I–III (= P, mit Angabe des Buches, des Kapitels und der Stelle nach Migne PL 122), hg. v. *Inglis Patrick Sheldon-Williams* (= ShW, mit Band- und Seitenangabe), Dublin 1968, 1972, 1981; deutsch: Johannes Scotus Eriugena, Über die Einteilung der Natur, übers. v. Ludwig Noack (1870), hg. v. *Werner Beierwaltes,* Hamburg 1983. Grundlagen der folgenden Interpretation sind in der Hauptsache: *W. Beierwaltes,* Eriugena. Aspekte seiner Philosophie, in: *ders.,* Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte, Frankfurt a. M. 1985, 336–367; *ders.,* Negati Affirmatio: Welt als Metapher. Zur Grundlegung einer mittelalterlichen Ästhetik durch Johannes Scotus Eriugena, in: PhJb 83 (1976), 237–265; *J. Trouillard,* Érigène et la théophanie créatrice, in: *Ludwig Bieler, John J. O'Meara* (Hgg.), The Mind of Eriugena, Dublin 1973, 98–113. Mit diesem Band beginnt eine Reihe von Veröffentlichungen der Beiträge zu verschiedenen Kolloquien der Society for the Promotion of Eriugenian Studies: *René Roques* (Hg.), Jean Scot Érigène et l'Histoire de la Philosophie, Paris 1977; *Werner Beierwaltes* (Hg.), Eriugena. Studien zu seinen Quellen, Heidelberg 1980; *Guy-H. Allard* (Hg.), Jean Scot Écrivain, Montreal 1985; *Werner Beierwaltes* (Hg.), Eriugena redivivus. Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit, Heidelberg 1987. Vgl. auch *Maieul J. Cappuyns,* Jean Scot Érigène, sa vie, son œuvre, sa pensée, Louvain, Paris 1933 (Reprint Brüssel 1964) und *G. Schrimpf,* Art. „Johannes Scottus Eriugena", in: TRE XVII, 156–172.

[38] Vgl. *W. Beierwaltes,* Eriugena und Cusanus, in: *ders.,* (Hg.), Eriugena redivivus 311–343.

auch erschaffen ist, eine, die nicht schafft, aber erschaffen ist, und eine, die weder schafft noch erschaffen ist (über letztere handeln zwei Bücher)[39]. Die erste und die vierte Unterscheidung beziehen sich auf Gott, einmal als Schöpfer, einmal als Ziel der Geschöpfe, unter der zweiten wird über die Erstursachen der Schöpfung (*causae primordiales*) und unter der dritten über die irdischen Geschöpfe gehandelt.

Diesem Gliederungsschema wird gleich zu Beginn des Werkes ein weiteres vorangestellt, das die Wirklichkeit aufteilt in „omnium quae sunt et quae non sunt"[40]. Diese Unterscheidung ist in ihrem Gehalt bemerkenswert und grundlegend für die dann folgende Erörterung des Verhältnisses zwischen Schöpfer und Kreatur. Vorläufer dieser Unterscheidung hat man sowohl bei Boëthius als auch bei Pseudo-Dionysios gefunden[41]. Für Boëthius ist *natura* (das ist der Begriff, den auch Eriugena verwendet) Inbegriff dessen, was ist, und das heißt dessen, was der menschliche Geist zu fassen vermag. Was diesen überschreitet, ist nicht und wird mit dem Begriff *nihil* bezeichnet. Bei Pseudo-Dionysios hingegen findet sich die Bestimmung der Natur als das, was ist und was nicht ist, wobei – in Anlehnung an Proklos – beidemal von der Kreatur die Rede ist, während Gott nicht unter diejenigen Wesen gezählt wird, die nicht sind.

Eriugena bindet mit Boëthius die Bestimmung des *ist* an die Reichweite des menschlichen Erkenntnisvermögens, doch erweitert er zugleich den Begriff der Natur um das, was dieses Vermögen übersteigt. Stimmt er darin mit Pseudo-Dionysios überein, so beschränkt er im Gegensatz zu diesem den Bereich dessen, was nicht ist, nicht auf die Kreatur. Was nicht ist, kann dies *per defectum et privationem*, aber auch *per excellentiam* sein, wie das *nihil* etwa mit Bezug auf Gott Verwendung findet[42]. Und so versteht Eriugena unter dem nicht Begreifbaren – dem *non est* des Boëthius – nicht nur einen Teil der Schöpfung, wie Dionysios, vielmehr wendet er ihn in einem umfassenderen Sinne an, wenn er ihn gleichfalls auf Gott bezieht[43].

Diese Einbindung Gottes in die Wirklichkeit und in ihre Betrachtung wird durch die folgende Einteilung nach den Merkmalen von Schaffen und Geschaffenwerden aufgegriffen, insofern diese dem erkenntniskritisch ausgerichteten Gliederungsschema das theologische des Gegen-

---

[39] P I, 1 (442 A), ShW I, 36.

[40] P I, Einl. (441 A), ShW I, 36.

[41] Vgl. *D. J. O'Meara*, The Concept of Natura in John Scottus Eriugena (De divisione naturae Book I), in: Vivarium XIX (1981) 126–145. Dazu auch: *G. D'Onofrio*, Über die Natur der Einteilung. Die dialektische Entfaltung von Eriugenas Denken, in: Beierwaltes (Hg.), Begriff und Metapher. Sprachform des Denkens bei Eriugena, Heidelberg 1990, 17–38.

[42] „Dum ergo incomprehensibilis intelligitur per excellentiam nihilum non immerito vocitatur." (P III, 19 [681 A]; ShW III, 166).

[43] „Omnia quae sunt et quae non sunt – non secundum privationem dico sed secundum excellentiam – in verbo comprehenduntur, et sunt in eo et non sunt. Sunt quidem quae intellectu seu sensu colliguntur, non sunt vero quae omnem sensum et intellectum superant." (P III, 16 [667 A], ShW III, 136).

übers von Schöpfer und Geschöpf einschreibt, und zwar nicht als getrennte Teilbereiche der Wirklichkeit, sondern als verschiedene Aspekte ihrer Betrachtung als Ganzheit[44].

Bereits in diesen Anfangsunterscheidungen von *Periphyseon* sieht sich der christliche Schöpfungsgedanke von der Gefahr bedroht, gegen die Absicht des Werkes, eine Darstellung von *natura* als Totalität der Wirklichkeit zu geben, ausgespielt zu werden; die unüberbrückbare und gerade darin theologisch bedeutsame Differenz zwischen dem Schöpfer und seiner Kreatur scheint in eine Unterscheidung von zweitrangiger Bedeutung abgedrängt, weil beide zuvor noch dem Begriff der Natur subsumiert sind. Dem Interesse für das Ganze der Wirklichkeit scheint der Vorrang gegenüber den schöpfungstheologischen Intentionen eingeräumt, und so droht die Verschmelzung von Gott und Welt: Grund für einen Verdacht, der in einem zentralen Punkt weitere Nahrung erhält: Eriugena leitet den Namen *Theos* etymologisch sowohl von *theoro* als auch von *theo* ab: „Er selbst nämlich sieht alles, was ist, in sich selber, während er nichts außer ihm erblickt, weil außerhalb seiner selbst nichts ist ... Er selbst nämlich läuft in alles und steht in keiner Weise still, sondern erfüllt alles im Laufe."[45] Offensichtlich bahnt sich eine doppelte Koinzidenz an: Gott geht im Laufe in der Welt auf, und die Welt stürzt als Erkanntes in die Gottheit. So scheint es in der Tat nicht verwunderlich, daß Eriugenas Schriften verbrannt wurden, verwunderlich allenfalls, daß dies erst im Jahre 1210 bzw. 1225 geschah.

Allerdings finden sich in *Periphyseon* auch Sätze gegenläufiger Art. Der Formel Augustins eingedenk, daß Gott „melius nesciendo scitur"[46], dabei aber vor allem der dionysischen negativen Theologie folgend, bestreitet Eriugena die Gültigkeit jeder kategorialen Aussage über Gott, solange sie nicht durch ihre jeweilige Verneinung ergänzt und dies durch die Vorschaltung des Präfix „über-" kenntlich gemacht wird[47]. *Natura quae creat*

---

[44] „In divisionibus autem ipsius universitatis quae uno naturae universalis vocabulo comprehenditur non uno sed multiplici rationis intuitu pinendam iudicavi." (P III, 1 [621 A], ShW III, 30). Vgl. zu diesem Gedanken: *G. Schrimpf*, Das Werk des Johannes Scottus Eriugena im Rahmen des Wissenschaftsverständnisses seiner Zeit. Eine Einführung zu Periphyseon, Münster 1982, 148–158.

[45] „Huius itaque nominis etymologia a Graecis assumpta est: aut enim a verbo quod est THEORO, hoc est video, dirivatur; aut ex verbo THEO, hoc est curro; aut ... ab utroque dirivari recte accipitur. Nam cum a verbo THEORO deducitur THEOS videns interpretatur; ipse enim omnia quae sunt in se ipso videt dum nihil extra se ipsum aspiciat quia nihil extra se ipsum est: cum vero a verbo THEO THEOS deducitur currens recte intelligitur: ipse enim in omnia currit et nullo modo stat sed omnia currendo implet." (P I, 12 [452 B-D], ShW I, 60).

[46] P II, 29 (597 D), ShW II, 162; P III, 22, ShW III, 180; vgl. Augustinus, De ordine II 16, 44; 18, 47.

[47] „... ut haec nomina quae adiectione ‚super' vel ‚plus quam' particularum de deo praedicantur, ut est superessentialis plus quam veritas plus quam sapientia et similia, duarum praedictarum theologiae partium in se plenissime sint comprehensiva, ita ut in prinuntiatione formam affirmativae, intellectu vero virtutem abdicativae obtineant." (P I, 14 [462 C], ShW I, 84).

et non creatur ist *natura quae non est,* die dem menschlichen Erkenntnisvermögen jenseitig ist. Gott, der alles nach Maß, Zahl und Gewicht ordnet, übersteigt selbst alles Maß[48].

Es zeichnet Eriugenas Denken in seiner Strenge aus, daß er dieses Überschreiten nicht bloß als ein lediglich formales, bei jeder Aussage über Gott in Anschlag zu bringendes methodisches Postulat einführt. Das Überschreiten der Vernunft fordert nicht die Selbstauflösung des Denkens in einen reflexionsfreien Raum mystischer Versenkung, sondern muß in seiner Tragweite durch die Vernunft selbst ermessen werden. So wertet Eriugena auch die Begrenzung des vernünftigen Reflexionsvermögens nicht einfach als natürlichen Mangel oder etwa durch Erbschuld erworbenen Defekt, sondern nimmt sie als ein Moment von Einsicht in die göttliche Wirklichkeit: Wenn sich zeigt, daß sich mit Bezug auf Gott nichts durch einen Begriff zur Sprache zu bringendes Bestimmtes aussagen läßt, so ist das nicht nur Folge menschlicher Unzulänglichkeit, sondern eine grundsätzliche Erkenntnis über die Wirklichkeit, und das heißt im strengen Sinne: sie gilt auch für Gott selbst.

Wo das Verfahren begrifflicher Bestimmung, durch das vernünftiges Denken gekennzeichnet ist, nichts Bestimmbares antrifft, kann auch Gott solches nicht finden. Sein Bewußtsein seiner selbst, daß er nämlich als *natura quae non est* über das Geschaffene unendlich erhaben ist, daß er nicht weiß, was er ist[49]. Auch in seiner eigenen Selbsterkenntnis könnte Gott sich nicht selbst definieren, ohne dabei an Unendlichkeit und Unbestimmtheit einzubüßen. Diese Weisheit Gottes ist eine *divina ignorantia*[50]; Gott selbst ist Nichts im Sinne von *nichts Bestimmtes.*

Gerade als solches Nichts ist Gott Ursprung von Allem. An dieser Verklammerung von *theologia negativa* und christlicher Weltentstehungslehre wird deutlich, wie Eriugena die beiden Pole des Schöpfungsgedankens radikalisiert: Einerseits wird Gottes Absolutheit und Unterschiedenheit von der Welt in einer letzten Schärfe formuliert, indem das Nichts kreatürlicher Bestimmbarkeit konsequent als Selbstbewußtsein Gottes beschrieben wird. Seine Unerkennbarkeit ist prinzipiell und nicht doch

---

[48] „Solus enim ipse est mensura sine mensura, numerus sine numero, pondus sine pondere, et merito quia a nullo nec a se ipso mensuratur numeratur ordinatur nec in ulla mensura in ullo numero in ullo ordine intelligit se esse." (P II, 28 [590 B], ShW II, 144/146).

[49] „Deus itaque nescit se quid est quia non est quid, incomprehensibilis quippe in aliquo et sibi ipsi et omni intellectui, et cum ipsa veritas intelligibili voce in puris intellectibus haec verissime de deo dici proclamat nemo pie cognoscentium inque divina mysteria introductorum audiens de deo se ipsum intelligere non posse quid sit aliud debet existimare nisi ipsum deum qui non est quid omnino ignorare in se ipso quod ipse non est. Se ipsum autem non cognoscit aliquid esse. Nescit igitur quid ipse est, hoc est nescit se quid esse, quoniam cognoscit se nullum eorum quae in aliquo cognoscuntur et de quibus potest dici vel intelligi quid sunt omnino esse. Nam si in aliquo se ipsum cognosceret non omnino infinitum et incomprehensibilem innominabilemque se ipsum indicaret." (P II, 28 [589 B/C], ShW II, 142/144).

[50] „Ipsa itaque ignorantia summa ac vera est sapientia." (P II, 28 [594 A], ShW II, 154; vgl. P II, 28 [590 C], ShW II, 146).

noch irgendwie spekulativ aufzuheben; eine Erwartung, die nur der hegen kann, der die Begrenzung der Verstandestätigkeit allein als kontingenten menschlichen Defekt ansieht und darauf baut, daß doch wenigstens Gott selbst sich in Bestimmtheit erkennen können muß. Auf der anderen Seite ist die Schöpfung bis zur drohenden Koinzidenz mit dem Schöpfer verflochten. Bis an diese äußerste Grenze christlicher Theologie führt Eriugena den Schöpfungsgedanken, um seiner ursprünglichen und leitenden Intention, die Gegenwart einer alles ordnenden Allmacht als in der Welt erfahrbar vorzustellen, zu eindringlichem Ausdruck zu verhelfen.

Creatio ex nihilo ist bei Eriugena die Formel dieser Zuspitzung, in der das Nichts – alles andere als Bezeichnung bloßer Voraussetzungslosigkeit – als Grund der Schöpfung gedacht ist und dies in einer Weise, die in der sichtbaren Welt die Kreatur eines alles ins Leben rufenden und alles erhaltenden Schöpfers zu erkennen fordert.

Dabei verleiht allerdings die konsequente Verschärfung der Polarität von Weltüberlegenheit Gottes und Gottgebundenheit der Welt zunächst lediglich der Frage nur noch größere Dringlichkeit, wie die Offenbarung des Schöpfers in seiner Schöpfung vorzustellen sei, ohne daß er einerseits mit ihr verschmilzt, aber auch ohne daß diese andererseits lediglich im abgrenzenden Kontrast und ausschließlich *ex negativo* auf ihren Begründer verweist. Es ist dies die Frage nach der schöpfungstheologischen Balance zwischen Transzendenz und Immanenz und nach der Weise ihrer Konstitution.

Indem Gott, der durch nichts bestimmt ist, die sichtbare Wirklichkeit erschafft, bestimmt und entfaltet er sich selbst in seiner Schöpfung[51], ohne jedoch in ihr aufzugehen. Die Auflösung dieses Gegensatzes ist grundgelegt in der trinitarischen Struktur des Schöpfungsprozesses. Der Vater schafft *im* Wort die Urgründe der Dinge[52], die *causae primordiales* – die *arché* von Gen 1,1 wird hier im Zusammenhang mit Joh 1,1–3 als der *logos* gedeutet[53] – und der Geist bringt mittels der Urgründe die mate-

[51] „Fieri ergo dicitur in omnibus divina natura." (P I, 12 [453 D], ShW I, 62). Zur neuplatonischen Vorgeschichte dieses Topos der göttlichen Selbstentfaltung vgl. *St. Gersh, Per se ipsum.* The Problem of Immediate and Mediate Causation in Eriugena and his Neoplatonic Predecessors, in: *René Roques* (Hg.) 367–376 (Anm. 37).

[52] „Pater, hoc est principium omnium, in verbo suo, unigenito videlicet filio, omnium rerum rationes quas faciendas esse voluit ... praeformavit." (P II, 2 [529 B/C], ShW II, 14).

[53] „Mihi autem multorum sensus consideranti nil probabilius nil verisimilius occurrit quam ut in praedictis sanctae scripturae verbis, significatione videlicet caeli et terrae, primordiales totius creaturae causas quas pater in unigenito suo filio qui principii appellatione nominatur ante omnia quae condita sunt creaverat intelligamus." (P II, 15 [546 A/B], ShW II, 48). Vgl. P II, 20 [556 B], ShW II, 70: „Quid intelligis quando theologiam dicentem audis: ‚In principio fecit deus'?" „Nil aliud nisi ... patrem in verbo suo omnia fecisse. Dum enim deum audio patrem cogito, dum principium intelligo deum verbum." Vgl. auch P III, 9 [642 A/B], ShW III, 78. Diese Konvergenz von Gen 1,1 und Joh 1,1–3 verwendet schon Augustinus, Confessiones XIII, 5 (vgl. *J. Moreau,* Le Verbe et la Création selon S. Augustin et J. Scot Érigène, in: *René Roques* 201–210), und sie läßt sich darüber hinaus bis zu den

rielle Wirklichkeit hervor[54]. Aus Gott, der schafft, ohne erschaffen worden zu sein, geht so in den *causae primordiales*[55] der zweite Aspekt von *natura*, insofern sie erschaffen ist und schafft, und schließlich der dritte, der sichtbaren Wirklichkeit, die erschaffen ist, ohne selbst zu erschaffen, hervor.

Das Schema dieser Schöpfungsvorstellung ist das christlich-neuplatonische von *moné* und *prohodos*, deren Relation vom absoluten und unveränderlichen Einen und der von ihm begründeten unabsehbaren Mannigfaltigkeit materieller Wirklichkeit, deren Ziel die *epistrophé*, die Rückkehr zur Einheit ist[56]. Der Angelpunkt der Formulierung dieses Schemas durch Eriugena ist der *logos*, insofern er sowohl gleichewig mit Gott als auch Ausgang des Geschaffenen ist. Die ganze Spannung von Absolutheit und Transzendenz Gottes einerseits und seiner Immanenz in der Schöpfung andererseits ist in ihm aufgehoben. Zugunsten dieser Konzentration auf das Wort nimmt Eriugena auch eine gewisse Ambivalenz im Status der *causae primordiales* in Kauf, die zwar ebenfalls ewig sind, jedoch nicht im vollen, nur mit Bezug auf die Einheit von Gott und Wort anwendbaren Sinne, da sie doch geschaffen sind, wenngleich auch wiederum *im* Wort[57]. Welche Schwierigkeiten es aber auch immer bereitet, zwischen einer geschaffenen und einer göttlichen Ewigkeit zu unterscheiden[58], so wird doch die mit einer solchen Unterscheidung verfolgte Intention deutlich: die Setzung der Differenz von Einheit *(moné)* und Vielheit *(prohodos)* in der göttlichen Einheit selbst[59]. Der Hervorgang wird ohne aufwendige Hierarchisierungen weiterer vermittelnder Ursachen als ganz im trinitarischen Gott begründet ausgewiesen. In der Schöpfung expliziert Gott in der Tat sich selbst, und er bedarf dieser Explikation, um zu sich selbst zu kommen.

Apologeten zurückverfolgen; vgl. *Scheffczyk*, Schöpfung 36–38. Vgl. auch Anm. 27. Zur jüdischen Tradition dieser Vorstellung vgl. *G. Scholem*, Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes, in: *ders.*, Über einige Grundbegriffe des Judentums, Frankfurt a. M. 1970, 53–89, u. a. auch mit Bezug auf Eriugena.

[54] „Patri enim dat [theologia] omnia facere, verbo dat omnes in ipso universaliter essentialiter simpliciter primordiales rerum causas aeternaliter fieri, spiritui sancto dat ipsas primordiales causas in verbo factas in effectus suos foecundatas distribuere, hoc est in genera et species numeros differentiasque." (P II, 22 [566A], ShW II, 90).

[55] Zu den *causae primordiales* grundlegend: P II, 2 (529B), ShW II, 14. Zur Auseinandersetzung über ihren Status und ihre Funktion vgl. *Schrimpf*, Das Werk 256–295 und *Beierwaltes*, Eriugena 349–351 [Anm. 34].

[56] Vgl. P III, 20 (683A/B), ShW III, 172.

[57] „Hinc conficitur quod ideo primordiales rerum causas deo coaeternas esse dicimus quia semper in deo sine ullo temporali principio subsistunt, non omnino tamen deo esse coaeternas quia non a se ipsis sed a suo creatore incipiunt esse. Ipse vero creator nullo modo incipit esse. Solus enim ipse est vera aeternitas omni principio omnique fine carens." (P II, 21 [561D/562A], ShW II, 82). Vgl. P III, 5 (635C), ShW III, 64.

[58] Vgl. *Scheffczyk*, Schöpfung 69.

[59] „Quoniam igitur dei filius et verbum et ratio et causa est non incongruum dicere: simplex et in se infinite multiplex creatrix universitatis conditae ratio et causa dei verbum est." (P III, 9 [642C], ShW III, 80).

Aus dieser in der trinitarischen Struktur des Schöpfungsprozesses eingelösten Notwendigkeit heraus gibt auch die Kreatur sich in ihrer göttlichen Gründung sichtbar zu erkennen. Sie ist nicht bloß endlich, sondern enthält in ihrer Endlichkeit Momente göttlicher Ewigkeit[60], etwa in den an Formen und Bewegungen aufscheinenden Zahlenproportionen[61]. Diese enthalten die Eins des Ursprungs, jedoch stets in der mit der Geschaffenheit mitgesetzten Differenz.

Die Funktion der Proportionalitätstheoreme geht angesichts der Notwendigkeit in der Verknüpfung von Gott und Kreatur allerdings weit über eine symbolische Repräsentation allgemeiner Art hinaus. Die Schöpfung enthält nicht eigentlich Verweise auf ihre göttliche Herkunft, vielmehr ist sie überall Theophanie[62]. Mit diesem Begriff ist im Kern die Balance zwischen göttlicher Transzendenz und Immanenz im Verhältnis zur Kreatur in Eriugenas schöpfungstheologischer Konzeption benannt. Gott ist in seiner Schöpfung wirklich und mit Notwendigkeit gegenwärtig, insofern er sich in ihr expliziert, ohne jedoch in ihr aufzugehen. Dies bringt die göttliche Erscheinung als schöpferische Mitteilung zum Ausdruck[63]. In ihr gelten die Geschöpfe nicht nur als auf ihren Urheber verweisende Zeichen, sondern als dessen irdische Anwesenheit; Offenbarung des Verborgenen, Diesseitigkeit dessen, der die reine Andersheit ist, wie Eriugena es in einer Reihe begrifflicher Oppositionen beschreibt: „Gott ist also alles das, was im wahren Sinne des Wortes ist, denn er macht alles und er wird in allem, wie der hl. Dionysius Areopagita sagt. Alles nämlich, was geistig oder sinnlich erkannt wird, ist nichts anderes als die Erscheinung des Nicht-Erscheinenden, die Kundgabe des Verbor-

---

[60] „Iam vero quoniam talia fateri vera nos non sinit ratio – clamat enim et verissime clamat non solum primordiales causas verum etiam earum effectus et loca et tempora et essentias et substantias, hoc est genera generalissima et generales formas et species specialissimas per individuos numeros, cum omnibus accidentibus suis naturalibus et, ut simpliciter dicam, omne quod est in universitate rerum conditarum sive sensu sive intellectu humano vel angelico comprehendatur, sive omnem sensum omnemque mentis aciem excedat et tamen conditum est, in verbo dei et semel et simul aeternum et factum esse, et numquam erant aeterna et non facta, neque facta et non aeterna." (P III, 16 [670 C/D], ShW III, 142/144).

[61] Vgl. P III, 11 f (651 B – 659 B), ShW III, 100–118. Dazu: *E. Jeauneau*, Jean Scot et la Métaphysique des Nombres, in: Beierwaltes (Hg.), Begriff ... 126–141 (Anm. 41); *J. J. O'Meara*, The Metaphysical Use of Mathematical Concepts in Eriugena, in: ebd., 142–148.

[62] „Dum ergo [divina bonitas] incomprehensibilis intelligitur per excellentiam nihilum non immerito vocitatur, at vero in suis theophaniis incipiens apparere veluti ex nihilo in aliquid dicitur procedere, et quae proprie super omnem essentiam existimatur proprie quoque in omni essentia cognoscitur ideoque omnis visibilis et invisibilis creatura theophania, id est divina apparitio, potest appellari." (P III, 19 [681 A], ShW III, 166).

[63] Theophanie wird deshalb auch zuweilen als Redeakt beschrieben: „Fieri deus dicitur figurata quadam locutione dici manifestum est." (P I, 71 [516 C], ShW I, 204). „Welt als Metapher" überschreibt Werner Beierwaltes einen Aufsatz über diesen Zusammenhang (Negati Affirmatio, siehe Anm. 37) im Untertitel. Dies bedeutet jedoch keine Übertragung des Theophanietopos in den Bereich sprachlicher Konvention: „John views metaphor and symbolas ontologically rooted, that is, as the reflection in human language of the expressive dialectic of transcendence and theophany." (*D. F. Duclow*, Divine Nothingness and Self-Creation in John Scotus Eriugena, in: JR 57 [1977] 109–123, hier: 118).

genen, die Bejahung der Verneinung, das Begreifen des Unbegreiflichen, das Sagen des Unsagbaren, der Zugang zum Unzugänglichen, das Einsehen des Nicht-Einsehbaren, der Körper des Unkörperlichen, das Wesen dessen, das über dem Wesen steht, die Gestalt des Gestaltlosen, das Maß des Unermeßlichen, die Zahl des Unzählbaren, das Gewicht des Gewichtlosen, das Massivwerden des Feingeistigen, die Sichtbarkeit des Unsichtbaren, die Ortsgebundenheit des Ortlosen, die Zeitlichkeit des Zeitlosen, die Begrenzung des Unbegrenzten, die Umfassung des Unumfaßbaren – und all das übrige, was mit dem reinen Denken gedacht und erfaßt wird und was doch in den Grenzen des Gedächtnisses nicht gefaßt wird und was dem Blick des Geistes entflieht –, das können wir erschließen aus beispielhaften Erfahrungen unserer Natur"[64].

„Also ist Gott alles, und alles ist Gott"[65]. Wovon jede Schöpfungsvorstellung getrieben ist, das findet bei Eriugena eine umfassende Einlösung: Die Welt ist in ihrer Gestalt gerechtfertigt durch ihren göttlichen Ursprung, und sie zeugt auch deutlich von dieser Rechtfertigung, insofern ihr sichtbarer Bestand durchsichtig ist auf den in ihr anwesenden Schöpfer. In dem Maße, wie diese Aussage die Konsequenz aus Einsichten der *theologia negativa* zieht, ist sie nicht Artikulation pantheistischer Verschmelzung von Gott und Welt, vielmehr umfaßt sie neben dem Verlangen nach der Erfahrbarkeit des Urgrundes auch das zweite Motiv christlicher Schöpfungstheologie: die absolute Weltüberlegenheit Gottes.

Der Schlüssel zu dieser anschauungsreichen Formulierung des Schöpfungsgedankens liegt im Topos der *creatio ex nihilo*. Nur weil Gott das *nihil per excellentiam* ist, ist es möglich und auch notwendig, daß er in der Ergießung seiner Weisheit durch das Wort zu sich selbst kommt, daß „deus in creatura mirabili et ineffabili modo creatur se ipsum manifestans"[66]. Mit der Forcierung des *nihil* von der bloßen Voraussetzungslosigkeit zur göttlichen Wesensbeschreibung erfährt das Schema der als Zeichen auf den Schöpfer verweisenden Kreatur eine Zuspitzung und schließlich seine Umwandlung in die Theophanie. Bei dieser Formulierung der *creatio ex nihilo* gewinnt die sichtbare Wirklichkeit besondere Dignität: Wo die klarste und deutlichste Einsicht herrscht, daß jeder Ver-

---

[64] „Deus itaque est omne quod vere est quoniam ipse facit omnia et fit in omnibus, ut ait sanctus Dionysius Areopagita. Omne enim quod intelligitur et sentitur nihil aliud est nisi non apparentis apparitio, occulti manifestatio, negati affirmatio, incomprehensibilis comprehensio, ineffabilis fatus, inaccessibilis accessus, inintelligibilis intellectus, incorporalis corpus, superessentialis essentia, informis forma, immensurabilis mensura, innumerabilis numerus, carentis pondere pondus, spiritualis incrassatio, invisibilis visibilitas, illocalis localitas, carentis tempore temporalitas, infiniti diffinitio, incircumscripti circumscriptio et caetera quae puro intellectu et cogitantur et perspiciuntur et quae memoriae sinibus capi nesciunt et mentis aciem fugiunt. Et hoc exemplis nostrae naturae possumus coniicere." (P III, 4 [633 A/B], ShW III, 58); übers. nach *K. Flasch*, Mittelalter (= Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung, Bd. II), Stuttgart 1982, 185.

[65] „Deus itaque omnia est et omnia deus!" (P III, 10 [650 D], ShW III, 98).

[66] P III, 17 (678 C), ShW III, 162.

such einer begrifflichen Bestimmung vor Gott scheitern muß, zeigt sich die Welt in der Selbstdarstellung Gottes als Theophanie. Der Sinn für den Offenbarungscharakter der Kreatur geht erst dann auf, wenn das Unvermögen begrifflicher Spekulation im Hinblick auf Gott in seiner letzten Konsequenz eingelöst wird. Die Welt als Theophanie ist die positive Gestalt dessen, was die negative Theologie als Ergebnis zutage fördert, sie ist „negati affirmatio"[67]. Der spektakuläre Widerspruch von Nichts und Schöpfung wandelt sich in ein gegenseitiges Bedingungsgefüge. Darin kann Gott als Nichts zugleich auch höchste Gutheit heißen, denn indem er sich selbst entfaltet und alles wird, spendet er allem Seienden Leben, ruft er alles aus dem Nichts ins Sein[68].

So wird der Widerstreit zwischen Transzendenz und Immanenz Gottes zur Welt dadurch in eine Balance gebracht, daß das eine sich unter den Bedingungen des jeweils anderen zur Geltung bringt. Gott kann nur alles sein, weil er im eminenten Sinne über jede Bestimmung erhaben ist, und er kann nur in absoluter Transzendenz dennoch überhaupt etwas sein, insofern er sich in alles hinein entfaltet. Damit wandelt der Topos der Theophanie, der die Balance von Transzendenz und Immanenz zur Sprache bringt, zugleich die platonischen bzw. platonistischen Modelle von der Souveränität des Demiurgen und von der notwendigen Emanation in die Relation von Verborgenheit und Erscheinung und bindet so den philosophischen Gedanken in den Horizont einer trinitarisch formulierten Offenbarungstheologie ein, die an biblische Vorstellungen[69] von Erscheinungen Gottes in der Welt anknüpft.

Der Vorwurf pantheistischer Verschmelzung von Gott und Welt, der Grundlage der Verurteilung von *Periphyseon* war, wird Eriugenas Konzeption deshalb nicht gerecht. Er ist zwar geleitet von der erstaunlichen Konsequenz, in der Eriugena die Gegenwart Gottes in der Welt denkt, jedoch ohne die notwendige Verwurzelung dieser Immanenz in der mit gleicher Strenge gedachten Transzendenz zu berücksichtigen.

Periphyseon wurde mit der des Pantheismus geziehenen Lehre des Amalrich von Bena († um 1206) in Verbindung gebracht, allerdings wohl noch nicht bei deren erster Verurteilung durch eine Pariser Provinzsynode 1210, wenn auch vermutlich schon bald darauf dieser Zusammenhang hergestellt wurde. Eine Reihe von Kommentatoren der Ereignisse

---

[67] P III, 4 (633 A), ShW III, 58.

[68] Darin klingt auch bereits die Konvergenz von Gutheit und Schönheit an: „Proprium enim divinae bonitatis est ex non existentibus in existentia quae vult fieri vocare. Nam et hoc nomen quod est bonitas non aliunde originem ducit nisi a verbo greco quod est BOO, hoc est clamo. BOO autem et KALO, id est clamo et voco, unum sensum possident ... Deus ergo non inconvenienter bonus dicitur et bonitas quia omnia de nihilo in essentiam venire intelligibili clamore ideoque grece dicitur deus KALOS, id est bonus, DIA TO PANTA KALEI EIS OUSIAN, hoc est eo quod omnia vocat in essentiam." (P II, 24 [580 C/D], ShW II, 124).

[69] Vgl. P I, 7 (446 C/D), ShW I, 46.

unterstellt, das *Liber Amalrici* sei im wesentlichen eine Abschrift aus *Periphyseon*, was heute jedoch bezweifelt wird[70]. Jedenfalls verwirft 1225 Papst Honorius III. unter Berufung auf eine frühere Synode mit der Lehre der Amalrikaner auch Eriugenas Werk[71].

Die auf der Synode von 1210 verhandelte Liste der Lehrirrtümer[72] gipfelt in der Behauptung der Allgegenwart und Allwirksamkeit Gottes, die Gott auch noch für das Böse verantwortlich macht und die nach der Konsekration keine wesentliche Wandlung der göttlichen Präsenz im Brot zuläßt. Wenn sich für eine Hervorhebung der Allgegenwart Gottes auch einzelne Belegstellen aus *Periphyseon* herauslösen lassen mögen, so ist doch schon früh auf einen anderen geistesgeschichtlichen Hintergrund verwiesen worden: Die Synode von 1210 verwirft die Lehre Amalrichs zusammen mit der des David von Dinant, und vor allem knüpft sie beide an ein Verbot des Studiums der naturphilosophischen Schriften des Aristoteles. Die Wiederholungen dieses Verbotes bis in die Mitte des Jahrhunderts lassen das lebhafte Interesse erkennen, das diesen Schriften an der Universität entgegengebracht wurde.

Der intellektuelle Aufbruch, der mit dieser Aristoteles-Lektüre verbunden war, ist oft beschrieben worden. Er scheint – verbunden mit einer stark formalisierten Dialektik – auch die Eriugena-Rezeption geprägt zu haben. Auffallend ist das Insistieren auf der göttlichen Allgegenwart, die aus der syllogistischen Verkettung von Glaubenssätzen erschlossen wird. Der Begriff der Theophanie ist dafür lediglich noch ein Synonym, während er bei Eriugena den Angelpunkt der Argumentation bildete.

Diese Verschiebung des begrifflichen Schwerpunktes scheint mit einer grundsätzlichen Differenz in der Aussage einherzugehen. Der Topos der Theophanie sperrt sich gegen die Identifizierung von Schöpfer und Geschöpf; er empfahl sich Eriugena deshalb, weil er die Vorstellung der göttlichen Gegenwart mit den Maßgaben negativer Theo-

---

[70] Vgl. *L. Hödl*, Art. „Amalrich von Bena / Amalrikaner", in: TRE II, 349–356, hier: 352.

[71] Zur Geschichte dieser Verbindungslinie zwischen Amalrich und Eriugena im Mittelalter vgl. *Paolo Lucentini*, L'eresia di Amalrico, in: *Werner Beierwaltes* (Hg.), Eriugena redivivus 174–191.

[72] Vgl. *Hödl* 353. Die Frage, ob der Vorwurf des Pantheismus zu Recht gegen Amalrich erhoben wurde, scheint allerdings noch nicht abschließend beantwortet. Bedenken äußert etwa *K. Albert*, Amalrich von Bena und der mittelalterliche Pantheismus, in: MM X (1976) 193–212. Schwierigkeiten bereitet der Klärung zum einen die Tatsache, daß Amalrichs Lehre nur in der Darstellung seiner Gegner – in dem anonymen Traktat *Contra Amaurianos* – überliefert ist, zum anderen tragen dazu verschiedene Hinweise bei, die es angeraten erscheinen lassen, zwischen Amalrichs Überzeugungen und denen seiner Schüler zu unterscheiden. Die verurteilenden Texte erläutern die inkriminierten Auffassungen nicht näher, und dem IV. Laterankonzil war die Lehre der Amalrikaner nicht einmal der Rückweisung als Häresie würdig: „Reprobamus etiam et condemnamus perversissimum dogma impii Amalrici, cuius mentem sic pater mendacii excaecavit, ut eius doctrina non tam haeretica censenda sit, quam insana." (DS 808). Heinrich von Susa hat diese Formulierung auf den Einfluß einiger Anhänger des Amalrich unter den Konzilsvätern zurückführen wollen, denen daran gelegen war, einer Verurteilung als Häretiker zu entgehen.

logie zu verknüpfen erlaubt: Erscheinung ist nicht das vollständige Aufgehen Gottes in diesseitige Sichtbarkeit, sondern schließt seine Unsichtbarkeit ein. Die Anschauung der Theophanie vermag den unauflösbaren Zusammenhang von Anschauung selbst und Verborgenheit zu vermitteln, den der Begriff der Allgegenwart aus sich heraus darzustellen nicht in der Lage ist.

Allerdings kann der Theophaniebegriff dieses Potential nur entfalten unter den Bedingungen der platonischen Relation zwischen dem unsichtbaren Urbild und dem von ihm abkünftigen Bild. Auch die Vorstellung von der Schöpfung als einer *Bildwerdung* beruht auf dieser Voraussetzung, wie schließlich auch noch die Selbstbestimmung der Vernunft, deren Regeln in der Dialektik von Sichtbarkeit und Verborgenheit gründen.

Im Kontext der Rezeption aristotelischer Naturphilosophie hat sich diese innere Spannung zu einer Theorie der uneingeschränkten Gegenwart Gottes gewandelt. Deshalb scheint trotz einiger vordergründiger Ähnlichkeiten zwischen der verurteilten Lehre der Amalrikaner und *Periphyseon* der Vorwurf des Pantheismus gegenüber Eriugena[73] nicht gerechtfertigt. Unabhängig davon, inwiefern Amalrich und seine Schüler in Eriugena einen Geistesverwandten erblickt haben[74], scheinen ihre Auffassungen doch der Sache nach von Anlage und Durchführung der schöpfungstheologischen Konzeption in *Periphyseon* recht verschieden. Der Grund der Mißverständnisse und Divergenzen auf Seiten der Amalrikaner liegt offen zutage in der unbesehenen Überführung des Begriffs der Theophanie in den der göttlichen Allgegenwart. Worin Amalrich und seine Schule eine Kongruenz von Schöpfer und Geschöpf sahen, das stand bei Eriugena unter einer dezidiert offenbarungstheologischen Perspektive: Eriugena lenkt die Aufmerksamkeit auf die Geschöpfe selbst als der unhintergehbaren göttlichen Willenskundgabe. Ihr Grund ist das Nichts, das Gott selbst ist und das der Vernunft keine plausiblen Vorstellungen von Motiv und Verfahren des göttlichen Schaffens anbietet, sondern diese gerade verwehrt. Das Erkenntnisstreben des Menschen an die zugleich ewigen und gewordenen Kreaturen zu verweisen, pflanzt Verborgenheit der göttlichen Offenbarung als beständig begleitende Bedingung ein und hält die Mitteilung Gottes in der latenten Spannung von Selbstentäußerung und Selbstverschließung: eine unaufhebbare und fundamentale Spannung als Quell-

[73] Vgl. ähnlich noch *Scheffczyk*, Schöpfung 69 f.

[74] Ob sie damit wirklich im Recht waren, ist weiterhin umstritten. *Martin Grabmann* spricht von einem „Wiederaufleben der pantheistischen Irrtümer Eriugenas bei Amalrich von Bena" (Die Geschichte der scholastischen Methode Bd. I, Freiburg 1909 [Reprint Berlin 1988], 207). Ähnlich äußert sich *H. Grundmann*, Religiöse Bewegungen im Mittelalter, Berlin 1935 (Reprint Darmstadt 1977), 363 f, und neuerdings hat *F. Schupp* (Schöpfung und Sünde, Düsseldorf 1990, 362) die Abhängigkeit der Amalrikaner von Eriugena behauptet. Dagegen wandte sich bereits Etienne Gilson; zurückhaltend urteilt auch *Hödl* 355.

ort des theologischen Reflektierens; die Theologie unseres Jahrhunderts hat darüber manche Auseinandersetzung geführt. In den Augen Eriugenas ist das Paradigma dieser Vorstellung von Offenbarung in der Betrachtung der Schöpfung zu entdecken[75].

IV

Nicht von ungefähr ist der Traktat über die Schöpfung jüngst wieder deutlicher in den Mittelpunkt theologischer Aufmerksamkeit gerückt, nachdem er für längere Zeit hinter christologische und ekklesiologische Fragestellungen zurückgetreten war. Seine Wiederbelebung hat ihren Grund vermutlich nicht zuletzt im neu erwachten „globalen Denken", das sich über die Probleme ethischer bzw. ökologischer Verantwortlichkeit hinaus auf die Suche nach einem umfassenden und einheitlichen Horizont des Ganzen der Wirklichkeit begibt. Welche Erfolgsaussichten einer solchen Suche in modernen – oder postmodernen – Zeiten auch immer beschieden sein mögen, so zeugt doch die Rückbesinnung auf das Schöpfungsthema von dem noch nicht ganz verschütteten Sinn dafür, Fragen nach der Gesamtheit der Realität und der Orientierung in ihr in den Kontext von Weltentstehungserzählungen und -theorien zu stellen[76]. Für eine solche Auseinandersetzung eröffnet die Theologie Eriugenas grundlegende Perspektiven. Im Zentrum steht dabei der Begriff der Theophanie, auf den hin Eriugenas Auslegung der *creatio ex nihilo* deshalb noch einmal zu betrachten ist.

Das Orientierungsvermögen des Topos der Schöpfung beruht darauf, daß er den Gesamtzusammenhang der Welt als Gottes Werk und damit als mit göttlicher Legitimation versehen ausweist. Die Realisierung dieses Anspruchs ist nicht zuletzt davon abhängig, ob es gelingt, die Herkunft der Welt aus Gottes Schöpferwillen nicht nur mit Begriffen zu behaupten, sondern auch durch die Erfahrung der Wirklichkeit zu bestätigen. Darin haben die ätiologischen Elemente in Schöpfungserzählungen und auch noch der Status der Materie in Demiurgen- und Emanationsvorstellungen ihre Bedeutung.

Die christliche Theologie scheint demgegenüber mit ihrer Lehre von der *creatio ex nihilo* den Schwerpunkt der Argumentation zunächst von der erschaffenen Welt auf den erschaffenden Gott zu verlagern, wenn sie mehr noch als nach der göttlichen Handschrift in den Dingen nach Formulierungen der absoluten Weltüberlegenheit des Schöpfergottes sucht. Die menschliche Zuversicht in die Legitimation der Wirklichkeit läuft da-

[75] „Neque hoc de incarnatione verbi et inhumanatione dico, sed de summae bonitatis quae unitas est et trinitas ineffabili condescensione in ea quae sunt ut sint." (P III, 17 [678 D], ShW III, 162).

[76] Zum religionswissenschaftlichen Hintergrund vgl. die Einleitung von *M. Eliade* zu: Die Schöpfungsmythen, Einsiedeln 1964, bes. 15–20.

bei Gefahr, im unerforschlichen Ratschluß Gottes zu versinken. Zwar ist im Kontext der *creatio ex nihilo* die Schöpfung als mit Eigenständigkeit versehenes Gegenüber Gottes qualifiziert, jedoch um den Preis einer mehr oder weniger dichten Überlagerung der Indizien für die Teilhabe der Welt an Gott, die dann zumindest unanschaulich bleiben muß, wenn die Polarität nicht sogar zu einer Gleichsetzung der Kreatur mit dem Nichts führt, aus dem sie durch den allmächtigen Gott geschaffen wurde[77].

Es ist dieser Widerstreit, in dem Eriugenas Schöpfungstheologie durch die Einführung des Begriffs der Theophanie zu vermitteln sucht. Er zielt auf die Konvergenz von *creatio* als sichtbarer Rechtfertigung der Welt durch Gott und dem *nihil* des unerforschlichen Schöpfungsgrundes. Angelpunkt dieser Vermittlung ist die Identifizierung dieses *nihil* als das *nihil per excellentiam* Gottes selbst. Darin bezeichnet das Nichts sowohl das Ausbleiben jedes weiteren Schöpfungsgrundes außer Gott als auch die Unbegreifbarkeit der göttlichen Wesenseigenschaften, die auch Gott zunächst nicht erkennt, insofern dieses Erkennen in diversifizierenden Einzelbestimmungen voranschreitet. Vor diesem Hintergrund erhält Eriugenas Begriff der Theophanie sein Profil.

1. Die Schöpfung gründet in dem göttlichen Entschluß, aus dem eigenen *nihil* herauszutreten, sich selbst zu bestimmen. Weil das Schaffen – frei von aller Kontingenz – als Akt des göttlichen Selbstbewußtseins zu verstehen ist, manifestiert sich in den Kreaturen die Bedeutung, die das Schaffen für den Schöpfer selbst hat. Sie sind als Selbstentfaltungen Gottes anzusehen und heißen deshalb Theophanien. Das Motiv des Aufscheinens, mit dem Eriugena dabei die schöpferische Selbstbestimmung Gottes zur Sprache bringt, verknüpft das *nihil* der Voraussetzungslosigkeit, aus dem die Kreaturen vor den Augen des Menschen auftauchen, mit dem *nihil* der Bestimmungslosigkeit Gottes, die in der Schöpfung in bestimmte Sichtbarkeit übergeht. Insofern beide Motive sich im Bild der Erscheinung begegnen, wird die Welt in die Lage versetzt, anschaulich von ihrer Begründung durch Gott zu zeugen und damit ursprüngliche Intentionen von Schöpfungserzählungen aufzunehmen.

2. Eine solche Konzentration des Schöpfungsbegriffs in dem der Theophanie steht unter der Voraussetzung einer streng trinitarischen Verankerung des göttlichen Schaffens, in der jede Hierarchie vermittelnder Ursachen hinter die Unmittelbarkeit des Hervorganges der Kreaturen aus Gott zurücktritt. Insbesondere der Sohn bildet den Schnittpunkt

[77] Etwa bei *Luther:* „Creatura ex nihilo est: ergo nihil sunt omnia, quae creatura potest." (WA 43, 178 f); vgl. *Scheffczyk,* Schöpfung 109. Im Zusammenhang kosmologischer Dualismen begegnen ähnliche Identifizierungen auch in gnostischen Systemen: Vgl. *H. Jonas,* Gnosis und spätantiker Geist, Teil I, Göttingen ^{3}1964, 150 f.

von göttlicher Einheit und irdischer Mannigfaltigkeit[78], wie Eriugena in seiner Etymologie von *theos* erläutert[79].

„Verbum patris ... velociter currit per omnia ut omnia sint"[80]: Eriugena stellt dieses Bild des in die Mannigfaltigkeit der Geschöpfe laufenden Wortes *(theo)* in einen Zusammenhang mit dem Pseudo-Dionysios entlehnten Topos des ausstrahlenden Lichtes, wobei er diesen in charakteristischer Weise modifiziert. Während Dionysios an um den erschaffenden Mittelpunkt gelagerte konzentrische Kreise denkt, die nach ihrer Nähe zum Zentrum der Ausstrahlung hierarchisch angeordnet sind, spricht Eriugena von einem System radialer Strahlen, deren Gleichrangigkeit an die Stelle des Schemas einer Stufenordnung tritt; die Universalität kreatürlicher Abhängigkeit erhält den Vorrang gegenüber differenzierenden Graden der Gottesnähe[81].

Diesem alles begründenden Heraustreten Gottes entspricht aus der Perspektive der Kreaturen ihr Umgriffensein durch die göttliche Initiative zur Schöpfung, die Eriugena als das Sehen Gottes (*theoro*) beschreibt: „Omnia quae semper vidit semper fecit."[82] Weil es in Gott keinen zeitlichen Unterschied zwischen Sehen und Schaffen gibt, ist die Kreatürlichkeit universal als ein Gesehensein bestimmt, in dem die Vielfalt der Geschöpfe durch den Blick Gottes in einer Einheit zusammengebunden ist. In den Bildern, die die Etymologie des Gottesbegriffs bereitstellt, entwickelt Eriugena die schöpfungstheologische Relation zwischen göttlicher Einheit und Einfachheit und kreatürlicher Vielfalt, für deren innere Wechselbeziehung Theophanie als Inbegriff fungiert.

3. Theophanie bezeichnet die anschauliche Gegenwart Gottes und greift dafür auf die alttestamentliche *Kabod*-Theologie und ihre neutestamentliche Fortführung unter dem Begriff der *Doxa* zurück, deren Thema – dem der Schöpfungstheologie Eriugenas verwandt – die Vermittlung zwischen der absoluten Weltüberlegenheit Gottes und seiner sichtbaren Anwesenheit in der Welt war. Schon in den biblischen Schriften war dieser Antagonismus zu der Vorstellung einer anschaulichen Evidenz der göttlichen Gegenwart zugespitzt, die in den ausgearbeitetsten theologischen Entwürfen in die bildlogische Dialektik von Erscheinung und Ver-

[78] „Dei verbum est simplex et in se infinite multiplex creatrix universitatis conditae ratio et causa." (P III, 9 [642 C], ShW III, 80). Vgl. P III, 18 (679 C), ShW III, 164: „Deus pater in deo filio universitatem totius creaturae visibilis et invisibilis condidit. Et quid in principio de se genito, in verbo suo, sapientia sua, pater conderet quod ipse filius non esset? Alioqui non in ipso conderet sed extra ipsum quod aliunde accepit aut de nihilo fecit."

[79] Vgl. P I, 12 (452 C/DF), ShW I, 60.

[80] P III, 9 (642 D), ShW III, 80.

[81] „Num itaque cernis quod nulla lex figurarum tibi obstat vel te cohibet ne ab omni spatio seu linea incipias totam figuram et ordinare et numerare? Sic enim imperat ratio ac per hoc quot spatia lineaque sunt tot principia finesque numerandi et ordinandi fieri possunt." (P III, 1 [626 A], ShW III, 42). Bei Pseudo-Dionysios vgl. etwa De divinis nominibus V, 6.

[82] P III, 17 (678 B), ShW III, 160.

hüllung gestellt wurde[83]. Eriugena knüpft an diese Vorstellung an, wenn er die *creatio ex nihilo* als Theophanie expliziert, um sowohl die Gegenwart Gottes in den Geschöpfen als auch die Bestimmungslosigkeit Gottes, die deren Grund ist, zur Geltung zu bringen. Aus der biblischen Tradition greift er jenen Topos auf, der es erlaubt, jenseits aller Verschmelzung mit der Welt Gottes sichtbare Präsenz mit seinem Übersteigen aller Sichtbarkeit zu verbinden.

4. Unter schöpfungstheologischen Vorzeichen erfährt der biblische Begriff der Theophanie allerdings nicht nur eine enorme Ausweitung seines Gegenstandsbereiches, sondern damit zugleich auch eine grundlegende Modifikation seiner Bedeutung: Er basiert nicht mehr auf der Ausgrenzung bestimmter Zeiten und Orte. Vor allem in den alttestamentlichen Konzeptionen waren die Stätten und Augenblicke göttlichen Erscheinens als heilige von den profanen Umständen des täglichen Lebens abgesetzt. Diese Differenz läßt sich nicht mehr aufrechterhalten, wenn ausnahmslos allen Kreaturen das Merkmal der Theophanie zugeschrieben wird. Der für jede Religion fundamentalen Unterscheidung zwischen heiligen und profanen Dingen wird damit die traditionelle Grundlage entzogen. Bemerkenswert ist, daß Eriugena dennoch nicht – etwa im Rahmen eines Programms aufgeklärter Entmythologisierung – die Profanität alles vermeintlich Heiligen propagiert. Wo die raum-zeitliche Differenzierung zwischen Heiligem und Profanem nicht zu greifen vermag, erscheint es ebenso willkürlich, alles für profan zu erklären, wie alles als heilig bezeichnen zu wollen. Es ist vielmehr der Gegensatz zwischen beiden, der für das Verhältnis des Menschen zu Gott konstitutiv ist. Eriugena wahrt ihn deshalb in seinem Theophaniebegriff, doch sieht er die Grenze zwischen Heiligem und Profanem nicht mehr zwischen den Dingen verlaufen, sondern durch sie hindurch: „Omnia igitur quae sunt et aeterna simul et facta non incongrue dicuntur"[84]. In diesem universalen Sinne, aber auch ausschließlich in diesem, kann der Topos der Theophanie im Kontext einer Schöpfungstheologie fruchtbar gemacht werden, die – im Zeichen der *creatio ex nihilo* – sich gegen jeglichen Dualismus wendet. Gottes Erscheinung provoziert keine Ausgrenzung unter seinen Kreaturen; im Vergleich mit den biblischen Vorbildern erscheint die Vorstellung der Theophanie hier als denuminisierte, allerdings in einer Weise, die das Motiv göttlichen Erscheinens in der Welt nicht tilgt, sondern forciert[85]. Darin zeigt sich auch, daß die Abweisung

[83] Vgl. *J. Jeremias,* Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung, Neukirchen-Vluyn ²1977. Zu den bildgeschichtlichen Grundlagen der Theophanien vgl. *O. Keel,* Jahwe-Visionen und Siegelkunst, Stuttgart 1977; zur bildlogischen Struktur: *R. Hoeps,* Das Gefühl des Erhabenen und die Herrlichkeit Gottes. Studien zur Beziehung von philosophischer und theologischer Ästhetik, Würzburg 1989, 118–171.

[84] P III, 9 (646 C), ShW III, 90.

[85] Damit erübrigt sich auch jede Suche nach außerordentlichen Eingriffen Gottes in das Naturgeschehen, um die Kreatürlichkeit der Welt zu erweisen. Alle körperlichen Dinge

des Pantheismus nicht von einem Verzicht auf die Vorstellung der Theophanie abhängig ist.

5. Die umfassende und dem Weltgeschehen innere Dialektik, die dem Wirklichen in allen seinen Teilen eingeschrieben ist, hat es allerdings später naheliegend erscheinen lassen, Eriugenas Theophaniebegriff im Zusammenhang idealistischer Philosophie zu interpretieren. Wenn Eriugena von einer kreisförmigen Gestalt des Weltprozesses spricht, in dem der Schöpfer in das Seiende einzieht, um von dort aus wieder zu sich zurückzukehren[86], so glaubte man darin den frühmittelalterlichen Vorläufer jener Auffassung wiedererkennen zu können, Unendliches und Endliches seien „gegenseitig sich bedingende Momente *eines* Subjektes, welches das Ganze des Seienden als Gott und Welt ist[87]". Solche Einschätzungen eines ungeschichtlichen Denkens vereinnahmen einen frühmittelalterlichen Autor für die jeweilige Gegenwart. Darüber hinaus aber bekräftigen sie ungerechtfertigt auch die überlieferten pantheistischen Deutungen der Schöpfungstheologie Eriugenas, wenn sie das platonistische Schema von *moné, prohodos* und *epistrophé* in ein weltgeschichtlich zu sich selbst kommendes Bewußtsein umdeuten. Damit werden auch sie insbesondere der grundsätzlichen Spannung nicht gerecht, in die Eriugena die Relation zwischen der Weltüberlegenheit Gottes und seiner Gegenwart in der Welt versetzt.

6. Obwohl die Unzulänglichkeit der idealistischen Interpretationen offenkundig ist, scheint ihr Schema seine Anziehungskraft doch nicht ganz verloren zu haben. Es macht sich insbesondere dort bemerkbar, wo der Begriff der Theophanie im Sinne eines spekulativen Konstruktes aufgefaßt wird, das seine systematische Position einnimmt, ohne daß es dazu nötigt, – der biblischen Tradition folgend – an anschauliche Erfahrungen der sinnlich sichtbaren Erscheinung Gottes zu denken. Ein solches, auch der „aufgeklärten" Theologie der Gegenwart geläufiges Verständnis des Theophaniebegriffs verdeckt allerdings die plastische Bildlichkeit, mit der er bei Eriugena versehen ist: Eriugena vergleicht die Erscheinungen, in denen Gott „in creatura mirabili et ineffabili modo creatur se ipsum

---

sind von Göttlichkeit erfüllt wie die Luft durch das Licht, wie Eriugena in Anlehnung an Maximus Confessor erläutert. Und wie die Luft dabei mit dem Licht identifiziert werden kann, ohne daß sie doch etwas von ihrem Wesen einbüßte, so behält auch die Kreatur in ihrer *theosis* ihre irdische Natur (vgl. P I, 10 [450A/B], ShW I, 54). Vgl. auch die Paraphrase von Augustins De Civitate Dei XXII, 29 in P I, 10 (450C), ShW I, 56: „Non enim dixit: ‚Per corpora quae gestabimus ipsum deum ‚contemplabimur' (quia ipse per se videri non possit); sed dixit: ‚Per corpora quae gestabimus in omni corpore quodcumque videbimus ipsum deum contemplabimur.' Per corpora ergo in corporibus, non per se ipsum, videbitur."

[86] „Lustratis siquidem omnibus et visibiliter et invisibiliter mundanis corporibus in se ipsum redit et in se ipsum omnia revocat quae ad ipsum principium generationis suae accipiunt." (P III, 18 [680C], ShW III, 166).

[87] *Beierwaltes,* Die Wiederentdeckung 194. Vgl. zu dieser Rezeptionsgeschichte auch: *ders.,* Das Problem des absoluten Selbstbewußtseins bei Johannes Scotus Eriugena, in: *ders.* (Hg.), Platonismus in der Philosophie des Mittelalters, Darmstadt 1969, 484–513, bes. 506–513.

manifestans, invisibilis visibilem se faciens et incomprehensibilis comprehensibilem et occultus apertum et ignotus cognitum"[88], mit der Erscheinung des Samuel vor Saul (1 Sam 28, 12–19) und der des Moses bei der Verklärung auf dem Berg Tabor (Mk 9, 2–8), die nicht als abstrakte theologische Bedeutungen oder rein innerpsychische Phänomene, sondern als „visibiles ac veluti corporales"[89] vor Augen treten. Die Entrückung der geistigen Schau wird hier aus der Analogie zur sinnlichen Wahrnehmung entwickelt und nicht auf einen in den Begriffen der Theorie formulierbaren Gehalt reduziert. Eriugena bewahrt den Sinn für die Konstitution der Theophanien aus ihrer anschaulichen Form und ist darin stärker der biblischen Tradition verpflichtet, als ein idealistischer Deutungshorizont dies vielleicht zulassen mag.

Daß die Theophanie nicht in einer Funktion innerhalb des theologischen Begriffssystems aufgeht, wird schon daran deutlich, daß sie auch jenseits diskursiver Theorie die Grundlage jeder Gotteserkenntnis bildet: Die Schau der Engel wie die künftige *visio beatifica* richten sich ebenfalls auf Theophanien[90]. In der Metaphorik sinnlicher Wahrnehmung manifestiert sich so überall das Scheitern des begrifflich bestimmenden Erkenntnisvermögens vor Gott, zugleich damit aber auch die Initiative Gottes, die seiner Erkenntnis durch Menschen wie Engel vorausgeht. Das Erscheinen ist Akt Gottes, nicht eine Leistung der Einbildungskraft, die aus eigenem Vermögen sich Gott zu nähern suchte.

Unter Berufung auf Maximus Confessor beschreibt Eriugena diesen zuvorkommenden göttlichen Akt als eine gnadenhafte „Vergöttlichung" der Kreaturen, die im erkennenden Menschen die Liebe weckt, die ihn zur göttlichen Weisheit emporführt[91]. Im Schema sinnlicher Wahrnehmung sieht Eriugena das Verfahren der Erkenntnis Gottes am besten aufgehoben, weil in ihm die unaufdeckbare Verborgenheit Gottes und seine Erkenntnis eröffnende Offenbarung aufeinandertreffen. Für das platonistische Modell des Hervorgangs der Welt aus dem Einen und ihrer Rückkehr zu ihm in der Formulierung Eriugenas ist deshalb der in der Terminologie sinnlicher Wahrnehmung buchstabierte Theophaniebegriff Angelpunkt, insofern die göttliche Begründung der Welt in der Schöpfung und die Einsicht in den Schöpfungsgrund in ihm miteinander verflochten sind. Durch ihn wird damit die Sphäre des theologisch wie philosophisch Bedeutsamen über den Bereich theoretischer Erkenntnis

[88] P III, 17 (678 C), ShW III, 162.

[89] P III, 17 (679 A), ShW III, 162; vgl. P III, 13 (661 C–662 B), ShW III, 124.

[90] „Non ergo ipsum deum per se ipsum videbimus, quia neque angeli vident ..., sed quasdam factas ab eo in nobis theophanias contemplabimur." (P I, 8 [448 C], ShW I, 50).

[91] Maximus „ait enim theophaniam effici non aliunde nisi ex deo, fieri vero ex condescensione divini verbi ... Condiscensionem hoc dico ... eam quae fit per theosin, id est per deificationem, creaturae. Ex ipsa igitur sapientiae dei condescensione ad humanam naturam per gratiam ex exaltatione eiusdem naturae ad ipsam sapientiam per dilectionem fit theophania." (P I, 9 [449 A/B], ShW I, 52).

und politischer Praxis hinaus ausgeweitet auf die anschauende Erkenntnis der Kreaturen, die als Erscheinungen Gottes in ihrer sichtbaren Gestalt unabweisbar offenbarenden Charakter tragen.

V

In dieser Gestalt entspricht Eriugenas Konzeption von Theophanie dem Vorstellungshorizont der karolingischen Welt, und sie verhilft diesem zu einer angemessenen theoretischen Begründung. Eriugena greift einen Grundzug der zeitgenössischen theologischen Debatten etwa um die Bilder oder um das Eucharistieverständnis auf, wenn er theologische Aussagen im Zusammenhang mit der Frage nach den Bestimmungsgründen und nach dem Umfang der in der Erfahrung gegebenen Wirklichkeit erörtert. Zu diesem Zweck stellt er seine Überlegungen in den Rahmen des Schöpfungstraktates. Insofern er dabei von einer Interpretation der *creatio ex nihilo* ausgeht, hebt er die absolute Einzigkeit und damit Einheitlichkeit des Schöpfungsgrundes hervor, mit der zugleich der Welt jene Eigenständigkeit im Gegenüber zu Gott verliehen ist, die den Freiraum für die gesellschaftlichen und weltanschaulichen Neuorientierungen eröffnet, wie es der karolingische Reichsgedanke erforderte.

Es gehört zu den bemerkenswertesten Leistungen der Theologie Eriugenas, diese Selbständigkeit des Irdischen nicht aus einer strikten Zäsur zwischen den Bezirken Gottes und des Menschen zu entwickeln, sondern sie gerade aus der Gegenwart Gottes in der Welt theoretisch zu begründen: Die Theophanie in den Geschöpfen wird zum anschaulich erfahrbaren Inbegriff sowohl der kreatürlichen Abhängigkeit der Dinge vom absolut weltüberlegenen Gott als auch des im Irdischen sich manifestierenden Gegenübers von Ewigkeit und Gewordenheit, das alle Dinge durchzieht und in dem das Wechselverhältnis zwischen Gott und Welt in eine ebenso lebendige wie offenkundige Spannung versetzt ist. Was die zeitgenössische Ausgestaltung von Liturgie und Andacht allenthalben zeigt, das erhält durch Eriugena ein systematisch-theologisches Fundament: Das karolingische Reich erfährt seine Bedeutung im göttlichen Heilsplan durch Gottes die Geschichte begleitende Gegenwart, die nicht nur theoretisch postuliert wird, sondern sich vor der Erfahrung sichtbar entfaltet.

Die Reichweite dieses Entwurfs läßt sich auch noch auf die anschaulichen Hervorbringungen des Menschen ausdehnen und verleiht damit vor allem den kulturellen Errungenschaften der karolingischen Renaissance eine theologische Legitimation. Insofern der Mensch die Summe aller Kreaturen bildet[92], kulminiert in ihm auch deren theophaner Charakter.

[92] „Nulla enim creatura est a summo usque deorsum quae in homine non reperiatur, ideoque officina omnium iure nominatur." (P II, 4 [530 D], ShW II, 18). Vgl. P II, 9 (536 B), ShW II, 28: „Non enim ulla creatura est quae in homine intelligi non possit." Zu Eriugenas

Wie aber diese Summe nicht die Anhäufung aller kreatürlichen Merkmale im Menschen bezeichnet, sondern das Vermögen und die Aufgabe des Bewußtseins zu ihrer reflexiven Begleitung, so auch mit Bezug auf das Theophane in den Geschöpfen: Der Mensch ist die Instanz seiner Reflexion, und dafür scheint sich hinsichtlich der anschaulichen Präsenz vor allem ein wiederum in der Anschauung sich artikulierendes Verfahren zu empfehlen, wie es von den Künsten geübt wird. Die beeindruckende Entwicklung von Buchmalerei, Architektur, Goldschmiedekunst, Elfenbeinschnitzerei etc. wäre in der Konsequenz von Eriugenas Theophaniebegriff nicht lediglich als die Erfüllung der politischen Repräsentationsverpflichtungen einer heranwachsenden Staatsmacht zu verstehen, sondern als eine Form theologischer Reflexion, die, wie alle Theologie, dem Menschen durch seine Beziehung zu Gott aufgegeben ist. Wenn sich dieser Ansatz in den Schriften Eriugenas durch weitere Anhaltspunkte bestätigen ließe, so wäre darin eine für die karolingische Epoche bemerkenswerte Position in der Einschätzung von Bildwerken aufgedeckt zwischen der Ikonentheologie des Ostens und ihrer westlichen Beantwortung durch die *Libri Carolini:* Bilder sind dann Werke des Menschen, nicht in einer idealen Linie zurückgeführt auf *Acheiropoieta,* jedoch dienen sie auch nicht in erster Linie der Belehrung, vielmehr artikulieren sie die Sprache der Theophanie in den Dingen, wie sie von der reflektierenden Wahrnehmung des Menschen vernommen wird.

Werner Beierwaltes hat Eriugenas theoretische Konzeption für weitreichend und konsistent genug erachtet, um die Theologie der Theophanie als „Grundlegung einer mittelalterlichen Ästhetik" zu deuten: Die durch die göttliche Erscheinung begründete Lichtgestalt der Dinge verleiht diesen für den Rückweg der Erkenntnis zum Urgrund alles Seienden anagogische Funktion[93]. Beierwaltes sieht darin das Interpretationsschema vorgeprägt, auf das später Suger von St. Denis zurückgreift, um die theologische Bedeutsamkeit des Portals und des Chors der von ihm neu errichteten Abteikirche (1144) herauszustellen[94]. Mit welcher Zuverlässigkeit sich auch immer eine solch enge Verbindung zwischen der theologischen Theorie und der künstlerischen Praxis für die Kultur zwischen dem 9. und dem 12. Jahrhundert historisch nachweisen lassen mag[95], so liegen die ästhetisch-kunsttheoretischen Weiterungen unzwei-

---

Anthropologie vgl. *W. Otten,* The Anthropology of Johannes Scottus Eriugena, Leiden 1990.

[93] So *Beierwaltes,* Negati Affirmatio, bes. 249–260. *Schupp* unterwirft Eriugenas Theophaniebegriff dagegen wohl eher einer neuzeitlichen Skepsis gegenüber dem Begriff des Schönen, wenn er ihm ästhetische Verklärung der Wirklichkeit vorwirft (359).

[94] Vgl. *Beierwaltes,* Negati Affirmatio 237–239.

[95] Beziehungen zur Kunst der karolingischen Epoche zieht Beierwaltes dabei nicht in Betracht. Darum bemüht sich *Yves Christe* in mehreren Untersuchungen, die an karolingischen und romanischen Kunstwerken ikonographischen Parallelen zu Eriugenas Schriften und Textüberlieferungen von Bildinschriften nachgehen: Vgl. Quelques Portails Romans et l'Idée de Théophanie selon Jean Scot Érigène, in: *Ludwig Bieler, John J. O'Meara* (Hgg.),

felhaft in der Konsequenz von Eriugenas systematischer Explikation des Theophaniebegriffs im Kontext der Schöpfungstheologie.

Gegenstand dieser Weiterungen ist weniger ein ästhetischer Schönheitsbegriff[96] als die Verankerung der anagogischen Funktion der Dinge in ihrer sichtbaren Gestalt, die Beierwaltes als ihre „Symbolhaftigkeit" bezeichnet[97] – ein Begriff, der freilich wegen der außerordentlichen Weite der Bedeutung, mit der er in der Theologie diskutiert wird, im Hinblick auf Eriugena einer Präzisierung bedarf. Gegenüber dem der Schönheit weist er zunächst jeden Anspruch auf Grundlegung einer theologisch-ästhetischen Kriteriologie von sich, nach deren Regeln sich zwischen einer Klasse der bedeutsamen und einer der bedeutungslosen Wesen unterscheiden ließe. Im Rahmen von Eriugenas schöpfungstheologischer Wendung des Theophanietopos kann es nur um Merkmale gehen, die grundsätzlich allen Kreaturen, wenn auch in unterschiedlicher Weise, zukommen.

Eriugenas Vorstellung der Theophanie schließt darüber hinaus ebenfalls aus, daß die Dinge lediglich im Sinne von verweisenden Zeichen als symbolhaft zu begreifen sind, vielmehr insistiert sie auf der realen und sichtbaren Gegenwart des Schöpfungsgrundes in dem aus ihm Hervorgebrachten, auf der Manifestation Gottes in jedem Seienden. Die Geschöpfe aus diesem Grund als zugleich ewig und geworden zu begreifen, bedeutet deshalb, ihre anschauliche Gestalt sowohl als den Ausdruck ihrer selbst wie auch als den ihrer Herkunft zu verstehen. Ihre theologische Bedeutsamkeit liegt in ihrer Phänomenalität, in der sie ihren Ursprung als in ihnen selbst aufscheinend vorzeigen. Eriugenas Begriff der Theophanie fordert deshalb eine *theologische Phänomenologie,* die heute mehr denn je der eingehenden Begründung wie der Ausbildung einer ihr angemessenen Methodik harrt. Ihre Aufgabe wäre es, im anschaulichen Ausdruck der Dinge die Artikulation göttlicher Sprache zu vernehmen:

The Mind (Anm. 37) 182–189; Influences et Retentissement de l'Œuvre de Jean Scot sur l'Art Mediéval: Bilan et Perspectives, in: *Werner Beierwaltes* (Hg.), Eriugena redivivus 142–161. Für die Verbindung zu Sugers St. Denis, verstanden als der Prototyp der gotischen Kathedrale, läßt sich zwar eine Traditionslinie wahrscheinlich machen; ihre Etappen sind die Übersetzungen und Kommentierungen der Schriften des Pseudo-Dionysios Areopagita durch Hilduin von St. Denis (832–835), Eriugena (um 860) und Hugo von St. Viktor († 1141), einem Zeitgenossen Sugers. Doch m.W. hat sich bislang eine Lektüre Eriugenas durch Suger, wie sie etwa mit Eriugena-Zitaten in den entsprechenden Schriften Sugers zu belegen wäre, nicht eindeutig nachweisen lassen. In jedem Fall wird eine eingehende Erörterung der ästhetisch-kunsttheoretischen Perspektiven von Eriugenas Theophaniebegriff sich auch auf sein poetisches Schaffen, insbesondere auf das Gedicht *Aulae siderae* zu beziehen haben, das Eriugena anläßlich der Einweihung der Kapelle Karls des Kahlen in Compiègne (877) verfaßte; eine Kapelle, die im übrigen dem Vorbild der Aachener Pfalzkapelle folgte. Vgl. *M. Foussard,* „Aulae Siderae". Introduction, texte, traduction, in: CAr 21 (1971) 79–88.

[96] Auch dazu gibt es aber immerhin einige Bemerkungen, wie etwa in P II, 24 (580 C/D), ShW II, 124 (vgl. Anm. 68). *Beierwaltes* schätzt ihre Bedeutung offensichtlich höher ein: vgl. Negati Affirmatio 255–258.

[97] Vgl. ebd. 253–255.

Ausgangspunkt für die Entwicklung einer Hermeneutik des Offenbarungswortes „ex creatura per quandam divinam metaphoram ad creatorem."[98]

[98] P I,12 (453B), ShW I,62. Um einige grundsätzliche Erwägungen zu einer solchen theologischen Phänomenologie in systematischer Hinsicht habe ich mich bemüht in meiner Bonner Antrittsvorlesung: Das Wort Gottes und die Sprache der Dinge. Versuch über die Betrachtung der Schöpfung als Offenbarung, in: ZKTh 112 (1990) 178–193.

ThPh 67 (1992) 192–229

Consensus, unanimitas und maior pars auf Konzilien, von der Alten Kirche bis zum Ersten Vatikanum

Von Hermann Josef Sieben S.J.

Daß das Wesen des Konzils im Konsens besteht, darüber sind sich alle einig, die versucht haben, das Spezifische dieser kirchlichen Institution in den Blick zu bekommen. Über die weitere Frage jedoch, wie dieser Konsens konkret beschaffen sein muß, ob Mehrheit genügt oder ob Einstimmigkeit erforderlich ist, darüber gehen die Meinungen auseinander. Wenn wir recht sehen, wurde diese Frage zum letzten Mal mit großer Heftigkeit auf dem Ersten Vatikanischen Konzil diskutiert[1]. Die Minderheit des genannten Konzils, die gegen die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit war, suchte sich einer Majorisierung dadurch zu entziehen, daß sie die These vertrat, Konzilsbeschlüsse in Glaubensfragen erforderten mindestens moralische Einstimmigkeit, eine bloße Mehrheit genüge hierzu nicht. Man berief sich für diese Ansicht auf die bald zweitausendjährige Tradition der Konzilien. Auf eben diese selbe Tradition stützte sich aber auch die Mehrheit. Ihrer Meinung nach wurde auf den Konzilien, auch bei Glaubensentscheidungen, das Mehrheitsprinzip angewandt. Beiden Parteien scheint unbekannt gewesen zu sein, daß genau diese Frage kaum 100 Jahre zuvor auf der Versammlung der toskanischen Bischöfe in Florenz (1787) im Anschluß an die Synode von Pistoia vehement diskutiert worden war. Auch in dieser Kontroverse beriefen sich Gegner wie Befürworter des Mehrheitsprinzips auf das Zeugnis der Tradition, insbesondere auf die Praxis der alten Konzilien.

Wir wollen im folgenden die Frage nach der Anwendung des Mehrheitsprinzips auf den Konzilien an die uns bekannten Quellen stellen. Da es dabei um die konkrete Gestalt des das Wesen des Konzils konstituierenden Konsenses geht, beziehen wir diesen Begriff mit in unsere Untersuchung ein. Wir werden dabei feststellen, daß er mit den beiden anderen, unanimitas und maior pars, untrennbar zusammenhängt. Wir gehen in fünf Schritten vor. Zunächst befassen wir uns mit dem Zeugnis der Alten Kirche und des Hochmittelalters. Dann befragen wir das Konzil von Basel und Trient. In der Zeit nach Trient ist für unsere Fragestellung wichtig das Aufkommen des sog. Gallikanismus und des Jansenismus. Die Synode von Pistoia stellt zusammen mit der Florentiner Bischofsversammlung eine Art Vorspiel zur Debatte auf dem Ersten Vatikanischen Konzil dar, mit der wir uns abschließend befassen wollen.

[1] Vgl. *Kl. Schatz*, Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Minoritätsbischöfen auf dem I. Vatikanum, Rom 1975, 169–190.

I. Alte Kirche und Mittelalter

Auf die Bedeutung, die der Begriff unanimitas nicht zuletzt auch für die Institution der Konzilien besitzt, hat vor einer Reihe von Jahren P. Grossi in einem interessanten Beitrag hingewiesen[2]. Der genannte Forscher hat dabei die Tendenz, das Wesen des Konzils mit dem Begriff der unanimitas zu bestimmen, sieht sich aber dann gezwungen, weil schon sehr frühe Zeugnisse für die Anwendung des Mehrheitsprinzips vorliegen, zwischen einer genuin christlicher Tradition entstammenden unanimitas und einem aus dem profanen Bereich stammenden Mehrheitsprinzip zu unterscheiden. Wir halten diese Gegenüberstellung von zwei Bereichen, einem genuin christlichen und einem profanen, für eher künstlich und gehen statt dessen davon aus, daß christliche Versammlungen ganz spontan auf Handlungsweisen des jeweiligen Milieus, in dem sie lebten, zurückgriffen. Das waren im Bereich des Judentums jüdische Praktiken, im Bereich des Heidentums solche dieses Kulturkreises[3]. Von Modellcharakter für die frühchristlichen Konzilien waren deswegen u. a. die im römischen Senat und in entsprechenden sonstigen städtischen Gremien praktizierten Formen der Abstimmung und Konsensbildung[4]. Um die angedeutete künstliche Unterscheidung zweier Bereiche zu vermeiden, schlagen wir vor, nicht unanimitas, sondern consensus als Schlüssel zum Selbstverständnis der frühchristlichen Konzile zu verwenden. Damit soll nicht geleugnet werden, daß der Begriff der unanimitas eine wichtige Rolle als Zielvorstellung spielt. Jedes Konzil hat die Tendenz, unanimitas zu realisieren. Die gleiche Tendenz hatte übrigens auch der römische Senat. Aber fragt man nach dem Wesen dieser Versammlung unter Absehung von ihrer idealen Zielvorstellung, so kann die Antwort nur lauten: die frühchristlichen Konzilien verstehen sich als Ereignisse, als Zustandekommen von Konsens. Dafür gibt es eine Fülle von Belegen. Ein wichtiger Zeuge ist schon Cyprian von Karthago. Hier nur ein Beleg. Im Blick auf das in der Gefallenenfrage stattgehabte Konzil schreibt er: Concilio frequenter acto non *consensione* tantum nostra, sed et comminatione decrevimus ...[5]. Synonym mit consensus bzw. consensio steht bei ihm *in unum convenire*, womit nicht nur die Zusammenkunft an einem Ort, sondern auch die Erzielung einer gemeinsamen *sententia* gemeint ist[6]. Für die Auffassung, daß Konzile Ereignisse von Konsens sind, gibt es auch in den folgenden Jahrhunderten zahlreiche Belege. So schreibt z. B. Hila-

[2] Unanimitas. Alle origini del concetto di persona giuridica nel diritto canonico, in: ASD 2 (1958) 229–331.

[3] Vgl. für die einzelnen Kulturbereiche im einzelnen *H. J. Sieben*, Die Konzilsidee der Alten Kirche, Paderborn 1979, 466–510.

[4] Vgl. hierfür im einzelnen, ebd. 476–482.

[5] Ep. 59; CSEL 3, 680,10. – Weitere Belege bei *H. J. Sieben*, Die Partikularsynode. Studien zur Geschichte der Konzilsidee, Frankfurt 1990, 27–28.

[6] Ep. 67,1; CSEL 3, 735,11. Weitere Belege bei *Sieben*, Partikularsynode 27.

rius mit Blick auf das Konzil von Nicaea: „Mit Zustimmung aller (adsensu omnium) wurden die Arianer als Häretiker verurteilt ...“[7]. Im Hintergrund steht hier natürlich das der antiken Philosophie bekannte Wahrheitskriterium des *consensus omnium*[8].

Man kann eine doppelte Dimension des Konsenses, der auf dem Konzil erreicht wird, unterscheiden. Es handelt sich einerseits um den Konsens der versammelten Konzilsväter untereinander (= horizontaler Konsens), andererseits um die Übereinstimmung, d. h. den Konsens, der gefaßten Beschlüsse mit den Entscheidungen der vorausgegangenen Konzilien (vertikaler Konsens). In diesem Sinne spricht Vinzenz von Lerin von einer *consensio antiquitatis et universitatis*[9]. Diesen doppelten Konsens, den der Konzilsväter miteinander, und der zeitlich aufeinanderfolgenden Konzilien untereinander, sehen die altkirchlichen Theologen als vom Geist gewirkt. Sie sprechen in diesem Sinn von der Inspiration der Konzilsentscheidungen durch den Gottesgeist. Auch zu diesem Aspekt der altkirchlichen Konzilsidee liegen sehr zahlreiche Belege vor; wir begnügen uns hier mit einem einzigen. Im Blick auf den in der Gefallenenfrage gefaßten Konzilsbeschluß schreibt Cyprian: *Placuit nobis sancto spiritu suggerente ... pacem lapsis dare ...*[10]. Statt consensus steht bei einem Autor wie Cyprian oft auch unanimitas, besonders im Zusammenhang mit der Erwähnung der vom Geist Gottes her kommenden inspiratio[11]. Ein Text des Zeitgenossen Origenes vereinigt alle Elemente, die Einwirkung des Heiligen Geistes, die dadurch bewirkte Einstimmigkeit im Glauben, die von ihr abhängende Gegenwart Christi unter den

---

[7] Collect. Ant. Par. B II 9,7; CSEL 65, 149,23. – Weitere Belege bei *Sieben*, Alte Kirche 225–228.

[8] Vgl. hierzu *H. U. Instinsky*, Consensus universorum, in: Hermes 75 (1940) 265–278; *L. Koep*, Art. consensus, in: RAC 3, 1957, 294–303; *K. Oehler*, Der consensus omnium als Kriterium der Wahrheit in der antiken Philosophie und Patristik, in: AuA 10 (1961) 103–129, wiederveröffentlicht in: *ders.*, Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter. Aufsätze zur Geschichte des griechischen Denkens, München 1969, 234–271; *R. Schian*, Untersuchungen über das *argumentum e consensu omnium*, Spudasmata 28, Hildesheim 1973.

[9] Commonitorium 33.

[10] Ep. 57,5; CSEL 3, 655,7. – Weitere Belege für die Inspiration der Konzilsbeschlüsse durch den Heiligen Geist bei *Sieben*, Partikularsynode 30–33.

[11] Ein Text des genannten Autors, der zwar nicht unmittelbar auf Konzilien bezogen ist, belegt besonders schön die auch im Hinblick auf die Konzilien Zeit und Raum überwindende Konsensstiftung des Heiligen Geistes; Ep. 75,3; CSEL 3, 811,15: ... cum magna laetitia exsultavimus et deo gratias egimus, qui invenimus in fratribus tam longe positis tantam nobiscum fidei et veritatis unanimitatem. Potens est enim gratia dei copulare et coniungere caritatis atque unitatis vinculo etiam ea, quae videntur longiore terrarum spatio esse divisa, secundum quod et olim intervallo temporum separatos ab Iob et Noe, qui in primis fuerant, Ezechielem et Danielem posteriores aetate ad unanimitatis vinculum virtus divina coniunxit ... sed quamvis temporibus longis discreti essent, eadem tamen divina inspiratione senti(ebant). Quod et nunc in nobis animadvertimus, ut qui longissimis regionibus a nobis separati estis sensu tamen et spiritu copulatos nos esse nobiscum probaretis. Quod totum hoc fit divina unitate. Nam cum dominus unus atque idem sit qui habitat in nobis, coniungit ubique et copulat suos vinculo unitatis. Unde in universam terram exivit sonus eorum (vgl. Ps 19,5), qui a Domino missi sunt unitatis spiritu velociter currentes.

Gläubigen, die etwas später dann die altkirchliche Konzilsidee charakterisieren sollten[12]. Die herausragende Bedeutung, die der unanimitas für das kirchliche Leben zukommt, bringt übrigens auch Kanon 34 der *Canones Apostolorum* zum Ausdruck. Der genannte Kanon spricht zwar nicht ausdrücklich von Konzilien, bezieht sich aber sicher auch auf dieselben[13].

Wir haben nur vereinzelte Nachrichten darüber, wie man konkret vorangegangen ist, um den gesuchten Konsens, d.h. möglichste unanimitas zu erzielen. So gab es bisweilen Vorbesprechungen und Vorverhandlungen, bevor die eigentlichen, offiziellen Konzilssitzungen begannen. Das war z.B. auf dem von Ambrosius geleiteten Konzil von Aquileia im Jahre 381 der Fall[14]. Was aber geschah, wenn sich trotz Vorbesprechungen und längerer Verhandlungen auf dem Konzil selber keine unanimitas ergab? Kam dann überhaupt kein Beschluß zustande? Wir haben zumindest zwei Zeugnisse aus dem vierten Jahrhundert und ein weiteres aus dem achten, die belegen, daß in solchen Fällen die Anwendung des Mehrheitsprinzips, das damals im weltlichen Bereich schon durchaus in Geltung war[15], vorgesehen war. Einschränkend ist freilich zu präzisieren, daß es sich in den beiden ersten Fällen, Kanon XIX des Konzils von Antiochien[16] und Kanon VI des Konzils von Nicaea[17], nicht um Glaubensent-

---

[12] Com. in Ep. ad Romanos 10,7; PG 14, 1261 C–1262 A: Vis autem scire, quantum valeat unanimitatis gratia? Salvator in evangelio pronuntiat, quia si duo vel tres in unum consenserint, de omni re quacumque petierint a deo fiet illis; et iterum de semetipso dicit, quia ubi fuerint duo vel tres congregati in nomine meo hoc est unum atque idem sentientes in nomine Jesu Christi, ibi inquit, ero in medio eorum. Vis et aliud accipere exemplum, quomodo unum sentientibus Christus medius est? Vide in Actibus apostolorum, quomodo post ascensionem Domini, cum elevassent, inquit, undecim apostoli cum ceteris vocem unanimiter orassent, motus est locus in quo stabant et praesentiam Sancti Spiritus meruerunt. Puto ... per hoc ostendi quia duobus vel tribus in uno positis Spiritus Sanctus unum de eis sensum atque unum elicuerit sermonem: ut qui ecclesiae docere cupiebant unum dicere omnes atque unum sapere, ipsi prius unum se dicere atque unum sapere demonstrarent et uno ore honorificarent deum.

[13] K. XXXIV, FCCO 1,2; 24: De primatu episcoporum. Episcopos gentium scire convenit, quis inter eos primus habeatur, quem velut caput existiment et nihil amplius praeter eius conscientiam gerant ... Sed nec ille praeter omnium conscientiam faciat aliquid; sic enim *unanimitas* erit et glorificabitur deus per Christum in spiritu sancto.

[14] Gesta 2, PL 16, 916 B: Diu citra acta tractavimus ... tamen quoniam omnibus episcopis placet, fiant acta.

[15] Zur Geschichte des Mehrheitsprinzips vgl. *R. Naujoks*, Mehrheit, Mehrheitsprinzip, in: HWP 5 (1980) 1006–1010; *W. Jäger*, Mehrheit, Minderheit, Majorität, Minorität, in: GGB (1982) 1021–1062; *ders.*, Mehrheit, Mehrheitsprinzip, in: StL 3 (1987) 1082–1085; *H.-J. Becker*, Mehrheitsprinzip, in: HDRG 3 (1984) 431–438. – Unter der weiteren Literatur zu diesem Thema ist besonders aufschlußreich *F. Elsener*, Zur Geschichte des Majoritätsprinzips (pars maior et pars sanior) insbesondere nach schweizerischen Quellen, in: ZSRG.K 42 (1956) 73–116; 560–573. Einen guten Überblick bringt auch *J. Gaudemert*, Unanimité et majorité (Observations sur quelques études récentes), in: Etudes historiques à la mémoire de N. Didier, Paris 1960, 149–162, auch abgedruckt in: *ders.*, La société ecclésiastique dans l'occident médiéval, Variorum reprints, London 1980, nr. 2.

[16] K. XIX des Konzils von Antiochien, FCCO I,1; 119: Episcopus praeter synodum et praesentiam metropolitani nullatenus ordinetur ... sub plurimorum vel praesentia vel decreto ordinatio celebretur. Quod si secus contra definita factum fuerit, nullas ordinatio vi-

scheidungen, sondern um Bischofswahlen durch Konzilien handelt. Im dritten Fall, Kanon XI des achten Konzils von Toledo, geht es demgegenüber um Mehrheitsentscheidungen „jeder Art von Synoden", also auch von solchen, auf denen über den Glauben gehandelt wird[18].

Die Kirche übernimmt mit den genannten Kanones, zunächst freilich nur für einen eingegrenzten Bereich, eine im klassischen römischen Recht ausgebildete Rechtsfiktion: Die Entscheidung der Mehrheit gilt als eine Entscheidung der Gesamtkörperschaft. So heißt es bei Scaevola: *Quod maior pars curiae effecit, pro eo habetur, ac si omnes egerint*[19], und bei Ulpian: *Refertur ad universos, quod publice fit per maiorem partem*[20].

Während es sich beim Majoritätsprinzip um einen Rechtsgrundsatz handelt, der außerhalb der Kirche ausgebildet und von ihr für ihre Konzilien übernommen wurde, haben wir es bei der Rechtsregel der *sanior pars* mit einem Prinzip zu tun, das im kirchlichen Bereich seine Wurzeln hatte. Es spielte auf den altkirchlichen Konzilien zwar noch keine Rolle, wir werden ihm aber im Zusammenhang der Kontroversen um das Konzil von Basel begegnen. In Verbindung mit dem Begriff *sanior* kommt das Prinzip zum ersten Mal vor in der nach 543 verfaßten Mönchsregel des Benedikt von Nursia; dort heißt es im Kapitel 64 über die Bestellung des Abtes: *In abbatis ordinatione illa semper consideretur ratio, ut hic constituatur, quem sive omnis concors congregatio ... sive etiam pars quamvis parva congregationis saniore consilio elegerit*[21]. Als Abt einzusetzen ist entweder der einstimmig Gewählte oder der von einer Minderheit *saniore consilio* vorgeschlagene. Möglicherweise hat sich Benedikt in dieser Bestimmung von einem Text Leos d. Gr. anregen lassen. Dieser hatte den Grundsatz aufgestellt, daß bei strittigen kirchlichen Wahlen nicht einfach die Zahl der Stimmen den Ausschlag geben sollte, sondern die *maiora studia et merita*[22]. Nach diesem Prinzip sind die Stimmen bei einer Wahl nicht nur zu zählen, sondern auch zu wägen, und es kann so eine Minderheit *(pars quamvis parva saniore consilio)* eine sittlich weniger qualifizierte Mehrheit

---

res habeat: si vero iuxta definitam regulam fiat, et nonnulli pro contentione propria contradicant, obtineat sententia plurimorum.

[17] K. VI des Konzils von Nicaea, COD (1973) 9: Illud autem generaliter clarum est, quod si quis praeter consilium metropolitani fuerit factus episcopus, hunc magna synodus definivit episcopum existere non debere. Sin autem communi cunctorum decreto rationalibi et secundum ecclesiasticam regulam comprobato duo vel tres propter contentiones proprias contradicunt, obtineat sententia plurimorum.

[18] K. XI des 8. Toledanums, Ausg. J. Vives, Concilios visigoticos e hispanoromanos, Barcelona–Madrid 1963, 284/5: Cum vero quaelibet sancta synodus agitur aut pacifice inter episcopos quippiam definitur, si pauciores per nescientiam vel contemptionem forte dissentiant, aut commoti plurimorum sententiae cedant aut ab eorum coetu cum dedecore confusionis abscedant et excommunicationis annuae sententiam luant.

[19] Dig. 50,1,19.

[20] Dig. 50,17,160,1. – Zu weiteren Einzelheiten vgl. O. *Gierke*, Das deutsche Genossenschaftsrecht, III, Berlin 1881, 153, 219–220.

[21] Die Stelle geht in das Decretum Gratiani ein, vgl. dist. 61, c. 14.

[22] Ep. 14,5, PL 54, 673. – Die Stelle geht ins Decretum Gratiani ein, vgl. dist. 63, c. 36.

übertreffen. Freilich setzt die Anwendung dieses Prinzips der *sanior pars* eine übergeordnete Instanz voraus, die entscheidet, wer von den beiden *partes* die *sanior* darstellt[23]. Von großer historischer Nachwirkung für die Konzeption des Konzils als consensus waren nun vor allem zwei Texte aus der Zeit der Patristik, weil sie beide an prominenter Stelle in das *Decretum Gratiani* eingegangen sind. Es handelt sich hier, erstens, um die berühmte Dekretale Gregors d. Gr. *Sicut sancti* (dist. 15, c. 2)[24], zweitens um die Definition der Konzilien aus den Etymologien des Isidor von Sevilla, die Gratian in der dist. 15, *Canones generalium* (1,7)[25] überliefert. Die Überlieferung dieser beiden Texte an der genannten Stelle hatte zur Folge, daß sie der Aufmerksamkeit der Dekretisten nicht entgehen konnten und so in die große Tradition der mittelalterlichen Kanonistik eingegangen sind.

Von dieser Tradition profitiert auch noch ein Wilhelm von Ockam, wenn er im 14. Jahrhundert ausgiebig die Frage der Unfehlbarkeit der Konzilien diskutiert[26]. Eines der von ihm zugunsten der Unfehlbarkeit der Konzilien referierten Argumente knüpft an die Erwähnung des consensus in der Gregordekretale *Sicut sancti* an und und lautet: was mit universalem Konsens definiert wurde, kann nicht gegen den Glauben verstoßen[27]. Hält man seine Ausführungen zur Unfehlbarkeit an einer anderen Stelle daneben[28], so wird jedoch deutlich, wie Ockam näherhin diesen die Unfehlbarkeit garantierenden Konsens versteht. Er verlangt Zustimmung jedes einzelnen Christen ohne Ausnahme zum fraglichen Konzilsbeschluß, a fortiori also absolute Einstimmigkeit unter den Teilnehmern des Konzils selber! Eine einzige abweichende Stimme verunmöglicht den Konsens der *ecclesia universalis.* Denn gerade in diesem einen Gläubigen kann sich die Wahrheit, d. h. der Glaube befinden, wie

---

[23] Zur weiteren Geschichte des Prinzips vgl. die in Anm. 15 aufgeführten Studien, und Gierke, III, 324–328.

[24] Ep. I,24; MGH. Ep 1,36: ... Sicut cancti evangelii quattuor libros, sic quattuor concilia suscipere et venerari me fateor ... Cunctas vero, quas praefata veneranda concilia personas respuunt, respuo, quas venerantur, amplector, quia dum *universali* sunt *consensu* constituta, se et non illa destruit, quisquis praesumit aut absolvere, quos religant, aut ligare, quos absolvunt.

[25] Etym. 6,16; PL 82, 244 B: Synodus autem ex Graeco interpretatur comitatus vel coetus. Concilii vero nomen tractum est ex more Romano. Tempore enim, quo causae agebantur, conveniebant omnes in unum communique intentione tractabant. Unde et concilium a communi intentione dictum quasi communicilium. Nam cilia oculorum sunt. Unde et considium, consilium, d in l littera transeunte.

[26] Vgl. hierzu im einzelnen *H. J. Sieben,* Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters, Paderborn 1984, 427–445.

[27] Ockam, Dialogus I,5,27, Ausg. Goldast 496,42: Illa congregatio contra fidem errare non potest, cuius diffinitiones et determinationes tamquam universali consensu constitutae sunt censendae. Universalis autem congregatio est concilium generale, teste Gregorio, qui ut habetur dist. 15, c. *sicut* ait (es folgt das Zitat der Dekretale). Ergo concilium generale contra fidem errare non potest.

[28] Dialogus I,2,25; Ausg. Goldast 429,40.

das bei der Kreuzigung Christi hinsichtlich Mariens der Fall war[29]. Wir brauchen uns hier nicht weiter mit dieser absurden Theorie aufzuhalten[30] und wollen nur noch einen spätmittelalterlichen Theologen erwähnen, der Ockam nahe steht, Jean de Courtecuisse. Er unterscheidet bei der Frage nach der Unfehlbarkeit der Konzilien solche, die in absoluter Einstimmigkeit eine Glaubensdefinition aufstellen, und solche, die bloß mit Mehrheit entscheiden. Bei den ersteren scheint er Irrtum auszuschließen, bei der zweiten Kategorie nicht. Im übrigen überläßt er es den Kanonisten näherhin zu bestimmen, welche Mehrheit für einen gültigen Konzilsbeschluß notwendig ist[31].

II. Von Basel bis Trient

Gratian hatte mit seinen beiden Kanones *sicut sancti* (dist. 15,2) und *canones generalium* (dist. 15,1) die Vorstellung, daß das Wesen des Konzils im Konsens besteht, über Jahrhunderte, die an einer weiteren Entfaltung des Konzilsbegriffs nicht interessiert waren, hinweg ins späte Mittelalter vermittelt, wo wir in Folge des Großen Abendländischen Schismas eine Renaissance des Konzilsgedankens erleben. In der Tat, wem eine theologische Vertiefung des Konzilsbegriffs am Herzen lag, konnte am Begriff des Konsenses nicht vorübergehen, und so sind es denn die Konziliaristen, die die von Gratian überlieferten Ansätze aufgreifen und entfalten. In diesem Sinne heißt es in der großen konziliaristischen Programmschrift *Cogitanti* vom 3. September 1432: *Concilia generalia universali traditione et consensu fiunt et recipiuntur*[32]. Wie sehr in dieser Zeit der Konsensbegriff im Mittelpunkt der theologischen Reflexion über die Konzilien stand, kann man allein aus der Tatsache ablesen, daß vor einigen Jahren ein Buch mit dem bezeichnenden Titel „Konsens und Rezeption. Verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konziliarismus“[33] erscheinen konnte.

Keiner der konziliaristischen Theologen aber hat den von Gratian überlieferten Ansatz so konsequent und genial aufgegriffen und zu einer umfassenden Theorie des Konzils entfaltet wie Nikolaus von Kues. Er konzipiert dabei in seiner großen Jugendschrift *De concordantia catholica* von 1434 nicht nur das Konzil, sondern auch die Kirche selber, ja das Imperium, auf der Basis des Konsensbegriffs. Wir brauchen das hier im ein-

[29] Zu diesem Theologumenon vgl. *Y. Congar*, Incidence ecclésiologique d'un thème de dévotion Mariale, in: MSR 7 (1950) 27–45.

[30] Vgl. hierzu weitere Einzelheiten bei *Sieben*, Mittelalter 451.

[31] De fide, Ausg. Dupin, Gersonis opera omnia I, Antwerpen 1707, 898: ... patet, quod multa possunt statui in concilio generali, licet aliqui non consentiant, dum tamen maior pars consentiat. Non tamen assero, quod quaecumque maior pars sufficiat aliquid definire. Quae pars autem sufficiat et quae non, pro nunc remitto canonistis.

[32] ConBas 2, 242.

[33] Münster 1980, von Werner Krämer.

zelnen nicht zu entfalten[34], es genügt die Feststellung, daß der genannte Theologe sich zu Beginn seines eigentlichen Konzilstraktates[35] nicht nur auf die beiden oben genannten Stellen aus dem *Decretum Gratiani* bezieht, sondern zusätzlich zahlreiche Zeugnisse aus den Akten der Konzilien der Alten Kirche zusammenträgt, die alle den gleichen Gedanken belegen, nämlich daß das Wesen des Konzils im Konsens besteht. Erwähnen wir in unmittelbarem Anschluß an Nikolaus von Kues noch einen weiteren, freilich viel späteren Konziliaristen, Matthias Ugoni, der ebenfalls den Begriff des Konsenses in den Mittelpunkt aller seiner Überlegungen über Wesen und Natur der Konzilien gestellt hat, so sehr daß er ihn nicht nur in die Definition des Konzils[36], sondern sogar in den Titel[37] seines Hauptwerkes über die Konzilien übernommen hat. Der Konsens stellt gewissermaßen die ratio formalis des Generalkonzils dar. Ein Generalkonzil ist für Ugoni wesentlich dies: Ereignis universellen Konsenses. Dabei liegt der Akzent auf beiden Elementen gleich stark. Fehlt der *universale* Konsens, dann haben wir es eben nicht mit einem Universalkonzil zu tun, fehlt der Konsens, dann findet überhaupt kein Konzil statt[38].

Auf dem Konzil von Basel selber gab es dann mehrmals Gelegenheit, sich Gedanken über die konkrete Gestalt des die Konzilien konstituierenden Konsenses zu machen. Von besonderem Interesse sind diesbezüglich die Überlegungen, mit denen Johannes von Segovia, der Geschichtsschreiber des Konzils von Basel und große Theologe des genannten Konzils[39], die Einrichtung der auf dem Konzil von Basel tätigen Konzilsdeputationen rechtfertigt. Er gibt in diesem Zusammenhang einen Überblick über die von den vergangenen Konzilien angewandten Wege und Methoden, die Teilnehmer des Konzils zu dem das Konzil in seinem Wesen konstituierenden Konsens[40] zu führen. Die Aufteilung der Teilneh-

---

[34] Vgl. hierzu ausführlich *H. J. Sieben*, Traktate und Theorien zum Konzil. Vom Beginn des Großen Schismas bis zum Vorabend der Reformation. Frankfurt 1984, 103–109, ebd. 104, Anm. 326–328 Literaturangaben zum Konsensbegriff bei sonstigen konziliaristischen Theologen.

[35] II, 1; Ausg. Kallen 69,8.

[36] Ugoni, De conciliis, Venedig 1563, 1 ra: Est igitur concilium general universale episcoporum orthodoxorum cum aliis catholicis *unius consensus* legitima congregatio iurisdictionem habens cognoscendi et decidendi de his maxime quae ad fidem et ad universalem statum pertinent. – Weitere Einzelheiten zu dieser Definition bei *Sieben*, Traktate 259–260.

[37] Dieser lautet in seiner vollen Gestalt: De conciliis, sinodia Ugonia episcopi Phamagustani, omnibus, quae ad concilia rite ac legitime celebranda pertinent, scire volentibus opus sane perquam necessarium. Durch eine falsche Etymologie, nämlich die Ableitung von synodus aus dem Griechischen syn-ode, unterstreicht Ugoni, worin für ihn das Wesen des Konzils besteht, im concors concentus, in der harmonica quaedam conciliatio (3 ra).

[38] Weitere Einzelheiten zu Ugonis Konzilsbegriff bei *Sieben*, Traktate 259–262.

[39] Vgl. *Sieben*, Traktate 38 Anm. 187, 190–196.

[40] Segovia, Historia 2,22; MCG 2, 130: Zu überlegen ist, an eiusmodi deputationum modus conveniens practica sit, ut quemadmodum decet, in conciliis generalibus circa synodales actiones sincere deliberetur perveniaturque libere ad communem habendum patrum consensum. Id autem praesupponitur, quod de generali concilio velut confesse ab omnibus habetur, synodales actiones in eo concludi debere de omnium congregatorum communi consensu aut sanioris et maioris partis, quando hanc incidit maior pars episcoporum eorumque

mer in kleinere, und zwar nicht nationale, sondern für bestimmte Sachgebiete zuständige Gruppen, eben in die verschiedenen Konzilskommissionen, stellt nun in den Augen Segovias die beste Methode dar, mit den Schwierigkeiten der Konsensbildung fertig zu werden. Das Problem besteht nämlich näherhin darin, daß die Teilnehmer des Konzils gebildete Menschen sind, die die anstehenden Probleme unter den verschiedensten Rücksichten diskutieren und erörtern wollen. Das aber setzt genügende Zeit voraus; sie wird dadurch gewonnen, daß kleinere Gruppen gebildet werden, deren Ergebnisse dann der Generalversammlung vorgelegt werden[41].

Eher beiläufig erwähnt Segovia bei seinen Überlegungen über die Konsensbildung die doppelte konkrete Gestalt, die dieser Konsens annehmen kann: er kann vorliegen in Form eines einhelligen oder eines Mehrheitsbeschlusses[42]. Ausdrücklich befaßt sich das Konzil von Basel mit der Frage von Mehrheitsvoten schon im September 1435 bei einer Debatte über das Problem der Appellationen vom Konzil weg an andere Instanzen. Als Beleg dafür, daß solche Appellationen nicht erlaubt sind, wird der weiter oben erwähnte Toledaner Kanon mit seinem Hinweis auf Mehrheitsvoten zitiert und feierlich bekräftigt[43].

Ins Zentrum gerückt wurde die Frage, ob für Konzilsbeschlüsse Einstimmigkeit erforderlich ist oder ein Mehrheitsvotum genügt, dann schließlich durch den Auszug der Minderheit aus dem Konzil am 7. Mai 1437 und dessen Verlegung nach Ferrara[44]. Die Minderheit rechtfertigte ihren Schritt durch die Berufung auf das Prinzip der *sanior pars,* von dem weiter oben die Rede war. Dem gegenüber verteidigten die Theologen der Mehrheit das Mehrheitsprinzip. Wir greifen aus den verschiedenen Debattenbeiträgen drei heraus, die ‚ekklesiologische' Argumentation des Johannes von Ragusa aus seinem wohl 1439 verfaßten *Tractatus de auctoritate conciliorum et modo celebrationis eorum,* die rechtsphilosophische Argumentation, die Johannes von Segovia auf dem Mainzer Kongreß von 1441 vorlegte, und die kirchenrechtlichen Darlegungen, die Nikolaus Tudeschi, genannt Panormitanus, auf dem Reichstag zu Frankfurt 1442 vorgetragen hat.

Im Anschluß an die Feststellung, daß *unanimis et concors sententia* das Wesen des Konzils ausmacht, stellt Johannes von Ragusa ausdrücklich

---

superiorum; quorum, praesentia substantialis esse dicitur celebrationi generalium conciliorum.

[41] Ebd. 128–135. – Über die Basler Geschäftsordnung vgl. zuletzt *J. Wohlmuth,* Verständigung in der Kirche untersucht an der Sprache des Konzils von Basel, Mainz 1983, 34–37.

[42] Segovia, Historia 2,22; MCG 2, 131: His igitur aliisque obsistentibus multis, ut generalis synodus in pace celebretur, per omnem modum necesse est, quamvis non unanimem semper haberi, tamen pro magna parte patrum consensum, priusquam negotia in generali contione ut concludenda proponatur.

[43] Segovia, Historia 9,31; MCG 2, 825–829. – Weitere Einzelheiten hierzu DRTA 15, 678, Anm. 10.

[44] Einzelheiten in HKG (J) 3,2; 576.

die Frage, ob auch unter der Voraussetzung einiger abweichender Stimmen ein gültiger Konzilsbeschluß zustandekommt. Seine Antwort ist ein eindeutiges Ja, *dummodo maior pars habentium vocem consentiat in eandem (sententiam).* Und er fährt fort: *Et tanto firmior erit sententia, in quantum maior pars minorem excesserit.* Er beruft sich für seine These zunächst auf ein auf dem Konzil von Chalkedon angewandtes Prinzip: *Unde in concilio Chalcedonensi tamquam per se notum habebatur et allegebatur pro regula: maior pars semper regulariter vincat.* Dann leitet er dasselbe aus der Natur des Konzils als Repräsentation der Kirche ab[45]. Schließlich weist er auf die sich aus der Rechtsfiktion, daß das von der Mehrheit Beschlossene als Beschluß der gesamten Körperschaft gilt, ergebenden Pflichten hin: die Mehrheit muß sich vor der Abstimmung durch rationale Argumente um die Zustimmung, den Konsens der Minderheit bemühen, die Minderheit sich nach der Abstimmung dem Beschluß der Mehrheit anschließen[46].

Segovias Plädoyer[47] gegen die Basler Minderheit ist sehr sorgfältig angelegt und holt sehr weit aus. Seine These lautet: die Berufung der genannten Minderheit auf die sanioritas verstößt eindeutig gegen Schrift und Vernunft. Sie ist vor allem deswegen unzulässig, weil sie die Existenz einer höheren Instanz voraussetzt[48]. Eine solche ist aber im vorliegenden Fall nicht gegeben. Denn das Konzil ist die höchste Instanz in der Kirche. Warum ein höchstinstanzliches Urteil die Berufung auf die sanioritas ausschließt, sucht Segovia dann im folgenden durch eine rechtsphilosophische Überlegung zu zeigen. Er unterscheidet zu diesem Zweck vier mögliche Abstimmungsverhältnisse: entweder es herrscht unter den Votanten Einstimmigkeit, dann tritt der Effekt der Abstimmung ein, das Ur-

---

[45] Tractatus de auctoritate conciliorum, Universitätsbibliothek Basel, Ms A IV 17, fol 226r/v: Et ratio huius est, quia concilium generale, de quo in praesenti loquimur, vere ecclesiam universalem repraesentat, quoad sacerdotium videlicet necesse est, ut sicut in ecclesia universali se habet sacerdotium, ita et in concilio universali. Cum itaque iuxta sententiam beati Cypriani maior pars sacerdotii semper ex decreto Christi absque errore permanebit, utique in concilio congregato, maioris partis sententia semper ut catholica obtinebit.

[46] Ebd. Si autem quae fit a maiori parte concluduntur a tota synodo concludi dicuntur, quia semper maior pars importat sive vincit ut dictum est minorem, et etiam quia ut in pluribus tandem minor pars consentit et sequitur maiorem. Alias schisma faceret et divisionem, quod gravissimum peccatum est et gravissimam poenam meretur. Unde unicuique in concilio existenti ante synodalem conclusionem licitum est in dubiis sic vel sic sentire et velle. Ubi autem definitio accedit synodi, nullo modo licet alicui vel minori parti aliter sentire vel niti, quam quod synodus fecit aut conclusit, alii renuentes, ut dictum est se ipsos separant at toto et schisma in corpore ecclesiae faciunt. Niti tamen debet maior pars, quantumcumque minorem excedat, ut ante conclusionem minorem rationibus et persuasionibus debitis trahat ad consensum, praecipue si in parte contradicente minori sint homines magnae auctoritatis et magnae aestimationis, quia per tales facilius schisma in dei ecclesia introducitur, quod maxime cavendum est.

[47] Zu dieser Rede insgesamt vgl. *Wohlmuth* 222–256.

[48] Segovia, Mainzer Rede, p. 17; DRTA 15, 699,24: Itaque ibi consuevit disceptari de saniore aut minus sana parte, ubi adest recursus superioris iudicis, ad quem pertinet definire. Ubi vero ad superiorem non consuevit fieri recursus, minor pars numquam se audet comparare maiori.

teil ist unumstößlich. Zweiter denkbarer Fall: quot capita tot sensus. Resultat: nullus effectus. Genauso wenig tritt ein Resultat ein, wenn Stimmengleichheit herrscht. Die Stimmen neutralisieren sich gegenseitig. Erst im vierten Fall, wenn eine Mehrheit gegen eine Minderheit vorhanden ist, tritt wieder eine Wirkung der Abstimmung ein[49].

Segovia geht noch einen Schritt weiter. Selbst unter der Voraussetzung, daß das Konzil nicht höchste Instanz ist, ist die Berufung der Basler Minderheit auf die sanioritas unzulässig[50]. Denn sie wird von Rechts wegen nur zugelassen, wenn keine Zweidrittelmehrheit erreicht wurde. Eine solche Zweidrittelmehrheit war aber bei der entscheidenden Abstimmung in Basel vorhanden. Insofern ist die Haltung der Basler Minderheit einmalig in der Geschichte der Konzilien[51].

Tudeschis Plädoyer vor dem Reichstag zu Frankfurt gegen die Basler Minderheit ist kirchenrechtlicher Natur und gliedert sich in zwei Teile. Zunächst erfolgt der positive Aufweis, daß allein der Beschluß der Mehrheit gültig ist, dann werden vier von der Minderheit vorgebrachte Argumente widerlegt. Daß die Minderheit nicht im Recht ist, springt in die Augen, wenn man sich die entsprechende Rechtsregel vor Augen hält; diese aber lautet: *In spectantibus ad universitatem quamcumque, sive sit concilii generalis sive provincialis sive inferioris ecclesiasticae vel mundanae, praevalet semper et suum effectum consequi debet, quod a maiori et saniori parte fit. Factum autem a minori parte nullius reputatur efficaciae; quinimmo, quod fit a majori et saniori, ius fingit esse factum a tota universitate*[52]. Unter den zugunsten dieser regula angeführten Rechtsquellen steht an erster Stelle der uns schon bekannte Kanon VI des Konzils von Nicaea. Wir sehen, daß das in diesem Kanon erwähnte Mehrheitsprinzip keineswegs mehr auf Bischofswahlen eingegrenzt, sondern ganz allgemein auf Konzilsentscheidungen gleich welcher Natur, dogmatische nicht ausgeschlossen, bezogen wird. Nach dem Zitat einer großen Zahl von weiteren auctoritates zugunsten des zitierten Rechtssatzes über die Geltung des Mehrheitsprinzips bei Abstimmungen aller Art[53] wiederholt der Panormitanus noch einmal seine These: auch auf Konzilien gelten Mehrheitsbeschlüsse, mag eine Minderheit noch so sehr protestieren; denn die Mehrheit steht hier für die Kirche[54]. Die Minderheit stützte sich für ih-

[49] Ebd. 700,1 ff.

[50] Ebd. 701,38: Ex ista ratione inconvincibili humana iura ordinaverunt id, quod supra exstitit allegatum, quod ubi concurrunt duae partes supra unam, illa, quae exceditur duplo, non debet se comparare, tamquam sit sanior.

[51] Ebd. 702,35: Nusquam etenim legitur et, quod gravius fortasse, numquam visa fuit tanta proprii iudicii praesumptio, ut pauciores contra multitudinem patrum in eodem loco ausi fuerint nominare se generale concilium, quemadmodum dicti legati cum paucis faventibus suis.

[52] Panormitanus, Frankfurter Reichstagsrede, DRTA 16, 454,35. – Zu dieser Rede vgl. *Wohlmuth* 200–256.

[53] Panormitanus, Frankfurter Reichstagsrede, DRTA 16, 455,1–34.

[54] Ebd. 455,35: Ex quo infertur, quod supra dixi, quod etiam in conciliis generalibus va-

ren Auszug aus dem Konzil auf vier Argumente: 1. sie ist der Mehrheit hinsichtlich von Verdiensten, Amt und Würden überlegen[55], 2. sie hat die Vernunft auf ihrer Seite[56], 3. sie hat den Papst auf ihrer Seite[57], und 4. die Minderheit hat gegen die Mehrheit recht, wenn sie eine vom Konzil eingegangene Verpflichtung, der die Mehrheit nicht nachkommt, erfüllt[58]. Es fällt dem Panormitanus von seinem Ansatz her nicht schwer, diese Argumente zu widerlegen. Gegen die Berufung auf die sanioritas zitiert er aus seinen Rechtsquellen: ... *si numerus in multum excedit, ... praefertur auctoritati et etiam merito consistentibus in minori parte*[59]. Die Entscheidung ist gültig, sobald die *maior et sanior pars* zustimmt[60]. Bei der Widerlegung des dritten Argumentes der Minderheit verweist der Panormitanus auf das Konzil von Nicaea. Hier standen sich eine Mehrheit und eine Minderheit gegenüber. Natürlich galt das Urteil der Mehrheit[61]. Im gleichen Zusammenhang stellt er das Prinzip auf: *Ibi concilium, ubi maior pars*[62]. Zum Schluß bestreitet er noch das Axiom, daß einstimmige Beschlüsse zu ihrer Aufhebung eines wiederum einstimmigen Votums bedürfen. Nein, es gilt vielmehr der Grundsatz, daß jedes Urteil, also auch das einstimmig gefaßte, durch ein Mehrheitsvotum wieder rückgängig gemacht werden kann[63].

Es ist wahr, der konkrete Fall, um den es hier geht, die Basler Abstimmung von 1437, hatte zumindest unmittelbar, keine Glaubensfrage zum Gegenstand. Von daher kann man fragen, ob die Verteidiger des Mehrheitsvotums bei Konzilien sich zu Recht auf die beiden Basler Theologen berufen können, sobald es um Glaubensdefinitionen geht. Andererseits ist festzustellen, daß Segovia und Tudeschi eine mögliche Ausnahme des von ihnen verteidigten Prinzips des Mehrheitsvotums, nämlich den Fall, daß es sich um eine Glaubensfrage handelt, wohl genannt hätten, wenn ihnen eine solche Ausnahme bekannt gewesen wäre.

---

lent gesta per maiorem partem, contradictione minoris partis non obstante, quia ut praedixi, tota ecclesia videtur facere, quod maior pars facit. – Auch hier folgen wieder eine ganze Reihe von Belegen aus den Rechtsquellen.

[55] Ebd. 456,20: ... in minori parte numero (sunt) personae excedentes aliam partem in merito et repraesentatione.

[56] Ebd. 458,42: ... minor pars praefertur maiori, quando minor innititur veriori rationi.

[57] Ebd. 461,26: ... papa acceptat et confirmat decretum partis concilii, licet minoris, tamquam iudex competens illius dissensionis.

[58] Ebd. 463,36: ... si maior pars rennuit pactum servare, potest minor illud adimplere, quantumcumque maior pars contradicat, maxime si periculum imminet toti communitati, nisi impleatur

[59] Ebd. 457,4.

[60] Ebd. 457,17: iura enim communiter dicunt, quod ad validitatem gestorum requiritur, quod consentiat maior et sanior pars ...

[61] Ebd. 462,25.

[62] Ebd. 463,31.

[63] Ebd. 465,41: Nullibi enim generaliter cautum reperitur, ut, cum omnes consenserint in aliquem actum, debeant pariter omnes consentire in faciendo contrarium, quoniam generaliter utriusque iuris censura habet, ut factum a maiori et saniori parte universitatis censeatur a tota universitate factum ...

Daß Glaubensfragen bei dem von Segovia und Tudeschi verteidigten Mehrheitsprinzip nicht ausgenommen sind, ergibt sich schließlich aus mehreren weiteren Stellungnahmen Basler Theologen. In seiner Rede auf dem Nürnberger Reichstag von 1438 weist Thomas von Courcelle mit aller Entschiedenheit die Forderung der Minderheit zurück, zu Glaubensentscheidungen sei Einstimmigkeit erforderlich. Die Anwendung dieses Prinzips würde die Aufgabe des Konzils von Nicaea bedeuten, wo immerhin 17 Bischöfe gegen die Definition der Gleichwesentlichkeit des Sohnes waren[64]. Die gleiche Position vertritt eine von den Baslern im Jahre 1441 vorgelegte anonyme Denkschrift. Der Verfasser beruft sich hier auf die Mehrheitsvoten des Konzils von Nicaea und Ephesus und die ganze Reihe der altkirchlichen Konzilien. Alle Autorität der Konzilien wäre zerstört, wenn eine Minderheit gegen eine Mehrheit mit dem Anspruch auftreten könnte, im Recht zu sein[65]. Als Beleg für seine Position zitiert der anonyme Verfasser übrigens Kanon XI des Konzils von Toledo und Kanon VI des Konzils von Nicaea[66], ein Beweis für die weiter oben schon beobachtete Praxis, beide Kanones ganz allgemein zur Rechtfertigung von Mehrheitsvoten auf Konzilien heranzuziehen, ganz gleich ob es um Glaubensfragen geht oder nicht. Wie sehr die Basler andererseits, nämlich wenn sie dem Einwand zu begegnen hatten, ihre Synode sei nur noch ein Rumpfkonzil, auf der unanimitas bestanden, zeigt das Erfurter Gutachten aus dem Jahre 1440: Die geringe Zahl der in Basel verbliebenen Väter ist kein Argument gegen dieses Konzil, heißt es da. Was zählt, ist nicht die Menge der versammelten Väter, sondern deren unanimitas. In Basel sind schließlich immer noch mehr Väter versammelt als auf dem Jerusalemer Apostelkonzil[67]!

Werfen wir, bevor wir uns dem Konzil von Trient zuwenden, noch

---

[64] Thomas von Courcelle, Nürnberger Reichstagsrede, DRTA 13, 806, 22: Illud quoque adhuc multo minus audiendum est, si quis dixerit, quod arbitretur tunc solum definitiones aut ordinationes concilii esse a spiritu sancto, quando omnes in unam sententiam conveniunt. Hoc enim esset perniciosum ad destruendum articulos fidei, cum certum sit, quod in concilio Nicaeno, ubi symbolum fidei ... primo factum est, septemdecim episcopi synodali definitioni contradixerunt, in quibus quinque in sua sententia permanserunt.

[65] Anonyme Denkschrift, DRTA 15, 788,3: Unde si haec ianua apperiretur, quod in generalibus conciliis pauci dissentientes a multitudine patrum possent appellare se synodum generalem, numquam quasi in futurum in ecclesia dei posset aliquid esse certum, firmum et stabile in iis, quae pertinent ad fidem et mores, facileque possent quam plurima scandala contingere, utpote quod pauci contradicente maiori parte concilii etiam in duplo et amplius legerent cedulam unam de depositione summi pontificis, privatione vel translatione imperii ... et ita infinitis periculosis actionibus.

[66] Ebd. 788,14: Contra haec namque ab antiquo fuit facta declaratio in Nicaeno concilio, ubi sic definitum est (es folgt das Zitat von Kanon VI), item in Toledano (es folgt Zitat von Kanon XI).

[67] Erfurter Gutachten, DRTA 15, 448,38: Remanserunt tamen et remanent hodie in eo (d. h. in Basel) plures quam in concilio apostolorum fuerunt. Ecclesia, quae non potest errare, non requirit totam multitudinem. Nam Cyprianus in quodam canono (C 24, q 1, c 19) dicit, quod Christus dicens „ubicumque fuerint duo vel tres collecti in nomine meo, ego cum eis sum" ostendit non multitudini sed unanimitati plurimum tribui.

einen Blick in das Werk eines Mannes, der auf dem Gebiet des Konzilsrechts einen großen Namen hat und dessen *De concilio* von 1512/23 auf dem genannten Konzil wiederholt konsultiert wurde[68]. Dominicus Jacobazzi geht im Zusammenhang der Behandlung der Konzilskonstitutionen auch auf die Frage ein, welcher Seite bei Meinungsverschiedenheiten auf dem Konzil selber zu folgen sei. Er unterscheidet dabei zunächst zwei Fälle: Entweder ist der Gegenstand, über den die Meinungen auseinander gehen, an sich klar oder dies ist nicht der Fall, d. h. es gibt gute Gründe für beide Ansichten. Im ersten Fall, also bei an sich klarer Sachlage, ist derjenigen Seite zu folgen, für die die Gründe sprechen, die Sachevidenz, ganz gleich wie zahlreich ihre Anhänger sind[69]. M. a. W. hier ist nicht der Zahl, sondern der Vernunft zu folgen[70]. Im andern Fall, also wenn der Sachverhalt nicht klar ist und Gründe für beide Seiten sprechen, dann sind grundsätzlich wiederum zwei Fälle denkbar. Entweder es gibt eine klare Mehrheit oder es gibt sie nicht. Gibt es eine klare Mehrheit, dann ist im Regelfall dieser Mehrheit zu folgen, denn in dubio wird die sanioritas bei ihr vermutet[71]. Jacobazzi belegt diese seine Position u. a. durch die Dekretale *Scriptum* Innocenz' III.[72], in der es heißt: *ubi enim est maior pars, ibi praesumitur esse ecclesia,* und durch den uns bekannten Kanon des Konzils von Toledo. Im andern Fall, wenn also keine klare Mehrheit erkennbar ist[73], dann sind drei Möglichkeiten ins Auge zu fassen: entweder ist der Papst auf einem solchen Konzil nicht anwesend, oder er ist zwar anwesend, aber es gibt keine Mehrheit, oder der Papst ist

---

[68] Einzelheiten zur Wirkgeschichte und Analyse des Werkes bei *Sieben,* Traktate 213–243.

[69] Jacobazi, De concilio, Ausg. Paris 1903 (Mansi Band 0), 250 aB: Interdum sententiae sunt diversae inter patres in concilio existentes. Et tunc dicendum est, quod aut materia, super qua est controversia imter patres, habet concomitantiam vel affinitatem cum alias definitis in sacra pagina, et illorum sententia est praeferenda, quae innititur auctoritati sacrarum scripturarum et canonum, quantumcumque alia pars esset maior numero, quia non est sanior nec semper in conciliis generalibus attendi debet maioritas numeri ... Et patet exemplum de Ariminensi concilio, ubi cum inter patres numero 830 fuisset dissensio et maior pars esset in errore, ut patet ex historiis, non fuisset consultum stare decisioni maioris partis ... Et idem patet in concilio Ephesino secundo et pluribus aliis conciliis, quae erraverunt, in quibus maior pars declinabat a vero. Et per hoc patet, quod in actibus conciliaribus attenditur maioritas numeri, quando cum maioritate numeri concurrit sanioritas. Esset enim valde absonum, quod ubi appareret evidens ratio veritatis, staretur multitudini contrarium asserenti nec semper arguendum est a multitudine.

[70] In einer Art Exkurs (250–255) folgt nun eine ausführliche Diskussion der von der Basler Minderheit behaupteten These, daß einstimmige Beschlüsse nur durch gleichfalls einstimmige Beschlüsse wieder aufgehoben werden können, und weiterer Aspekte von Mehrheitsentscheidungen, auf die wir in unserem Zusammenhang nicht einzugehen brauchen.

[71] Ebd. 255 aD: Ubi autem materia, super qua est controversia, non esset clara et evidens, ut oppositum per rationem et auctoritatem sacrae scripturae et sanctorum patrum definitionem manifeste ostendatur falsum, sed habet probabilem rationem ad utramque partem, tunc regulariter statur maiori parti, quae in dubio praesumitur sanior.

[72] X 1.6.40; Friedberg 84.

[73] Jacobazzi, De concilio, Ausg. Paris 1903, 255 aE: Sed quid si contingeret difficultas, quod vota essent in plures et varias partes divisa et non posset dari maioritas numeri in una plus quam in alia nec rationis nec auctoritatis?

anwesend und es gibt eine Mehrheit. Im ersten Fall könnte die Angelegenheit auf weiteren Konzilien behandelt werden, bis die Frage geklärt ist. So jedenfalls ist man im kirchlichen Altertum verfahren. Jacobazzi beruft sich für diese Auskunft auf Augustinus[74]. Der zweite Fall, also wenn der Papst auf dem Konzil anwesend ist, aber keine Mehrheit zu erkennen ist, stellt kein Problem dar. Denn in diesem Fall stellen die Bischöfe dem Papst gegenüber sowieso nur ein consilium, ein Beratungsgremium dar. Der Papst entscheidet selbst und ist nicht verpflichtet, einer der Parteien zu folgen. Im dritten Fall, also wenn eine Mehrheit erkennbar ist, vorausgesetzt, es handelt sich nicht um eine Glaubensfrage[75] oder eine causa papae, ist der Partei zu folgen, die vom Papst unterstützt wird[76]. Mag es im Detail der erteilten Auskunft noch Unklarheiten geben, auf die zentrale uns interessierende Frage gibt Jacobazzi eine klare Antwort: auch in Glaubensfragen gilt in Konzilien das Mehrheitsprinzip. Der Begriff der unanimitas kommt im unmittelbaren Zusammenhang unserer Fragestellung überhaupt nicht vor.

Wenn wir uns jetzt dem Konzil von Trient zuwenden, dann gehen wir am besten von einer Stellungnahme Pius' IV. aus, die von den Verteidigern der Einstimmigkeit der Konzilsbeschlüsse immer wieder zitiert wird. Der Papst hatte sich in der dritten Phase des Konzils zunächst sehr dafür eingesetzt, daß die im Dekret über die Residenzpflicht der Bischöfe gemachten Aussagen zur bischöflichen Gewalt durch einen entsprechenden Passus über den päpstlichen Primat ausbalanciert würden. Er war dabei aber auf den entschiedenen Widerstand vor allem der französischen Teilnehmer des Konzils gestoßen[77]. Schließlich verzichtete er auf den geplanten Passus mit der Begründung, man könne gegen so entschiedenen Widerspruch kein Dogma aufstellen[78]. Einer der Teilnehmer des Konzils, der portugiesische Theologe Didacus de Payva de Andrada, scheint die Haltung des Papstes in der genannten Frage, nämlich in Glaubensfragen nicht nach dem Mehrheitsprinzip vorzugehen, zur Haltung des gesamten Konzils zu machen. In diesem Sinne spricht er sich jedenfalls in seinem Werk über das Konzil von Trient aus: nur bei Disziplinarfragen sei man nach dem Mehrheitsprinzip vorgegangen, bei Glaubensfragen habe man darauf verzichtet zu definieren, sobald sich eine Minderheit von wichtigen und geachteten Konzilsvätern dagegen ausge-

[74] De baptismo 2,4,5; vgl. *Sieben*, Alte Kirche 93.

[75] Vgl. Jacobazzi, De concilio 238 aA: Si sumus in causa fidei et papa vult aliquid statuere contra fidem, standum est potius sententiae concilii. – Zu dieser Frage des Konflikts zwischen Papst und Konzil vgl. auch *Sieben*, Traktate 182, 231–232, 256.

[76] Ebd. 255 bD–E.

[77] Einzelheiten hierzu bei *H. J. Sieben*, Vom Florentinum zu Ersten Vatikanum. Zur Ökumenizität des Konzils von Florenz und zur Rezeption seiner Primatslehre, in: ThPh 65 (1990) 513–548.

[78] Pius IV, in: *H. Grisar*, Disputationes Tridentinae, Innsbruck 1886, I, 499: „mostrando, quanto sia disconveniente il far dogma in si gran contraditione de'voti, come havrebbono in questa materia."

sprochen habe[79]. Wie das Konzil tatsächlich vorgegangen ist, kann im vorliegenden Rahmen nicht untersucht werden, bei Pallavicini sind immerhin einige diesbezügliche Angaben zu finden[80]. Von Interesse für unsere Fragestellung sind natürlich die Angaben der Trienter Geschäftsordnung aus der Feder ihres Sekretärs Angelo Massarelli[81]. Hier ist wiederholt von der Anwendung des Mehrheitsprinzips *(maior pars* bzw. *longe maior pars)* die Rede[82]. Sehr aufschlußreich ist schließlich ein Brief des Erzbischofs von Zara, Muzio Calini, vom 13. Sept. 1563 an Kardinal Cornaro, in dem das Majoritätsprinzip als bei Konzilien übliche Regel bezeichnet wird. Im vorliegenden Fall, einer Entscheidung über die klandestinen Ehen, hatten sich die Väter nicht an diese Regel gehalten. Der Erzbischof sieht darin einen möglicherweise folgenschweren Präzedenzfall[83].

---

[79] Payva, Defensio Tridentini fidei, liber I, fol. 17, zitiert bei *C. Schwarzel,* Acta congregationis archiepiscoporum et episcoporum Hetruriae Florentiae anno 1787 celebratae, Bamberg 1791, I, 420/1; Quando agitur de legibus formandis, quae secundum temporis et loci circumstantias mutationi subiacent, pluralitas suffragiorum attenditur. Quando vero de quaestionibus fidei agitur, etiam post maturum et serium examen nihil deciditur, quamdiu aliqui graves et magnae considerationis viri a maiori numero dissentiunt.

[80] Vgl. Pietro Pallavicino, Istoria del concilio di Trento 16,4,19; 23,9,1.5 usw.

[81] Die genannte Geschäftsordnung gehört strenggenommen nicht zu den Akten des Konzils, sondern wurde von Massarelli nach dem Konzil als Privatarbeit verfaßt. Weil sie der damalige Präfekt des Vatikanischen Archivs, Augustinus Theiner, der Opposition auslieferte, die sich ihrer im Kampf gegen die Vatikanische Geschäftsordnung bediente, wurde er im Juni 1870 seines Amtes enthoben. Zur Veröffentlichung dieser Geschäftsordnung vgl. *H. Jedin,* Das Publikationsverbot der Monumenta Tridentina Augustin Theiners im Jahre 1858, in: AHC 3 (1971) 89–97, vgl. auch *ders.,* Geschichte des Konzils von Trient, II, Freiburg 1957, 426.

[82] *De congregationibus generalibus:* Si vero dicuntur sententiae super aliqua re, quae praesenti deliberatione indigeat, ut puta de aliqua deputatione facienda, super die futurae sessionis indicendo, super admissione alicuius oratoris et similibus, tunc sententiae illico numerantur et *iuxta maiorem partem* concluditur (Geschäftsordnung des Konzils von Trient, Wien 1871, 27). – In dem Abschnitt *De modo confirmandi et examinandi decreta* heißt es: Sic igitur reformatum decretum et facta de eo omnibus copia, iterum in generali congregatione examinandum proponitur, atque iterum censurae super eo factae perpenduntur a deputatis, qui illud secundum eas reformant: rursusque in plena synodo examinatur: quod toties fit, quousque vel ab omnibus, si fieri potest – quod omni cura, studio ac diligentia praesidentes et deputati procurant – vel saltim a longe maiori parte comprobetur. Si autem patrtes vel super tota decreti forma, vel aliquo eius capite adeo discordes essent, ut a maiori parte reprobaretur, tunc alia decreti forma concipitur: quae si eodem modo proposita pluribus displiceret, alia atque alia vel integra vel aliquod particulare caput vel canon formatur; quousque tandem, ut dictum est, patres omnes vel pars maior conveniat, quod quidem aliquando ob patrum contentiones adeo difficile factu fuit, ut decretorum expeditio ad multos menses, sessionem iterum atque iterum prorogando, producta fuerit, ebd. 40–41.

[83] Brief *M. Calinis,* in: E. Baluze / D. Mansi, Miscellanea IV, Lucca 1764, 333: „La difficoltà è nata principalmente da questi matrimonij clandestini, li quali sebbene di 200 PP e 50 hanno tenuto che la Chiesa possa e debba annullare, nondimeno l'autorità di 50 che sono in contraria opinione è stata di tanta forza che l'impedimento contro ogni ragione. La definizione di quest'articolo, la qual cosa oltre che è malissima, per esser stata causa di prorogar la sessione, dubitor che nel tempo avvenire debba essere anco più dannosa per l'esempio; perchè potrà parere che la forma tenuta fin qui sempre due concilj nel giudicare secondo la sentenza della maggior parte non sia la legittima e sicura regola che debba esser servata in questi giudizj."

III. Im Zeichen des Gallikanismus und Jansenismus

In der Zeit vom Tridentinum bis zum Ersten Vatikanum geraten die beiden Begriffe consensus und unanimitas in Polarisierungen, wie sie so vorher nicht vorhanden waren. Während der Begriff des das Konzil konstituierenden Konsenses bisher keinen unmittelbaren Bezug zum Lehramt des Papstes hatte, tritt er jetzt bei gallikanischen Autoren in direktem Gegensatz zu diesem Amt. Ähnliches gilt für den Begriff der unanimitas. Galt sie vorher gewissermaßen als das Ideal, auf das der consensus sich hinbewegte, tritt dieser Begriff jetzt bei jansenistischen Theologen in direkten Gegensatz zur maioritas. Unfehlbarer Papst oder Konsens des Konzils heißt die eine Polarisierung, unanimitas oder maioritas die andere. Gegenüber einer papalistischen Ekklesiologie, die den päpstlichen Primat immer unabhängiger von der Gesamtkirche konzipiert, und einem Gallikanismus, der immer entschiedener auf der Unabhängigkeit zumindest der französischen Ortskirche besteht, unternimmt der große französische Theologe Louis de Thomassin[84] 1667 einen Vermittlungs- und Versöhnungsversuch, der nun gerade den Begriff des consensus beider Größen, des Papstes und der Bischöfe, in den Mittelpunkt stellt. Der Franzose knüpft dabei unmittelbar an Nikolaus von Kues an, den er übrigens fleißig zitiert. Wie schon der Deutsche vor ihm konzipiert auch der Franzose die Kirche selber als consensus, das Konzil stellt sich dar als Zusammenfall von horizontalem und vertikalen Konsens im Sinne der Leriner Formel *consensio antiquitatis et universitatis.* Auf der Basis des Konsensbegriffes kann man die Kirche als fortbestehendes Konzil und das Konzil als versammelte Kirche begreifen. Die von den Gallikanern auseinanderdividierten Gewalten, Gesamtkirche, Konzil und Papst, stellen in den Augen Thomassins in Wirklichkeit eine einzige Gewalt, eine einzige Autorität dar, die bald über die Erde zerstreut, bald in einer Synode versammelt, bald im Haupte zusammengefaßt ist. Näherhin bekräftigen die Synoden den schon vorher bestehenden Konsens der über die Erde zerstreuten Gesamtkirche und der Erdkreis seinerseits bestätigt die vorher von der Synode aufgestellten Beschlüsse. Durch Prüfung und Zustimmung des Papstes schließlich gewinnen eben diese Beschlüsse an Kraft und Geltung. Andererseits vermehren Konzilien bisweilen die Überzeugungskraft und die Autorität päpstlicher Entscheidungen[85].

Hatte Thomassin noch einmal versucht, durch den Konsensbegriff eine Brücke zwischen dem Papst und der Kirche bzw. dem Konzil zu schlagen, so reißt das vierte Kapitel der sog. *Freiheiten der Gallikanischen Kirche* von 1682 beide unversöhnt und unvermittelt auseinander. Zumindest das unfehlbare Papstamt und der consenus stehen jetzt im Gegen-

[84] Vgl. *H. J. Sieben,* Die Katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung, Paderborn 1988, 274–305.

[85] Weitere Einzelheiten und Belege bei *Sieben,* Katholische Konzilsidee 286–305.

satz zueinander; denn es heißt: *In fidei quoque quaestionibus, praecipuas summi ponitificis esse partes, eiusque decreta ad omnes et singulas ecclesias pertinere, nec tamen irreformabile esse iudicium, nisi ecclesiae consensus accesserit.* Der verantwortliche Kopf hinter dieser Formulierung war Bossuet; wie sie zu begründen und näherhin zu verstehen ist, hat er in seinem großen Werk, der *Defensio declarationis cleri Gallicani de ecclesiastica potestate* von 1696 näher ausgeführt[86]. Natürlich ist auch für Bossuet der consensus das entscheidende Fundament der Wahrheit in der Kirche. Er entwikkelt diese Idee ausgehend von Vinzenz von Lerin. Greifbar ist dieser Konsens der Kirche vor allem in den Konzilien[87]. Durch den großangelegten historischen Nachweis, daß päpstliche Glaubensentscheidungen in der Vergangenheit immer des Konsenses gerade der Konzilien bedurften, um für unfehlbar gehalten zu werden, versucht der genannte Theologe den oben zitierten vierten Grundsatz der „Freiheiten der Gallikanischen Kirche" darzutun, nämlich, daß päpstliche Glaubensdefinitionen, um es mit dem Ersten Vatikanum zu sagen, nicht *ex sese*, sondern nur *ex consensu ecclesiae* irreformabel und unfehlbar sind. Daß der Papst nicht *ex sese* unfehlbar ist, ergibt sich dabei für Bossuet notwendig aus *Haec sancta.* Dieses Konstanzer Dekret ordnet nämlich den Papst in Glaubensfragen dem Konzil unter. Eine untergeordnete Instanz kann aber unmöglich unfehlbar sein: *Infallibilem cuiquam subesse nefas*[88]. Den Traditionsbeweis für diese These führt Bossuet, wie gesagt, durch einen Gang durch die gesamte Konziliengeschichte[89]. Einen ersten entscheidenden Beleg sieht er schon im Apostelkonzil, dem Muster[90] aller folgenden Konzile der Kir

[86] Vgl. *Sieben,* Katholische Konzilsidee 336–342.

[87] Bossuet, Defensio 3,7,5; Ausg. Opera omnia Lachat 22,7; Ea consensione, ut firmissimo ac divinissimo fundamento, niti christianos oportet; a quibus, non aliud quid, sed illud in symbolo apostolico postulatur, ut in *spiritum sanctum* credentes, credant simul *sanctam ecclesiam catholicam;* eique vindicent certissimum, quo in oboedientiam captivantur, spiritus sancti magisterium et iudicium. Quae omnino efficiunt, ut in ipsa consensione vis illa indeclinabilis et sit et esse credatur; existitque omnino, ex ecclesiarum consensione, clara et manifesta vox, qua non partes ecclesiasticae, sed ipsam universalitatem audiri, eodem Vincentio Lirinensi teste perspicimus ... Hinc in illa concilia generalia manat, quam in eis agnoscimus, certa et ineluctabilis auctoritas. Neque enim alia ratione in conciliis, sive in ecclesia congregata, valet unitas et consensus, quam quod in ecclesia toto orbe diffusa aequae valeat. Ipsa enim synodus eo valet, quod universalem repraesentat ecclesiam: neque ideo ecclesia congregatur, ut valeat unitas atque consensio; sed ideo congregatur, ut quae in ecclesia ubique diffusa per se valet, in eadem congregata, ab episcopis ecclesiarum doctoribus, tamquam idoneis testibus clarius demonstretur. Ex his igitur duplex intelligitur ratio agnoscendae catholicae veritatis: prima ex consensione ecclesiae ubique diffusae; secunda ex consensione ecclesiae in synodis oecumenicis sive generalibus adunatae.

[88] Bossuet, Defensio 3,7,2; 22,2: Certe Constantiense concilium, dum eas memorat causas, quibus papa concilio subsit, primam ponit fidem: ergo papa concilio subest, vel maxime in fide: et infallibilem, qua quidem in re talis est, cuiquam subesse nefas: immo infallibili, haud magis quam ipsi veritati, totam ecclesiam subesse oportet: non ergo ullus hominum, stante quidem Constantiensi concilio, est in fide infallibilis.

[89] Ebd. 3,7,5; 9.

[90] Man hat hier den Eindruck, daß Bossuet entweder Reginald Poles *De concilio* oder Luthers Schrift *Von den Konziliis und Kirchen* vor Augen hat; vgl. hierzu *Sieben,* Katholische Konzilsidee 52–89 und 23–32.

che[91], nicht weniger im Nicaenum[92] und in den folgenden ökumenischen Konzilien, zunächst der Alten Kirche[93], dann auch der mittelalterlichen[94].

Das Neue nun, was in Bossuets Konsensbegriff greifbar wird und was so vorher nicht gegeben war, ist der Gegensatz, in dem dieser Begriff zum päpstlichen Lehramt steht. Der Konsens ist nicht mehr nur das Constitutivum des Konzils, das was das Konzil zum Konzil macht, er ist vielmehr auch die *einzige* Quelle und Garantie der Wahrheit in der Kirche. Das war in dieser Ausschließlichkeit vorher nicht affirmiert worden. Wahrheit gibt es letztlich für Bossuet nur durch Konsens, nicht mehr auch auf andere Weise, etwa durch den Primat, der nach Thomassin übrigens auch als *eine* Form von consensus der Kirche konzipiert werden kann. Mit Bossuets Konsensbegriff ist der päpstliche Primat als zweite, gegebenenfalls unabhängige Quelle der Wahrheit in der Kirche ausgeschlossen. Insofern handelt es sich um einen antipäpstlichen Konsensbegriff.

Zu den Theologen, die den Konsens zum zentralen Begriff ihrer Ekklesiologie gemacht haben, gehört auch der Fürstabt des Klosters St. Blasien, Martin Gerbert[95]. In engstem Anschluß an Thomassin versucht er die Kluft, die sich vor allem seit der Erklärung der „Freiheiten der Gallikanischen Kirche" zwischen dem päpstlichen Primat und dem Konsensbegriff aufgetan hat, noch einmal zu überbrücken. Der Deutsche ersetzt dabei den Begriff des Konsenses durch den der communio, möglicherweise um die aktive Rolle, die beide Seiten, Papst und Bischöfe, bei der Erstellung des Konsenses zu spielen haben, zu unterstreichen. Der Titel seiner Schrift *De communione potestatis ecclesiasticae inter summos ecclesiae principes, pontifices et episcopos*[96] enthält dabei sein ganzes Versöhnungsprogramm: beide Seiten, Papst und Episkopat, sollen auf Eigenmächtigkeit, auf falsche Autonomie, verzichten[97]; nur in Gemeinschaft üben sie ihr Amt den Absichten des Stifters entsprechend aus[98]. Gerberts kritischer Appell richtet sich an beide Seiten, den Papst und den Episkopat. In diesem Zusammenhang kommt es auch zur Kritik an Bossuets Konzeption des Konsenses. Gerbert folgt dabei ganz offensichtlich dessen Aus-

---

[91] Bossuet, Defensio 3,7,6; 9–11.

[92] Ebd. 3,7,7; 14: Atque omnino in ipsa consensione vim omnem fuisse repositam, historiae clamant.

[93] Ebd. 3,7,8–32; 16–84. – Die Bilanz lautet dann 7,3,33; 84: Quae octo concilia, magno unanimi consensu, definiendi vim irrefragabilem non alia in re quam patrum consensione posuerunt.

[94] Vgl. ebd. 3,7,33–40; 84–103.

[95] Vgl. *Sieben*, Katholische Konzilsidee 408–425.

[96] St. Blasien 1761.

[97] Gerbert, Communio 12,2; 3466: Ex quibus quidem insigniter elucescit, quantum sibi invicem tribuerint, detulerintque summi ecclesiae principes, neutra parte aliquid sibi singulare, privatum ac proprium imperiose arrogante, omnibus ad communionem legitimae auctoritatis in conciliis exerendae relatis, ut capitis praerogativa semper conservaretur.

[98] Zu Einzelheiten vgl. *Sieben*, Katholische Konzilsidee 408–425.

führungen in der *Defensio* und bringt dort Korrekturen an, wo es ihm notwendig erscheint, z. B. in Bossuets Auslegung des Apostelkonzils: Der in diesem Konzil aufscheinende Konsens verkleinert nicht den Petrus, im Gegenteil, er macht ihn größer[99]. Das Apostelkonzil ist der perfekteste Beweis für eine im Sinne des Stifters ausgeübte Autorität in der Kirche[100]. Richtig ist, daß der Konsens schlechthin wahrheitsbegründend ist, aber der Papst darf dabei nicht ausgeschlossen werden, er gehört vielmehr notwendig dazu. Wie schon Thomassin betont der Fürstabt von St. Blasien: Auch der Papst repräsentiert als solcher schon den Konsens der Kirche, nicht nur das Konzil! Umgekehrt gilt: der Papst soll Alleingänge unterlassen und nicht meinen, daß der Konsens des Konzils ihm etwas von seiner Autorität wegnähme[101]; er soll immer als Haupt des Leibes diesen in seinen Lehren einschließen. Petri Unfehlbarkeit hielt diesen ja auch nicht davon ab, den Streit über die Gesetzeserfüllung durch die Heiden vom Jerusalemer Apostelkonzil entscheiden zu lassen[102]. Kommt es tatsächlich einmal zu einem unüberbrückbaren Dissens zwischen Papst und Konzil, dann müssen sich beide Seiten einer Entscheidung enthalten, bis wieder ein Konsens gefunden ist[103]. Mit dieser Position wiederholt der Fürstabt von St. Blasien klassische Doktrin. Nikolaus von Kues und Jacobazzi haben nichts anderes gelehrt[104].

Daß der Begriff der unanimitas seit dem 18. Jahrhundert in direktem Gegensatz zu dem der maioritas verstanden wird, ist eine Folge der Aus-

---

[99] Gerbert, Communio 12,6; 474/5: Caput illius causae primum soli Petro fuit manifestatum, illiusque auctoritate primaevae ecclesiae expositum de gentilium ad fidem aggregatione, iamque ea doctrina ecclesiam universam tenebat; voluit tamen Petrus ut antea coram illis, qui ex circumcisione erant, sic nunc coram apostolis et senioribus omnique multitudine iterum proferre, *vos scitis,* inquit, *quoniam ab antiquis diebus deus in nobis elegit per os meum audire gentes verbum evangelii et credere.* Fuerat hoc unicum fundamentum, quo facta ibi circa legalia definiebatur controversia; et hoc iam antea Petri unius auctoritate in ecclesia ab antiquis diebus increbuerat, quod omnes norant, ut adeo hic locum haberet illud *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus.*

[100] Gerbert, Communio 12,3; 469/70: Habes hic perfectissimum consummatissimumque communionis in exercenda legitima potestate exemplum, qua freti dubitare non potuerunt Christum in medium eorum fuisse: unde nec dubitant communem suam sententiam spiritui sancto adscribere: *visum est spiritui sancto et nobis.*

[101] Ebd. 12,6; 475: An autem aegre Petrus iterum haec ad concilium retulit, quando ad apostolos et seniores in Jerusalem super legalium quaestione veluti appellarunt Antiocheni? An quidquam prius ab ipso stabilitae sententiae derogatum? An auctoritati aliquid ademptum et non potius additum, dum una omnes in illius concedunt sententiam? Idem ergo de successorum illius iudiciis et auctoritate dicendum, quando rebus ita exigentibus concilii etiam adiungitur congregatio et sententia, quae concors atque conspirans pontificio decreto haud magis demit illius firmitati quam apostolorum et seniorum adstipulatio latae a Petro Hierosolymis sententiae. Ut adeo nihil causae subsit, cur segnius conciliorum celebrationi incumbat, aliquid suae auctoritati timens pontifex.

[102] Ebd. 12,7; 469: At Petrus quidem infallibilis erat iudiciumque eius irrefragabile. An propterea detrectavit in communione cum apostolis et senioribus causam legalium tractare? An dicemus inutilem ac supervacaneum fuisse illum conventum?

[103] Ebd. 12,8; 480–481.

[104] Vgl. w. o.

einandersetzungen um die Bulle *Unigenitus*[105], mit der Klemens XI. 1713 101 Lehrsätze aus Quesnells *Réflexions morales* verurteilt hatte. Die Bulle wurde von einer Minderheit unter den französischen Bischöfen, darunter dem Erzbischof von Paris, L.-A. de Noailles, nicht angenommen. Nach dem Tode des Königs, Ludwigs XIV., versteifte sich der Widerstand gegen die Bulle noch erheblich. Schon gegebene Unterschriften wurden wieder zurückgenommen, ja man appellierte vom Papst an ein allgemeines Konzil. Ein zentrales Argument in der Flut von Streitschriften, die pro und contra *Unigenitus* erschienen, stellte die Ablehnung der Bulle durch einen Teil des französischen Episkopates dar. Während die Verteidiger der Bulle die Tendenz hatten, diese ablehnende Minderheit als für die Geltung der Bulle unerheblich zu bezeichnen, vertraten dagegen die Jansenisten die These, daß für ihre Geltung einstimmige Annahme durch die Bischöfe die Voraussetzung sei; denn nur wo der Episkopat einstimmig eine Lehre vertrete, sei deren Wahrheit gewiß. In dem 1714 erschienenen *Témoignage de la vérité dans l'église,* eine der wichtigsten gegen die Bulle verfaßten Streitschriften, vertrat Vivien Laborde[106] die Ansicht, daß die Wahrheit bisweilen durchaus bei einer Minderheit der Bischöfe zu suchen sei, während die Mehrheit sich im Irrtum befinde. Die französische Klerusversammlung vom 29. Oktober 1715 verurteilte einen entsprechenden Satz aus dem genannten Werk[107].

Die fehlende bischöfliche Einstimmigkeit spielte auch in Gerichtsplädoyers für Opponenten der Bulle eine Rolle, so im Prozeß des Jansenisten Nicolas le Gros gegen Erzbischof de Mailly von Reims[108]. Sehr deutlich kommt die fragliche Position auch in den Antworten zum Ausdruck, die der Jansenist Louis-Alexandre de Bains vor der gegen ihn ein-

---

[105] Vgl. zum folgenden *L. Cognet,* Der Jansenismus im Frankreich des 18. Jahrhunderts, in: HKG(J) 5, 1970, 409–461.

[106] Vgl. *P. Auvray,* Vivien Laborde, in: DSp 9 (1976) 19–21.

[107] Episcopatum unum esse confitetur, eundem indivisum, quem tamen quandoque constare ait paucorum episcoporum numero, etiam a suo legitimo capite, seu a cathedra principali, unde unitas sacerdotalis orta est, dissidentium, et absque perfecta illius totius fraternitatis et unitatis episcoporum cohaerente concordia, quibus in solidum et regendam suam ecclesiam et servandam fidem integrae depositum Christi commisit. Zitiert bei *Schwarzel,* Acta II, 397.

[108] Plädoyer vom 9. Mai 1716 des königlichen Advokaten *M. Chevalier,* in: Mémoire pour les trois docteurs et curez de Reims au sujet des poursuites contre eux faites pour raison de la Constitution *Unigenitus,* Paris 1716, Premier plaidoyer, S. 21: „... rien n'est plus imaginaire que cette prétendue acceptation de l'Eglise de France; pour former une acceptation qui donne lieu de regarder quelque définition comme la doctrine de l'Eglise, il faut que cette acceptation soit unanime et uniforme. Les juges de la foi doivent parler unanimement sur la foi; le langage épiscopal doit être uniforme: les apôtres assemblez dans le concile de Jérusaleme, décident unanimement, *visum est nobis et spirito sancto* ... Im Plädoyer vom 14. Mai spricht der gleiche Advokat von einem „dogme respectable de l'unanimité nécessaire pour la réception des loix en matière de foi" (20) bzw. von einer „vérité éternelle, qu'en matière de foi il faut le concert et l'union de tous les juges de la foi" (21). Der Redner sieht im übrigen einen klaren Zusammenhang zwischen der Verteidigung der „Freiheiten der Gallikanischen Kirche" von 1682 und dem hier verteidigten Prinzip notwendiger Einstimmigkeit bischöflicher Lehrentscheidungen.

berufenen Untersuchungskommission vom 6. Dezember 1719 zu Protokoll gibt. Auf die Frage, „ob eine päpstliche Entscheidung, dem die größere oder die sehr große Zahl der Bischöfe sich anschließt, durch den Widerstand einer kleinen Zahl von Bischöfen" außer Kraft gesetzt werden kann, antwortet derselbe mit Ja[109]. Diese Lehre von der notwendigen Einstimmigkeit bischöflicher Entscheidungen findet später auch Eingang in die jansenistischen Lehrbücher und Traktate. Für Jean Opstraet[110] ist der consensus unanimis der Kirche zwar unfehlbar[111], aber nicht schon in Mehrheitsentscheidungen oder -meinungen gegeben. Ausdrücklich weist er die opinio communis als Basis für einen consensus unanimis in der Kirche zurück. Es gibt genügend geschichtliche Beispiele dafür, daß allgemein verbreitete Ansichten Irrtümer waren. Sicherer Garant der Wahrheit kann nur der consensus unanimis der Kirche sein[112]. Ähnliche Thesen vertrat in Deutschland der Franziskaner Korbinian Luydl in deutlicher Abhängigkeit von Opstraet[113]. Der italienische Jansenist Pietro Tamburini, eine der treibenden Kräfte auf der Synode von Pistoia, die uns im nächsten Abschnitt beschäftigen soll, verteidigt in verschiedenen seiner Werke die gleichen Grundsätze und baut sie zu einer systematischen Doktrin aus[114].

---

[109] Examen fait par Monseigneur l'évèque de Soisson de Maître Louis-Alexandre de Bains, veröffentlicht als Anhang zu Lettre de l'évèque de Soisson à Monsieur de la Moignon de Blanc-Menil, avocat général au parlement de Paris, s. d. s. l. 54: Interrogé, si la décision du pape, suivie per le plus grand nombre et le très grand nombre des évèques, peut être suspendue par la résistance d'un petit nombre d'évèques, a répondu qu'oui. Interrogé, si le pape, avec le plus grand nombre des évèques, condamnant une doctrine comme hérétique, tandis qu'un petit nombre d'évèques résiste à la décision, le particulier est obligé de se soumettre, a dit que non. – De Bains beruft sich für seine Position auf die Kirchengeschichte. Zur Zeit des Konzils von Nicaea und des hl. Athanasius verteidigte eine Minderheit von Bischöfen die Wahrheit gegen die Mehrheit, die vom Glauben abgefallen war.

[110] Vgl. *A. Schuchart*, Der *Pastor bonus* des Johannes Opstraet, Trier 1972, 93–172 über Leben, Werk und Jansenismus des J. O.

[111] De locis theologicis, Venedig 1777, 130b: unanimis ecclesiae per orbem dispersae in iis, quae fidei et morum sunt, consensus, est infallibilis.

[112] Ebd. 134a: Unanimis ecclesiae per orbem dispersae in doctrinam aliquam consensus non recte colligitur ex eo quod doctrina ista per ecclesiam communis sit. Quia maior ista pars, quae facit, ut doctrina aliqua per ecclesiam communis sit, nec est ecclesia universalis nec ecclesiam universalem repraesentat, proinde etsi pars ista maior in doctrinam aliquam consentiat, non tamen propterea in illam consentire censenda est ecclesia universa. Confirmari hoc potest variis argumentis. – Zu den vorgetragenen Argumenten gehört u. a. der Hinweis auf den als opinio communis in der Kirche eine gewisse Zeit verbreiteten Probabilismus, dem die ecclesia universa jedoch niemals zugestimmt habe.

[113] Institutiones theologiae moralis christianae et evangelicae, Kempten 1771, 506ff.

[114] Continuazione dell'Appellante, § 8: Terzo carattere di un giudizio della Chiesa universale: in materia di fede, particollarmente, quando si tratta di definire le questione, che non sono state ancora dilucidate e che sono contestate tra gli Ortodossi, la Chiesa non si contenta della sola pluralità de'suffragi, ma vuole l'unanimità morale, o una quasi unanimità. – Ebd. § 57: Nel consenso unanime sta tutta la forza irrefragabile del giudizio dommatico, che obbliga tutti i fedeli a sottomettervisi ... Che se la Chiese sonno tra loro discordi, se nella definizione pronunziata tutte non vi riconoscono la fede apostolica, a proporzione del numero et delle prerogative delle medesime, si diminuisce ancora il peso della decisione, poichè una tale diversità somministra un motivo di sospensione o di dubbio, che la dottrina non parta dal fonte commune della tradizione.

Die Verteidiger der Bulle *Unigenitus* hatten bisweilen die Tendenz, die Position der Jansenisten etwas verzerrt wiederzugeben, indem sie ihnen die Forderung nicht nach unanimité, sondern nach unanimité absolue unterstellten, was natürlich den Aufbau einer Gegenposition erleichterte. In diesem Sinne äußert sich wiederholt der literarisch wohl aktivste Verteidiger der Bulle unter den französischen Bischöfen, Jean Joseph Languet[115] de Villeneuve de Gergy, Bischof von Soisson[116]. Interessant ist nun die Tatsache, daß Languet der jansenistischen Forderung nach Einstimmigkeit sachlich zwar die Mehrheitsmeinung entgegensetzt, den entsprechenden Terminus jedoch geflissentlich zu vermeiden sucht[117], wohl deswegen, weil er in der Tat in der Alten Kirche nur ganz ausnahmsweise verwendet wurde. Schließlich aber stellt Languet aber doch der von den Jansenisten geforderten unanimitas die Mehrheitsmeinung entgegen, und zwar mittels eines Zitates, in der die Assemblée générale du clergé 1657 sich auf Kanon VI des Konzils von Nicaea beruft[118]. Sehr treffend ist Languets Kritik an den von Noailles zugunsten der Minderheit der französischen Bischöfe vorgelegten Traditionszeugnissen. Belege dafür, daß die Alte Kirche in ihren Entscheidungen unanimitas anstrebte oder

---

Ebd. § 58: Non avendo Gesù Cristo legato il privilegio della inerranza a un certo numero determinato di quelli, che sono nel seno della Chiesa, ma a tutto il corpo della Chiesa, egli per consequenza non ha promesso che nella divisione de sentimenti sia sempre il più gran numero, che abbia ragione. Quindi ne segue, che fino alla perfetta concordia di tutta la Chiesa, nè il piu piccolo ha diritto di considerare separato dall'unità il più gran numero, nè il più grande di separarsi o separare il più piccolo. Il procedere altrimenti è un usurpare il diritto, che compete alle Chiesa.

[115] Vgl. *J. Carreyre*, L. d. V. d. G., in: DThC 8 (1925) 2601–2606; *J. Denis*, L. d. V. d. G., in: Cath. 6 (1967) 1808–1809; *J.-R. Armogathe*, L. d. V. d. G., in: DSp 9 (1976) 227–230.

[116] In der *Instruction pastorale contentant un troisième avertissement*, Paris 1718, ist immer wieder die Rede vom „système de l'unanimité absolue" (nr. 21, 22, 23). Vgl. ebd. nr. 20, S. 27: „En effet, c'était la seule unanimté à laquelle on pouvait avoir recours, dans la circonstance présente, pour se tirer d'ambarras et on ne pouvait le faire qu'en demandant l'unanimité absolue, pour l'opposer au censentement presque universel, que la Constitution a reçue de toutes les nations." – Ähnlich in Languets Brief vom 21. 11. 1719 an Monsieur de la Moignon de Blanc-Menil, S. 32: V. erreur (der Jansenisten): „sur la necessité de l'unanimité absolue dans le jugement sur la foi".

[117] Lettre à Monseigneur de la Moignon vom 21. 11. 1719: „Là où il n'y a qu'un petit et très-petit nombre de membres sans chef, combattant contre le chef, et contre le reste des membres, là le corps ne peut être, mais seulement une parçelle, une fraction de ce corps. De là il s'ensuit necessairement, qu'un petit nombre des pasteurs ne peut l'emporter sur le reste, présidé par son chef et uni dans la mème décision; parce que ce petit nombre n'est point le corps et que la partie n'est pas le tout: Jésus Christ ne peut être censé assister cette partie au préjudice du corps, puisque c'est avec le corps et la société et non pas avec une partie d'elle, que Jésus Christ a promis d'être tous les jours. Et par une dernière conséquence aussi évidente que les précédentes il s'ensuit que le corps assisté de Jésus Christ et de son Esprit, uni dans son chef et composé de la multitude de ses membres, peut rejetter et condamner la doctrine de cette partie qui s'élève contre le tout ..."

[118] Quatrième lettre pastorale, Paris 1721, Seite 40: „J'aurais pu de même m'appuyer encore sur le concile de Nicée, puisque je lis ces paroles dans un célèbre monument de l'Eglise de France, où il est parlé de la Constitution d'Innocent X contre les cinq propositions de Jansenius: *le consentement universel de l'Eglise s'est réuni avec la pierre Apostolique qui ne peut être surmontée par les portes de l'Enfer ny ne peut être ébranlée par le petit nombre des Refractaires, qui doivent céder au sentiment général du corps suivant la règle du concile de Nicée.*"

im einen oder anderen Fall diese unanimitas auch verwirklichte, können nicht als genügend angesehen werden. Es braucht vielmehr Zeugnisse, die beweisen, daß die Kirche im Falle von Widerspruch einer bestimmten Anzahl von Konzilsvätern auf Definitionen tatsächlich verzichtet hat. Solche Zeugnisse aber wurden keine vorgelegt[119].

Nicht nur auf der Seite der Gegner der Bulle *Unigenitus*, auch auf der ihrer Verteidiger gehen die aktuellen Fragen um Mehrheit oder Einstimmigkeit bei dogmatischen Entscheidungen in die Lehrbücher ein. Der bekannte Theologe Honore de Tournely[120] behandelt in seinem als Handbuch weit verbreiteten *Praelectiones theologicae de ecclesia Christi* von 1726 u. a. folgende zwei Fragen: 1. *an maior episcoporum summo pontifici adhaerentium numerus, paucis admodum ex adverso reclamantibus, in fide aberrare aliquando possit et de facto aberraverit*[121], und 2. *an et quae unanimitas suffragiorum in episcopis necessaria sit ad firmam et inconcussam ferendae vel latae definitionis auctoritatem*[122]. Bei der Beantwortung der ersten Frage geht der Franzose sehr ausführlich auch auf die historische Argumentation der Jansenisten ein, also auf deren Hinweise auf irrende Konzilien der Alten Kirche. Die Antwort lautet natürlich: Nein. *Negamus id fieri umquam posse*[123]. Zur Beantwortung der zweiten Frage, die sich speziell auf den für Konzilien notwendigen Konsens bezieht, führt er die Unterscheidung zwischen einer unanimitas absoluta oder physica und einer unanimitas moralis ein und definiert die erstere: *quae ex suffragiis omnium episcoporum ne uno quidem excepto* (coalescit), die letztere: *quae ex suffragiis multo maioris partis, paucis admodum exceptis, coalescit*[124]. Die so definierte moralische Einstimmigkeit genügt für konziliare Definitionen. Zu der Inzise *paucis admodum exceptis* gibt er noch eine interessante Präzision: es darf sich nicht um Abspaltungen ganzer und bedeutender Kirchen handeln. In diesem Fall fehlt wirklich die für eine Definition erforderliche unanimitas[125]. Auf den Einwand, in Trient habe man zwischen Disziplinar- und Glaubensfragen unterschieden und für die letzteren „vollkommene Einstimmigkeit" verlangt, antwortet Tournely: wenn nur wenige Bischöfe dagegen sind, handelt es sich um eine „vollkommene Einstimmigkeit". Sie ist dann jedoch nicht vorhanden, wenn

---

[119] Seconde lettre pastorale, Reims 1719, nr. 48, Seite 102.

[120] Vgl. neuerdings *R. S. Costigan*, The consensus of the church: differing classical views, in: TS 51 (1990) 25–48, hier 29–38. – Tournely ist nach Cognet 414 wohl als Verfasser eines wichtigen mémoire anzusehen, où l'on prouve que les évèques de France doivent accepter la Constitution par voie de soumission et d'obéissance.

[121] Ausg. Paris 1749, 434.

[122] Ebd. 524.

[123] Ebd. 437.

[124] Ebd. 524.

[125] Ebd. 525: Dixi *paucis admodum exceptis*. Namque si tanta foret episcoporum discordia, ut hinc et inde diversas in partes scinderentur numerosae ac insigniores ecclesiae, sicut contingit in controversia de baptismo ab haereticis collato, tempore Stephani summi pontificis et s. Cypriani, tunc ne quidem moralis adesset unanimitas, saltem completa et perfecta ...

mehrere angesehene Bischöfe wichtiger Sitze sich gegen eine Definition aussprechen. M. a. W. eine bloße mathematische Mehrheit der Stimmen stellt nicht die erforderliche unanimitas dar[126].

Während Tournely am Begriff der „moralischen Einstimmigkeit" für Konzilsentscheidungen festhält, läßt ihn ein anderer französischer Theologe, der Sulpizianer Claude Regnier, ohne sich dadurch freilich in der Sache sehr von dem erstgenannten zu unterscheiden, fallen. Seiner Meinung nach ist der Begriff „moralische Einstimmigkeit" nicht tauglich, um den gemeinten Sachverhalt treffend zum Ausdruck zu bringen, und er schlägt deswegen an seiner Stelle den Begriff *maior notorie numerus* vor. Die von ihm, vor allem auch gegen historische Einwände, verteidigte These lautet entsprechend: *In decretis de fide aut moribus errare numquam potest maior notorie numerus episcoporum Romano coniunctus pontifici*[127]. Ausdrücklich unterscheidet der französische Theologe den für konziliare Glaubensdefinitionen erforderlichen *maior notorie numerus* von der bei weltlichen Gerichten geforderten einfachen Mehrheit. Für Glaubensdefinitionen ist eine bedeutendere Mehrheit notwendig. Anderseits freilich gilt: Der Dissens eines „beachtlichen Teils" der Bischöfe beeinträchtigt nicht den erforderlichen *maior notorie numerus*[128].

Während Autoren wie Tournely und Regnier der Sache nach eine Zwischenlösung zwischen einer zu eng verstandenen unanimitas und dem einfachen Mehrheitsprinzip ins Auge fassen, scheinen andere, so François Salmon und Louis Richard, beide Fachleute für Konzilsfragen, in der Anwendung des einfachen Mehrheitsprinzips auf Konzilien kein Problem zu sehen. Jedenfalls berichten sie, Richard[129] wohl in Abhängigkeit von Salmon[130], von einem diesbezüglichen Vorgehen der Konzile von Konstanz und Basel, ohne ein Wort der Kritik beizufügen.

---

[126] Ebd. 534: Respondeo perfectam esse unanimitatem, quando pauci tantum numero reclamant. Si vero ante latam definitionem plures fuerint, qui reclament ..., si auctoritate vel dignitate sedis illustres ac conspicui, ita ut periculum sit gravissimae alicuius discordiae ac dissensionis, ut contingit tempore S. Cypriani, tunc non ex una simpliciter ac mathematice sumpta pluralitate res ultimo diiudicanda est ac terminanda, sed maturius expendenda, donec vel ad unitatem et consensionem redeant, qui repugnabant, vel ecclesiae iudicio et auctoritate decretorie finiatur ac terminetur.

[127] Regnier, De ecclesia Christi (1789), 1,3; in: Migne, Theologiae cursus completus 4, Paris 1840, 473.

[128] Ebd. 474: Episcoporum quidem ut maior notorie numerus, universalis et infallibilis ecclesiae prae se ferat auctoritatem, certiorem eminentioremque notorietatem postulamus, quam ubi asserendus est maior numerus iudicum vulgaribus in tribunalibus, quia nempe catholicum ad orbem spectat causa fidei, cetera gravitate vincit negotia, firmioremque et irreformabilem exigit assensum; at ea quam requirimus conspicua et indubitata notorietas, haberi potest, etiamsi notabilis aliqua pars episcoporum a ceteris Romano pontifici adunatis dissentiat.

[129] Analysis conciliorum generalium et particularium, Wien 1778, I, 59–61. – Zu diesem Autor vgl. *Sieben*, Katholische Konzilsidee 475–476.

[130] Traité de l'étude des conciles, Paris 1724, 571–572. – Zu diesem Autor vgl. *Sieben*, Katholische Konzilsidee 470–472.

IV. Ein Vorspiel zum Ersten Vatikanum

Das Vorspiel zum Ersten Vatikanum hat zwei „Akte", der erste besteht in der Synode von Pistoia, der zweite in den Verhandlungen des toskanischen Episkopates in Florenz im Anschluß an die genannte Synode. Wurde in Pistoia die Probe aufs Exempel gemacht und die jansenistische Theorie von der notwendigen unanimitas in die Praxis umgesetzt, so ist in Florenz diese Theorie heftig debattiert und von der Mehrheit(!) der versammelten Bischöfe verworfen worden. Zunächst also zur Synode von Pistoia! Die Synode, die als Muster einer ganzen Serie ähnlicher Versammlungen geplant war[131], sollte nicht nur inhaltlich durch die verabschiedeten Dekrete, sondern auch formal durch die Art und Weise des Vorgehens beispielhaft sein. Ihre Beschlüsse konnten deswegen nicht anders als mit unanimitas moralis verabschiedet werden. Andererseits wollte man freilich kein Risiko eingehen und auf die Verabschiedung eines Teils der geplanten Dekrete verzichten. Also dachte man sich einen Abstimmungsmodus aus, der die unanimitas moralis so gut wie sicher machte: Wer den zur Abstimmung vorgelegten Dekreten nicht zustimmen wollte, mußte schriftlich die Gründe für seinen Dissens vorlegen[132]. Was mit diesem Abstimmungsmodus erreicht wurde, war ohne Zweifel die erforderliche Einstimmigkeit[133] der Beschlüsse, – die Akten halten die

---

[131] Näheres hierzu bei *Sieben*, Die Partikularsynode 102–105.

[132] Festlegung dieser Vorgehensweise durch die Synode, vgl. Atti e decreti del concilio diocesano di Pistoia dell anno 1786, hrg. von P. Stella, I. und II, Florenz 1986, hier I, 72, 34ff. Der Großherzog rechtfertigt sie mit dem Argument, es soll auf diese Weise verhindert werden, daß der Dissens willkürlich, kapriziös werde (Brief vom 20. Sept. 1786 an den Großherzog, Atti II, 512). Bartoli sieht in der schriftlichen Begründung der Unterschriftsverweigerung gewissermaßen eine Schutzmaßnahme zugunsten der Nichtunterzeichner selber. Ihnen wird damit Gelegenheit gegeben, sich gegen falsche Unterstellungen zu verteidigen: „Ma siccome il diritto di opposizione era libero e sicuro da qualunque genere di violenza, così dovea dall'altra parte essere altresì ragionevole e fondato sopra dei motivi che mettesero al coperto gli opponenti dal venir riputati uomini di poco buon senso che volessero discostarsi dal sentimento dei più per mero spirito di partito. Restava adunque al sinodo la troppo giusta ragione di esigere dagli opponenti che negando di sottoscriversi, mettessero in iscritto i fondamenti della lor ritirata e negativa, e li presentassero al promotore del sinodo per venire essi quindi esaminati nelle congregazioni intermedie." (Relazione vom 11. Dez. 1786, Atti II, 481). – Die Namen der Nichtunterzeichner werden übrigens sofort dem Großherzog mitgeteilt, vgl. Brief Riccis an den Großherzog vom 20. Sept. 1786, Atti II, 512.

[133] Immer wieder halten die Akten die unanimitas der durchgeführten Abstimmungen fest, vgl. 72,12: „I padri risposero unanimemente *Piace*..." Vgl. ebd. 72,31. – Die Formel, mit der die ersten Dekrete unterschrieben werden, lautet: „Noi infrascritti Giudici in questo s. sinodo conveghiamo liberamente, pienemante e *unanimemente* nei decreti sulla fede, sulla chiesa ...". – In der vierten Sitzung wird eigens darauf hingewiesen, daß durch die fehlenden Unterschriften der Dissidenten die unanimitas moralis nicht beeinträchtigt wird, vgl. ebd. 101,27: „Quantumque il dessenso di alcuni pochi non sia di veruna considerazione per i Decreti di questo Santo Sinodo, i quali hanno tutto il loro vigore, mediante *l'unanimità morale*, pure volendo dare schiarimento anche alle più piccolo dubbiezze, si propone per non prolungare inutilemente le sessioni, di fare una Congregazione a questo oggetto". – Die Einrichtung der genannten Kommission wird „concordemente e unanimemente" angenommen (ebd. 102,38). – Vgl. auch ebd. 138,5; 192,18. Im Rückblick stellt die Synode fest,

Ergebnisse fest[134] – aber der Preis, der dafür gezahlt wurde, war doch in hohem Maße die Freiheit der Abstimmung. Wir sind hier nicht auf Vermutungen angewiesen; einer der Teilnehmer, der Pfarrer Fabricio Cellesi, schildert in der ihm abverlangten schriftlichen Begründung seiner Nichtunterzeichnung, welche Wirkung der Abstimmungsmodus in seinen Augen auf die versammelten Pfarrer hat. Er nimmt ihnen praktisch die Freiheit, zu den vorgelegten Dekreten Nein zu sagen. Mit der Forderung, Gründe für ihre Ablehnung zu nennen, sind einfache Pfarrer nämlich schlicht überfordert. Sie haben weder die nötigen Talente noch Kenntnisse, um ihre Ablehnung vor Fachtheologen, die sich über lange Zeit mit den betreffenden Gegenständen befaßten, rechtfertigen zu können[135]. Andererseits haben nicht alle den Freimut und die Geistesgegenwart, sich in Gegenwart einer so imposanten Versammlung, wie sie die Synode darstellt, der Stimme zu enthalten. Der Abstimmungsmodus hat zur Folge, daß eine Menge Ja-Stimmen abgegeben werden, die nicht freiwillig sind[136]. Der genannte Pfarrer nimmt in seiner Kritik am Vorgehen

---

die Dekrete mit *unanime* consenso aufgestellt wurden (ebd. 249,14), eine ähnliche Feststellung trifft Ricci in seiner Schlußansprache, ebd. 251,7: abbiamo deliberato *unanimemente* sugli affari di questa chiesa. Vgl. auch ebd. 252,26.30.

[134] Die in der dritten Sitzung verabschiedeten Dekrete wurden von 237 „Vätern" unterzeichnet, 5 verweigerten ihre Unterschrift, einer unterschrieb unter Hinzufügung einer Klausel, vgl. Atti I, 100,30 ff. – Die Dekrete der vierten Sitzung wurden von 238 „Vätern" unterschrieben, drei verweigerten ihre Unterschrift, vier unterschrieben mit einem Zusatz, vgl. Atti I, 133,27 ff. – Die Dekrete der fünften Sitzung wurden von 233 Vätern unterzeichnet, acht verweigerten ihre Unterschrift, fünf unterschrieben mit einem Zusatz, vgl. Atti I, 190,15 ff. – Die Dekrete der sechsten Sitzung wurden von 233 „Vätern" unterzeichnet, es gab acht Unterschriftsverweigerungen und drei Unterschriften mit Zusätzen, vgl. Atti I, 243,1.

[135] Der auf die Nicht-Unterzeichner von der Synodalleitung ausgeübte Druck war im Grunde noch größer als hier angedeutet. Der „Dissident" hatte sich nicht nur schriftlich zu rechtfertigen, was für viele Pfarrer sicher eine Überforderung war, er riskierte auch vor eine Kommission von Experten geladen zu werden, die ihn einem regelrechten Verhör unterwarfen und ihn auf seine ‚Rechtgläubigkeit' hin prüften. Dies widerfuhr z. B. dem romtreuen Pfarrer Marco Vivarelli, der von der dritten bis sechsten Sitzung seine Unterschrift unter die Dekrete der Synode verweigerte. In der ihm abverlangten schriftlichen Rechtfertigung seiner Unterschriftsverweigerung nennt er an erster, zweiter und dritter Stelle Zweifel an der Lehre der Synode hinsichtlich des Papstes und der Konzilien (Dubbi presentati, Atti II, 485). Über die ganze Angelegenheit legt Bartoli und Goretti einen ausführlichen Bericht vor (Affare del pievano di Luogomano, Atti II, 480–484). Es wird eine Untersuchungskommission eingesetzt, die den Pfarrer auf seine Rechtgläubigkeit prüft. Auch über dieses „Verhör" liegt ein Bericht vor (Relazione del cancelliere Peraccini, Atti II, 487–489) und ein von Bartoli verfaßtes Protokoll (Resoconto, Atti II, 490–493). Ein aus acht Pfarrern gebildetes Gremium verhängte folgende Sanktionen über den „Dissidenten": Absetzung als selbständiger Leiter seiner Pfarrei, theologischer Nachhilfekurs an der geistlichen Akademie von Florenz, Gehaltskürzung (Risoluzione, Atti II, 495).

[136] Giustificatione e protesta di Fabricio Cellesi vom 21. September 1786, Atti II, 325–428, hier 326–327: „Viene poi reputata da tutti cosa troppo contraria alle libertà di suffragi il metodo delle soscrizioni. Esigendosi dai renitenti di addurre le loro ragioni, non tutti hanno talenti e quelle cognizioni che si richiederebbero per poter entrare in questione con teologi già consacrati ed esercitati a questa sorta di questioni e che da lungo tempo hanno già preparate le materie e ci hanno fatto uno studio particolare; non tutti pure hanno quella franchezza e quella presenza di spirito per astenersi alla presenza di un'assemblea

der Synode kein Blatt vor den Mund[137], aber die offene Sprache mißfällt der Konzilsleitung[138]; Cellesi muß sich in aller Form für seine „Beleidigung" der Synodalen vor der Synode entschuldigen[139].

Der zweite Akt des Vorspiels besteht aus den Verhandlungen der Bischöfe der Toskana im April/Mai 1787 in Florenz[140]. Hatte man sich in der ersten Sitzung vom 23. April 1787 über den Gegenstand der Verhandlung, nämlich die vom Großherzog vorgelegten *Punti* zur Reform der Kirche, noch mit einem einstimmigen Beschluß einigen können, so kam dagegen über die nähere Vorgehensweise, nämlich ob man die Materie nach Sachgebieten bündeln oder einen Punkt nach dem anderen behandeln sollte, nur noch ein Mehrheitsbeschluß zustande[141]. Damit lag der erste Beratungsgegenstand, Mehrheitsvotum oder Einstimmigkeit, gewissermaßen schon auf dem Tisch. Hinzukam, daß der Großherzog ausdrücklich gewünscht hatte, die jetzt tagende Versammlung, die noch kein eigentliches Konzil war, sollte doch schon die selbe Verfahrensweise praktizieren wie das für später geplante Nationalkonzil. Sofort bildeten sich in der genannten Frage, Einstimmigkeit oder Mehrheitsprinzip, feste Fronten. Für das Mehrheitsprinzip sprach sich mit aller Entschiedenheit der Erzbischof von Pisa, Franceschi, aus, dem die Mehrheit der übrigen

---

così rispettabile; così si strappano quantità di soscrizioni involontarie. Se non si provede in altra maniera, non si averà mai un giusto e libero giudizio del sinodo."

[137] Ebd. 426: „Non ho creduto dunque di potere con coscienza approvar cose che non mi persuadevano e che a mio credere avevano bisogno almeno di molte modificazioni e schiarimenti. Azzardare una soscrizione senza avere in molte chiara e precisa l'idea delle cose da soscriveri è un passo che io non ho avuto corragio di fare in vista de'pericoli a'quali andavo incontro. Se tutti quelli che sono corsi in folla a sottoscriversi lo abbiano fatto a region veduta, per amor della verità e la gloria di Dio, oppure per soggezione ed altri umani riguardi, io non lo so; ho peraltro fortissime ragioni da dubitarne. Comumque sia, so bene che in materia di fede bisogna andar ben cauto, pesar le parole con tutta la maturità; come dunque si poteva in pochi momenti decidere tante, e tanto importanti, implicate, spinose e delicate questioni, per ciascheduna dele quali starei per dire sarebbe stata necessaria una particolare sessione? Sono rimasto stordito della franquezza di tanti e tanti, ma non avuto forza di imitare il loro coraggio; nè di chiudere il cuore ad un'interna voce che mi diceva, ch'io con una precipitata soscrizione tradivo la mia coscienza e andavo al rischio di tradire Iddio, la fede, la religione, la chiesa, e questa amatissima diocesi .,.."

[138] Wie sehr Cellesis Kritik am Vorgehen der Synode ins Schwarze traf, kann man der Reaktion Riccis entnehmen. Cellesi habe, so der Bischof in seinem Brief vom 22. Sept. 1786 an den Großherzog (Atti II, 517) die Synode und seine Person frontal angegriffen und beleidigt. Ricci verfolgt die Angelegenheit mit höchster Aufmerksamkeit und setzt den Großherzog über alle Details genauestens in Kenntnis (Brief vom 25. Sept. 1786, Atti II, 518–521): die Synode weise die beleidigende Unterstellung fehlender Freiheit zurück, eine entsprechende Gegenerklärung einer großen Zahl von Synodalen sei verfaßt worden (Erklärung vom 24. Sept. 1786, Atti II, 429), Cellesi sei zu einer formellen Entschuldigung aufgefordert worden, eine erste Fassung sei nicht akzeptiert worden usw.

[139] Die vor der Synode verlesene Entschuldigung Cellesis ist abgedruckt Atti I, 191,34–192,11.

[140] Einzelheiten und größererer Zuammenhang dieser Verhandlungen bei *Sieben*, Partikularsynode 116–123.

[141] Acta congregationis archiepiscoporum et episcoporum Hetruriae Florentiae anno 1787 celebratae, ex Italico in Latinum translata a C. Schwarzel, I, Bamberg 1790, 23–24.

Bischöfe zustimmte[142]. Zwei Bischöfe, Ricci und Pannilini, traten mit der gleichen Entschiedenheit dagegen für die Notwendigkeit einstimmiger Abstimmungen ein. Unterstützt wurden die beiden letztgenannten Bischöfe durch drei Theologen, nämlich Vincenzo Palmieri, Antonio Longinelli, Josef Paribeni, und einen Kanonisten, Fabio De Vecchis, der als erster das Wort ergriff und die Notwendigkeit der Einstimmigkeit aus der Schrift, d. h. hauptsächlich aus dem Apostelkonzil, und der konziliaren Tradition zu begründen suchte. Ausdrücklich unterschied De Vecchis zwischen unanimitas physica et materialis und einer solchen, die je nach dem Gewicht der vorgelegten Gründe zu- oder abnimmt[143]. Doch man ließ den Redner nicht ausreden; was er weiter noch zum Thema zu sagen hat, gab er in der folgenden Sitzung zu den Akten[144]. Den Einwand, daß einstimmige Beschlüsse erfahrungsgemäß oft nicht zustande kommen, Entscheidungen aber gefällt werden müssen, man also um Mehrheitsbeschlüsse nicht herumkomme, ließ De Vecchis nicht gelten: Was menschlich gesehen unmöglich erscheint, ist Gott, d. h. dem Heiligen Geist, möglich. Wo es andererseits tatsächlich zu keiner Einstimmigkeit kommt, dort darf eben keine Entscheidung gefällt werden[145].

Bartolomeo Bianucci, der Theologe des Erzbischofs von Pisa, bestritt die Relevanz des Apostelkonzils in der zur Debatte stehenden Frage; im übrigen verglich er die Minderheit der derzeitigen Versammlung, nämlich drei Bischöfe, mit der Minderheit des Konzils von Chalcedon, nämlich 20 Bischöfen. Wie damals nach dem Mehrheitsprinzip abgestimmt wurde, so sollte es auch hier geschehen[146]. Francisco Sborgi, der Theologe des Bischofs von Massa, Vanucci, lehnte das *placuit nobis collectis in unum* von Apg 15,25 als zwingenden Beweis für Einstimmigkeit auf dem Apostelkonzil ab. Giovanni Maria Paredi, Theologe des Erzbischofs von Pisa, plädierte für die Anwendung des Mehrheitsprinzips auf den Konzilien; keine menschliche Gemeinschaft komme ohne dieses Prinzip aus. Warnendes Beispiel sei Polen, wo durch das sogenannte Liberum Veto, d. h. die in der Verfassung vorgeschriebene Einstimmigkeit der Beschlüsse, das Land dem Ruin preisgegeben werde[147]. Auf die genannten Plädoyers antworteten Pannilini, Palmieri und De Vecchis nicht nur mit Sachargumenten, sondern auch mit dem Hinweis darauf, daß der Großherzog von der Versammlung einstimmige Beschlüsse erwarte[148]. Viel-

[142] Acta I, 25: necessarium videbatur, mature perpendere, qualisnam esset canonica decisiones in conciliis conficiendi ratio.

[143] Acta I, 26–27.

[144] Acta II, nr. 6, 84–93.

[145] Acta II, 92: Omnis error in hac materia commissus lethalis est et ad mortem ducit; unde conveniens est, ob unanimitatis defectum iudicium potius suspendere, quam cum errandi periculo iuxta maiorem suffragiorum numerum quidquam decidere.

[146] Acta I, 67.

[147] Acta I, 27–28.

[148] Acta I, 28–30.

leicht ist dieser Hinweis auf die Autorität des Großherzogs der Anlaß für die Mehrheit, mitten in die Diskussion hinein Schluß der Debatte und Abstimmung zu beantragen. Ricci und Pannilini protestierten: man könne nicht abstimmen, bevor die Frage geklärt sei, in welcher Weise die Abstimmung vorgenommen werde, mit Einstimmigkeit oder mit Mehrheit. Eine Frage von so fundamentaler Bedeutung für die Zukunft dürfe man doch nicht übers Knie brechen. Die beigezogenen Theologen und Kirchenrechtler müßten doch die Gelegenheit haben, ihre Meinung darzulegen und zu begründen. Aber die Gegenseite war nicht zu einer Fortsetzung der Debatte auf der nächsten Sitzung bereit, sondern nur dazu, auf der laufenden noch weitere Debattenbeiträge anzuhören. Jetzt machte Paribeni den Vorschlag, für die hier tagende Versammlung nach dem Mehrheitsprinzip vorzugehen. Longinelli und Palmieri schlossen sich diesem Vorschlag an, schließlich auch De Vecchis. Dann beantragte der Kanonist Francisco Falchi Picchinesi über die zur Debatte stehende Frage, Mehrheit oder Einstimmigkeit, nach dem Mehrheitsprinzip abzustimmen. Es sei die einzige Möglichkeit, zu einem Ende der Debatte zu kommen. Bevor es dann tatsächlich zur Abstimmung kam und die Mehrheit, nämlich 14 Erzbischöfe und Bischöfe, sich für die Anwendung des Mehrheitsprinzips aussprachen und eine Minderheit von drei Bischöfen, Ricci, Pannilini und Sciarelli, für die unanimitas votierten, ergriff Bianucci noch einmal das Wort zu einem Plädoyer zugunsten des Mehrheitsprinzips.

Trotz ihrer Abstimmungsniederlage gaben die Anhänger der Einstimmigkeit noch nicht auf. Als auf der zweiten Sitzung vom 25. April die Debatte über die ersten großherzoglichen Reformvorschläge eröffnet werden sollte, versuchte De Vecchis noch einmal auf die Frage des Abstimmungsmodus zurückzukommen. Es entstand eine heftige Diskussion zwischen Franceschi, der die Frage für abgeschlossen erklärt, und Ricci bzw. Pannilini, die auf der Fortsetzung der Diskussion bestanden. Die Sache sei noch lange nicht ausdiskutiert. Den Anhängern der Einstimmigkeit müsse es erlaubt sein, die Gründe für ihre Position darzulegen, zumal den Theologen unter ihnen, die dazu vom Großherzog geschickt worden seien, daß sie zur Klärung von offenen Fragen nach Kräften beitrügen. Aber die Mehrheit gab nicht nach[149] und so blieb De Vecchis und Ricci nichts anders übrig, als ihre vorbereiteten Texte zu den Akten zu geben[150].

---

[149] Acta I, 36–37.

[150] Acta II, nr. 6, 85–93, und nr. 8, 93–99. Palmieri gibt zu, daß für die derzeit tagende Konferenz, die ja kein Konzil sei, an sich Mehrheitsbeschlüsse genügen. Es handelt sich ja nur um ein Beratungsgremium. Anders sei das freilich für das geplante Nationalkonzil, hier können Beschlüsse nur mit Einstimmigkeit gefaßt werden, wolle man nicht in Widerspruch zur gesamten konziliaren Tradition treten. Noch nie sei anders als mit Einstimmigkeit auf Konzilien definiert worden. Palmieri führt eine ganze Palette von Zeugen für seine Auffassung an, unter ihnen Jacobazzi, Cano, Prierias, Payva de Andrada, Pallavicino. Den Ein-

Auf der dritten Sitzung vom 27. April unternahm De Vecchis einen erneuten Versuch, die Bischofsversammlung mit der Frage Einstimmigkeit oder Mehrheit zu befassen[151]. Diesmal gelang es dem Erzbischof von Pisa nicht, die Neuverhandlung der Frage zu verhindern, und es wurde De Vecchis erlaubt, sein vorbereitetes Referat vorzutragen, in dem er sowohl auf die inneren Widersprüche in der bisherigen Behandlung der Frage als auch auf das Traditionsargument zugunsten seiner Position näher einging[152]. Sein Referat löste eine sehr interessante, weil konkrete Diskussion über den Begriff der unanimitas aus. In welchen konkreten Fällen ist solche unanimitas verwirklicht? Dann schon, wenn im Verhältnis 5 zu 1 abgestimmt wird? Ein Blick auf die Geschichte der Konzilien zeigt, daß es sich immer um verhältnismäßig kleine Minderheiten handelte, die dagegenstimmten und als die unanimitas nicht beeinträchtigend betrachtet wurden. Entscheidend sei letztlich, so De Vecchis, nicht die Zahl der Stimmen, sondern das Gewicht der vorgetragenen Argumente, das eben die Gegenseite schließlich überzeuge[153]. Nach einem weiteren Hin und Her gelang es De Vecchis schließlich durchzusetzen, daß erneut über die Frage, Einstimmigkeit oder Mehrheitsvotum, abgestimmt wurde, diesmal aber eindeutig im Blick auf die geplante Nationalversammlung. Das Ergebnis ist 15 Stimmen für Mehrheitsprinzip, 3 dagegen, nämlich wiederum Ricci, Pannilini und Sciarelli[154].

Mit dieser zweiten Abstimmung war die mündliche Debatte über Einstimmigkeit oder Mehrheit zu Ende, nicht aber die literarische Kontroverse! In der vierten Sitzung vom 30. April 1787 ließ der Erzbischof von Pisa, Franceschi, eine Stellungnahme zu den Akten geben[155], die eine auch von Palmieri und Longinelli unterzeichnete Erwiderung De Vecchis'[156] von schneidender Schärfe provozierte[157]. Nach allem, was bisher schon zur anstehenden Frage gesagt wurde, kann man Franceschis Libellus wirklich nur als oberflächlich und höchst summarisch bezeichnen. Und so fällt es denn den gelehrten Theologen nicht schwer, Satz für Satz

---

wand, unanimitas sei oft nicht möglich, ließ er nicht gelten. Was verlangt werde, sei ja keine unanimitas absoluta, sondern lediglich eine unanimitas moralis. Und die sei relativ leicht zu haben, wenn man sich nur darum bemühe, wie das zum Beispiel beim Konzil von Chalcedon geschehen ist. Die Anwendung des Mehrheitsprinzips beim geplanten Nationalkonzil stehe in innersten Widerspruch zum Wesen Kirche, in der alles auf Ausgleich und Frieden ankomme.

[151] Acta I, 53–58.

[152] Acta II, nr. 14, 100–108.

[153] Acta I, 56/7: ... hoc magis necessarium esse, ut concluderetur, in rebus dogmaticis decisionem nullam fieri posse, nisi dissentientes argumentis ex scriptura et traditione desumptis convincerentur; veram decidendi potestatem penes illam partem stare, quae alteram vel convincere vel persuadere posset, non computato maiori vel minori suffragantium numero, et hanc veram esse unanimitatis ideam.

[154] Acta I, 57–58.

[155] Acta II, nr. 21, 109–114.

[156] Acta II, nr. 70, 114–136.

[157] Acta I, 92.

der erzbischöflichen Stellungnahme[158] zu widerlegen, vor allem seine allzu vollmundige Behauptung: *ecclesia Chrsiti semper solita fuit, definitiones suas iuxta pluralitatem conficere*[159]. Kein gutes Haar lassen die Kritiker vor allem an Louis Richard, auf dessen oben von uns erwähntes Kapitel sich der Erzbischof u. a. berufen hatte[160]. Was Richard für Konstanz und Basel behaupte, nämlich die Anwendung des Mehrheitsprinzips, sei keineswegs die Norm kirchlicher Konzilien, sondern ganz klar die Ausnahme[161]. Was schließlich das Mehrheitsprinzip selber angehe, so sei es theologisch nicht haltbar. Immer wieder sei es in der Vergangenheit vorgekommen, daß Mehrheiten sich für den Irrtum, gegen die Wahrheit ausgesprochen hätten[162]. In den weiteren Ausführungen De Vecchis wird deutlich, wo die Anhänger der unanimitas theologisch stehen und woher sie ihre Argumente beziehen. Sie sind Jansenisten und greifen auf die Argumente zurück, die diese gegen die Bulle *Unigenitus* angewandt haben. Sie sind uns bekannt und wir brauchen hier nicht darauf zurückzukommen.

Zur Feder greift schließlich auch noch in unserer Frage Bischof Vanucci von Massa. Er gibt in der 18. Sitzung vom 4. Juni[163] einen Text zu den Akten[164], auf den ihrerseits Pannilini und Ricci antworten[165]. Beide Seiten, das zeigt der Blick in die vorliegenden Plädoyers, verfügen kaum noch über neue Argumente; sie greifen vielmehr auf das Arsenal zurück, das sich Bestreiter und Befürworter der Bulle *Unigenitus* angelegt haben. So beruft sich Vanucci u. a. auf den uns schon bekannten Tournely und den Bischof von Soisson, Languet[166], Pannilini/Ricci auf die bisher zu den Akten gegebenen Stellungnahmen der Verteidiger der Einstimmigkeit der Konzilsentscheidungen[167].

---

[158] Acta II, 115: Decidit ille hanc quaestionem iuxta animi sui sensa et desideria, atque decisio haec iuxta illius opinionem pro dogmate fidei ... valere debet. Error hic novus non est, sed auctoritatis gradus, ad quam erroneam hanc sententiam evehere cogitat, exemplo caret.

[159] Acta II, 110.

[160] Zum Beweis dafür, daß Richard unter Fachleuten keinerlei Vertrauen genieße, beruft sich De Vecchis (Acta II, 118–119) auf ein vernichtendes Urteil Le Plats über denselben und macht damit den größeren Zusammenhang deutlich, in den die hier verfolgte Kontroverse gehört, nämlich die jansenistischen Streitigkeiten, in denen der genannte Autor ein entschiedener Parteigänger ist; vgl. *E. Amann*, J. L. P., in: DThC 9 (1926) 432–434. Le Plat war zeitweilig Mitarbeiter der bekannten Jansenistenzeitschrift *Nouvelles ecclésiastiques.*

[161] Acta II, 121.

[162] Acta II, 128–129.

[163] Acta I, 430.

[164] Acta II, nr. 75, 383–398.

[165] Acta II, nr. 95, 398–427.

[166] Acta II, 395–396.

[167] Acta II, 422. – Zu den bisher bekannten Traditionsargumenten gegen das Mehrheitsprinzip fügen sie freilich, Acta II, 423 ein sehr interessantes hinzu, einen Passus aus der Antilogia (PST 1,5,2–6) des Eutheriois von Tyana; vgl. dazu näherhin *Sieben*, Alte Kirche 227–228.

V. Das Erste Vatikanum

Auf dem Ersten Vatikanum war der Konsensgedanke in doppelter Weise gegenwärtig, als inhaltliche Problematik im Zusammenhang der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit und als das Verfahren der Definition betreffende Streitfrage. Was die inhaltliche Problematik angeht, so war der Konsensgedanke durch das *non ex consensu ecclesiae* zumindest in negativer Weise Gegenstand des Konzils. Für unseren Zusammenhang genügt der Hinweis auf den Theologen, den man durchaus als Vertreter der klassischen Lehre des Konzils als Konsens nehmen kann. Es handelt sich um den italienischen Jesuiten Francisco Quarella, dessen, kurz *Quaestio* genannte, Schrift nach Kl. Schatz „von allen Konzilsschriften am systematischsten und klarsten die Position der Minderheit zum Ausdruck bringt und als die durchdachteste, fundierteste und gründlichste Darlegung anzusprechen ist“ [168]. Der Jesuit ist ein ganz entschiedener Vertreter einer auf dem Konsens zwischen Papst und Bischöfen aufgebauten Kirchentheorie [169] und steht ganz in den Fußstapfen von Leuten wie den w. o. genannten. Seine Abhängigkeit von Bossuet geht so weit, daß er den eigenen Traditionsbeweis streckenweise wörtlich aus dessen *Defensio* übernimmt [170].

Als das Verfahren der Definition betreffende Streitfrage ist der Konsensgedanke auf dem Vatikanum gegenwärtig durch die heftige Kontroverse über die Erlaubtheit der Anwendung des Mehrheitsprinzips bei der Abstimmung über die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit. Ausgangspunkt dieser Kontroverse war die Änderung der Geschäftsordnung vom 22. Februar 1870 [171]. Paragraph 13 dieser neuen Ordnung sah für die

---

[168] *Schatz* 271, ebd. 279ff über das Verhältnis dieser Schrift zu den ekklesiologischen Vorstellungen Kettelers. Die Schrift ist nach *Schatz* 280 als selbständige Arbeit zu betrachten; sie wurde auf Kosten Kettelers und anderer Minoritätsbischöfe gedruckt und von Ketteler verbreitet.

[169] Quarella, Quaestio, in: *J. Friedrich,* Documenta ad illustrandum Concilium Vaticanum anni 1870; I, Nördlingen 1871, 1–128, hier 38/9: Et hic est verus et genuinus modus considerandi magisterium ecclesiae, quae est una et catholica. Ecclesia docens constat, secundum institutionem Christi et universalem totius antiquitatis traditionem ex Petro et Romano pontifice, qui est caput, et ex apostolis et episcopis, qui sunt magistri et iudices fidei, sed capiti subordinati; cumque ecclesia sit una indivisibilis, magisterium et regula fidei resultat ex harmonica unione capitis cum membris, ex coniunctione auctoritatis Romani pontificis auctoritate episcoporum, ex unanimi praedicatione et consensione Romani pontificis cum episcopis ... Sed haec unanimis consensio omnium episcoporum potest dupliciter considerari, vel quatenus residet in catholicis ecclesiis et episcopis sive per universum orbem diffusis, sive in concilio universali congregatis, vel quatenus reassumitur in centro unitatis, in Romana ecclesia, ad quam doctrinae omnium ecclesiarum confluunt, et quae omnium episcoporum doctrinam et praedicationem sua suprema auctoritate confirmat, omnibusque christianis credendam proponit.

[170] Man vergleiche die zahllosen nicht nur inhaltlichen Parallelen, sondern wörtlichen Anleihen in Quarellas Abschnitt über die Geschichte der Konzilien (Quaestio nr. 5, Ausg. *Friedrich* 43ff) mit den entsprechenden Kapiteln in Bossuets Defensio (III, 6ff, Ausg. Lachat 22,9ff).

[171] Zum Folgenden vgl. *Schatz* 169–190.

Abstimmung über die einzelnen modi die Anwendung des Mehrheitsprinzips vor[172]. Lord Acton scheint die die päpstliche Unfehlbarkeit ablehnenden Minoritätsbischöfe auf die Bedeutung dieses Paragraphen für die Schlußabstimmung aufmerksam gemacht zu haben. Die Minderheit fürchtete jetzt, daß dieses Verfahren, also der Verzicht auf die moralische Einstimmigkeit, auch auf die Schlußabstimmung angewendet werden würde. Aller Einsatz der Minderheit für ihre Position würde damit von vornherein sinnlos und völlig vergeblich. Ketteler ging in seinen „Privatgedanken über die Geschäftsordnung" ausdrücklich auf das Problem ein. Es kam zur Abfassung mehrerer Adressen zur neuen Geschäftsordnung; die deutsche und österreichische Adresse fordern in aller Ausdrücklichkeit den consensus unanimis als strikte Gültigkeitsbedingung für einen dogmatischen Konzilsbeschluß[173]. Schatz stellt die Frage, „wieweit die einzelnen Minoritätsbischöfe sich bewußt mit der Forderung des consensus unanimis als absoluter Gültigkeitsbedingung eines dogmatischen Konzilsdekretes identifizierten"[174] und trägt dann Belege dafür zusammen, daß dies zumindest für die „maßgeblichen und wortführenden Vertreter" der deutschsprachigen Minderheit der Fall war.

Als sich herausstellte, daß die von 14 Bischöfen unterschriebene Adresse zur neuen Geschäftsordnung keinerlei Wirkung zeigte, drängte Lord Acton die Minderheitsbischöfe dazu, das Problem in der Konzilsaula selber zur Sprache zu bringen. Für den 22. März 1870 scheint eine gemeinsame Aktion geplant gewesen zu sein. Während Schwarzenbergs Rede unterbrochen wurde, bevor er das fragliche Thema ansprechen konnte[175], gelang es Stroßmayer noch, bevor auch ihm das Wort entzogen wurde, die Frage mit einigen Sätzen anzusprechen[176].

Widerstand gegen die Anwendung des Mehrheitsprinzips bei der Ab-

---

[172] Vgl. Mansi 50, 855: Suffragia tum super emendationibus, tum super singularum partium textu ita a patribus concilii ferentur, ut praesides distinctis vicibus ad surgendum invitent primum eos, qui emendationi vel textui assentiuntur, deinde eos qui contradicunt recensitis autem suffragiis, id decernetur quod maiori patrum numero placuerit.

[173] *Schatz* 174.

[174] *Schatz* 179/180.

[175] Der geplante Passus lautet: in ecclesia ... dei, et cum de thesauro fidei nobis ad custodiam divinitus traditio agitur, vel si morum et disciplinae decreta stabilienda sunt, quae innumeros Christifideles ligare et regere debent, antiqua praedecessorum nostrorum traditio id minime habuit nec permittit, ut minoris partis sententia omni prorsus pondere careat, vel quasi nulla sepeliatur. Non maioritate testimonium divinae revelationis conficitur et consistit, sed unanimi vel quasi-unanimi omnium consensu. Zitiert bei *Schatz* 185.

[176] Auch Stroßmayers Redemanuskript ist überliefert; er geht im Ton ungleich schärfer als Schwarzenberg auf die Frage ein. Er beklagt sich zunächst, daß die Minderheitsbischöfe auf ihre Anfrage keinerlei Antwort erhalten hätten, obwohl es sich doch um eine äußerst wichtige Angelegenheit handelt, um dann fortzufahren: Ego ipsum convictus sum, aeternam et immutabilem fidei et traditionis regulam semper fuisse semperque mansuram communem: ad minus moraliter unanimem consensum. Concilium quod hac regula insuper habita fidei et morum dogmata maioritate numerica definire intenderet, iuxta meam intimam convictionem eo ipso exciderit iure conscientiam orbis catholici sub sanctione vitae ac mortis aeternae obligandi, zitiert bei *Schatz* 186/7, ebd. weitere Einzelheiten zum Verhalten der Minoritäsbischöfe in dieser Frage.

stimmung über die päpstliche Unfehlbarkeit gab es nicht nur bei den Minoritätsbischöfen auf dem Konzil selber, sondern auch außerhalb der Konzilsaula. Den Auftakt zu einer literarischen Kontroverse über die genannte Frage, Mehrheitsprinzip oder Einstimmigkeit, gab ein Beitrag Döllingers in der „Augsburger Allgemeinen Zeitung" vom 11. März 1870 mit dem Titel „Die neue Geschäftsordnung des Concils und ihre theologische Bedeutung"[177]. Er behauptet dort: „Seit 1800 Jahren hat es in der Kirche als Grundsatz gegolten, daß Dekrete über den Glauben und die Lehre nur mit einer wenigstens moralischen Stimmeneinhelligkeit votiert werden sollten. Dieser Grundsatz steht mit dem ganzen System der katholischen Kirche im engsten Zusammenhang. Es ist kein Beispiel eines Dogmas bekannt, welches durch eine einfache Stimmenmehrheit unter dem Widerspruche einer Minderheit beschlossen und daraufhin eingeführt worden wäre"[178]. Die angeführten historischen Belege für diese These stammen aus den Werken der von uns weiter oben behandelten Autoren.

Andere Zeitungen und Zeitschriften in Frankreich und Italien griffen das Thema auf, die *Civiltà Cattolica* vom 18. März 1870 sah sich zu einer Erwiderung genötigt. Sie stammt aus der Feder des Redaktors der *Civiltà Cattolica*, Valentino Steccanella SJ, unter der Rubrik „Polemica": *Della unanimità del concilio nei decreti dommatici*[179]. Ihm antwortet ein französischer Anonymus unter der Überschrift „L'unanimité dans les conciles œcuméniques"[180], dem Steccanella noch im gleichen Jahrgang der *Civiltà cattolica* replizierte, wiederum unter der Rubrik „Polemica": *La unanimità nei concilii ecumenici mal difesa da un anonimo*[181]. Inzwischen erschien in Neapel eine anonyme Schrift, die man Dupanloup zuschreibt[182], mit dem Titel *De l'unanimité morale nécessaire dans les conciles pour les Définitions dogmatiques. Mémoire présentée aux Pères du Concile du Vatican*[183]. Auf sie antwortete wiederum Steccanella in einem weiteren Artikel der *Civiltà Cattolica*, in dem er zu einem guten Teil wiederholte, was er in seinen beiden *Civiltà*-Artikeln ausgeführt hatte[184].

---

[177] Abgedruckt in: ADSCR 7, 1499–1506.

[178] Ebd. 1501.d.

[179] CivCatt 21 (1870) 100–111.

[180] Paris 1870.

[181] CivCatt 21 (1870) 451–462.

[182] Vgl. *Th. Granderath*, Geschichte des Vatikanischen Konzils von seiner ersten Ankündigung bis zu seiner Vertagung, III, Freiburg 1906, 83, Anm. 3.

[183] Neapel 1870. – Die Schrift liegt auch in deutscher Übersetzung vor: „Muß der Katholik an die päpstliche Unfehlbarkeit glauben? Verdeutschung der Denkschrift eines Concilsvaters über die Nothwendigkeit der Einstimmigkeit bei dogmatischen Concilsbeschlüssen, nebst einem Vorwort, Einleitung und Anhang betreffend die Freiheit des Vatikanischen Concils vom Übersetzer", Braunsberg 1870. – Der anonyme Übersetzer ist bekannt, es handelt sich um den bekannten Infallibilitätsgegner Friedrich Michelis.

[184] Un opuscolo anonimo sopra la necessità della morale unanimità ne 'concilii per le definizioni dommatiche, in: CivCatt 21 (1870) 675–710. – Eine Zusammenfassung seiner Arti-

Die literarische Auseinandersetzung ging noch weiter, aber nicht alle Stellungnahmen wurden gedruckt. In Rom erschien 1870 noch eine Schrift von Joseph Pennachi[185], in Turin von Bischof Zinelli[186]. Die Konzilsleitung selber gab Untersuchungen der Frage in Auftrag. Der Jesuit Sebastian Sanguineti verfaßte ein systematisches Gutachten[187], der Konzilssekretär Fessler einen geschichtlichen Überblick über die diesbezügliche Praxis der Kirche[188]. Es lohnt sich nicht, auf jede einzelne der genannten Schriften einzugehen, es genügt ein Blick auf je eine von beiden Seiten.

Dupanloup hat es verstanden, seinem Plädoyer gegen die Anwendung des Mehrheitsprinzips bei Glaubensentscheidungen einen klaren und überzeugenden Aufbau zu geben. Der These, daß im Unterschied zu Fragen der Disziplin Glaubensdefinitionen nur mit moralischer Einstimmigkeit aufgestellt werden dürfen, folgt zunächst ein Gang durch die Konziliengeschichte vom Konzil von Nicaea bis zum Konzil von Trient[189]. In diesem Abschnitt geht der französische Bischof besonders scharf mit Steccanellas erstem Artikel in der *Civiltà Cattolica* ins Gericht. Der dritte Abschnitt[190] versucht zu zeigen, daß der konziliaren Praxis voll und ganz das Zeugnis der Theologen entspricht, die sich zu dem in Frage stehenden Problem geäußert haben. Hier tauchen viele der Namen auf, auf die wir in den vorausgehenden Abschnitten unserer Untersuchung eingegangen sind. Freilich scheint Dupanloup öfter nicht die Originaltexte zu Rate gezogen, sondern aus zweiter Hand zitiert zu haben. Steccanella wird ihm das böse in seiner Erwiderung ankreiden[191]. Auf den zweiteiligen historischen Beweis folgt dann schließlich eine systematische Erörterung[192] und die Anwendung des Ergebnisses auf die in Frage

---

kel bietet Steccanella schließlich in der Broschüre: „Adversus novam doctrinam de necessitate unanimis consensus theologica disquisistio", Rom 1870.

[185] De suffragiorum pluralitate in conciliis generalibus contra *L'unanimité dans les conciles oecuméniques*, 28 Seiten.

[186] Della unanimità dei suffragi nei decreti dommatici dei concili oecumenici, 74 Seiten.

[187] Quinam suffragiorum numerus requiratur in concilio oecumenico ad definiendum dogma fidei. Auch dieses Gutachten wurde gedruckt. Eine ausführliche Zusammenfassung der hier entfalteten Argumente befindet sich bei *Granderath*, III, 74ff.

[188] Praxis conciliorum universalium de numero suffragiorum in quaestionibus fidei dogmatice definiendis. – Die Arbeit wurde nicht gedruckt und befindet sich bloß handschriftlich im Vatikanischen Archiv, vgl. *Granderath* III, 73.

[189] (Dupanloup), Übersetzung Michelis 3–15.

[190] Ebd. 15–25.

[191] Steccanella, Un opuscolo anonimo 683–698; Adversus novam doctrinam 44–48.

[192] Dupanloup 25–33, ebd. 26: „Unterdrückt man die Unanimität in Glaubenssachen, so vernichtet man mit demselben Schlage die Katholizität. Was nicht unanim, zum wenigsten nicht moralisch einstimmig ist, ist nicht allgemein, d.h. nicht katholisch. Sollte also eine Lehre dogmatisiert werden, so muß sie als solche durch die moralische Einstimmigkeit der Bischöfe und der Kirchen bezeugt und geglaubt sein. Wenn sie dieses niemals gewesen und sogar lebhaft bestritten, von großen Theologen, von großen Schulen verworfen ist und wenn eine bedeutende Anzahl von Bischöfen, welche große Kirchen und große katholische Nationen repräsentieren, sie leugnet oder an ihr zweifelt, so ist die Katholizität für diese Lehre nicht da und kann folglich nicht als katholisches Dogma proklamiert werden. Durch

stehende Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit[193]. Steccanella hat die lateinische Version seiner Replik in acht Punkte gegliedert. Zunächst faßt er die Argumente der Gegenseite zugunsten der unanimitas moralis bei Glaubensentscheidungen zusammen[194], versäumt dabei aber nicht darauf hinzuweisen, wo man diese noviter exposita, non nova argumenta nachlesen kann, nämlich bei Gallikanern und Jansenisten[195]. Weil einer der Haupttraditionszeugen der Gegenseite Vinzenz von Lerin darstellt, befaßt sich der Jesuit in einem zweiten Schritt mit diesem altkirchlichen Theologen und versucht zu zeigen, daß dessen berühmte Regel *In ecclesia catholica magnopere curandum est, ut id teneamus quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est*[196] nicht ausschließlich, sondern positiv zu verstehen ist[197]. Der dritte Schritt ist der wichtigste. Hier bestreitet der Jesuit, daß der consensus unanimis das einzige „Kriterium" für die Wahrheit einer Lehre ist. Der eigentliche Gegner ist hier Bossuet. Steccanella argumentiert u. a. aus den für die Praxis unannehmbaren Folgen dieser Auffassung[198]. Der vierte Schritt nennt konkret den Papst als diejenige Instanz, die außerhalb und innerhalb des Konzils Glaubensfragen entscheiden kann[199]. In einem fünften Schritt negiert Steccanella ausdrücklich, daß der Papst der Konzilsmehrheit zu folgen verpflichtet ist[200]. Der sechste Schritt ist der Darlegung der eigenen positiven These gewidmet, nämlich daß im Regelfall auf Konzilien, auch bei Glaubensentscheidungen, das Mehrheitsprinzip gilt[201]. Die genannte These wird in den beiden letzten Schritten auf doppelte Weise bekräftigt, durch Widerlegung der entgegenstehenden Argumente[202] und durch entsprechende Zeugnisse aus der Geschichte der Konzilien[203].

Wer von den beiden Kontrahenten hat recht? Ein damaliger sehr kompetenter Zeitzeuge, Emil Ollivier, selber Jurist und hervorragender Kenner der Rechtsgeschichte, führender Kopf bei der Festlegung der französischen Politik gegenüber dem Vatikanischen Konzil, hat die Dis-

---

eine Analyse dieser Idee der Katholizität, welche sich offenbar in die zweifelsohne nicht absolute, sondern reelle Unanimität auflöst, gelangt man mit Vinzenz von Lerin zu diesem evidenten Schlusse. Die Unanimität, nicht die einfache Pluralität, macht die Katholizität".

[193] Ebd. 33–36.

[194] Afferuntur argumenta unanimis consensus necessitatem affirmantium, Steccanella, Adversus novam doctrinam 6–8.

[195] Ebd. 7.

[196] Commonitorium 2,3.

[197] Expenditur regula e S. Vincentio Lirinensi desumpta, ebd. 9–17.

[198] Sententia de unanimi consensus necessitate reiicitur, ebd. 17–25.

[199] Quaeritur et statuitur Romani pontificis ius in synodi circa fidem controversias, ebd. 25–30.

[200] Romanus pontifex in dirimendis concilii controversiis circa res fidei non tenetur hanc vel illam partem patrum sequi. Ipsique definienti quaelibet pars assentiri cogitur, ebd. 30–38.

[201] Ex ordinaria regula praevalet in conciliis maior suffragiorum numerus, ebd. 38–43.

[202] Quam indigno argumentorum genere usi fuerint unanimis consensus necessitatis assertores, ebd. 43–52.

[203] Doctrina propugnata factis confirmatur, ebd. 53–66.

kussion über Einstimmigkeit oder Mehrheitsprinzip mitverfolgt. Der über jeden Zweifel eines parteiischen Urteils erhabene Autor eines berühmten Buches über das Vatikanische Konzil[204] schreibt dort zu unserer Kontroverse: „Die Theorie der moralischen Einstimmigkeit ist kaum ernster zu nehmen als die Klage über fehlende Freiheit auf dem Konzil: sie bedeutet, daß die Minderheit mehr Rechte haben muß als die Mehrheit. Bis zum Konzil vom Vatikan waren sich Ultramontane und Gallikaner darin einig, diesen unvernünftigen Anspruch zurückzuweisen und davon auszugehen, daß auch auf den Konzilien die Mehrheit den Ausschlag geben soll"[205]. Als Belege zitiert der französische Staatsmann Bellarmin und Kardinal de La Luzerne. Ausdrücklich weist er die Berufung der Minderheit auf Vinzenz von Lerin in dieser Frage zurück. „Wenn es gegen den Protest einer Minderheit keine Glaubensentscheidung geben kann, dann fällt das ganze Credo der Kirche in sich zusammen, denn es gibt darin keinen einzigen Artikel, der nicht von starken Minderheiten in Frage gestellt worden wäre"[206]. „Gewiß, heißt es weiter, eine starke Mehrheit, ja eine Quasi-Einstimmigkeit war ein angemessenes Ziel, dem man klugerweise viel opferte, aber es stellte keine Wesensnotwendigkeit dar".

[204] Vgl. *C. Butler*, Das Vatikanische Konzil, München 1961, 87, hält *Olliviers* Buch, L'église et l'état au concile du Vatican, 2 Bde, 3. Aufl. Paris 1877, unter allen historischen Werken, die er gelesen habe, „für am meisten dem Ideal historischer Objektivität und Unparteilichkeit" nahekommend. Butler sieht in Ollivier einen „gutunterrichteten, scharfsichtigen, ganz unabhängigen und doch wohlwollenden Zuschauer" der Vorgänge auf dem Konzil, ebd. 89.

[205] *Ollivier* II, 74.

[206] Ebd. 75.

ThPh 67 (1992) 230–245

Triadische Götter-Ordnungen: klassisch-antiker und neuplatonischer Ansatz

Von Heinrich Beck

Einleitung: Das traditionelle Verständnis des „Himmels"

Das christlich-apostolische Glaubensbekenntnis nennt Gott den „Schöpfer des Himmels und der Erde", und das von Jesus selbst gelehrte Gebet richtet sich an Gott als „Vater, der du bist im Himmel" und fügt den Wunsch an: „Dein Wille geschehe wie im Himmel, so auf Erden". Was ist mit dem „Himmel" gemeint, der nach dem Glaubensbekenntnis in der Schöpfungsordnung der Erde „vorangestellt" und der im Gebet Jesu als „der Ort Gottes" und als das „Vor-bild" seiner Willensverwirklichung auf Erden bezeichnet wird? Welche Bedeutung hat der „Himmel" für die „Erde"? Könnte die „Erde" auch ohne den „Himmel" sein und zu ihrer Sinn- und Selbstentfaltung auf den Himmel und das Himmlische verzichten?

Im *antiken Weltbild,* in dem sich auch Jesus bewegte, war der Himmel Ort und Symbol von Göttern und geistigen Mächten. Die Sterne des Himmels galten als belebte Wesen, als die körperlichen Manifestationen von Sternengeistern, von „höchsten Göttern". Ihre Bezeichnungen waren deshalb die Namen der Götter (wie Jupiter, Venus, Merkur usw.), die durch umkreisende Bewegung das Geschehen auf der Erde formten und in „göttlicher Harmonie", in „himmlischem Gleichgewicht" hielten[1]. Als Strukturprinzip, wonach sich die himmlischen Ordnungen gliederten, schälte sich ein triadisches Grundverständnis der Wirklichkeit heraus.

Später, in der *christlichen Frühzeit* und im *Mittelalter,* wurden die geistigen Mächte, die „vom Himmel her" auf die Erde einwirkten und das irdische Geschehen fügten, nicht mehr als autonome „Götter" verstanden, sondern als „hohe Engel", das heißt als geistige Geschöpfe Gottes, die seiner materiellen Schöpfung vor- und übergeordnet sind und als Vermittler und Diener des göttlichen Willens an der näheren Ausgestaltung der Welt aktiv teilnehmen. Dies gilt sowohl – grundlegend – für die dynamische Ordnung des Kosmos und der Natur, als auch – auf diesem Hin-

[1] Nach Ciceros Schilderung im ‚Somnium Scipionis' (De re publica VI, §§ 9–29, bes. § 17) ist die Welt aus 9 Sphären aufgebaut. Die äußerste hiervon ist der ‚summus deus arcens et continens ceteros'. Diesen hat man sich wie eine Hohlkugel vorzustellen, welche in sich – ähnlich wie übereinandergelagerte Zwiebelschalen – die sieben Planetensphären enthält. Auf diesen bewegen sich (von außen nach innen gesehen) der *Saturn,* der *Jupiter,* der *Mars,* der *Sol* (die Sonne, die ebenso wie der Mond zu den Planeten gerechnet wird), die *Venus,* der *Mercurius* und die *Luna,* (der Mond). Die *Tellus* (die Erde) stellt, unbeweglich in der Mitte des Weltalls, den untersten und innersten Kreis dar. Was ‚supra lunam' sich befindet, wird hierbei als ewig aufgefaßt. – Zur Semantik der griechisch astronomischen Mythologie vgl. *N. Georgopoulou-Nikolakakou,* Das philosophische Verständnis des Göttlichen. Von Homer bis zur Aufklärung, Athen 1985, S. 18ff. (griech.).

tergrund – für die Geschichte der Menschheit im ganzen und das Schicksal der Menschen im einzelnen. So entsprechen nach einer frühchristlichen kosmologisch-theologischen Tradition den 7 Planetengöttern nun 7 Erzengel[2]; nach der „Apokalypse" des Evangelisten Johannes werden beim göttlichen Endgericht Naturkatastrophen durch Engelsgewalten ausgelöst[3]; nach dem Alten Testament (Buch Daniel) ist der Erzengel Michael der „Fürst", das heißt wohl: der „personale Arche-Typ" des Volkes Israel[4]; und nach allgemeiner christlicher Überzeugung hat jeder Mensch seinen individuellen „Schutzengel". So bekennt der christliche Glaube Gott als den Schöpfer aller „sichtbaren und unsichtbaren" Dinge[5].

Das triadische Strukturprinzip der Wirklichkeit aber, wonach im antiken Weltbild Himmel und Erde geordnet sind, vertiefte sich nun zu einem trinitarischen Gottesverständnis.

Mit dem Aufkommen der Technik in der *europäischen Neuzeit* schwanden jedoch allmählich die Fähigkeit zum sinn-bildlichen Erfassen der Wirklichkeit und die Bereitschaft, ihm unmittelbaren Wahrheitswert zuzuerkennen. Die Bildungen der Natur wurden nur noch als Auswirkung physischer Kräfte, die Ereignisse der Geschichte nur noch als Ergebnis menschlicher Handlungen und „zufälliger Umstände" verstanden. Zu einem solch „rein wissenschaftlichen" Weltverständnis erschien wie von außen durch einen „reinen Glaubensakt" hinzugefügt, daß „hinter" Natur und Geschichte ein Schöpfergott waltete, der die Welt als Ganzes aus dem Nichts hob. „Engel" bezeichnete man als „Mythen", d. h. als subjek-

---

[2] „Im Zodiakus erblickte man die 12 Engel des Paradieses, während die sieben Planeten mit den sieben Erzengeln in Beziehung gesetzt wurden (Clem. Alex. protr. 66 ...)" (*H. M. Nobis,* Art. ‚Astralgeister', in: Lexikon des Mittelalters. Vol. I, München–Zürich 1980, Sp. 1132f.). „Die antike Lehre von den Astralgeistern wurde im christlichen Mittelalter zur Vorstellung, daß die Sterne der Ort sind, an dem die Seelen der Toten weilen, im Zodiakus ... erblickt man die zwölf Engel des Paradieses und setzt die sieben Planeten mit den sieben Erzengeln in Beziehung (Cod. Tub. Md. 2)" (*ders.,* Art. ‚Gestirne', in: LCI, Bd. 2, 1970, Sp. 142–149; Zitat Sp. 145).

[3] Vgl. z. B. NT, Offb. 14,19; 15,1 u. 16,1–21.

[4] Vgl. z. B. AT, Dan. 10,13; 12,1; NT, Jud 9; bei Dionysius Areopagita (De cael. hier. 9,2) wird Michael ausdrücklich als der „Fürst des Judenvolkes" bezeichnet. – Zur jüdischen Angelologie siehe Mt 26,53; Lk 20,36; Apg 12,15; 1 Kor 13,1ff.; Offb 1,20. Vgl. auch Gen 6,1ff.; Jes 6,2; 3 Kön 22,19; Sach 1,8; 2,1ff. – *C. Pipenbring,* Théologie de l'Ancien Testament, Paris 1886, 224ff.; Artikel „Engel", in: EB(C); *H. Holtzmann,* Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie, Tübingen 1911, I, 57ff.; *A. Bertholet,* Die jüdische Religion von der Zeit Ezras bis zum Zeitalter Christi, Tübingen 1911, 374ff.; *G. F. Moore,* Judaism in the first centuries of the Christian Era, Cambridge 1925; *Ch. Guignebert,* Le monde Juif vers le temps de Jésus, Paris 1950, 129ff.

[5] Das Glaubensbekenntnis von Konstantinopel (381) beginnt mit der Zuordnung: „Wir glauben an Gott, den allmächtigen Vater, Schöpfer des *Himmels* und der *Erde,* alles *Sichtbaren* und *Unsichtbaren*". Mit dem Stilmittel eines Chiasmus sind hier ‚Erde' und ‚Sichtbares' sowie ‚Himmel' und ‚Unsichtbares' aufeinander bezogen. Daß ‚Himmel' die ‚Engel' bedeutet, ist bei Augustinus ausgedrückt, wenn er (En. in Psalm. 118, sermo XXI, 1) sagt: „Dixit [psalmista] ‚In aeternum, Domine, verbum tuum permanet in caelo', hoc est in angelis tuis custodientibus aeternam sine desertione militiam".

tive bildliche Einkleidungen der Natur- und Gotteserfahrung des Menschen: Das Wirken des unsichtbaren einen und unbegrenzten Gottes werde in seiner umfassenden Vielseitigkeit durch die Fiktion vieler und begrenzter Gott- oder Engelwesen lediglich bildhaft plausibel dargestellt. Ein somit „ent-mythologisiertes Christentum" wollte in „aufgeklärter Nüchternheit" nur noch eine sichtbare Schöpfung Gottes erkennen; es stellte in seiner Vergeistigungstendenz insofern selbst eine Art von „christlichem Materialismus" dar.

Doch wie es scheint, in der auf die „eindimensionale technisch-moderne" Kultur heute folgenden *„post-modernen"* Ära kommen die Engel wieder – wenn auch teilweise unter anderem Namen. Man spricht von „geistigen Energien aus höheren Bewußtseinsstufen", von „ideellen oder ideierenden Prinzipien", die im Weltprozeß wirksam sind, den „Informationsgehalt der Materie und des Lebens" vermehren und „harmonikale Proportionen und Strukturen" in Natur und Geschichte begründen; man reklamiert gegenüber dem „ein-dimensionalen" Denken des technischen Verfügungswillens ein „multi-dimensionales", intuitiv-symbolbezogenes neues „kosmisches Bewußtsein", in dem sowohl Begriffe wie „Sphärenharmonie" und „Engelsmusik" aus dem europäischen antiken und mittelalterlichen Wirklichkeitsverständnis wieder Sinn bekommen als auch Erfahrungen und Deutungen aus dem asiatischen und afrikanischen Kulturbereich Einfluß gewinnen. Man plädiert für ein Denken, das sich nicht rationalistisch-technisch der Wirklichkeit entfremden, sondern in der ursprünglichen und ganzheitlichen menschlichen Erfahrung verankert bleiben und diese wieder ungeschmälert zulassen soll, ohne damit aber an logischer Evidenz zu verlieren, sondern vielmehr umgekehrt den Logos – d. h. den Sinngehalt der Wirklichkeit – in uneingeschränkter Weite und Tiefe auszudrücken; es geht um die Geburt einer komplexeren Bewußtseinsstruktur, einer in intuitiver Erkenntnis wurzelnden und integrierten Rationalität sowie einer rational gesicherten und differenzierten Intuition[6].

Fragen wir uns: Was steckt hinter dem traditionellen, im Christentum

---

[6] Vgl. z. B. *J. Gebser,* Ursprung und Gegenwart (T. 1: Die Fundamente der aperspektivischen Welt; T. 2: Die Manifestationen der aperspektivischen Welt; Kommentar), München 1988; *W. Welsch,* Unsere postmoderne Moderne, Weinheim ²1988; *F. Capra,* Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild, Bern–München ²1983; *ders.,* Das Tao der Physik. Die Konvergenz der westlichen Wissenschaft und östlichen Philosophie, ebd. 1984; *H. Beck,* Kulturuntergang oder Aufbruch zu einer menschlicheren Welt? Philosophische Betrachtungen zum gegenwärtigen Krisenbewußtsein, in: SJP XXXVI (1991) 27–39.
Vielleicht ist auch Rainer Maria Rilke als Vorläufer der Post-Moderne zu sehen, in dessen Dichtung sie sich ankündigt. So bildet der Engel als vieldeutiges Symbol das Zentrum seiner „Duineser Elegien". Der Engel ist dort der über-natürliche oder transzendentale Archetyp des Menschen, der den Menschen beauftragt, sich an ihn anzugleichen (bzw. sich ihm zu „assimilieren"); diese Aufgabe erfüllt der Mensch durch seine Selbstverwirklichung. Vgl. *D. Liantinis,* Der Wachtraum: Die Elegien von Duino von R. M. Rilke, Athen 1977, S. 121 ff. (griech.).

(wie auch in Judentum, Islam, Buddhismus und anderen Religionen und Weltdeutungen) begegnenden Verständnis des „Himmels" als „triadischer Ordnung von (Göttern bzw.) Engeln"? Was ist der rational ausweisbare und zu rechtfertigende Sinn des Sinn-bildes? Wie kommt es zustande, wie läßt es sich philosophisch erklären und verstehen? Welche Verbindlichkeit darf es beanspruchen, welche Bedeutung für eine heutige und zukunftsorientierte Lebenspraxis?

Die hiermit in ihrer historischen Dimension und aktuellen Bedeutung aufgerissene Thematik soll nun in zwei Abhandlungen aufbereitet werden: In der nachstehenden: „Triadische Götter-Ordnungen: klassisch-antiker und neuplatonischer Ansatz" ist zunächst das vorchristliche philosophische Verständnis der geistigen Tiefe der Wirklichkeit herauszuarbeiten, das im Grunde des Seins eine „triadische Bewegung" erkennt und diese dann in entsprechenden Götter-Hierarchien substantiiert. In einer später folgenden zweiten Abhandlung „Triadische Engel-Ordnungen: frühchristlicher und mittelalterlicher Ansatz" wird zu zeigen sein, wie das antike und neuplatonische dynamisch-triadische Tiefenverständnis der Wirklichkeit nun philosophisch-theologisch zum Glaubensmysterium des drei-einen Gottes weitergebildet wurde und so die „Götter" in ihrem eigentlichen Wesen als „Engel" erschienen, deren Aufgabe es ist, die Wahrheit und den Willen des verborgenen drei-einen Gottes in der sichtbaren Welt zu vermitteln und zu „verkünden".

I.
Der Aufstieg zum Göttlichen in der klassischen Metaphysik (Platon, Aristoteles)

Nach ihrem Selbstverständnis seit ihren Anfängen in der „Klassischen Metaphysik" der alten Griechen ist „Philosophie" die Frage nach den letzten Prinzipien des Seienden[7]. Philosophie sucht im Ausgang von der allgemeinen menschlichen Erfahrung die Wirklichkeit als solche und im ganzen zu er-klären und zu er-gründen, ihr denkend auf den Grund zu kommen; der philosophische Begriff und logische Schluß will die Gegebenheiten der Wahrnehmung nicht auf vordergründige Nutz-Zwecke hin „in den Griff nehmen" und in vorgefaßte Begriffe ein-schließen, sondern

[7] Nach Platon ist Philosophie auf die ‚Urgestalt' von Seiendem (Kratylos 390a; Politeia 597c; tò eîdos) ausgerichtet. Aristoteles' ‚Erste Philosophie' ist „eine Wissenschaft, die das Seiende, insofern es seiend ist, betrachtet" (Metaph. 1003 a.21). Sie sucht nach den „Prinzipien" und den „höchsten Ursachen" (ebd. 1003a. 26f.; vgl. auch 981 b. 28; 982a. 29; 1013 a. 18f.; 1059a.18). Aufgrund dieses universalen Aspektes ist sie mit keiner der sog. Einzelwissenschaften identisch; über diese geht sie methodisch hinaus, weil sie nicht bloß das ‚Daß', sondern das ‚Warum' eines Dinges (ebd. 981b. 11–13) zum Gegenstand der Überlegung macht. Da „das Göttliche" aber das „erste und beherrschendste Prinzip" (ebd. 1064b.1) darstellt, läßt sich ‚meta-physische' Philosophie im Sinne des Aristoteles auch als „Theologie" (ebd. 1064b.3) umschreiben. Vgl. auch ebd. 983a.2–10; ferner *M. Heidegger*, Vom Wesen des Grundes, 5. Aufl., Frankfurt/M. 1965.

uneingeschränkt freigeben und in ihren eigenen Gründen auf-schließen. Es geht der Philosophie – als, wie die Wortbedeutung sagt, „Liebe zur Weisheit" – um ein logisch voranschreitendes Erkennen und Verstehen der Wirklichkeit „im ganzen und letzten".

Nun aber bietet sich die Wirklichkeit der allgemeinen menschlichen Erfahrung dar als ein Geschehen, d. h. als ein Fluß von Veränderungen, als Werden und Vergehen von Formen des Seins in Natur und Kultur: In der Natur entstehen und vergehen materielle Energiefelder, leblose und lebendige Körpergebilde, Individuen und Arten in der Gattungsfolge von Pflanze, Tier und Mensch, Landschaften und Lebensgemeinschaften als „ganzheitliche Strukturen"; die menschliche Kultur zeigt sich als geschichtlicher Prozeß geistiger Kommunikation und produktiver Aktion, als ein Kommen und Gehen von Sprachen, Kunststilen, Wirtschaftssystemen usw.

Dieses zusammenhängende Geschehen, das Natur und Kultur umfaßt und die Dynamik der Welt ausmacht, bedarf im einzelnen wie als Ganzes der Erklärung. Denn was entsteht – und insofern von Nichtsein zu Sein übergeht – kann hierbei unmöglich aus nichts, sondern nur aus Seiendem kommen[8].

In diesem seinem Grunde, aus dem es kommt, ist das jeweils Entstehende seinem ganzen positiven Seinsgehalt nach vorausenthalten: zwar nicht in der Seinsweise, in der es eben erst entsteht, sondern in einer anderen (und wohl nicht immer erschöpfend bestimmbaren) Form. So entstehen in der Naturordnung die Lebewesen aus der generativen Struktur und Potenz ihrer Eltern, im Bereich der Kultur die Kunstprodukte aus der Idee und Absicht des Künstlers usw.

Was für das individuelle und singuläre Geschehen gilt, muß ähnlich auch über die umgreifenden Seinsformen und Sinnstrukturen ausgesagt werden. Auch sie können nicht in nichts gründen, sondern verlangen entsprechende sinnstiftende Prinzipien oder „Wesens-Gründe". Nun aber wird etwa die allgemeine Sinnstruktur einer Art, an der mehrere Individuen partizipieren, also z. B. die menschliche Natur, bei der Zeugung von den Eltern an die Kinder lediglich weitergegeben, nicht jedoch grundlegend hervorgebracht; auch die Eltern haben sie wiederum von ihren Eltern empfangen usw. Woher aber kommt die in der Generationenreihe von Glied zu Glied weitervermittelte (und wohl von einem „ersten Glied" erstmalig empfangene) Wesensnatur selbst? Sie kann nur von dorther kommen, wo sie schon in entsprechender Weise *ist.*

Das bedeutet z. B. für die menschliche Natur, sofern diese eine geistige Wesenskomponente besitzt, daß sie nicht in der Natur des Tieres ihren

[8] Vgl. z. B. Aristoteles, Physik I, 8 [191.13 f.]; zur Erläuterung hierzu G. W. Leibniz, Monadologie, §§ 31–39.

hinreichenden Grund haben kann, da diese eine geistige Wesenskomponente eben noch nicht beinhaltet. Die tierische Natur besagt zwar gewisse physische Voraussetzungen und Möglichkeitsbedingungen für die geistig-menschliche Natur, aber noch nicht deren Wirklichkeit selbst; denn das Wirken und Verhalten des Tieres ist noch nicht spezifisch geistig. Somit kann die menschliche Artnatur, da die vorgegebene Welt zu ihrer Begründung nicht hinreicht, nur in einer Wirklichkeit gründen, die der materiell-physischen Welt überhaupt und im ganzen ontologisch vorausliegt: Es muß sich um absolut immaterielle geistige Wesensgründe handeln. Dasselbe wie für die menschliche Natur gilt mutatis mutandis auch im Hinblick auf alle Arten des Tier- und Pflanzenbereiches wie des noch leblosen körperlichen Seins. Sie weisen hin auf die Existenz einer sinn-entsprechenden meta-physischen Seinsregion.

Ferner: Die Gattungen und Arten des Lebens – Pflanzen, Tiere, Menschen – sind nicht einander lediglich summativ nach- oder nebengeordnet, sondern bilden sinnvolle ganzheitliche Gefüge, wie Landschaften und Lebensgemeinschaften (man denke z. B. an das Zueinander verschiedener Pflanzen- und Tierarten in einem Teich). Ähnlich wie bei einer Melodie, bei der das Ganze mehr als die Summe der Töne ist, wird man nach der zugrundeliegenden „Idee" fragen müssen, die die Teile zur sinnvollen übergreifenden Einheit zusammenfügt. Sie gehört nicht der physischen Welt an, sondern liegt ihr – sie ganzheitlich durchgliedernd und ordnend – zugrunde und voraus. Nicht nur die Natur, sondern ebenso und vielmehr noch die menschliche Kultur entfaltet sich in ganzheitlichen Sinnstrukturen, die der planenden Kompetenz der beteiligten Personen bereits vorausgeht (und über sie hinausgeht). Man denke z. B. an Sprachen, Kunststile, Religionen, Wirtschafts-, Rechts- und Sozialstrukturen usw., die sowohl in sich selbst als auch in bezug aufeinander höchst komplexe Ordnungseinheiten darstellen. Wo sind die anlegenden ordnenden Prinzipien, die vorausgehenden umfassenden „geistigen Entwürfe"?

Platon (427–347 v. Chr.) nahm göttliche „Ideen" an, die als transzendente „Urbilder" im zeitlichen Geschehen durchscheinen und sich abbilden. So läßt sich beim Anblick der unvollkommenen Ordnung und Schönheit der Natur in Raum und Zeit etwas „von der Schönheit selbst" erahnen und wird aus der stets nur sehr begrenzten Gerechtigkeit und Liebe zwischen Menschen wie durch einen Schatten hindurch etwas von „vollkommener Gerechtigkeit und Liebe" spürbar und ersehnt. Die den vielen verschiedenen Gebilden und Sinnbereichen der Welt jeweils zugrunde liegenden göttlichen Ideen wurden von Platon als „geistige Energien" verstanden, die sich im materiellen Geschehen auswirken und ausgießen und die allesamt in einer höchsten ideellen Energie gründen,

nämlich der sich all-verströmenden göttlichen Güte und Liebe, dem „Agathon“[9].

Alles Entstehen in Raum und Zeit ist begründet im Erscheinen und Hervortreten „göttlicher Ideen“, alles Vergehen in ihrem wiederum Zurücktreten. Das Kommen der Dinge ist ein Kommen aus ihrer Idee und darin ein Kommen der Idee selbst; das Gehen der Dinge aber bedeutet ihre Rückkehr zu ihrem Ursprung und damit ein Wieder-Zurücktreten und Verschwinden der Idee selbst, zumindest in ihrer Sichtbarkeit für uns. Das Kommen und Erscheinen ist dabei von vornherein auf Um-kehr und Rück-kehr, d. h. Heim-kehr zum Ursprung mit angelegt; die Rückbeugung (Re-flexion!) zur ur-sprünglichen ideellen göttlichen Wahrheit liegt im wesenhaften Ansatz des Weltprozesses[10].

Es wird bei Platon allerdings nicht klar, ob die „Ideen“ bzw. „ideellen geistigen Energien“ als eine reale Vielheit selbständiger Wesen – nach Art von „Göttern“ – aufzufassen sind oder nur als verschiedene Bewußtseinsinhalte bzw. „gedankliche Aspekte“ einer numerisch einzigen göttlichen Wirklichkeit, die in ihrem Grundwesen sich mitteilende und anteilgebende Liebe ist und so alles hervorbringt und zur Vollendung in den göttlichen Ursprung zurückzieht.

Bei dem Platon-Schüler *Aristoteles* (384–322 v. Chr.), der gegenüber seinem „idealistischen“ Lehrer als „Realist“ gilt, indem er die sinnliche Erfahrung in ihrer Unvollkommenheit und Begrenztheit noch ernster nimmt und ihr mehr „Realitätsgewicht“ beimißt, erscheint der Reichtum der zugrundeliegenden geistigen Energien, der „platonischen Ideen“, eindeutig nicht nur als eine Vielfalt göttlicher Gedanken oder Gedankenaspekte, sondern als Vielzahl real verschiedener Götterwesen, d. h. bewegender und formender immaterieller Prinzipien des Weltgeschehens. Denn, wie die Erfahrung lehrt, die Bereiche und Ordnungen der Welt stehen zueinander im Gegensatz, sogar im Kampf und Widerspruch – also auch die sie begründenden und für sie zuständigen transzendenten Bewegungsprinzipien, was aber deren reale Verschiedenheit voneinander und relative Selbständigkeit voraussetzt. Solcher „philosophische Polytheismus“ nimmt Bezug auf die Göttermythen der Tradition, wonach z. B. Wälder und Seen, Landschaften und einzelne Naturbereiche ihre je

[9] Vgl. Platon, Politeia VI, 19 [508 a – 509 c]: Die Sonne, welche allen Dingen Wachstum und Sichtbarkeit verleiht, wird hier als ‚Abbild‘ des sich in seiner Mitteilsamkeit verschenkenden Guten erläutert. – Der sich zeigenden und verströmenden Güte aber entspricht als Antwort die emporstrebende Sehnsucht des Menschen und aller Dinge. Vgl. dazu *N. Georgopoulou-Nikolakakou*, Der platonische Mythos von Diotima, Athen 1989 (griech.), 105 ff., wo über die Zielwirkung des Eros in Richtung auf das Agathon gehandelt wird.

[10] Vgl. Platon, Phaidon 76 a: „Lernen ist Wiedererinnerung (anámnesis)“; ders., Politeia VII, 1–4 [514 a–519 d]: „Höhlengleichnis“ (in dem die Rückkehr zum Ursprung als ‚rauher und steiler Aufstieg‘ veranschaulicht wird); speziell zum Eros-Motiv, das im Menschen den inneren Aufstieg bis zum „Schönen an sich“ hin bewirkt, vgl. *J. Wippern*, Eros und Unsterblichkeit in der Diotima-Rede des Symposions, in: Synnsia. Festgabe für W. Schadewaldt, Pfullingen 1965, 123–159; dazu Plotin, En. III, 5 („Über den Eros“).

eigenen „Götter" haben, das Gesamtgeschehen in Natur und Kosmos letztlich von höchsten, „welt-bewegenden Sternengeistern" geordnet wird und beim Kampf zwischen den Völkern und Kulturen der Menschheit die sie beherrschenden und regierenden Götter hinter-gründig mitspielen. Mythische Erfahrung und Deutung wird verwertet und „auf ihren rationalen Kern hin" aus-gewertet[11].

---

[11] Zu erinnern ist hier an das 8. Kapitel im 12. Buch der ‚Metaphysik' des Aristoteles. „Dieses Kapitel unterbricht die ... Lehre vom Ersten Beweger durch eine genauere Ausarbeitung der Lehre von den Sphärengeistern, die Aristoteles in Anlehnung an die zeitgenössische Astronomie vornimmt. In der Tat konnte das astronomische Wissen der damaligen Zeit mit der Annahme eines einzigen Beweger-Gottes nicht befriedigt werden. Gerade war es ja gelungen, die von Platon gestellte Forderung zu erfüllen und die Planetenbewegungen durch die Kombination von Kreisbewegungen astronomisch darzustellen. Jeder solchen Kreisbewegung ist also ein eigener Beweger-Geist zuzuordnen – wobei die genaue Anzahl der astronomisch geforderten Bewegungen eine sekundäre Frage ist ... Aristoteles sieht in seiner Gestirngeister-Lehre den wissenschaftlichen Kern des überlieferten Polytheismus" (*H. G. Gadamer* in seinem Kommentar zu: Aristoteles, Metaphysik XII, Frankf./M. ²1970, 56–58). Eine ausführliche Gliederung des genannten Kapitels und einen Bericht zum Forschungsstand bietet *H. Seidl* in seinem Kommentar zu: Aristoteles, Metaphysik 2. Halbband, Hamburg ²1984, 570–576.
Nach frühgriechischer Auffassung wohnen die von Zeus angeführten ‚seligen Götter' „hoch über dem Wirrsal des Menschengeschlechts ... auf dem schneebedeckten Gipfel des Olympos" (*H. Rupé*, Weltbild der Ilias, in: Homer, Ilias, München 1962, 874–881, Zitat S. 875). Sie sind zwar unsterblich, aber nicht uneingeschränkt allmächtig; sie „unterstehen der namenlosen Macht der ‚Moira' oder ‚Aisa', dem Gesetz, nach dem auch sie einstens vor undenklichen Zeiten einmal angetreten sind, als sie ihre neugewonnene Herrschaft gegen die erdgeborenen Mächte erst hatten verteidigen müssen. Gleichzeitig freilich ist es die Aufgabe der Götter, über den Vollzug des Schicksals zu wachen, daß nichts ‚gegen das Schicksal' geschehe" (ebd.). Ihrer „launenhaften Majestät" sind die sterblichen Menschen bedingungslos ausgeliefert, so wie es z. B. in der Ilias (XXIV. 525–530) angedeutet wird:

„So bestimmen die Götter das Los der kläglichen Menschen,
Immer in Sorgen zu leben; allein sie selber sind sorglos.
Zwei Gefäße sind aufgestellt im Saale Kronions,
Voll mit Gaben: mit bösen das eine, das andre mit guten.
Wem sie zusammengemischt nun Zeus, der blitzende, sendet,
Dem wird einmal das Böse zuteil und ein andermal Gutes."

Achilleus z. B. „muß früh sterben. So will es das Schicksal, das kein göttliches Bemühen wenden kann. Aber der Gang dieses kurzen Lebens, sein Inhalt an Leid und Freud, ist weithin göttlicher Einwirkung unterworfen. Denn die Götter haben Achilleus den Zorn ins Herz gesenkt, daß er da wächst ... und wie Rauch die Klarheit der Einsicht und Entscheidung trübt. Was immer das Schicksal des Menschen ausmacht, nicht nur äußeres Schicksal, Glück, Reichtum, Ruhm, Krieg, Mühe, Leid, Schande, sondern auch Mächte, die des Menschen Seele beherrschen, Wahnsinn, Leidenschaft, Zorn, Verblendung, oder auch Klugheit, Einsicht, Liebenswürdigkeit, sind gute und schlimme Gaben der Götter, die in ihren Auswirkungen getragen werden müssen" (*Rupé* 877). „Auch Ate, die Schuld, ist Auswirkung gottgesandter Verblendung und so ‚unschuldige Schuld'. Die homerischen Menschen kennen darum kein individuelles Schuld- und Sündenbewußtsein; sie stehen auch dem, was in oder mit ihrem Innern geschieht, merkwürdig objektiv gegenüber: der Blitz, den Zeus schleudert, und der Zorn, den die Gottheit ins Herz senkt, sind gleichgeordnete Erscheinungen göttlicher Einwirkung" (ebd.).
Das damit verbundene „fatalistische" Wirklichkeitsverständnis wirkt sich bis in die römische Religiosität hinein aus; vgl. hierzu z. B. Ciceros Werk ‚De facto', in welchem der stoische Begriff des ‚fatum' diskutiert wird, oder Vergils ‚Aeneis', das römische Nationalepos, das darstellt, wie der aus dem brennenden Troja fliehende Aeneas – durch zahlreiche Irrfahrten und Verlockungen hindurch – die göttliche Bestimmung, Ahnherr der Römer zu werden, zur Ausführung bringt; ansonsten *F. Altheim*, Römische Religionsgeschichte Bd. 1, Berlin 1956, bes. 65–76.

Die philosophische Reflexion kulminiert bei Aristoteles in dem Gedanken, daß alle Bereiche des Kosmos und der Menschheit in einer umfassenden Gesamtordnung stehen müssen und anders nicht einmal gegeneinander streiten könnten. Also müssen auch die sie bewegenden göttlichen Gründe, d.h. der gesamte göttliche Hinter-Grund der Welt, eine umfassende „himmlische Ordnung" bilden, die auf einen höchsten, „all-ko-ordinierenden Gott" hinweist[12].

Aristoteles unterscheidet nun an der bewegten und fließenden, im Entstehen und Vergehen befindlichen Wirk-lichkeit der Welt drei Aspekte oder Prinzipien: 1. den Ursprung (ἀρχή), aus dem die Dinge kommen; 2. die Form (μορφή), worin die Dinge bestehen; 3. das Sinn-Ziel (τέλος)[13], wohin die Dinge gehen und „weswegen" sie sind. Es handelt sich 1. um die „Wirk-Ursache", die die Wirklichkeit eines Seienden hervorbringt (z.B. die Eltern im Hinblick auf das Kind, den Künstler im Hinblick auf ein Tongefäß); 2. um die „Form-Ursache", die die Gestalt prägt (z.B. die Gefäßform im Hinblick auf den Stoff des Tongefäßes); 3. um die „Ziel-Ursache", die auf sich hinzieht und hinbewegt (z.B. der erwartete Wert des Tongefäßes). Die 1. legt den Akzent auf die Vergangenheit und gibt Antwort auf die Frage nach dem Woher (der Her-kunft oder dem Her-sein) des Seienden; die 2. akzentuiert die Gegenwart und beantwortet die Frage nach seinem aktuellen Wie (wodurch es jetzt bestimmt und konstituiert ist); die 3. blickt in die Zukunft und fragt nach dem Wohin und Wozu (bzw. nach der Hin-kunft und dem Hin-sein auf ein Ziel oder einen Wert, von dem die hervorbringende Tätigkeit der Wirkursache bestimmt und bewegt wird und um dessentwillen sie hervorbringt). Die drei Dimensionen der Zeit gründen somit in drei entsprechenden Arten von Prinzipien: die Vergangenheit im Herkunftsprinzip (Wirkursache), die Gegenwart im Kon-stitutionsprinzip (Formursache), die Zukunft im Voll-Endungsprinzip (Zielursache).

Diese Dreigliederung er-klärt die Struktur der fließenden Wirk-lichkeit und macht sie verstehbar. Sie gilt für die Wirklichkeit als solche: Unmittelbar betrifft sie die in der Erfahrung gegebene Wirklichkeit in Raum und Zeit, mittelbar und von daher aber auch deren göttlichen Hintergrund, d.h., sie weist auf eine entsprechende Gliederung in der Ordnung des Göttlichen und der Götter selbst hin.

---

[12] Vgl. hierzu Aristoteles' Erläuterungen zum ‚unbewegten Beweger' als dem ‚Denken des Denkens' in Metaph. XII, c.6 u. 7; im einzelnen *H. J. Krämer,* Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin, Amsterdam ²1967.

[13] Vgl. *J. Stallmach,* Dynamis und Energeia. Untersuchungen am Werk des Aristoteles zur Problemgeschichte von Möglichkeit und Wirklichkeit, Meisenheim a.Gl. 1959, 182–193: ‚Exkurs über Entelecheia'; bes. 183: „ ... Danach wäre ‚Entelecheia' nichts als die knappste Formel für das Ineins der drei Gründe im Eidos, das als Ursprung (Arche), Sinngestalt (Morphe) und Zielvollendung (Telos) zugleich die eigentliche Wirklichkeit und Wirksamkeit (Energeia) des Seienden ausmacht".

II.
Die triadische Struktur der göttlichen Wirklichkeit im Neuplatonismus (Plotin, Proklos)

Die philosophischen Ansätze eines Zugangs zum Göttlichen in der antiken klassischen Metaphysik bei Platon und Aristoteles kommen weiter zum Tragen in gewissen Fortentwicklungen eines Neu-Platonismus bei Plotin und Proklos. Der Fortschritt von der griechischen klassischen Metaphysik zum Neuplatonismus geschieht unter dem wesentlichen Einfluß asiatischer Kultur und bedeutet so eine stärkere Akzentuierung des intuitiven Erkenntnismomentes und des Zusammenhangs und Einheitsgrundes aller Wirklichkeit[14].

Vielleicht kann man sagen, daß sich dabei Plotin zu Proklos ähnlich verhält wie Platon zu Aristoteles: Während es Plotin zunächst um den Aufweis der prinzipiellen ideellen Struktur in der all-zugrundeliegenden Einheit des Seins geht, sucht dann Proklos unter noch reicherem Einbezug des empirischen Materials zu einer differenzierteren und „realistischeren" Sicht zu kommen (wobei naturgemäß vieles in einer bloßen Aporetik hängenbleibt).

Bei *Plotin* (etwa 203–270 n. Chr.) erscheinen die drei aristotelischen Prinzipien der Seinsbewegung zu drei Hypostasen weiterentwickelt. Das Sein ist Wirk-lichkeit, nämlich ein umfassender einheitlicher Wirk- und Bewegungszusammenhang, der sich in drei Schritten vollzieht und dabei dreifach in sich Stand faßt, d. h. sich in drei Hypostasen (oder Sub-stanzen, Selb-ständigkeiten) gliedert[15].

Die *erste Hypostase,* worin das Sein ur-anfänglich in sich selber steht und wovon her alle Seinsbewegung ihren Ausgang nimmt und hervorgebracht wird (also die weiterentwickelte aristotelische „Wirk-Ursache"), ist die „Ur-Einheit" des Seins. Indem das „Ur-Eine" aber das Aus-sich-Ausströmende und so Sich-ganz-Verströmende ist, bestimmt es sich weiter zum „Ur-guten" und „Liebenden". Aus dem „Ur-Einen" und „Ur-Guten", das selbst vor und über Raum und Zeit ist, kommt letztlich alles Viele und vielfältig Begrenzte, das in Raum und Zeit sich ausbreitet. Dies geschieht aber mittels des Geistes bzw. des geistigen Logos.

Da nämlich das Ur-Eine das sich mitteilende und verströmende Ur-

---

[14] So schloß sich Plotin im Jahre 243 dem Orientfeldzug des römischen Kaisers Gordian an: – „nicht aus kriegerischen Gelüsten, sondern in der Hoffnung, die persische und indische Philosophie kennenzulernen" (vgl. *H. Glockner,* Die europäische Philosophie von den Anfängen bis zur Gegenwart, Stuttgart ^{5}1980, 269). Vgl. auch *N. Georgopoulou-Nikolakakou,* Die Ethik der Katharsis bei Plotin, Kap.: Der geistige Gang Plotins, Athen 1991 (griech.).

[15] Eine prägnante Darstellung des Plotinischen Systems findet sich in *E. Früchtel,* Weltentwurf und Logos. Zur Metaphysik Plotins, Frankf./M. 1970; zur Wirkungsgeschichte *K. Kremer,* Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin, Leiden ^{2}1971; *W. Beierwaltes,* Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte, Frankf./M. 1985.

Gute ist, tritt es voll aus sich heraus und konstituiert so das Andere zu sich selbst, in dem das Sein sich gegenüber-steht und so nochmals in sich Stand faßt (*zweite Hypostase* oder Selb-ständigkeit). In diesem Gegenüber-Stand („Gegen-Stand") zu sich selbst hat es sich gewissermaßen zu sich selbst hin ausgesprochen und schaut es sich selbst an, beugt es sich zu sich zurück (re-flektiert es sich). D. h.: Dieser erste und grundlegende Hervorgang im Sein bedeutet Wort, Ur-Licht (Selbst-Gelichtetheit), Geist. Das erkennende Gegenüber-Sein zu sich ist reine Selbst-Gegenwart, aktuale Selbstbestimmung im Sinne von Selbsterkenntnis, Ebenbild des Ur-Einen als „reine Form" – eine Weiterentwicklung dessen, was im aristotelischen „Form-Prinzip" angeklungen war.

Weil das Sein aber von seinem Ursprung, dem Ur-Guten her, reines Sich-Mitteilen und Sich-Verströmen ist, strömt es ebenso auch über seine reine Geistigkeit hinaus und in ein „Außerhalb des Geistes", ein „Anderes zum Geist" hinein: in die Materie, die als Medium solcher Selbstentäußerung des Geistes entsteht. Indem die Seinswirklichkeit durch den geistigen Form-Logos hindurchströmend in sie eintaucht, wird sie zur (Welt-)Seele, die die Welt-Materie durchdringt, erfüllt und belebt. So faßt das Sein als (Welt-)Seele in der Materie ein drittes Mal in sich Stand (= *dritte Hypostase*). Dieser Eingang des von seinem Ursprung her einen und unbegrenzten Seins in die Materie, in das Viele und Begrenzte in Raum und Zeit, bedeutet eine Ver-kehrung seines Urwesens und somit Übel und Leiden. Indem das Motiv der Selbstentäußerung in der Materie aber sich verströmende Liebe ist, kann das Leiden akzeptiert werden, womit es „seinen Stachel verliert" und dann nicht mehr begrenzt und trennt, sondern vielmehr der geistigen Läuterung und Befreiung dient und sich zum „Heim-weg zurück zur Ureinheit" wandelt[16]. Man sieht, wie bei der philosophischen Mystik Plotins gerade im Dunkel und Leiden des Liebesweges in der Materie sich die aristotelische Perspektive der „Ziel-Ursache" meldet und durchhält und die Richtung der Einbergung und Rückkehr vorgibt.

Die Einheit des Seins im ganzen und letzten vollzieht also nach Plotin eine Kreisbewegung der Aus-faltung und Rück-einfaltung, die sich als pulsierender Rhythmus in drei Hypostasen gliedert.

Diese Grundauffassung der Wirklichkeit im Sinne einer triadischen Bewegungsstruktur (von der aus sich später, wenn auch mit wesentlichen Modifikationen, die Linien zum christlichen trinitarischen Gottes-, Schöpfungs- und Inkarnationsverständnis ziehen lassen[17] gibt nun auch

[16] Vgl. Plotin, En. I,6,8.16f.: „So laßt uns fliehen in das geliebte Vaterland!" En. VI,9,11.51: „Flucht des Einsamen zum Einsamen hin". Siehe dazu auch *Georgopoulou-Nikolakakou,* Die Ethik (die Kapitel über die Eudämonie und die Entelechie der Katharsis).

[17] Zur konzeptionellen Differenz zwischen (neuplatonischer) Emanationslehre und (christlicher) Trinitätslehre vgl. *A. Dahl,* Augustin und Plotin. Philosophische Untersuchungen zum Trinitätsproblem und zur Nuslehre, Lund 1945; *O. du Roy,* L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin, Paris 1966, bes. 537–540: ‚Table des triades'.

das Ordnungsmuster für die Wirklichkeit und einfließende Wirksamkeit transzendenter Bereiche, der Götter vor. Dies geschieht bei Proklos.

Proklos (410–485 n. Chr.)[18] sucht das von Plotin in seiner grundsätzlich-ideellen Struktur triadisch durchgegliederte Wirklichkeitsgeschehen nun materialiter zu differenzieren, gewissermaßen zu „objektivieren" und zu füllen, indem er die aus einer urtümlichen Daseinserfahrung und -deutung erhobenen Göttermythen mit einbezog. Dabei konnte er sich auf die philosophische Argumentation Platons für die Existenz einer Pluralität von transzendenten Urbildern bzw. von im Weltprozeß durchwirkenden ideellen Energien berufen, wie auch auf die aristotelischen Beweise der Existenz von Göttern oder Ersten Bewegern, die die Wirklichkeit entsprechend in Bereiche durchgliederten und so das Weltgeschehen im Sinne einer „himmlischen Ordnung" gestalteten. Diese Vielzahl der Götter konnte nun auf dem Hintergrund der plotinischen Tiefenerhellung des göttlichen Grundwesens der Wirklichkeit in drei Gruppen eingeteilt werden, die den drei Hypostasen des Seinsflusses entsprachen[19].

---

[18] Zur Einführung ins Proklische Philosophieren vgl. u.a. *W. Beierwaltes*, Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik, Frankf./M. ²1979; *L. Jay Rosán*, The philosophy of Proclus. The final phase of ancient thought, New York 1949; *J. Trouillard*, La mystagogie de Proclos, Paris 1982.

[19] Vgl. Proklos, Theol. Plat. III, 14 [Théologie Platonicienne. Livre III. Ed. par *H. D. Saffrey* et *L. G. Westerink*, Paris 1978, 50]. „Drei ... Triaden verkünden (ἀπαγγέλλουσι) mystisch ... die Ursächlichkeit des ersten Gottes". Damit ist gesagt, daß die wirkende Wirk-lichkeit des göttlichen Urseins „verkündet", d.h. exemplarisch dargestellt und vor Augen geführt wird durch drei in sich dreiheitlich gegliederte Göttergruppen [vgl. ebd. 51]: θεότητες ... τριαδικαί. Jede der drei Göttergruppen soll aus drei Untergruppen bestehen und so das triadische Prinzip als das im Göttlichen und vom Göttlichen her Maß-gebende und All-bemessende verkünden. In diesem „Verkündigungscharakter" der Götter und Göttergruppen ist bereits vorgezeichnet, was später im christlichen Verständnis (so schon bei Dionysius Areopagita) ausgeführt wurde: die Götter zutiefst als „Engel", d.h. Gottesboten, zu verstehen.
Wie in Fußnote 20 zu sehen sein wird, gelingt es Proklos nur begrenzt, die überlieferten Götternamen gemäß seinen metaphysischen Prinzipien auszugliedern. Nichtsdestoweniger kann er in seinem Werk ‚Elementa theologica' (griech.-engl. u.d.T.: The elements of theology; ed. by *E. R. Dodds*, Oxford 1964) die Grundlinien des angelologischen Vermittlungsprozesses im Sinne einer ‚Analogia bonitatis' darstellen. Demgemäß „ist in jeder Ordnung etwas dem Guten Analoges" (Propositio 151; a.a.O., S. 134). Da jedoch ‚das Gute' als „Prinzip und Erst-Ursache alles Seienden" (Pr. 12, S. 14) „jenseits alles Seienden" (Pr. 8, S. 8) ist, bedarf es der Vermittlung ‚göttlicher Henaden' welche auf „eins-hafte und überseiende Weise" (Pr. 118, S. 104) „die erste Vielheit" (Pr. 171, S. 150) nach dem unpartizipierbaren ‚Einen' darstellen. In ihnen „prä-subsistieren die Gründe alles Guten" (Pr. 158, S. 138). D.h.: „In den Göttern sind alle Dinge eingebunden und eingewurzelt" (Pr. 144, S. 126). In der ihm eigen-tümlichen Mitteilung des Ur-Guten „betreibt jedes Göttliche Vorsorge für das ihm Nachfolgende, transzendiert dabei jedoch dasjenige, wofür es Vorsorge betreibt" (Pr. 122, S. 108). Denn „jeder Gott kennt auf teillose Weise das Teilhafte, auf zeitlose Weise das Zeithafte" (Pr. 124, S. 110). So ist „jeder Gott Maß (μέτρον) des Seienden" (Pr. 117, S. 102). Oder, anders formuliert: „Jede Vielheit von Seiendem wird ... von göttlichen Henaden gemessen" (Pr. 117, S. 104). Dabei „dringt die Eigentümlichkeit der Götter bis zum Letzten des an ihm Teilhabenden durch, stets jedoch in Vermittlungen, die auf jene bezogen bleiben" (Pr. 129, S. 114). So „kooperiert jede Henade mit dem Einen in der Hervorbringung des an ihr teilhabenden Seienden" (Pr. 137, S. 120). „Sie teilt durch die

Die erste Gruppe von Göttern ist der ersten Hypostase, der μονή zugeordnet, der in sich ruhenden Ur-Einheit des Seins als dem innersten Ursprung allen Geschehens. Es sind die Götter des In-sich-Verweilens, der In-sistenz und des Ruhens in der Einheit. Ihre Anrufung vermittelt dem Menschen Gelassenheit und schöpferische Freiheit.

Die zweite Gruppe der Götter ist der zweiten Hypostase des Seins zugeordnet, oder dem Hervor-gehen (πρό-οδος) des „geistigen Wortes" aus der Ur-Einheit. Es sind die Götter des Hervortretens und Gegenübertretens, des analysierenden Fragens und der Erkenntnis, wie der Herausforderung und des Angriffs. Ihre Anrufung vermittelt Erleuchtung und Licht, Mut und Tapferkeit.

Die dritte Gruppe der Götter ist der dritten Hypostase des Seins, der Welt-Seele, zugeordnet, mit der das Sein in Liebe durch die Arbeit und das Leiden in der Materie hindurch sich zu seinem Ursprung, dem Ur-Einen, zurückwendet. Es sind die Götter der Um-kehr (ἐπι-στροφή), der Rück-kehr und Heim-kehr, der Liebes-Sehnsucht nach der Einheit und Geborgenheit des Ursprungs, wie auch des Sich-Zurückziehens in die Ver-borgenheit (vgl. die Erfahrung: „vor Liebe ver-gehen"). Ihre Anrufung vermittelt die Liebesfreude und den Frieden, der aus Kampf, Leid und Überwindung kommt[20].

Seele, sofern ein Körper an dieser teilhat, sogar noch dem Körper ein Echo ihrer speziellen Eigenart mit" (Pr. 129, S. 114).

„Jede göttliche Ordnung ist in sich dreifach strukturiert: von ihrem Obersten her, vom Mittleren und vom Letzten" (Pr. 148, S. 130). D.h.: „Alle Kräfte der Götter beginnen von oben her, treten in den ihnen eigentümlichen Vermittlungen hervor und steigen sogar bis zum Letzten hinab – bis zur irdischen Region" (Pr. 140, S. 124). Dabei „sind sie vom Raum und von räumlichen Ausdehnungen unabhängig; sie transzendieren nämlich alles und sind allenthalben gegenwärtig" (ebd.). Auf ihren Einfluß ist es zurückzuführen, daß „sich die Vielheit allenthalben analog hinsichtlich der Ursache verhält" (Pr. 113, S. 100). Denn „jedes Bewirkte verweilt in seiner Ursache, geht aus ihr hervor und kehrt zu ihr zurück" (Pr. 35, S. 38). Die „Rückkehr geschieht kreishaft (κατὰ κύκλον); und woher etwas hervorging, dorthin kehrt es auch wieder zurück" (Pr. 37, S. 40). Das heißt: „Jede Rückkehr vollzieht sich in dem Gleichen, aus dem auch der Hervorgang geschah" (Pr 38, S. 40). Oder: „Alle Rückkehr vollendet sich durch die Ähnlichkeit des Zurückkehrenden hinsichtlich des Ziels der Rückkehr"(Pr. 32, S. 36).

[20] Diese dreifache Ausgliederung stellt freilich eine starke Vereinfachung hinsichtlich des polyzentrischen Emanations-Systems des Proklos dar. In diesem wird versucht, vermittels ‚überwesentlicher' Henaden, ‚geistiger' Strukturen und ‚seelenhafter' Götterdreiheiten (welche selbst wieder in ‚hyperkosmische', ‚hyperkosmisch-enkosmische' und ‚enkosmische' untergliedert sind) möglichst lückenlos den Übergang vom unbedingten ‚Einen' zur bedingten ‚Materie' darzustellen (vgl. hierzu die sorgfältige Rekonstruktion in *R. Beutler*, Art. ‚Proklos', in: PRE, 45. Halbband, Stuttgart 1957, Sp. 186–247, bes. Sp. 216–242; ferner *Rosán* 99–192; *H. D. Saffrey / L. G. Westerink*, ‚Introduction' zu: Proclus, Théologie Platonicienne. Livre I, Paris 1968, bes.LXIII–LXVII).

In den abundanten Hierarchisierungen des Proklos kommt die Bemühung zum Ausdruck, die Entstehung aller Einzelseienden in der Unerschöpflichkeit des überschwenglich ausströmenden ‚Einen' (das zugleich das ‚Gute' und das ‚Göttliche' ist) zu begründen. „Die Mitteilung des Guten" gehört daher „natürlicherweise zu den Göttern", in welchen die Ursprungswirklichkeit zum „Austrag" kommt (vgl. Proklos, Theol. Plat. I, 15 [a.a.O., 76]). Für Proklos sind „die Götter ‚Chorführer' [χορηγοί] alles Guten" (ebd. I, 18 [a.a.O., 83]). Gemäß der ihnen zukommenden hierarchischen Stellung vermitteln sie tanzend die ursprunghafte Güte in die Dinge hinein.

Die aus der triadischen Tiefengliederung der Seinsbewegung des Plotin für Proklos sich ergebenden drei Götter-Ordnungen lassen sich also kurz und zusammenfassend benennen 1. als Götter der Einheit und Ruhe (= ursprünglichen In-sistenz im Sein), 2. Götter des Auf-bruchs und der Erkenntnis (= Ek-sistenz und Illumination) und 3. als Götter der Heimkehr und Liebe (= Re-insistenz und Entflammung, Inflammation). So erscheint die eine göttlich-triadische Urbewegung des Seins gewissermaßen durch eine sinngemäß geordnete Vielzahl von Göttern „vergegenständlicht" und als Hilfe für das einfache Leben sinn-bildlich konkretisiert; das inhaltliche Material der Göttermythen dient zur lebenspraktischen Verdeutlichung und Verwirklichung philosophischer Tiefenschau der Wirklichkeit (ohne aber, wie später in der eingangs erwähnten „Aufklärung" der europäischen Neuzeit, als lediglich subjektiv-unverbindliche und beliebige „bildliche Einkleidung" der göttlichen Wahrheit abgetan zu werden – dies insbesondere mit Blick auf die polytheistischen Realitätsargumente von Platon-Aristoteles)[21].

Nach *G. W. F. Hegel* ist in Proklischer Triadologie das „Vorzüglichste" und „Ausgebildetste" der neuplatonischen Schule zu entdecken, wenn auch „noch vieles Mangelhafte" angemerkt werden muß (Vorl. über die Gesch. der Philos. II, Frankf./M. 1971, 474 u. 469). *E. v. Hartmann* ist weniger zurückhaltend; für ihn liegt der „Fehler" des Neuplatonismus (und speziell des Proklos) darin, „daß er das nur einmal, im Verhältnis des Absoluten zum Relativen Gegebene in unzählige Stücke spaltet und durch zahllose Zwischenstufen die Kluft zwischen dem Absoluten und Relativen überbrücken zu können glaubt, die ihm zu groß scheint, um mit einem Schlage überspannt zu werden" (Gesch. der Metaphysik. Bd. 1, Darmstadt 1969, 185). Proklos bildet für ihn daher „das klassische Muster eines zur schablonenhaften Schematisierung erstarrten Systematisierungstriebes und eines völlig unfruchtbaren Scharfsinns" (ebd. 180).
Die „Schwächen" der Proklischen Argumentation sollen hier keineswegs verdeckt werden. Sie sind u. a. darauf zurückzuführen, daß Proklos bisweilen überlieferte Zahlensymbolik rezipiert, ohne deren ontologischen Gehalt zu „verifizieren". Die transzendent-geistigen Gottheiten z. B. expliziert er als Siebenheit, welche er rein „additiv" aus zwei Triaden und einer einzelnen Gottheit zusammenfügt (vgl. *Saffrey / Westerink* a. a. O., LXVI). Einen großen konventionellen „Druck" muß die beim „göttlichen" Platon (Phaidros 247 a) genannte Zwölfzahl der „olympischen" Gottheiten auf Proklos ausgeübt haben. Entgegen besserer theoretischer Einsicht „beugte" er sich diesem Druck, indem er z. B. die ‚hyperkosmisch-enkosmischen' Gottheiten nicht in *drei*, sondern – um eben die genannte Zwölfzahl zu erlangen – in *vier* Triaden ausgliedert: 1. in ‚demiurgische' Götter (*Zeus, Poseidon, Hephaistos*), 2. in ‚Wächter'-Gottheiten (*Hestia, Athena, Ares*), 3. in ‚lebendigmachende' Gottheiten (*Demeter, Hera, Artemis*) und 4. in ‚erhebende' Gottheiten (*Hermes, Aphrodite, Apollon*) (vgl. ebd. LXVII). Damit sind zwar exakt die „kanonisierten" zwölf Olympier aufgeführt; fürs Ganze aber ist ein Verlust an ontologischer Tiefenschärfe anzumerken. Denn es sind, wie *G. W. F. Hegel* es auffaßt, „die zwölf Hauptgötter des Olympos ... nicht durch den Begriff geordnet, und sie machen kein System aus. Ein Moment der Idee spielt wohl an, aber es ist nicht auszuführen" (Vorl. über die Philos. der Religion II, Frankf./M. 1969, 114).

[21] Zu der in der vorangegangenen Fußnote explizierten Problematik ist von daher noch abschließend zu sagen: Betont *Hartmann*, daß der Proklische Emanationismus als Versuch, zwischen Ewigem und Raum-Zeitlichem zu vermitteln, scheitern müsse, weil er von einem „abstraktmonistischen Begriff des Absoluten" ausgehe (185), so ist damit eine Voraussetzung ins Spiel gebracht, die dem Proklischen Grundkonzept keineswegs gerecht wird. Denn aufgrund seiner Berührung mit der ‚negativen Theologie' ist Proklos (aus dem berechtigten Grund, allzu „handgreifliche" Gottes-Vorstellungen abzuweisen) zwar etwas zurückhaltend, direkte Aussagen über das Absolut-Eine zu machen. Er zieht sich jedoch nicht auf die agnostizistische Position zurück, sondern erläutert die Prozeßeinheit, die durch

Es ist kulturphilosophisch interessant, daß zum triadischen Ordnungsprinzip der Seinsdynamik im europäisch-hellenistischen Neu-Platonismus, bei dem sich vorderasiatischer Einfluß geltend machte, die hinduistisch-südasiatische Dreigliederung der höchsten Gottheiten in Brahma-Vishnu-Shiva in einer gewissen Parallele steht[22]: Brahma ist der Gott der Einheit und des Ursprungs, der Schöpfer-Gott; Vishnu gilt als der Erhalter-Gott, der das Geschaffene und Hervorgetretene als solches festhält und schützt (was in etwa dem Logos oder der zweiten Hypostase Plotins entspricht); und Shiva wird als der Zerstörer-Gott bezeichnet, d. h., er zerstört das Hervorgetretene in seiner Abgegrenztheit und bringt es in die Einheit des unbegrenzten Ursprungs zurück (so daß es von dort-

---

Verweilen, Hervorgehen und Umkehren ausgebildet wird, als Ausdruck des ursprünglichen Eins-Seins (Theol. Plat. III, 14 [a. a. O. (Fußn. 19), 50]: ἔστι ἑνοειδῆ πάντα ταῦτα ..., τὸ μένειν, τὸ προϊέναι, τὸ ἐπιστρέφειν). Damit aber ist die Trikausalität von ‚anfänglich' Erwirkendem, ‚vermittelnder' Gestaltung und ‚abschließender' Vollendung angedeutet (vgl. Proklos, Sur le premier Alcibiade de Platon. Tome II. Ed. par *A. Ph. Segonds*, Paris 1986, 232: τὰ κυρίως αἴτια ... εἰσί · τὸ τελικόν, τὸ παραδειγματικὸν, τὸ ποιητικόν). Die Wirkeinheit dieser Trikausalität stellt eine Vollzugsstruktur dar, welche als Kriterium für ontologisch sinnvolle Ausgliederung mythologischer Götterbezeichnungen (also auch der olympischen Zwölf) dienen kann. Gegen eine ‚schablonenhafte' und ‚schematische' Anwendung des triadischen Prinzips scheint es gerichtet zu sein, wenn Proklos von der ‚Trias' sagt, daß sie ‚allenthalben in jedwedem der Seinsbereiche' zu finden sei, und – die analogische Abwandlung anmahnend – hinzufügt: ‚aber in Begleitung der charakteristischen Eigenart' (vgl. Theol. Plat. IV, 3 [Théologie Platonicienne. Livre IV. Ed. par *H. D. Saffrey* et *L. G. Westerink*, Paris 1981, 15]).

Da die ursprüngliche Triadizität, welche sich in ‚Verweilen', ‚Hervorgang' und ‚Rückkehr' vollzieht, zyklischer Natur ist (vgl. *J. Trouillard*, La mystagogie de Proclos, Paris 1982, bes. 165), ergibt sich von daher ein konzeptioneller „Hinderungsgrund" für Proklos' Unterfangen, die emanierenden Henaden „in senkrechter Kette" (vgl. *Beutler*, Sp. 219) anordnen zu wollen. Diese Henaden werden dann, weil es ihnen an „epistrophischer" Selbstvollendung gebricht, zu bloßen Erscheinungsfeldern eines durch sie hindurchziehenden anonymen Prozesses: sie finden keine seinshafte Konsolidierung. Das aber heißt: Für authentische Triadisierung ist es erforderlich, charakteristische ‚Eigenarten' der einzelnen Momente zu berücksichtigen und erst in deren Zusammenfügung das „Ganze" auszumachen. *Pico della Mirandola* z. B. versucht dies, indem er in seinen ‚Conclusiones LV secundum Proclum' (angefügt an: Proclus, In Platonis Theologiam libri VI. Francofurti 1618 [Repr. Frankf./M. 1960], 503–505) den obersten Gott Jupiter als den ‚substantificafivus', den Meeresgott Neptunus als den ‚vivificativus' und den Unterweltsgott Pluto als den ‚conversivus' als Triade zusammenfaßt (vgl. 504, Nr. 24).

Eine onto-triadisch vertretbare Ausgliederung antiker römischer Gottheiten finden wir z. B. auch bei *Thomas Campanella*. Nach entsprechenden Erläuterungen kann er davon ausgehen: „Principium triplex est, Potentia, Sapientia, Amor". Das bedeutet dann für ihn weiterhin: „Jupiter ... ens dicit. Hercules, Vulcanus, Juno, Mars *Potentiam;* Pallas, Mercurius, Phebus, Saturnus, Aesculapius *Sapientiam;* Venus, Cupido, Baccus *Amorem* exprimunt" (Metaphysica, Pars II, Parisiis 1638 [Rep. Torino 1961] 83 u. 87 [Hervorhh. H. B.]).

[22] Etwa 20 Titel zur hinduistischen Drei-Götter-Vorstellung finden sich in *E. Schadel* (Hrsg.), Bibliotheca Trinitariorum. Bd. 2, München–New York–London–Paris 1988, S. 280. – Vgl. dazu auch *G. W. F. Hegel*, Vorl. über die Philos. der Religion. I, Frankf./M. 1969, 343: „Das Auffallendste und Größte in der indischen Mythologie ist unstreitig diese Dreieinigkeit" [sc. des ‚Trimurti']. „Wir können sie nicht ‚Personen' nennen, denn es fehlt ihnen die geistige Subjektivität als Grundbestimmung. Aber es hat die Europäer aufs höchste verwundern müssen, dieses hohe Prinzip hier anzutreffen; wir werden dasselbe später in seiner Wahrheit kennenlernen und sehen, daß der Geist als konkreter notwendig als dreieiniger gefaßt werden muß."

her wieder neu und in anderer Form ausgegliedert werden kann). Es ist bezeichnend, daß nach einer hinduistischen Tradition gerade der das Hervorgetretene tragende und haltende Vishnu selbst so weit hervortritt, daß er sogar Mensch wird; er bewährt sich in den Kämpfen und Leiden des materiellen Daseins und wird so vielen Menschen zum Richtmaß der Rückkehr zum Göttlichen.

Unter dem Einfluß des Neuplatonismus wird in einer bis heute wirksamen europäischen philosophisch-dialektischen Interpretation, insbesondere bei Hegel, die Wirklichkeit als von These zu Anti-these zu Syn-these fortschreitende Seinsbewegung aufgefaßt, worin sich unschwer die 3-Hypostasenlehre Plotins „in abstraktem Gewande" wiedererkennen läßt[23].

In einer folgenden weiteren Abhandlung: „Triadische Engel-Ordnungen: frühchristlicher und mittelalterlicher Ansatz" wird nun zu sehen sein, wie sich das dargestellte antike und neuplatonische dynamisch-triadische Verständnis der göttlichen Grund-Wirklichkeit zum christlichen Glaubensmysterium des drei-einen Gottes vertiefte, dessen Wahrheit und Wille (nicht durch relative „Götter", sondern) durch „Engel" in der sichtbaren Welt und konkreten Geschichte „verkündet" und vermittelt wird.

[23] Vgl. *W. Beierwaltes,* Hegel und Proklos, in: *Rüdiger Bubner* (Hrsg.), Hermeneutik und Dialektik. Bd. 2, Tübingen 1970, 243–272; *K. Comoth,* Die Idee als Ideal. Trias und Triplizität bei Hegel, Heidelberg 1986; *H. Huber,* Idealismus und Trinität, Pantheon und Götterdämmerung. Grundlagen und Grundzüge der Lehre von Gott nach dem Manuskript Hegels zur Religionsphilosophie, Weinheim 1484 [Rez.: *E. Schadel* in: ZRGG 38 (1986) 376–378]; ferner *K. P. Hasse,* Von Plotin zu Goethe. Die Entwicklung des neuplatonischen Einheitsgedankens zur Weltanschauung der Neuzeit, Jena ²1912.

ThPh 67 (1992) 246–262

Der ontologische Gottesbeweis in der Perspektive der Analytischen Philosophie

Von Uwe Meixner

1. Unter *dem* ontologischen Gottesbeweis versteht man den Beweis für die (Real-)Existenz Gottes, den der Frühscholastiker Anselm von Canterbury (1033–1109) im zweiten Kapitel des *Proslogion* angegeben hat, bzw. auch den Beweis für die notwendige Existenz Gottes, der im dritten Kapitel jenes Buches steht; ich werde mich hier ausschließlich mit dem ersteren Gottesbeweis befassen. Unter einem ontologischen Gottesbeweis versteht man jeden Beweis für die Existenz Gottes, der vom Typus des ontologischen Gottesbeweises ist, nämlich jeden Gottesbeweis, der den Satz „Gott existiert" bzw. „Es gibt ein existierendes göttliches Wesen" als analytisch wahr erweisen will. Die Benennung „analytischer Gottesbeweis" wäre charakteristischer als die Benennung „ontologischer Gottesbeweis", aber die letztere ist seit Kants *Kritik der reinen Vernunft* üblich. An ontologischen Gottesbeweisen hat es in der philosophischen Tradition etliche gegeben, u. a. von Descartes, Leibniz und – in diesem Jahrhundert – von Kurt Gödel, dem berühmten Logiker und Mathematiker.

Ein Satz ist analytisch wahr, wenn er aufgrund seiner Bedeutung allein wahr ist; analytisch wahre Sätze sind z. B. „Junggesellen sind unverheiratet", „Quadrate haben vier Ecken", „Was kleiner ist als etwas anderes, ist nicht größer als dieses". Daß diese Sätze analytisch wahr sind, bedarf keines Beweises, denn man weiß, daß sie wahr sind, sobald man sie nur verstanden hat, und schon aufgrund dessen, daß man sie verstanden hat. Sie sind triviale Beispiele für analytisch wahre Sätze. Wenn der Satz „Gott existiert" analytisch wahr ist, so handelt es sich gewiß nicht um einen solchen trivialerweise analytisch wahren Satz, denn sonst müßte diesen Satz jeder für wahr halten, der Deutsch kann – was offensichtlich nicht der Fall ist.

Es ist nun wichtig, sich klar zu machen, daß es analytisch wahre Sätze gibt, die eines Beweises bedürfen, die man also nicht als wahr erkennt, sobald man sie verstanden hat. Einfache Beispiele sind mathematische Gleichungen wie $553+962+315+412=2242$. Bei diesem Satz handelt es sich um einen analytisch wahren, aber man (jedes Rechengenie ausgenommen) sieht ihm seine Wahrheit nicht auf Anhieb an, sondern muß einen Beweis dafür erbringen, indem man die Addition ausführt[1]. Es gibt also analytisch wahre Sätze, die eines Beweises bedürfen. Und es besteht

[1] Kant meinte, weil er nur an triviale Fälle von analytisch wahren Sätzen dachte, mathematische Gleichungen seien keine analytischen Sätze, sondern synthetische, und kam so zu seiner Philosophie der Arithmetik.

somit immerhin die Möglichkeit, daß auch der Satz „Gott existiert" von dieser Art ist. Die Zielsetzung des ontologischen Gottesbeweises ist nicht von vornherein verfehlt.

2. Eine andere grundsätzliche Kritik an ontologischen Gottesbeweisen bezieht sich auf die Tatsache, daß deren Konklusion ein Existenzsatz ist: entweder ein singulärer Existenzsatz, in dem von einem Einzelgegenstand ausgesagt wird, daß er existiert: „Gott existiert"; oder ein partikulärer Existenzsatz, in dem von einem Begriff, nämlich Ein-existierendes-göttliches-Wesen-sein, ausgesagt wird, daß er erfüllt ist oder auf etwas zutrifft: „Es gibt ein existierendes göttliches Wesen". Manche sagen, kein Existenzsatz könne analytisch wahr sein und darum auch nicht als analytisch wahr erwiesen werden, denn mit der Frage nach der Existenz gehe man grundsätzlich über den Bereich der Sprachbedeutung hinaus. Aber die Meinungen hierzu sind gespalten. Auf dem Boden der klassischen Logik jedenfalls werden analytisch wahre Existenzsätze zugelassen; der Satz „Jede Zahl existiert", sagt man, ist analytisch wahr, woraus sich dann logisch ergibt, daß der Satz „Die Zahl Eins existiert" und der Satz „Es gibt eine existierende Zahl" analytisch wahr sind. Ich halte es als eine nicht ganz unproblematische Bedingung der Möglichkeit ontologischer Gottesbeweise fest, daß es analytisch wahre Existenzsätze gibt.

3. Die Frage ist natürlich auch, was mit einem Satz der Gestalt „a existiert" eigentlich gemeint sein soll. Was ist speziell der Sinn des Existenzprädikats, das in der Konklusion ontologischer Gottesbeweise auftritt? In einem sehr schwachen Sinn existiert nämlich alles, auch z. B. das runde Quadrat[2]. Das ist nun aber gewiß nicht der Sinn, der für Gottesbeweise relevant ist; denn in diesem Sinn von „existieren" ist die Behauptung „Gott existiert" eine Trivialität, die keines Beweises bedarf und keinerlei theologische Konsequenzen hat. Die Konzeption, die dem Gebrauch des Wortes „existieren" insbesondere im ontologischen Gottesbeweis zugrundeliegt, ist vielmehr die folgende: Gegeben ist ein Bereich von möglichen Einzelgegenständen, von diesen sind einige real (aktual), d. h. sie existieren; andere dagegen existieren nicht, d. h. sie sind nicht real, sondern bloße Möglichkeiten, bloße *Possibilia,* wie man sagt. Diese Konzeption ist nach wie vor durchaus umstritten, sie hat aber durch die

[2] Im Sinne der klassischen Logik folgt aus der Annahme, daß alles existiert, daß das runde Quadrat existiert; denn jede Instanz von $\Lambda\, xE(x)$ ist wahr, wenn $\Lambda\, xE(x)$ es ist. (Will man $\Lambda\, xE(x)$ wahr machen, so wird man $E(x)$ am besten wie folgt definieren: $E(x) := x=x$; eine andere Möglichkeit ist: $E(x) := Vy(x=y)$.) Es gilt allerdings auch, daß das runde Quadrat nicht rund oder nicht quadratisch ist, da es ja kein Objekt gibt, das rund und quadratisch ist. Wie, wenn man nun das runde Quadrat sowohl rund als auch quadratisch haben will? Dann muß man sagen, daß nur kein konsistentes Objekt sowohl rund als auch quadratisch ist, ein inkonsistentes wie das runde Quadrat ist aber beides. Einen solchen Schritt nehmen die Meinongianer vor, die u. a. inkonsistente Einzel-Gegenstände zulassen. Wir wollen hier allein konsistente und vollständige Einzel-Gegenstände betrachten. Die Zulassung der Möglichkeit, daß einige von diesen nicht existieren, führt wahrlich schon genug an ontologischer Problematik mit sich.

Entwicklung der modernen Modallogik erheblich an Akzeptanz gewonnen. (Für die möglichen Einzelgegenstände werde ich im folgenden den Begriff „Objekt" bzw. expliziter „mögliches Objekt" gebrauchen.)

4. Die vollständige Akzeptabilität eines Beweises in einer gewissen Argumentationssituation unterliegt den folgenden vier notwendigen und zusammen hinreichenden Bedingungen:

(a) Jede seiner Voraussetzungen (Prämissen) ist ein wahrer Satz.

(b) Man hat sich von der Wahrheit der Gesamtheit seiner Voraussetzungen überzeugt, ohne dabei schon die Überzeugung von der Wahrheit der Konklusion zu verwenden.

(c) Seine Konklusion folgt (im weitesten Sinne) logisch aus den Prämissen; d. h. es ist analytisch unmöglich, daß die Prämissen wahr sind, ohne daß die Konklusion wahr ist.

(d) Man ist davon überzeugt, daß seine Konklusion logisch aus den Prämissen folgt.

An diesen Maßstäben ist die Akzeptabilität jedes Beweises zu messen, und also auch die Akzeptabilität des ontologischen Gottesbeweises; (a) und (c) sind dabei die *objektiven* Maßstäbe der Akzeptabilität, (b) und (d) dagegen die nicht weniger wichtigen *pragmatischen.*

5. Anselms ursprüngliche Formulierung seines Gottesbeweises kann man mit beigefügter Übersetzung nachlesen[3]. Dieses Argument, oder vielmehr zunächst seinen uns primär interessierenden Kern, will ich nun so darstellen, daß Anselms Voraussetzungen klar hervortreten und die Schritte, mit denen er seine Konklusion erreicht. Eine interpretatorische Entscheidung hat mich dabei vor allem geleitet: Anselm will nicht bloß das Vorhandensein eines existierenden göttlichen Wesens zeigen, sondern die Existenz Gottes. Das führt dazu, daß die Formulierung „id quo maius cogitari non potest" als Kennzeichnungsausdruck ernstgenommen wird und der ontologische Gottesbeweis als kennzeichnungslogisches Argument erscheint. (Aus Gründen der Einfachheit habe ich dann das ganze anselmsche Argument so behandelt, als ob überall in ihm „id quo maius ..." statt „aliquid quo maius ..." stünde.)

Wir sehen zunächst, daß Anselms Beweis in vier Teile zerfällt; im ersten Teil definiert er Gott als dasjenige, als welches Größeres nicht gedacht werden kann; im zweiten Teil zeigt er, daß dieses in unserem Verstande existiert; im dritten Teil, daß es auch in Wirklichkeit existiert; im vierten Teil faßt er die Ergebnisse des 2. und 3. Teils zusammen, und man erhält mit der Definition, die im ersten Teil gegeben wurde, daß Gott sowohl im Verstande als auch in der Wirklichkeit existiert.

Ein eigentlicher Gottesbeweis will nun zeigen, daß Gott in Wirklichkeit existiert, daß er real ist, und wir beschränken uns hier zunächst auf

[3] Anselm von Canterbury, Monologion. Proslogion, deutsch-lateinisch, übersetzt von *R. Allers.* Köln: Hegner 1966, 204/5.

die Betrachtung des eigentlichen Gottesbeweises; daß Gott im Verstande existiert, scheint ja auch kaum kontrovers zu sein. Aber ich werde auf diesen Punkt noch zurückkommen müssen. Isoliert man aus dem anselmschen Gottesbeweis den darin enthaltenen eigentlichen Gottesbeweis, *den* ontologischen Gottesbeweis, so erhält man:

(1) Gott ist identisch mit dem Objekt, für das gilt: es ist nicht möglich *zu denken*, daß es ein größeres gibt.

(Voraussetzung)

(2) Das Objekt, für das gilt: es ist nicht möglich *zu denken*, daß es ein größeres gibt, existiert nicht.

(Annahme, die zu widerlegen ist)

(3) Das Objekt, für das gilt: es ist nicht möglich *zu denken*, daß es ein größeres gibt, ist identisch mit dem nichtexistierenden Objekt, für das gilt: es ist nicht möglich *zu denken*, daß es ein größeres gibt.

(Folgerung aus (2))

(4) Es ist möglich *zu denken*, daß das existierende Objekt, für das gilt: es ist nicht möglich *zu denken*, daß es ein größeres gibt, größer ist als das nichtexistierende Objekt, für das gilt: es ist nicht möglich *zu denken*, daß es ein größeres gibt.

(Voraussetzung)

(5) Es ist möglich *zu denken*, daß das existierende Objekt, für das gilt: es ist nicht möglich *zu denken*, daß es ein größeres gibt, größer ist als das Objekt, für das gilt: es ist nicht möglich *zu denken*, daß es ein größeres gibt.

(Folgerung aus (3) und (4))

(6) Es ist möglich *zu denken*, daß es ein Objekt gibt, das größer ist als das Objekt, für das gilt: es ist nicht möglich *zu denken*, daß es ein größeres gibt.

(Folgerung aus (5))

(7) Es ist *nicht* möglich *zu denken*, daß es ein Objekt gibt, das größer ist als das Objekt, für das gilt: es ist nicht möglich zu *denken*, daß es ein größeres gibt.

(Voraussetzung)

(8) Das Objekt, für das gilt: es ist nicht möglich *zu denken*, daß es ein größeres gibt, existiert.

(Folgerung aus der *reductio ad absurdum* von (2) durch (2) – (7))

(9) Gott existiert.

(Folgerung aus (8) und (1))

Es ist zu beachten, daß dies bereits eine interpretierende Rekonstruktion darstellt; es ist nicht bloß das, was wortwörtlich dasteht, in eine übersichtliche Ordnung gebracht; verhältnismäßig stark rekonstruiert sind die Schritte (3) bis (5). Eine interpretierende Rekonstruktion eines überlieferten Arguments muß einerseits dem gegebenen Wortlaut noch gerecht werden, will andererseits aber dem Argument die größtmögliche

Schlüssigkeit sichern, also das wiedergeben, was der Autor bei unterstellbarer logischer Kompetenz eigentlich gemeint hat. Meines Erachtens ist dieses Ziel bei der von mir angegebenen interpretierenden Rekonstruktion unter Wahrung der genannten Bedingung erreicht; aber es soll nicht unerwähnt bleiben, daß es fast ebenso viele interpretierende Rekonstruktionen des ontologischen Gottesbeweises gibt, wie es Stimmen zu ihm gibt.

Der ontologische Gottesbeweis verliert übrigens nicht das geringste, wenn man „möglich zu denken" in ihm einfach durch „möglich" ersetzt. Dies wollen wir tun, und ich habe diesen Schritt oben schon durch die Kursivschrift von „zu denken" vorgezeichnet.

6. Gehen wir nun zur Prüfung des ontologischen Gottesbeweises über. – Anselm verwendet sogenannte Kennzeichnungsausdrücke; das sind Namen, die mittels einer Beschreibung ein Objekt benennen; z. B. „der Bruder von Hans", „der Präsident der USA im Jahre 1990". Im ontologischen Gottesbeweis haben wir an Kennzeichnungsausdrücken: „das Objekt, für das gilt: es ist nicht möglich, daß es ein größeres gibt", „das existierende Objekt, für das gilt: es ist nicht möglich, daß es ein größeres gibt", „das nichtexistierende Objekt, für das gilt: es ist nicht möglich, daß es ein größeres gibt". Ein Kennzeichnungsausdruck benennt in einer möglichen Welt[4] ein Objekt, wenn in dieser möglichen Welt die Beschreibung im Kennzeichnungsausdruck auf genau ein Objekt zutrifft; er benennt dann nämlich dieses Objekt; wenn hingegen in der möglichen Welt die Beschreibung im Kennzeichnungsausdruck nicht auf genau ein Objekt zutrifft, dann benennt der Kennzeichnungsausdruck in ihr zunächst gar nichts; man kann ihm aber per Konvention ein Objekt zuordnen, das er dann benennt (und man wird dies tun, um das Prinzip zu wahren, daß jeder Satz in jeder möglichen Welt entweder wahr ist oder falsch [im Sinne der Adäquationstheorie der Wahrheit]). Wir legen fest, daß dies stets die Zahl 0 sein soll.

Man muß nun zunächst feststellen, daß der Übergang von (3) und (4) auf (5) äußerst problematisch ist. Die logische Regel, wonach er geschieht, ist offensichtlich die der Substitution des Identischen *salva veritate*. Diese Regel ist aber, wenn der Substitutionskontext ein sogenannter modaler Kontext ist, also von einem Möglichkeits- oder Notwendigkeitsbegriff beherrscht wird, nicht generell gültig. Man kann dem Schluß von (3) und (4) auf (5) einen weitgehend analogen zur Seite stellen, der logisch ungültig ist, weil er von wahren Sätzen auf einen falschen führt:

Die Anzahl der Planeten ist 9; 9 ist eine ungerade Zahl; also ist die Anzahl der Planeten identisch mit der ungeraden Anzahl der Planeten.

[4] Eine mögliche Welt ist eine Weise, in der die wirkliche Welt sein könnte, wenn sie anders wäre, als sie ist. Die Rede von möglichen Welten gebraucht man zur Analyse von Möglichkeitsaussagen; es ist möglich, daß A, genau dann, wenn es eine mögliche Welt gibt, in der es der Fall ist, daß A.

Zweifelsohne gibt es nun aber eine mögliche Welt, in der die Anzahl der Planeten bloß 8 ist; 8 ist in jeder möglichen Welt eine gerade Zahl; also ist in jener möglichen Welt die Anzahl der Planeten identisch mit der geraden Anzahl der Planeten; außerdem ist in jener möglichen Welt die gerade Anzahl der Planeten größer als die ungerade Anzahl der Planeten: denn der Kennzeichnungsausdruck „die ungerade Anzahl der Planeten" bezeichnet in jener Welt die Zahl 0, da die Beschreibung in ihm in jener Welt auf nichts zutrifft; nun ist aber 8 in jeder möglichen Welt größer als 0, also auch in jener; also ist die gerade Anzahl der Planeten in jener möglichen Welt größer als die ungerade Anzahl der Planeten; es ist demnach möglich, daß die gerade Anzahl der Planeten größer ist als die ungerade Anzahl der Planeten. Durch Substitution des Identischen erhalten wir nun, daß es möglich ist, daß die gerade Anzahl der Planeten größer ist als die Anzahl der Planeten; tatsächlich ist dies aber unmöglich; denn ist die Anzahl der Planeten in einer möglichen Welt gerade, dann ist die gerade Anzahl der Planeten in dieser möglichen Welt identisch mit der Anzahl der Planeten und nicht größer; ist aber die Anzahl der Planeten in einer möglichen Welt ungerade, dann ist die gerade Anzahl der Planeten in dieser Welt 0 und jedenfalls nicht größer als die Anzahl der Planeten.

In Anbetracht dieser Überlegungen kann man nun gewiß nicht sagen, daß wir davon überzeugt sind, daß die Konklusion des ontologischen Gottesbeweises logisch aus den Prämissen folgt; der ontologische Gottesbeweis in seiner ursprünglichen Gestalt ist nicht vollständig akzeptabel, und das heißt, daß er nicht überzeugend ist. Es würde sich nun lohnen zu untersuchen, ob, und wenn ja, unter welchen Zusatzannahmen, der Übergang von (3) und (4) auf (5) logisch zu retten ist, *wenn* dieser Übergang die einzige Schwierigkeit beim ontologischen Gottesbeweis wäre. Wie wir sehen werden, ist dem nicht so. Ich gehe daher einen anderen Weg:

7. Es ist naheliegend, dem ontologischen Gottesbeweis eine andere Gestalt zu geben, in dem die Schritte (3) bis (5) durch andere ersetzt sind; wenn man damit auch vom anselmschen Wortlaut noch weiter abweicht, so ist dies doch gerechtfertigt, wenn man dadurch dem ontologischen Gottesbeweis problemlos Schlüssigkeit verleihen kann (insbesondere wenn diese andere Gestalt durchaus *im Sinne* Anselms ist), zumal wir ja nicht bloß ein historisch-interpretatorisches Interesse an diesem Beweis haben. Er nimmt dann das folgende Aussehen an:

(1) (Wie oben, „zu denken" gestrichen)
(Voraussetzung)
(2) (Wie oben, „zu denken" gestrichen)
(Annahme, die zu widerlegen ist)
(3') Jedes Objekt, das existiert, ist größer als jedes, das nicht existiert.
(Voraussetzung)

(4') Es gibt ein existierendes Objekt.
(Voraussetzung)
(5') Es gibt ein Objekt, das größer ist als das Objekt, für das gilt: es ist nicht möglich, daß es ein größeres gibt.
(Folgerung aus (2), (3') und (4'))
(6) (Wie oben, „zu denken" gestrichen)
(Folgerung aus (5'))
(7) (Wie oben, „zu denken" gestrichen)
(Voraussetzung)
Etc.

Von diesem Argument gilt nun, daß seine Konklusion logisch aus den Prämissen folgt, wie man sich leicht überzeugt: Wenn alles, was existiert, größer ist als alles, was nicht existiert, und etwas existiert, dann muß dieses größer sein, als alles, was nicht existiert; also auch insbesondere größer als das Objekt, für das gilt: es ist nicht möglich, daß es ein größeres gibt, welches wir als nicht existierend angenommen haben – dies rechtfertigt den Übergang von (2), (3') und (4') auf (5'). Wenn es etwas gibt, das größer ist als das Objekt, für das gilt: es ist nicht möglich, daß es ein größeres gibt, dann muß es möglich sein, daß es so etwas gibt – dies rechtfertigt den Übergang von (5') auf (6). Wenn man aus einer Annahme logisch etwas herleiten kann, das einer Voraussetzung widerspricht, dann ist das Gegenteil dieser Annahme richtig – dies rechtfertigt den Übergang von (2) – (7) auf (8). Wenn Gott das Objekt ist, für das gilt: es ist nicht möglich, daß es ein größeres gibt, und dieses existiert, dann muß auch Gott existieren – dies rechtfertigt den Übergang von (1) und (8) auf (9). Man beachte, daß bei diesem letzten Schritt die Substitution des Identischen nicht in einen modalen Kontext erfolgt und daher völlig unproblematisch ist. – Wir können also sagen, daß der ontologische Gottesbeweis in seiner reformierten Gestalt den Maßstäben (c) und (d) genügt, und können uns nun der Frage zuwenden, ob er auch den Maßstäben (a) und (b) gerecht wird.

8. Gehen wir die Voraussetzungen einzeln durch! Die 1. Voraussetzung [(1)] sagt, daß Gott mit einem gewissen möglichen Objekt identisch ist, nämlich mit demjenigen möglichen Objekt, für das gilt; es ist unmöglich, daß es ein größeres gibt. Bevor wir zu einer Einschätzung der Wahrheit der 1. Voraussetzung schreiten, müssen wir uns *erstens* vor Augen halten, daß „größer" in ihr – und im ontologischen Gottesbeweis überhaupt – natürlich nichts mit räumlicher Größe zu tun hat; mit „größer" meint Anselm etwas, das man durch den allerdings artifiziellen Begriff „seinsvollkommener" erfaßt, zu dessen Erläuterung ich im Zusammenhang mit der 2. Voraussetzung [(3')] gleich noch etwas sagen werde. Die 1. Vorraussetzung besagt also, daß Gott mit demjenigen möglichen Objekt identisch ist, für das gilt; es ist unmöglich, daß es ein seinsvollkommeneres gibt. Wir müssen uns *zweitens* vor Augen halten, daß die

1. Voraussetzung nur dann wahr ist, wenn es genau ein mögliches Objekt gibt, für das gilt: es ist nicht möglich, daß es ein seinsvollkommeneres gibt. Denn wenn dies nicht der Fall ist, dann bezeichnet der Kennzeichnungsausdruck „das Objekt, für das gilt: es ist nicht möglich, daß es ein größeres gibt" gar nichts, bzw. im Sinne unserer Zusatzfestlegung die Zahl 0; im ersten Fall ist die fragliche Voraussetzung nicht wahr, weil atomare Sätze, in denen Namen vorkommen, die nichts bezeichnen, weder wahr noch falsch sind, wenn wir Wahrheit – wie wir das tun wollen – im Sinne der Adäquationstheorie der Wahrheit nehmen; im zweiten Fall ist sie ebenfalls nicht wahr, weil Gott gewiß nicht mit der Null identisch ist. Wenn wir aber mit Anselm unterstellen, daß es genau ein mögliches Objekt gibt, als welches es ein seinsvollkommeneres nicht geben kann, dann spricht nichts gegen die Wahrheit, ja die analytische Wahrheit der 1. Voraussetzung und sehr vieles für sie – einschließlich der ganzen theologischen Tradition, in der Anselm steht, in der es als ein definitorischer und also analytisch wahrer Gemeinplatz gilt, daß Gott das *ens perfectissimum* ist. Wie wir noch sehen werden, ist die gerade erwähnte Unterstellung das eigentliche Problem am ontologischen Gottesbeweis. Aber zunächst wenden wir uns der Prüfung der 2. und 3. Voraussetzung zu.

An der Wahrheit der 3. Voraussetzung [(4')] kann kein Zweifel bestehen, denn wer sie bezweifeln wollte, müßte auch bezweifeln, daß er selbst existiert; dies aber ist unmöglich, wie Descartes im Anschluß an Augustinus erkannt hat. Wir müssen sie auch als analytisch wahr akzeptieren, sofern wir nun den Satz „Die Zahl 1 existiert" als analytisch wahr akzeptieren, denn jede logische Folgerung aus einem analytisch wahren Satz ist notwendig selbst analytisch wahr.

Was nun die 2. Voraussetzung angeht, so ist zunächst zu bemerken, daß der Begriff der Seinsvollkommenheit nichts mit moralischer oder ästhetischer Vollkommenheit zu tun hat. Ein mögliches Objekt kann seinsvollkommener als ein anderes sein, ohne daß es moralisch oder ästhetisch vollkommener als dieses ist; ein existierender Bösewicht ist seinsvollkommener als ein nichtexistierender Heiliger, ein existierender Schundroman ist seinsvollkommener als ein nichtexistierendes Kunstwerk. Gewiß wissen wir nun nicht in jedem Fall, wo wir zwei mögliche Objekte betrachten, welches von beiden das seinsvollkommenere ist oder ob beide gleich seinsvollkommen sind. Daraus kann man aber nicht den Schluß ziehen, daß wir überhaupt keine Kriterien für die Anwendung des Begriffs der Seinsvollkommenheit haben, also gar nicht wissen, was wir damit meinen. Wir haben solche Kriterien, und sie scheinen mir unproblematischer zu sein als Kriterien für moralische oder ästhetische Vollkommenheit: Im Sinne der aus der Tradition uns und insbesondere Anselm vertrauten ontologischen Stufenleiter gilt analytisch, daß jedes Vernunft gebrauchende Objekt seinsvollkommener ist als jedes nur Bewußtsein habende Objekt,

daß jedes Bewußtsein habende Objekt seinsvollkommener ist als jedes nur lebendige Objekt, daß jedes lebendige Objekt seinsvollkommener ist als jedes nur existierende Objekt, daß endlich jedes existierende Objekt seinsvollkommener als jedes nichtexistierende Objekt ist; eben dies besagt die 2. Voraussetzung.

9. Wir kommen nun zur vierten und letzten Voraussetzung des ontologischen Gottesbeweises [(7)]. Es ist nicht generell der Fall, daß man mit einem Kennzeichnungsausdruck und der in ihm verwendeten Beschreibung einen wahren Satz bilden kann: „das Objekt, das (ganz) rund und nicht (ganz) rund ist, ist rund und nicht rund" ist z. B. ein Satz, der mit einem Kennzeichnungsausdruck und der in ihm verwendeten Beschreibung gebildet ist, aber es ist ein falscher oder auf jeden Fall nicht wahrer Satz. Für Kontexte A[x], die keine modalen Kontexte sind, gilt aber die folgende logische Regel: Wenn es genau ein x gibt, so daß A[x], dann A[das x, so daß A[x]]. Die Beschreibung im Kennzeichnungsausdruck „das Objekt, für das gilt: es ist nicht möglich, daß es ein größeres gibt" stellt nun freilich einen modalen Kontext dar, so daß man die angeführte logische Regel nicht anwenden kann und es zunächst zweifelhaft bleibt, ob man aus „Es gibt genau ein Objekt, für das gilt: es ist nicht möglich, daß es ein größeres gibt" logisch übergehen kann zu „Es ist nicht möglich, daß es ein Objekt gibt, das größer ist als das Objekt, für das gilt: es ist nicht möglich, daß es ein größeres gibt". Es läßt sich aber im Rahmen der Modallogik zeigen, daß sich dieser Schritt rechtfertigen läßt; dabei spielt es eine entscheidende Rolle, daß der im ontologischen Gottesbeweis verwendete Möglichkeitsbegriff der Begriff der *analytischen Möglichkeit* ist. [Hier die Ableitung: Für den Begriff der analytischen Möglichkeit (M) und den Begriff der analytischen Notwendigkeit (N) ist die S5-Prädikatenlogik einschlägig. (In der Semantik der S4-Prädikatenlogik läßt sich das zu zeigende widerlegen.) Man hat als unproblematisch V!xNA[x] → A[ιxNA[x]], wo A[x] kein modaler Kontext ist (V!x: „es gibt genau ein x", ιx: „das x"); folglich in S5 NV!xNA[x] → NA [ιxNA[x]]; nun in S5 V!xNA[x] →NV!xNA[x], wie unten gezeigt wird; also in S5 V!xNA[x] → NA [ιxNA[x]] wegen der Transitivität der logischen Folgerung; demnach, da *Nnon* synonym mit *nonM,* V!xnonMA[x] → nonMA [ιxnonMA[x]], wo A[x] kein modaler Kontext ist; das ist alles, was man braucht. Nun zum Beweis von V!xNA[x] → NV!xNA[x]: (i) NVxNA[x] → NVxNA[x]: NA[a] → VxNA[x], also NNA[a] → NVxNA[x], also NA[a] → NVxNA[x] (in S5 NB → NNB), also VxNA[x] → NVxNA[x] (a so gewählt, daß es nicht in NVxNA[x], VxNA[x] vorkommt); (ii) ang. Λyy'(NA[y] u. NA[y'] imp. y = y') (Λx: „für alle x"), aber MVyy'(NA[y] u. NA[y'] u. non y = y'), also mit Barcan-Formel (in S5 beweisbar) Vyy'M(NA[y] u. NA [y'] u. non y = y'), also Vyy'(MNA[y] u. MNA[y'] u. Mnon y = y'), also Vyy' (NA[y] u. NA[y'] u. non y = y') – was der Annahme widerspricht (in S5 hat man: → Λ y(MNA[y] imp.

NA[y]) und → Λ yy' (Mnon y=y' imp. non y=y'); (i) und (ii) ist alles, was man braucht.][5]

Wir können also die 4. Voraussetzung als wahr, und zwar als analytisch wahr ansehen; allerdings stützen wir uns dabei als hinreichende Bedingung auf die Unterstellung, auf die wir uns schon bei der Rechtfertigung der 1. Voraussetzung als notwendige Bedingung gestützt haben, nämlich: Es gibt genau ein mögliches Objekt, für das gilt: es ist nicht möglich, daß es ein größeres (seinsvollkommeneres) gibt.

10. Könnten wir uns nun von der Wahrheit dieser Unterstellung überzeugen, dann wäre der ontologische Gottesbeweis in seiner reformierten Gestalt vollständig akzeptabel und ein überzeugendes Argument für die Existenz Gottes; das können wir nach Prüfung der vier Voraussetzungen jenes Beweises sagen. Jeder übrigens, der die erste Prämisse des ontologischen Gottesbeweises als „bloße Definition" für unproblematisch erachtet, muß (rationalerweise) den ganzen Beweis akzeptieren; denn wir haben gesehen (im Abschnitt 8.), daß sich aus der Wahrheit der ersten Prämisse ergibt: Es gibt genau ein mögliches Objekt, für das gilt: es ist nicht möglich, daß es ein größeres gibt; womit sich dann die 4. Voraussetzung rechtfertigen läßt; die 2. und 3. Voraussetzung ist aber gesichert, und jeder Beweisschritt ist logisch korrekt. Aber bei der 1. Prämisse handelt es sich eben nicht um eine „bloße Definition"; sie ist gewiß keine Nominaldefinition; will man sie als Definition auffassen, so muß man unter dem Terminus „Definition" auch analytisch wahre Identitätsaussagen befassen, die nicht auf Nominaldefinitionen beruhen; sie ist nämlich, wenn sie wahr ist, vom selben Typus wie die Aussage „Zwei ist die gerade Primzahl". Nicht jede Aussage, die als analytisch wahre Identitätsaussage auftritt, kann problemlos als solche akzeptiert werden. Wer freilich die 1. Prämisse im angegebenen weiteren Sinn, in dem genau die Identitätsaussagen Definitionen sind, die analytisch wahr sind, als Definition gelten läßt, der muß rationalerweise die Existenz Gottes akzeptieren, in diesem Sinne von „Definition" zeigt also der ontologische Gottesbeweis

[5] „Das Objekt, für das gilt: es ist nicht möglich, daß es ein größeres gibt" bezeichnet, wenn es in dieser (wirklichen) Welt (ohne künstliche Festlegung) ein Objekt bezeichnet, in jeder Welt dasselbe Objekt (wie es wünschenswert ist; „Gott" soll ja nicht in anderen Welten ein anderes Objekt als in dieser bezeichnen). Das ergibt sich wie folgt: a sei in dieser Welt einziges Objekt, von dem gilt: es ist nicht möglich, daß es ein größeres gibt; b sei in einer anderen Welt j einziges Objekt, von dem gilt: es ist nicht möglich, daß es ein größeres gibt; a sei verschieden von b; offenbar gilt dann in jeder Welt k, daß a nicht größer ist als b, und ebenso in jeder Welt k, daß b nicht größer ist als a (da „möglich" als analytische Möglichkeit, als In-einer-möglichen-Welt-der-Fall-sein gedeutet wird); a und b sind also in jeder Welt gleichgroß („ist mindestens so groß wie" konstituiert eine Quasiordnung); auch b ist also, im Widerspruch zu den Annahmen, in dieser Welt ein Objekt, von dem gilt: es ist nicht möglich, daß es ein größeres gibt, denn in jeder Welt, in der gilt, daß es nichts größeres als a gibt, gilt auch, daß es nichts größeres als b gibt (da a und b in ihr gleichgroß sind), und in jeder Welt gilt, daß es nichts größeres als a gibt.

tatsächlich, daß aus der (als gegeben unterstellten) Definition Gottes seine Existenz folgt. Daran gibt es nichts zu rütteln.

Die Frage ist nur: Ist der angegebene Identitätssatz – die erste Prämisse – tatsächlich die oder wenigstens eine Definition Gottes? Hierzu ist zu sagen, daß die 1. Prämisse als analytisch wahrer Satz mehr Plausibilität mit sich führt als mancher andere Identitätssatz, der nichtsdestotrotz in unserer Zeit von vielen Philosophen, die sich selbst als die Hüter der Rationalität einschätzten, als analytisch wahr ausgegeben und verbissen verteidigt wurde; ich denke z. B. an „Schmerz s ist Gehirnzustand h". Wir haben hier ein schönes Beispiel dafür, wie ideologische Interessen – hier die des Materialismus – die Ansichten darüber lenken, was plausibel ist und was nicht. Anselm, der christliche Theologe, hatte natürlich mit der Behauptung „Gott ist das Objekt, für das gilt: es ist nicht möglich, daß es ein größeres gibt" auch keine Schwierigkeiten; sie war ihm und ist mit ihm vielen Christen als Definition evident. – Nun aber zu denjenigen, denen sie nicht evident ist.

11. Die fragliche Unterstellung ist logisch äquivalent mit der Konjunktion zweier Behauptungen, nämlich 1. „Es gibt *höchstens* ein mögliches Objekt, für das gilt: es ist nicht möglich, daß es ein größeres gibt", und 2. „Es gibt *mindestens* ein mögliches Objekt, für das gilt: es ist nicht möglich, daß es ein größeres gibt". – Die Wahrheit dieser beiden Behauptungen ist, wenn sie wahr sind, alles andere als leicht einsehbar. (Wir sehen nun, daß ihre Begründung die eigentliche Beweislast darstellt; wenn sie erbracht ist, ist der Rest unproblematisch.) Insbesondere ist es die zweite, die Schwierigkeiten bereitet (für die Begründung der ersten könnte man auf Allmachtserwägungen zurückgreifen[6]), obwohl man zunächst meint, es sei doch nicht viel, was sie behauptet. Den Schein von Überzeugungskraft, den der ontologische Gottesbeweis für jeden, der ihn versteht, mit sich führt, rührt wesentlich von einem erkenntnistheoretischen Vorurteil her: Gelegentlich mag es problematisch sein zu behaupten, daß es ein *existierendes* Objekt gibt, das A ist; aber es ist doch immer unproblematisch, meint man, zu behaupten, daß es ein *mögliches* Objekt gibt, das A ist. Dieses Vorurteil wirkt sich aus, wenn man es als eine Kleinigkeit ansieht zuzugestehen, daß es ein mögliches Objekt gibt, als welches es ein größeres nicht geben kann: „Es geht hier ja bloß um Possibilia; was anderes wäre es, wenn die Frage wäre, ob es ein realexistierendes Objekt gebe, als welches es ein größeres nicht geben kann."

Das erwähnte Vorurteil ist aber schon deshalb nicht haltbar, weil gelegentlich das Zugeständnis, daß es ein mögliches Objekt der Art A gibt, sofort dazu führt, daß man zugestehen muß, daß es ein existierendes Objekt der Art A gibt. Dem ontologischen Gottesbeweis kann man z. B. entnehmen, daß aus „Es gibt ein mögliches Objekt, für das gilt: es ist nicht

[6] *F. v. Kutschera*, Vernunft und Glaube, Berlin: de Gruyter 1990, 19 und 328.

möglich, daß es ein größeres gibt" folgt „Es gibt ein existierendes Objekt, für das gilt: es ist nicht möglich, daß es ein größeres gibt."

Auf eine überzeugende Begründung für die beiden genannten Behauptungen kann demnach nicht verzichtet werden, und solange sie aussteht, ist der ontologische Gottesbeweis nicht vollständig akzeptabel und also nicht überzeugend.

12. Für Anselm war die diskutierte Unterstellung auch aus dem Grunde nicht problematisch, daß man es in der augustinisch-platonischen Tradition, in der er stand, als Axiom ansah, daß es für jedes Wert-Prädikat genau ein Objekt gibt, auf das es in unübertreffbarem Grade zutrifft. Z. B.: Es gibt genau ein Objekt, für das gilt: es ist unmöglich, daß es ein gerechteres gibt, nämlich die Gerechtigkeit selbst, die platonische Idee der Gerechtigkeit; es gibt genau ein Objekt, für das gilt: es ist unmöglich, daß es ein schöneres gibt, nämlich die Schönheit selbst. Analog: Es gibt genau ein Objekt, für das gilt: es ist unmöglich, daß es ein seinsvollkommeneres gibt, nämlich die Seinsvollkommenheit selbst: Gott[7].

Aber davon abgesehen stellt sich die Frage, ob man nicht den 2. Teil des anselmschen Beweises, wo Anselm zeigen will, daß dasjenige, als welches ein größeres nicht gedacht werden kann, *im Verstande* existiert, als Beweis für „Es gibt genau ein mögliches Objekt, für das gilt: es ist nicht möglich, daß es ein größeres, d. h. seinsvollkommeneres gibt" rekonstruieren könnte. Diese Frage ist zu verneinen. Der zweite Teil des Beweises hat, wenn wir „möglich zu denken" wieder schlicht durch „möglich" ersetzen, die Gestalt:

(1) „das Objekt, für das gilt: es ist nicht möglich, daß es ein größeres gibt" wird von uns verstanden (Wortverstehen).

(Voraussetzung)

(2) Wenn „ιxA[x]" von uns verstanden wird, dann wird ιxA[x] von uns geistig erfaßt (Inhaltsverstehen).

(Voraussetzung)

(3) Das Objekt, für das gilt: es ist nicht möglich, daß es ein größeres gibt, wird von uns geistig erfaßt.

(Folgerung aus (1) und (2))

(4) Alles, was a geistig erfaßt, existiert im Verstand von a.

(Voraussetzung)

(5) Das Objekt, für das gilt: es ist nicht möglich, daß es ein größeres gibt, existiert in unserem Verstand.

(Folgerung aus (3) und (4))

Der problematische Punkt in dieser Deduktion ist natürlich die 2. Voraussetzung. Man wird sagen: Wenn „ιxA[x]" von uns verstanden wird, dann muß nur *die Bedeutung*, die „ιxA[x]" ausdrückt, von uns geistig erfaßt werden, nicht aber ιxA[x] selbst. Beispielsweise verstehen wir den

[7] Ebd. 21, Fußnote 9.

Kennzeichnungsausdruck „das runde Quadrat"; also müssen wir seine Bedeutung geistig erfassen, nicht aber das runde Quadrat selbst; was wir ja auch gar nicht ohne weiteres könnten, weil es kein mögliches Objekt gibt, das ein rundes Quadrat ist. Dieses Beispiel zeigt nun auch, daß kein überzeugender Weg von „‚das Objekt, für das gilt: es ist nicht möglich, daß es ein größeres gibt', wird von uns verstanden" zu „Es gibt genau ein mögliches Objekt, für das gilt: es ist nicht möglich, daß es ein größeres gibt" führt. Denn „das runde Quadrat" verstehen wir ja auch, aber natürlich können wir daraus nicht schließen, daß es genau ein mögliches Objekt gibt, das ein rundes Quadrat ist, und auch nicht, daß das runde Quadrat in unserem Verstande existiert. Nachträglich wird nun auch die Behauptung problematisch, daß Gott im Verstande existiert, denn die offensichtlich scheinende Stütze dafür, die Anselm angab, muß entfallen. (An dieser Situation ändert sich übrigens nichts, wenn man in (2) im Antezedenz hinzufügt: „‚A[x]' ist ein widerspruchsfreies Prädikat".)

13. Bisher ist es einfach nicht gelungen, eine Begründung für das einzige Gegebensein eines Objekts, als welches es unmöglich ein seinsvollkommneres gibt, anzugeben. Dennoch, fürchte ich, wird der ontologische Gottesbeweis, auch wenn eine solche Begründung einmal gefunden werden sollte, nicht einmal diejenigen, die ihn verstehen, von der Existenz Gottes (rational) überzeugen; sie werden vielmehr die Prämissen der Begründung nicht gelten lassen. Der Grund hierfür ist: Sie sind nicht bereit, auch wenn sie im übrigen gläubig sind, sich durch einen Beweis überzeugen zu lassen, sondern empfinden es als eine erkenntnistheoretische Zumutung, daß man sie „wie im Mittelalter" durch Vernunftgründe zwingen will, die Existenz Gottes anzuerkennen, „als ob es Kant nie gegeben hätte". Ihrem erkenntnistheoretischen Empfinden gemäß gehen sie apriori davon aus, daß die Existenz Gottes nicht bewiesen werden kann. Welcher Beweis – ob der ontologische oder ein anderer – soll sie da noch überzeugen? Es könnte nur einer sein, der von Voraussetzungen ausgeht, die absolut unbezweifelbar sind, und ich bezweifle sehr, daß man solche finden kann; denn mag die Existenz Gottes auch eine analytische Wahrheit sein, sie ist gewiß keine (im engeren Sinne) logische oder mathematische. Damit ein Beweis überzeugen kann, muß man ihm eine Chance dazu geben, und in absehbarer Zukunft ist man, meines Erachtens, nicht geneigt, Beweisen für die Existenz Gottes eine Chance zu geben. Dazu müßte sich die geistesgeschichtliche Situation, wie sie im wesentlichen seit Kant besteht, grundlegend ändern.

Das erkenntnistheoretische Vorurteil gegen Gottesbeweise treibt scheinbar groteske Blüten: Man erlebt es, daß dieselben Leute, die sich mit Händen und Füßen gegen jeden vorgetragenen Gottesbeweis wehren, ohne Beweis mit der größten Nonchalance die Existenz, ja die notwendige Existenz der leeren Menge und anderer abstrakter Entitäten anerkennen. Sie wären freilich um eine Rechtfertigung dieses Verhaltens

nicht verlegen: „Abstrakte Entitäten haben eine theoretische Funktion; wir brauchen sie in unseren Theorien über die Welt; Gott dagegen hat keine; wir brauchen ihn nicht in unseren Theorien über die Welt." Der wesentliche Schritt, eine Empfänglichkeit für Gottesbeweise aufzubauen, wäre demnach, Gott seine theoretischen Funktionen zurückzugeben. Dazu wäre zu zeigen, daß die Naturwissenschaften, die die Welt unter Ausklammerung (nicht Leugnung!) der Gotteshypothese betrachten, eine Reihe von *theoretischen* Fragen offenlassen, für die eben die Gotteshypothese eine befriedigende Antwort darstellen würde. Das Projekt der Metaphysik muß, mit anderen Worten, neu angegangen werden – nun ausgerüstet mit den Mitteln der modernen Logik, das beste Organon, das die Philosophie je besessen hat.

Der geistesgeschichtlichen Lage zum Trotz, beschäftigt man sich gerne und in letzter Zeit verstärkt mit den Gottesbeweisen, vor allem mit dem faszinierendsten unter ihnen – dem ontologischem Gottesbeweis. Für dieses Interesse dürfte ausschlaggebend sein, daß man durch die Gottesbeweise auf eine Fülle von tiefgründigen logischen, ontologischen und erkenntnistheoretischen Problemen geführt wird, während in ihnen gleichzeitig eine Proposition von höchster Wichtigkeit angezielt wird; in ihnen „geht es um etwas"; das ergibt einen gewissen zusätzlichen Kitzel. Aber einen Gottesbeweis ernstlich für möglich hält wohl keiner. Bei manchen mag eine gewisse Goldgräber- oder Alchemistenmentalität vorhanden sein, die sie hoffen läßt, eines Tages doch noch die Goldmine, den Stein der Weisen, den unumstößlichen Beweis für die Existenz Gottes zu finden; aber dergleichen Hoffnungen behält man doch lieber für sich – aus Furcht vor dem Gelächter der philosophischen Zunft.

14. Wie wir festgestellt haben (in Abschnitt 9.), gilt für den Begriff der analytischen Notwendigkeit: Es gibt genau ein x, das notwendig A ist, wenn und nur wenn es notwendig ist, daß es genau ein x gibt, das notwendig A ist; denn für diesen Begriff ist die S5-Prädikatenlogik einschlägig. Nicht minder ist „Es gibt nicht genau ein x, das notwendig A ist, wenn und nur wenn es notwendig ist, daß es nicht genau ein x gibt, das notwendig A ist" ein Theorem der S5-Prädikatenlogik. Wir erhalten also: Es ist (analytisch) notwendig, daß es genau ein mögliches Objekt gibt, für das gilt: es ist nicht möglich, daß es ein seinsvollkommeneres gibt, oder aber (analytisch) unmöglich, daß es genau ein mögliches Objekt gibt, für das gilt: es ist nicht möglich, daß es ein seinsvollkommeneres gibt. Mit anderen Worten: „Es gibt genau ein Objekt, für das gilt: es ist nicht möglich, daß es ein größeres gibt" oder die Negation dieses Satzes ist analytisch wahr, bzw. der erstere Satz ist analytisch wahr oder aber analytisch falsch. Ich halte es für wahrscheinlich, daß man die Frage, welches von beiden er ist, nur durch axiomatische Festsetzung oder aber überhaupt nicht beantworten kann. Dem ontologischen Gottesbeweis liegt also ver-

mutlich ein Satz zugrunde, der denselben erkenntnislogischen Status hat wie z. B. die Kontinuumshypothese in der Mengenlehre.

15. Ich diskutiere abschließend einige neuere Rekonstruktionen des ontologischen Gottesbeweises (Proslogion, Kap. II). Zwei dieser Rekonstruktionen befinden sich in einem von Friedo Ricken[8] herausgegebenen Sammelband. E. Morscher[9] gibt dort eine Rekonstruktion an, deren dritten Schritt er für fehlerhaft erklärt. Wie dem auch sei (als generelles Schema ist der bewußte Schritt gewiß ungültig): man kommt sehr gut ohne diesen aus; der Beweis kann (in unsere logische Notation umgeschrieben, aber ansonsten wie bei Morscher) einfach so lauten:

(1) nonE(ιxnonD(Vy(yRx)))
(Zu widerlegende Annahme)
(2) nonE(ιxnonD(Vy(yRx))) impliziert
D(Vy(yRιxnonD(Vy(yRx))))
(Voraussetzung)
(3') D(Vy(yRιxnonD(V(yRx))))
(Folgerung aus (1) und (2))
(4') E(ιxnonD(Vy(yRx)))
(Folgerung aus (1) – (3'), denn (3') ist nach der Kennzeichnungstheorie der Principia Mathematica kontradiktorisch)

Statt des Übergangs von (1) und (2) uf (3') hat Morscher als weitere Voraussetzung

(3) D(Vy(yRιxnonD(Vy(yRx)))) impliziert
λxD(Vy(yRx))[ιxnonD(Vy(yRx))]

und erhält damit (und (1) und (2))

(4) λxD(Vy(yRx))[ιxnonD(Vy(yRx))]

(3) ist, wie gesagt, nicht nötig, denn schon (3') und nicht erst (4) hat die nach der Kennzeichnungstheorie der Principia Mathematica kontradiktorische Form φιxnonφx (oder vielmehr hat (4) diese Form ja eigentlich gar nicht, sondern recht besehen die Form λxφx[ιxnonφx]!). Das Kritikinteresse muß sich demnach schließlich (was Morscher[10] nicht für nötig hält) doch auf (2) richten, das sich unter Russells Kennzeichnungstheorie nicht so glänzend rechtfertigen lassen dürfte, wie wir es oben getan haben (im Abschnitt 7. und 8.).

P. Weingartner[11] folgert aus den Voraussetzungen (1) QMMa, (2) Λ x (QMMx imp. QMx), (3) Λ x ((QMMx u. non QMR(x)) imp. non QMx) mit rein intuitionistischen Mitteln: non non VxQMRx; wobei QMx: = x ist ein *quo maius cogitari non potest,* QMMx := x ist ein

[8] Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie. Hrsg. *Friedo Ricken.* Stuttgart: Kohlhammer 1991.

[9] *E. Morscher,* Art. „Was sind und was sollen die Gottesbeweise? Bemerkungen zu Anselms Gottesbeweis(en)", 62–88, hier: 70, in: Klassische Gottesbeweise.

[10] Ebd. 72.

[11] *P. Weingartner,* Art. „Wie schwach können die Beweismittel für Gottesbeweise sein?", 36–61, hier: 49, in: Klassische Gottesbeweise.

QMCNP in einem Verstande, QMRx : = x ist ein QMCNP in der Realität. Aus non non VxQMRx ergibt sich aber mit dem Tertium-non-datur und dem auch intuitionistisch gültigen Prinzip *A o. non A, non non A → A*, VxQMRx. Weingartner sagt nun, das Tertium-non-datur sei hier nicht anwendbar, denn das Tertium-non-datur sei nur gültig bei „hinreichend definiten" Begriffen und QMR sei kein „hinreichend definiter Begriff"[12]. Es scheint, daß dies alles ist, was er gegen Anselms Beweis einzuwenden hat. – Nun muß man zwischen Wahrheits- und Entscheidungsdefinitheit unterscheiden. Wenn ein Begriff F nicht hinreichend entscheidungsdefinit ist, dann hat man guten Grund, das Prinzip VxFx o. non VxFx *im intuitionistischen Sinn genommen* abzulehnen; wenn ein Begriff F nicht hinreichend wahrheitsdefinit ist (weil er sehr vage ist), dann hat man guten Grund, das Prinzip VxFx o. non VxFx *im klassischen Sinn genommen* abzulehnen. Mangel an Wahrheitsdefinitheit bedingt Mangel an Entscheidungsdefinitheit, aber nicht umgekehrt. Mag also auch der Begriff eines realen Wesens, als welches ein größeres nicht gedacht werden kann, nicht hinreichend entscheidungsdefinit sein, ist er deshalb nicht auch schon nicht hinreichend wahrheitsdefinit. Insbesondere wenn man „größer" im Sinne von „seinsvollkommener" auffaßt, besteht zur Leugnung von VxQMRx o. non VxQMRx im klassischen Sinn genommen kein Anlaß. Selbst wenn für „VxQMRx" tatsächlich gilt, was ich am Ende des letzten Abschnitts als wahrscheinlich behauptet habe, nämlich, daß er denselben erkenntnislogischen Status wie die Kontinuumshypothese oder andere unentscheidbare Sätze hat; selbst dann entspräche es der gängigen (klassischen) Praxis das Tertium-non-datur für ihn anzunehmen. Nun aber ist in Weingartners Rekonstruktion die Lage sogar so, daß man „VxQMRx" beweisen kann, wenn man „VxQMRx o. non VxQMRx" annimmt; warum soll man das nun nicht tun, während man es in ähnlich gelagerten Fällen auch tut (z. B. bei jedem indirekten Existenz-Beweis in der klassischen Mathematik)? – Weingartners intuitionistischer Beweis läßt sich also in einen der klassischen Logik umwandeln (jeder intuitionistisch gültige Schritt ist ja klassisch gültig) und um einen Schritt verlängern, und schon haben wir einen Beweis für das Vorhandensein eines realen Wesens, als welches ein größeres nicht gedacht werden kann!?

Sowohl Morschers als auch Weingartners Beitrag zur Diskussion um den ontologischen Gottesbeweis zielt an der eigentlichen Problematik dieses Beweises vorbei. Nicht vorbei zielt dagegen die kritische Betrachtung des ontologischen Gottesbeweises, die Kutschera[13] angibt. Kutschera meint allerdings, Gaunilo habe Anselms Beweis[14] ad absurdum

[12] Ebd. 49.
[13] *Kutschera* 20.
[14] Ebd. 22.

geführt. Davon kann nicht die Rede sein. Gaunilos Parallelargument zeigt nur, daß in den ontologischen Gottesbeweis und parallel dazu in sein Argument eine versteckte Voraussetzung (Unterstellung) eingeht; die nun aber im Fall des Wesens, als welches ein größeres nicht gedacht werden kann, dahinsteht, im Fall der Insel, als welche eine vollkommenere nicht denkbar ist, dagegen demonstrabel falsch ist: Gaunilos Parallelargument ist nämlich mit dem Hinweis abzuweisen, daß es eben nicht genau eine (mögliche) Insel gibt, als welche eine seinsvollkommenere Insel nicht möglich (nicht denkbar) ist. Zu jeder (möglichen) Insel i ist vielmehr eine seinsvollkommenere möglich; denn es ist eine essentielle Eigenschaft von Inseln eine nur endliche Oberfläche zu haben; zweifellos ist es also möglich, daß es eine Insel j gibt, die größer ist als i und die alles, was i auszeichnet, durch größere Quantität in noch höherem Grade auszeichnet. Ebensowenig kann man gemäß dem Schema von Anselms Beweis (in reformierter Gestalt) demonstrieren, daß die natürliche Zahl, als welche es keine größere geben kann, existiert; denn es gibt keine natürliche Zahl, als welche es keine größere geben kann. (In einem harmlosen Sinn existiert durch unsere Konvention für Kennzeichnungen, die ihre Einzigkeitsbedingung nicht erfüllen, freilich sowohl die Insel, als welche es eine seinsvollkommenere nicht geben kann, als auch die natürliche Zahl, als welche es eine größere nicht geben kann, denn beide sind mit der Null identisch, die existiert.)

Den vielversprechendsten Ansatz in Richtung auf einen Erweis der Unterstellung, die dem ontologischen Gottesbeweis zugrunde liegt (daß es genau ein mögliches Objekt gibt, für das gilt: es ist nicht möglich, daß es ein seinsvollkommeneres gibt), hat Kurt Gödel[15] gemacht. Er zeigt, daß es genau ein (mögliches) Objekt gibt, das alle positiven Eigenschaften hat; hiervon ausgehend ließe sich wohl eine Brücke bauen zu:Es gibt genau ein Objekt, für das gilt: es ist nicht möglich, daß es ein seinsvollkommneres gibt. Aber Gödel geht von Prämissen aus, die kaum als plausibel gelten können. Gilt für jede Eigenschaft, daß sie oder ihre Negation eine positive Eigenschaft ist? Ist jedes Merkmal einer positiven Eigenschaft selbst eine positive Eigenschaft? Trotz der Einwände, mit denen man hier schnell bei der Hand ist, sollte man nicht auf eine gründlichere, gerade auch inhaltlich-theologische Prüfung verzichten.

[15] Siehe die Darstellung seines Gottesbeweises durch *W. K. Essler*, in: Klassische Gottesbeweise 140–152 und durch *Kutschera* 332f.

ThPh 67 (1992) 263–267

Religiöser Glaube und Gödels ontologischer Gottesbeweis *

Von Otto Muck S. J.

Überblick: Die Rationalität religiösen Glaubens

In seinem Buch „Vernunft und Glaube" setzt sich Franz von Kutschera in seiner gewohnt klaren Art mit Themen auseinander, die vor allem seit der Mitte unseres Jahrhunderts im Bereich der analytischen Religionsphilosophie untersucht werden. Er entfaltet dabei viele der aufgetretenen Positionen und Argumente. Dadurch arbeitet er seine eigene Position heraus. Diese versteht er selber als eine Weiterführung von Kants Verständnis von Glauben.

Im ersten Kapitel wird der Frage nachgegangen, ob religiöser Glaube, gefaßt als Fürwahrhalten bestimmter Doktrinen, rational begründbar sei. Durch Zusammenfassung der Diskussion über Gottesbeweise und über die Widerspruchsfreiheit von Aussagen über Gott wird zu zeigen versucht, daß das Dasein Gottes weder rational begründbar noch widerlegbar sei, der Inhalt religiöser Aussagen über Gott sich aber nicht angemessen durch wörtlich zu verstehende und begrifflich hinreichend präzise Aussagen paraphrasieren läßt. Das bedeutet, daß es sich nicht um wissenschaftliche Aussagen handle, schließt aber nicht aus, daß sie kognitiven Sinn haben (81–85).

Das zweite Kapitel setzt sich mit Positionen auseinander, die eine nicht-kognitive Deutung religiöser Aussagen vorziehen und sie dadurch gegenüber rationaler Kritik immunisieren. Dazu gehören Formen von Fideismus, wie auch der, den D. Z. Phillips in Anschluß an Wittgenstein vertritt. Weil dadurch Wahrheitsanspruch und Relevanz der Religion für menschliches Leben aufgegeben wird, wird diese Deutung abgelehnt. Wohl wird der existentielle Charakter religiösen Glaubens nicht nur eingeräumt, sondern betont: Religiöser Glaube hängt von Entscheidungen der ganzen Person ab. Dabei können aber verstandesmäßige Überlegungen nicht ignoriert werden. Sie betreffen Bedingungen für den Sinn einer praktischen Haltung (136–139).

Diese Hinweise leiten zur positiven Darlegung in den folgenden beiden Kapiteln über. Im dritten Kapitel werden zunächst Grundzüge von Religion herausgearbeitet. Hier spielt gerade das existentielle Element eine wichtige Rolle. Religion zeigt Züge von „Weltanschauung" und „Lebensform", wenn man sie umfassend versteht, insbesondere auch mit ihrer praktischen Haltung und emotionalen Einstellung zu Welt und Leben (218).

Die Frage nach der Rechtfertigung von Religion stellt sich dann dar als Problem rationaler Entscheidung zu der Lebensform einer bestimmten Religion. Gegenüber immanenter, nichtreligiöser Weltdeutung und den damit verbundenen Theorien zur Erklärung des Auftretens des Phänomens der Religion wird herausgestellt, daß angesichts der Vielzahl von Religionen für den Vertreter einer bestimmten Religion es nicht angeht, die anderen als nicht berechtigt wegzuerklären, die eigene Religion aber von derartigen relativierenden Erklärungsmustern auszunehmen. Sowohl diese Frage, wie auch das Beachten des Wandels religiöser Ansichten, lassen sich leichter lösen, wenn man Glauben nicht primär als Fürwahrhalten versteht, sondern als Haltung. Dann kommt es vor allem auf die Bewährung des Glaubens im eigenen Leben an. Diese ist aber vereinbar mit der Annahme, daß sich andere Religionen für das Leben anderer bewähren können (286).

Im Anhang folgt ergänzend eine sehr aufschlußreiche skizzierte symbolische Darstellung der Überlegungen des ersten Kapitels zu Formen des ontologischen Gottesbeweises und zu Fragen der präzisen Fassung von Eigenschaften Gottes. Darauf soll im folgenden besonders eingegangen werden.

---

* Zu *Fr. von Kutschera*, Vernunft und Glaube, Berlin 1990.

Offene Fragen: Voraussetzungen religiöser Sprache

Bei der Lektüre ist aufgefallen, daß jene Bemühungen, welche Bedingungen nichtreligiöser Rede herausarbeiten, von denen her die Eigenart religiöser Rede, aber auch ihre rationale Berechtigung besser verständlich gemacht werden kann, lediglich als „Paritätsargument" (119) aufscheinen und als solches zurückgewiesen werden (Paritätsargumente wollen zeigen, daß sich Einwände gegen religiöse Überzeugungen ebenso auch gegen nichtreligiöse Überzeugungen erheben lassen). Nicht habe ich gefunden – mit Ausnahme eines Hinweises auf van Buren – die Blik-Konzeption Hares, die Versuche der Überwindung der Irrationalität durch I. T. Ramsey und F. Ferré und vor allem die von der logischen Analyse religiöser Sprache ausgehenden Bemühungen von I. M. Bocheński, religiöse Rede im Rahmen einer allgemeineren Auffassung von Rationalität zu verstehen, wobei die der religiösen Rede eigene Rationalität und ihr Unterschied von jener der Wissenschaften durch die besondere Aufgabe religiöser Rede bedingt sind. Die Frage nach der Rechtfertigung religiösen Glaubens führt im Rahmen der Andeutungen Bochenskis zur „religiösen Hypothese" zu jenen Fragen der Bewährung im eigenen Leben, denen v. Kutschera weiter nachgeht. Allerdings hat Bochenski der inneren Struktur religiöser Sprache dem Titel seines Werkes „Logik der Religion" entsprechend mehr Aufmerksamkeit geschenkt.

Die Begrenzung von Rationalität auf eine bestimmte, wenn auch sehr bedeutende Form menschlicher Rationalität, dürfte auch der Grund sein, daß ein im gewöhnlichen Sprechen nicht allgemein verbindliches Ideal von präziser Sprache zum Ausgangspunkt der Kritik religiöser Sprache genommen wurde. Das mag von einem wissenschaftstheoretischen Anliegen her naheliegend sein. Der Zugang zu anderen Versuchen der Analyse religiöser Rede vom Transzendenten wird dadurch aber erschwert.

Im ersten Kapitel tritt dies bei der Behandlung der Fragen der Analogie (36 f., 74–80) zutage. Auf jene Versuche in der herkömmlichen philosophischen Gotteslehre, welche Analogie nicht als Analogieschluß verstehen und Abstraktion nicht als bloßes Auslassen von akzidentellen oder spezifischen Bestimmungen unter Beibehalten der generischen, wurde nicht eingegangen. Hier erfüllt nämlich Abstraktion die Funktion, Gehalte herauszuarbeiten, die im Sinn einer perfectio pura nicht im Sein begrenzt sind. Angewendet auf einen bestimmten Bereich führen sie zu Begriffsinhalten, welche zunächst als in der Erfahrung realisiert erkannt werden und welche in ihren generischen Bestimmungen die Begrenztheit des Bereichs widerspiegeln. Durch bloß selektive Abstraktion können aus diesen Begriffsinhalten derartige unbegrenzte Gehalte nicht gewonnen werden. Dann aber können auch nicht durch bejahenden und verneinenden Weg die Eigenschaften Gottes präzis entfaltet werden. Denn dafür sind Gehalte nötig – wie auch v. Kutschera betont –, die Gott zugesprochen werden können.

Wie an anderer Stelle in dieser Zeitschrift (67 [1992] 60–85) ausgeführt, scheint mir die Skizze eines ontologischen Gottesbeweises von Gödel zwar nicht einen gültigen Gottesbeweis zu liefern, wohl aber durch die Theorie positiver Eigenschaften einen Beitrag zur Klärung der logischen Eigenart von Begriffen zu bieten, die zur Bestimmung Gottes verwendet werden.

Zur logischen Struktur von ontologischen Gottesbeweisen

Im Anhang geht v. Kutschera der logischen Struktur verschiedener Formulierungen des ontologischen Gottesbeweises nach. Zunächst werden Rekonstruktionen von Anselms Argumenten im 2. und 3. Kapitel des Proslogion gebracht. Der Vergleich von Rekonstruktionen auf unterschiedlicher logischer Basis läßt gegenüber Prädikatenlogik mit Kennzeichnung und Modallogik die freie Logik, die v. Kutschera in seiner Einführung in die intensionale Semantik (1976) verwendet, als besonders günstig erscheinen. Unter Berücksichtigung auch anderer Kritiker werden als Schwachstellen besonders der Begriff des „größer" in der Begriffsbestimmung Gottes als dessen, größer als das nichts gedacht werden kann, und dann besonders die vorausgesetzte Mög-

lichkeit Gottes herausgestellt, neben der unplausiblen Annahme, daß Existenz ein Vollkommenheitsmerkmal sei, durch das Existierendes „größer" sei.

In der Version von Hartshorne treten als Voraussetzungen hervor die Annahme der Notwendigkeit der Aussagen von Gott und die Annahme der Möglichkeit der Existenz Gottes. Im Modalsystem S5 folge daraus die Existenz Gottes. Wird aber die Möglichkeit der Existenz Gottes bloß als nicht kontradiktorische Annahme verstanden, dann könnte man mit gleichem Recht auch die Nichtexistenz als nicht kontradiktorische Annahme betrachten und von da aus auf die Nichtexistenz Gottes schließen. Darin deutet sich schon das Problem der Vermischung von logischen bzw. epistemischen mit sachlichen Modalitäten an.

Eine der Weiterführungen des ontologischen Arguments durch Leibniz in der Fassung von N. Rescher verwendet eine Prämisse, die v. Kutschera als gleichwertig mit einer Formulierung des Satzes vom zureichenden Grund aufzeigt. Das allerdings wirft die Frage auf, ob damit nicht bereits vom ontologischen zum kosmologischen Argument übergegangen worden ist.

Zu den bezüglich der ontologischen Gottesbeweise offen gebliebenen Fragen kann die Version des Arguments, die der Mathematiker Kurt Gödel skizziert hat, einen Schritt weiter führen. V. Kutschera stützt sich auf die von D. Scott umgeformte Version, die über J. H. Sobel[1] bekannt geworden ist. Wie bei Essler[2] wird zunächst eine nichtmodale extensionale Version gebracht, dann eine modale intensionale.

Der neuartige Kerngedanke liegt bei Gödels axiomatischer Einführung des Begriffs „positive Eigenschaft". Eigenschaften werden durch ihre Extensionen charakterisiert – also durch die Gegenstände, denen das die Eigenschaft ausdrückende Prädikat zukommt. Für eine Menge von Eigenschaften, die als „positiv" bezeichnet werden, wird die Filtereigenschaft gefordert: Der Durchschnitt der Extensionen zweier positiver Eigenschaften ist nicht leer. Eine Eigenschaft, deren Extension die Extension einer positiven Eigenschaft umfaßt, ist selbst positiv. Dazu kommt noch eine Forderung, welche einen Ultrafilter kennzeichnet: Jede Eigenschaft teilt das Universum erschöpfend auf in ihre Extension und deren Komplement. Von diesen beiden Teilmengen ist genau eine positiv.

Im Rahmen der dafür gemachten Annahmen werden dann bisher als problematisch angesehene Prämissen des ontologischen Arguments ableitbar. Zwar wird dadurch meines Erachtens das Dasein Gottes nicht bewiesen, dennoch ist die Auseinandersetzung mit den Voraussetzungen zur Charakterisierung positiver Eigenschaften eine Hilfe zur Klärung der Eigenart von Eigenschaften, die Gott zugesprochen werden, herkömmlich „perfectiones (purae)" genannt.

V. Kutschera hält unter den für die Charakterisierung von „positive Eigenschaft" gemachten Voraussetzungen den Beweis für formal korrekt. Die Schwierigkeit sieht er darin, daß die Voraussetzungen nicht intuitiv plausibel seien. Ähnlich wie Sobel läßt er sich dabei leiten von einer Vormeinung darüber, was wir in anderen Zusammenhängen für „positiv" erachten, und sucht zu zeigen, daß dies nicht dem entspricht, was Gödel durch seine Axiome zur Charakterisierung von „positiv" festgelegt hat. Nicht wird in Erwägung gezogen, ob ein von dieser Vormeinung abweichendes Verständnis von „positiv" die Axiome erfüllt. Meiner Meinung nach wäre dies durch den Begriff der „perfectio" möglich. Das soll noch kurz erläutert werden.

Positive Eigenschaft und perfectio

Folgende Schwierigkeiten werden gegen den Begriff „positive Eigenschaft", wie ihn Gödel axiomatisch festlegt, vorgebracht:

a) Nach Gödel ist eine Eigenschaft oder ihr Komplement positiv. Als Gegenbeispiel

[1] *J. H. Sobel,* Gödels Ontological Proof, in: On Being and Saying. Essays for R. Cartwright. Hg. J. J. Thomson. Cambridge/Mass. 1987, 241–261.

[2] *W. K. Essler/E. Brendel/R. F. Martínez Cruzado,* Grundzüge der Logik II. Frankfurt a. M. 1987, 310ff.

wird „rot" und „nicht-rot" angeführt und darauf hingewiesen, daß wir beide Eigenschaften als wertmäßig indifferent ansehen. In diesem Bedenken wird „positiv" wertmäßig verstanden. Ist das berechtigt? Darüber hinaus ist zu bedenken, daß in bestimmten metaphysischen Systemen (z. B. W. Brugger) Materialität als Begrenzung von Sein, das auch – wenigstens problematisch – Immaterielles umfaßt, verstanden wird und zugleich als Voraussetzung für das Zusprechen von Farbprädikaten. Wird Sein – zunächst repräsentiert als Gesamtheit aller Seienden einschließlich die Existenz der Seienden ermöglichender realer Gründe – als „positiv" (als perfectio) verstanden und Materialität als Begrenzung, so ist „rot" nicht positiv, weil es die unbegrenzte Realisierung von Sein ausschließt, „nicht-rot" hingegen positiv, insofern dies nicht notwendig eine andere Farbe einschließt, sondern auch offen ist für nicht-materielle Gegenstände, denen Farben gar nicht zugesprochen werden können. Wichtig ist hier, daß die Negation und Komplementbildung alle und nicht nur die materiellen, farbigen Gegenstände betrifft. Wie sich aus den Bemerkungen ergeben wird, die zu Punkt e zu machen sind, wird man „begrenzt im Sein" rekonstruieren können als „Ausschließen von Seienden, deren Existenz erforderlich ist als Sachgrund für die anderen Seienden".

b) Dieselbe Eigenschaft, attributiv gebraucht (z. B. „von großem Gewicht"), könne im einen Fall positiv („Dampfmaschine"), in einem anderen („Armbanduhr") hingegen negativ sein. Hier ist darauf hinzuweisen, daß bei Gödel nur prädikativ gebrauchte Eigenschaften anzunehmen sind. Das erwähnte Beispiel dagegen verwendet „positiv" im Sinn von „gut für ein bestimmtes Subjekt", bzw. „gut für einen bestimmten Gegenstand". Die aufgezeigte Schwierigkeit verdeutlicht, daß der axiomatisch festgelegte Sinn von „positiv" sich nicht isoliert auf derartige attributiv verwendbare Prädikate bezieht. Es würde zugelassen sein „Dampfmaschine von großem Gewicht" oder „Armbanduhr von großem Gewicht", aber nicht einfachhin „von großem Gewicht", da dies in seinem Sinn wesentlich abhängig vom Kontext verstanden wird, welcher das Maß für „groß" abgibt.

c) Positive Eigenschaften haben nach Gödel keinen leeren Durchschnitt. Betrachtet man es aber als positiv, wenn etwas eine Geschwindigkeit hat, die größer ist als eine bestimmte vorgegebene untere Schranke, so repräsentiert zwar jede Menge der Gegenstände mit einer bestimmten Geschwindigkeit, die größer als die vorgegebene Schranke ist, eine positive Eigenschaft. Mengen, die verschiedenen solchen Geschwindigkeiten zugeordnet sind, haben jedoch leeren Durchschnitt, weil vorausgesetzt wird, daß die betrachteten Gegenstände eine bestimmte Geschwindigkeit haben – also nicht zugleich diese und eine andere. Zunächst sei angemerkt, daß Gödel keine relationalen Eigenschaften betrachtet. Anderseits zeigt das Beispiel, daß Gödel „positiv" anders versteht, weil er dies ja axiomatisch einführt und das im Beispiel vorausgesetzte Verständnis von „positiv" nicht die Axiome erfüllt. Im Hinblick auf Vollkommenheiten interpretiert heißt dies: „eine bestimmte Geschwindigkeit haben" ist eben keine perfectio pura. Weiters ist hier ähnlich zu antworten wie zu Punkt a.

d) Auch wird die Plausibilität der Forderung Gödels bezweifelt, daß eine Eigenschaft, deren Extension die Extension einer positiven Eigenschaft umfaßt, auch selbst positiv ist. Denn dann wäre, wenn „intelligent" eine positive Eigenschaft wäre, auch „intelligent oder dumm" eine positive Eigenschaft. Die Schwierigkeit dürfte geringer werden, wenn man im Sinn der Theorie der Vollkommenheiten als charakteristisch für „positiv" nimmt, daß keine Begrenzung (im Sein) eingeschlossen ist. Dann ist der weitere Begriff, mit größerem Umfang, positiv, wenn ein speziellerer Begriff positiv ist, weil durch den umfassenderen Begriff weniger ausgeschlossen ist. Eine Begrenzung ist nicht notwendig eingeschlossen, wenn es möglich ist, daß sie nur in einem Teil der Umfangsglieder vorkommt.

e) Schließlich ließe sich zu jedem beliebigen Objekt eine Klasse von Eigenschaften konstruieren – nämlich alle jene, zu deren Extension dieses Objekt gehört – welche die Axiome erfüllt, welche nach Gödel die „positiven" Eigenschaften charakterisieren. Das ist tatsächlich ein entscheidender Einwand. Er kann nur behoben werden, wenn zusätzliche Forderungen an einen (Ultra-)Filter der positiven Eigenschaften gestellt werden. In diesem Punkt halte ich es für weiterführend, daß v. Kutschera bei seiner Diskussion des ontologischen Arguments von Leibniz in der Fassung von N. Rescher auf den Satz

vom zureichenden Grund verweist. Dadurch wird die Aufmerksamkeit auf die Bedeutung dessen gelenkt, daß Gödel „notwendige Existenz" axiomatisch als positive Eigenschaft annimmt. Damit wird zunächst gezeigt, daß zu den Eigenschaften, die für die Beurteilung als „positiv" zugrundegelegt werden, auch notwendige Existenz gezählt wird und damit „nicht-notwendige Existenz" als nicht positive Eigenschaft aufgefaßt wird.

Außerdem wird dadurch ausgeschlossen, daß man um jeden Gegenstand einen Ultrafilter aufbauen kann, der die Axiome der positiven Eigenschaften erfüllt. Es ergibt sich als Kriterium dafür, welche von zwei komplementären Eigenschaften A und B positiv sei: wenn es möglich ist, daß ein A existiert, aber kein B, dann ist A positiv, nicht aber B. Wird „positive Eigenschaft" als perfectio pura gedeutet, als „nicht im Sein begrenzt", dann folgt aus dem Kriterium: Eine Eigenschaft ist im Sein begrenzt und daher nicht positiv, nicht perfectio pura, wenn sie Seiende ausschließt, von deren Existenz die Existenz von Seienden mit der betreffenden Eigenschaft unbedingt abhängt. „Unbedingt abhängig" muß dabei so gefaßt sein, daß bei jedem Paar zueinander komplementärer Eigenschaften genau eine in dem sie repräsentierenden Umfang Gegenstände enthält, von denen die Existenz der Gegenstände im Umfang der anderen Eigenschaft unbedingt abhängt.

Diese Bedeutung der axiomatischen Annahme von „notwendige Existenz" als positive Eigenschaft scheint mir nicht berücksichtigt, wenn v. Kutschera meint, daß die notwendige Existenz eines Individuums, das alle positiven Eigenschaften auf sich vereinigt, auch aus der nichtmodalen extensionalen Fassung des Gödelschen Beweises abgeleitet werden könnte, wenn man nach der modallogischen Regel verfährt, dergemäß aus Definitionen und Axiomen logisch abgeleitete Formeln notwendig sind (334). Hier scheint mir gerade der Unterschied zwischen logischer Notwendigkeit und einer aus weiteren Bedingungen sich ergebenden Notwendigkeit (z. B. dem Satz vom zureichenden Grund und einer für die Beziehung zum Sachgrund eigentümlichen Notwendigkeit) nicht berücksichtigt. Gerade darin liegt m. E. aber die grundsätzliche Schwäche ontologischer Gottesbeweise.

Die von mir eingebrachten Bemerkungen zeigen, daß die vorliegende religionsphilosophische Untersuchung nicht nur über viele einschlägige Arbeiten berichtet und sich mit ihnen auseinandersetzt, sondern daß sie zugleich auch fruchtbringende Herausforderung sein kann, manchen bisher nicht genügend geklärten Fragen nachzugehen.

Buchbesprechungen

1. Biblische Theologie

Langer, Birgit, *Gott als „Licht" in Israel und Mesopotamien.* Eine Studie zu Jes 60,1–3.19f. (Österreichische Biblische Studien 7). Klosterneuburg: Österreichisches Katholisches Bibelwerk 1989. VIII + 255 S.

Die vorliegende Untersuchung zur Lichtsymbolik in der alttestamentlichen und altorientalischen Gottesvorstellung ist die überarbeitete Fassung einer Ende 1987 in Wien eingereichten Dissertation. Nachdem die Verfasserin in einem einleitenden Teil (1–12) ihre Arbeit in die Forschungsgeschichte und den Diskussionsstand eingeordnet hat, analysiert sie im folgenden ersten Hauptteil (13–155), ausgehend von Jes 60, eine Fülle alttestamentlicher Texte, um den Vorstellungshorizont der „Licht-Aussagen" deutlich werden zu lassen. Tabellen am Schluß jedes Abschnitts und Zusammenfassungen ermöglichen eine Übersicht über die bearbeiteten Stellen und die Ergebnisse. In einem knapperen zweiten Hauptteil (156–204) erörtert sie den altorientalisch-mesopotamischen Verständnishintergrund der Lichtsymbolik für die Gottesvorstellung und vergleicht in einem abschließenden Kapitel (205–217) die alttestamentlichen und mesopotamischen Konzeptionen. In die Darlegungen sind kurze Exkurse eingefügt: zum Bedeutungsspektrum von Sonne im AT (36–40), zum assyrisch-babylonischen Verständnis von Recht, Gerechtigkeit und Ordnung (170–173) und zur Textgattung ‚Gebet' (173–175).

Die Verfasserin gelangt zu folgenden Ergebnissen: Sowohl aus alttestamentlichen als auch aus assyrisch-babylonischen Texten lassen sich zwei große Bedeutungszusammenhänge erschließen, die Licht im Rahmen der Gottesvorstellung als Symbol für Leben bzw. für Gerechtigkeit charakterisieren. Mit Hilfe der Lichtsymbolik wird das menschliche Leben in Gott begründet. Das Licht ist Symbol für die lebenspendende und lebenerhaltende Macht JHWHs, bzw. des Sonnengottes (oder auch anderer Gottheiten). Während aber in assyrisch-babylonischen Texten Lichtsymbolik und Sonnensymbolik nicht voneinander zu trennen sind, wird die Sonnensymbolik im AT nur selten und zurückhaltend verwendet (Jes 60,19f.; Mal 3,20; Ps 84,12), wohl in der theologischen Absicht, die Ausschließlichkeit JHWHs nicht anzutasten. „Es muß wohl als altorientalisches Gemeingut betrachtet werden, daß dieses gottgewährte Leben umfassendes Heilsein, ‚Leben in Fülle' – mit unterschiedlicher Betonung der Aspekte physische und psychische Freiheit, Gesundheit, Reichtum, Lebensdauer, Freude – bedeutet. Dieses Leben in Fülle wird im Symbol des Lichtes eng mit der Vorstellung der Gerechtigkeit, auch im Sinne einer gerechten Lebensordnung, verbunden ... Das Rettungs-, Befreiungs- und Ordnungshandeln des Sonnengottes verschafft den Menschen ihr Recht auf Leben, Gesundheit, Freiheit, Nachkommenschaft, Wohlergehen ... Auch in alttestamentlichen Texten verbindet die Lichtsymbolik das Leben in Fülle mit der Vorstellung der Gerechtigkeit *mišpaṭ* und *Ṣ daqa* entsprechen akkad. *kittu* und *mīšaru)* ... Im Unterschied zu assyrisch-babylonischen Texten kommt jedoch auch die Gerechtigkeit des Menschen an zahlreichen Stellen im Rahmen der Lichtsymbolik zur Sprache ... Die Gerechtigkeit JHWHs bildet die Voraussetzung für die Gerechtigkeit Israels. Die ‚gerechte' Lebensweise des Gottesvolkes impliziert in besonderer Weise soziale Gerechtigkeit und ist in einigen Stellen als wichtiges Kennzeichen der Gottesgemeinschaft aufzufassen. Das Symbol Licht umfaßt daher nicht nur die Gerechtigkeit JHWHs, die sich in Rettung oder in einer gerechten Lebensordnung konkretisiert, sondern auch die Gerechtigkeit des Gottesvolkes, die jedoch nicht von der Beziehung zu JHWH zu trennen ist ..." (215–217).

Ein Abkürzungsverzeichnis (218–219), ein Literaturverzeichnis (220–241), eine Liste der behandelten hebräischen Termini (242) und ein Bibelstellenregister (243–255) beschließen die Arbeit. H. Engel S. J.

Beauchamp, Paul, *L'un et l'autre Testament.* 2. Accomplir les Écritures (Parole de Dieu). Paris: du Seuil 1990. 450 S.

Der Verf., Alttestamentler am Centre Sèvres in Paris, legt hier den zweiten Teil einer Aufsatzsammlung zu Themen vor, die das Alte und das Neue Testament verbinden. Der erste war beim gleichen Verlag 1977 erschienen. Die Lektüre ist keine leichte Kost, und dies wohl nicht nur für eine Leserschaft östlich des Rheins. Zum einen ist der theologische Standort B.s stark persönlich bestimmt, zum andern der Horizont der Denkschulen, denen er Ansätze verdankt, breit gedehnt. Er reicht von den Kirchenvätern und ihrer Bevorzugung allegorischer Schrifterklärung (116) über Pascal und die Weisheit des Alten China (86 ff.) bis hin zu Lévi-Strauss (119) und den Strukturalisten (140) sowie zur neueren Sprachtheorie (130). Vielleicht läßt sich die Eigenart des vorgelegten Bandes am ehesten mit dem Terminus darstellen, den B. gegenüber der Schrift empfiehlt, denjenigen der „relecture" (vgl. 14). Als ausgewiesener Fachmann alttestamentlicher Exegese liest B. am Ende seiner akademischen Lehrtätigkeit noch einmal die Ergebnisse seiner Einzelauslegungen und versucht sie auf durchgehaltene Grundlinien der Schrift zu befragen. Die Entwicklung geht dabei nicht nur, wie theologisch üblich, vom Alten zum Neuen Testament, sondern auch in umgekehrter Richtung vom Neuen zum Alten und darüber hinaus zu dessen Ausgangspunkt: der Schöpfung. Der Schöpfungsbericht erscheint als „récit fondateur" (196). Vom Deuteronomium, dem interpretativen Mittelpunkt des Pentateuch her, führen hierhin ebenso Linien zurück wie von der Weisheit Israels und den Propheten (vgl. 341 ff.). Selbst die Vollendung in Christus ist im Garten Eden grundgelegt. – Die beiden vorangestellten Kapitel über das Wort und die Schrift lesen sich wie eine weitere „relecture" der bereits hochkonzentrierten Kapitel im weiteren Verlauf des Buches. Der Verf. empfiehlt selbst, sie u. U. erst am Ende zu lesen (vgl. 14). Die stark persönlich geprägte Sprache des Verf. und seine Beheimatung in der komplizierten Welt von Paris machen es dem mitteleuropäischen Leser schwer, die Gedankengänge des Buches im einzelnen nachzuvollziehen und nachzuprüfen. Anregend bleibt die Lektüre auf jeden Fall. J. Beutler S. J.

Simonis, Walter, *Der gefangene Paulus.* Die Entstehung des sogenannten Römerbriefs und anderer urchristlicher Schriften in Rom. Frankfurt–Bern–New York–Paris: Lang 1990. 156 S.

S. befragt den Röm und weitere frühchristliche Briefe auf ihre literarische Einheit und ihre Abfassungssituation und kommt zu einem von der bisherigen Forschung weitgehend abweichenden Ergebnis, insbesondere was den Römerbrief betrifft. So sieht er im Röm mehrere Autoren am Werk, wobei der Grundbestand auf Paulus zurückgehe, der Röm 1,18–11,35 geschrieben habe. Grund des Schreibens sei eine Auseinandersetzung mit den Judenchristen gewesen, denen Paulus während seiner Gefangenschaft in Rom diese Schrift als Darstellung seiner Theologie überreichte. An diese Grundschicht schließen sich nach S. drei Redaktionen an: a) eine erste zu Beginn der 90er Jahre. Diese kürzte die Paulusschrift am Anfang und Schluß und setzte an 11,35; 11,36; 12,1–21; 13,8–15 und 16,25–27.21–24. Zudem gehen die nach Meinung des Vf. zahlreichen Glossen im Corpus des Röm auf den ersten Bearbeiter zurück, der ein römischer Judenchrist gewesen sei. Zur Zeit der Redaktion habe in der römischen Gemeinde ein Streit zwischen Juden- und Heidenchristen stattgefunden. Die Intention des Erstredaktors liege im Aufgreifen der projüdischen Aussagen des Paulus und deren Weiterführung in der expliziten Aufforderung der Heidenchristen zur Respektierung der Judenchristen. b) Im Zusammenhang mit der Auseinandersetzung mit Markion und dessen Trennung von der Gemeinde in Rom (144 n. Chr.) stehe die zweite Redaktion. Diese Situation spiegle sich in 16,17–20 und in der Einfügung von 13,1–7 wider. c) Die letzte Bearbeitung betreffe die Neugestaltung der letzten Kapitel in ihrer Abfolge und die Hinzufügung von 16,1–16 um etwa 150 n. Chr. In bezug auf die 1. Redaktion des Röm kommt S. für weitere urchristliche Briefe zu folgendem Ergebnis: 1 Thess 2,14–16, möglicherweise 2,14–3,5, und das ganze 5. Kapitel sind einem dem Judentum gegenüber polemisch eingestellten Redaktor zuzuordnen. Diese Redaktion hat ihren Sitz im Leben in derselben Situation wie die erste Redaktion des Röm: die

Auseinandersetzung zwischen Juden- und Heidenchristen in Rom Anfang der 90er Jahre. Ebenfalls in Rom wurde auch der 2 Thess geschrieben, allerdings ohne diese Streitigkeiten als Thema zu haben, sondern um einen pseudepigraphischen Brief des Paulus und dessen präsentische Eschatologie zu korrigieren, womit möglicherweise Kol oder Eph gemeint sein könnte. Phil 1, 1.27–2, 18; 3, 1 b.–4, 3.8.9, Phlm 24, Kol und Eph sind ebenfalls in Rom entstandene Deuteropaulinen. Der Autor des Eph, ein Judenchrist, versucht in dem tobenden Streit in Rom zu vermitteln, während die anderen Bearbeitungen und der Kol von heidenchristlichen Autoren sind, die sich zum selben Streit pro-heidenchristlich äußern. Der Jakobusbrief ist nach dem Vf. ebenfalls in Rom geschrieben und als Pseudepigraph auch an diese Gemeinde gerichtet. Der Autor, ein schriftgelehrter Judenchrist, wendet sich, möglicherweise ebenfalls innerhalb dieses Streites, gegen Heidenchristen, wobei sein Anliegen eher praktischer Natur ist. Er ermahnt seine Leser zu einem Leben, das dem Glauben entspricht, gleichzeitig tritt er für eine „Sicherung des traditionell in Rom geistig dominierenden Judenchristentums" (110) ein. Für den 1 Petr versucht der Vf. den Nachweis zu bringen, daß der Autor dieser pseudepigraphischen Schrift den Röm benutzt hat, und somit eine Lokalisierung der Abfassung in Rom angebracht erscheint. Auch 1 Clem zeugt nach ihm von dem Streit in Rom, wie besonders 1 Clem 38, 1 f. zeigt, wobei der Autor die Kapitel 12–15 des Röm als Vorlage benutzte.

Vorgehensweise des Vf. und Beurteilung: Im ersten Kapitel nimmt der Vf. das Ergebnis seiner Untersuchung vorweg und ordnet den einzelnen Entstehungsstufen des Röm eine bestimmte historische Situation zu. Die These, daß Paulus sein Schreiben an die Judenchristen in Rom selbst übergibt, um ein besseres Verhältnis zu ihnen zu erreichen, welches nicht gegeben war, erscheint allerdings hypothetisch. Apg 28, 17–31 läßt nicht darauf schließen. Hier weiß der Vf. m. E. zu viel von der historischen Situation. Auch die situative Einordnung der dritten Redaktion ist stark spekulativ. Die Identifizierung des Satans mit Markion ist angesichts der ähnlichen Aussage von Paulus in 2 Kor 11, 14 f. doch eher unwahrscheinlich. In Kapitel 2 versucht der Vf. den textkritischen Befund und die Genese des Textes zu erklären. Dabei geht er von P^{46} als zu erklärendem textgeschichtlichen Faktum aus. Diese Handschrift sei durch Kombination der zweiten und der Endredaktion des Röm entstanden und zeige v. a. durch die Existenz von 13, 1–8, daß mindestens eine weitere Redaktion vorher stattgefunden haben muß. In Kapitel 3 bringt S. einen Kommentar zu den seiner Meinung nach deuteropaulinischen Stellen des Röm, wobei er, das Ergebnis vorwegnehmend, die drei Redaktionen getrennt voneinander untersucht. Die Methodik dieser Untersuchung muß allerdings hinterfragt werden. So geschieht die „Kommentierung" schon unter der Rücksicht der deuteropaulinischen Verfasserschaft. Eine vorschnelle Qualifizierung vorkommender Hapaxlegomena und „seltener" vorkommender Wendungen als unpaulinisch ist die Folge. Aber bei dem Vergleich einzelner Wendungen und theologischer Topoi in den verschiedenen Briefen werden zu wenig deren jeweiliger Kontext und ihre Zielsetzung berücksichtigt. Eingeschlossen in diesen Abschnitt sind 2 Exkurse: Zum einen über die Adressaten des Paulus, die nach dem Vf. Judenchristen sind, zum anderen über Teilungshypothesen sowie Hypothesen über den Zweck von Röm. An die Kommentierung der ersten Redaktion schließt sich ein Datierungsversuch auf Grund eines Vergleiches mit frühchristlichen Schriften (Apg, 1 + 2 Kor und Eph) an. Zeitgeschichtlich verweist der Vf. auf die Synode von Jamnia, die für die Spannungen zwischen Judenchristen und Heidenchristen von Bedeutung gewesen sein wird. Schließlich stellt Kapitel 4 das Verhältnis anderer urchristlicher Schriften zur ersten Redaktion des Röm dar. Die Beurteilung der Briefe und die dazu führende Begründung fällt allerdings sehr kurz aus und hat stark spekulativen Charakter. – Am Ende bleibt zu fragen, ob die beobachteten Spannungen im Text des Röm und der anderen Briefe allerdings wirklich so groß sind, wie der Vf. meint, und ob sie so zu lösen sind, ist durch die kurzen Hinweise noch nicht begründet. S. weiß zu schnell, was ‚paulinisch' und was ‚unpaulinisch' ist, und setzt sich mit anderen Meinungen nicht intensiv auseinander oder nimmt vorwiegend Forschungsergebnisse auf, die seiner These entgegenkommen. So wirkt dieses „gewissermaßen zufällig entstandene" Buch (s. Vorwort) auch in seinen Ergebnissen eher zufällig. In dem ganzen Streit um die Pseudepigraphie kann man nur

staunen, welche Leichtgläubigkeit den urkirchlichen Gemeinden zugetraut wird, und die Überbewertung des Streites in Rom rät ebenfalls zur Skepsis. Letztlich ist die Argumentation des Autors zu spekulativ. Was bleibt unter dem Strich? Ein Buch, das im besten Falle dazu reizt, entweder diese These nun erst einmal zu begründen oder sie ad absurdum zu führen. Aber wichtiger wäre es, zuvor noch einmal nach den Texten zu schauen, ob sie richtig verstanden sind. N. Baumert S. J.

2. Historische Theologie

Feige, Gerhard, *Die Lehre Markells von Ankyra in der Darstellung seiner Gegner* (Erfurter Theologische Studien 58). Leipzig: St. Benno 1991. XIX/268 S.

Wer nachlesen möchte, wie heutige Dogmengeschichte die Christologie des Markell von Ankyra, des zeitweilig engen Weggefährten des Athanasius von Alexandrien, sieht und beurteilt, der greift wohl zu A. Grillmeiers „Jesus Christus im Glauben der Kirche", Bd. I, S. 414–439. Er findet dort eine umfassende Würdigung, unter Einbeziehung auch der in letzter Zeit dem Markell zugeschriebenen Pseudepigraphen. Weil wir über die Christologie des Bischofs von Ankyra im wesentlichen durch die Mitteilungen seiner Gegner unterrichtet sind, mußte es Ziel eines solchen Kapitels Dogmengeschichte sein, sein christologisches Denken aus dem oft verzerrenden und entstellenden Bericht seiner Gegner herauszupräparieren. Verf. vorliegender Studie geht davon aus, daß dieses Stück unbedingt notwendiger Dogmengeschichte geschrieben ist und wendet sich statt dessen gerade der „Lehre Markells in der Darstellung seiner Gegner" zu. Indem so zum Bild gewissermaßen das Gegenbild geschaffen wird, trägt letztlich auch diese Arbeit noch einmal zu einem „differenzierteren Verständnis der markellischen Lehre" (242) bei. Aber dies ist nicht das eigentliche oder unmittelbare Ziel der vorliegenden Untersuchung; es geht ihr vielmehr um die Herausarbeitung und Erhellung eines wichtigen Stücks der „antimonarchianischen Argumentationsgeschichte", eben des Teils von ihr, der es mit Markell von Ankyra zu tun hat. – Hauptgegner des Markell von Ankyra war bekanntlich Eusebius von Cäsarea. Mit dessen Darstellung der Lehre des Markell von Ankyra setzt Verf. in seiner Untersuchung ein. Da Eusebius gleich zwei Werke gegen den Bischof von Ankyra verfaßt hat (Contra Marcellum, De ecclesiastica theologia), werden diese beiden Werke in zwei selbständigen Arbeitsgängen untersucht. Bei der Analyse des Argumentationsganges des ersten antimarkellischen Werkes des Euseb, des Contra Marcellum, unterscheidet Verf. zwischen mehr polemischen Argumenten, wie sie auch gegenüber anderen Häretikern üblich waren, wie z. B. dem Vorwurf der Abweichung vom Evangelium, und wirklich typischen Zügen der Häresie des Markell wie z. B. der Leugnung der Präexistenz und der Hypostase des Sohnes oder des Fortbestandes der Königsherrschaft Christi. Im zweiten Buch gegen Markell, dem De ecclesiastica theologia, besteht die Taktik Eusebs dagegen deutlich darin, Markell als „neuen Sabell" vorzustellen. – Das zweite Kap. ordnet die Auseinandersetzung Eusebs mit Markell in den größeren Zusammenhang der antimonarchianischen Argumentation ein. Da gibt es zunächst solche Bekämpfung des Monarchianismus im vorausgehenden Werk Eusebs selber, dann solche aus der Feder früherer Theologen wie Justin, Hippolyth von Rom, Tertullian, Novatian, Origenes, der beiden Dionyse, Arius und Alexander von Alexandrien. Als Ergebnis hält Verf. hier fest, daß Euseb tatsächlich auf ein „vielfältiges Argumentationsreservoir" zurückgreifen konnte. Läßt sich auch nicht nachweisen, daß Euseb irgendwo direkt ‚abgeschrieben' hat, so ist doch deutlich geworden, daß seine Argumentation stark von Origenes geprägt ist und einige Details im Kontext des arianischen und des dionysischen Streites gesehen werden müssen" (130/1). – Eusebius ist nicht der erste Theologe, der ‚monarchianische' Christologie bekämpft, er ist auch nicht der letzte, m. a. W. auch nach Eusebius schreibt man gegen Markell. Das dritte Kap. ist der „weiteren Polemik des 4. Jahrhunderts gegen Markell" gewidmet und fragt u. a. nach der Abhängigkeit dieser Polemik von Euseb. An Autoren werden hier analysiert: Akazius von Cäsarea, Euseb

von Emesa, Kyrill von Jesusalem, Ps-Athanasius, Contra Arianos IV, Ps-Athanasius, Contra Sabellianos, Apollinaris von Laodicea, Ps-Gregor von Nyssa, Adversus Arium et Sabellium, Basilius von Cäsarea. Der Analyse der Autoren geht voraus die Untersuchung von 10 Synodentexten, u. a. dem Glaubensbekenntnis der Kirchweihsynode von Antiochien (341) und dem sog. Tomus ad Antiochenos von 362. Als Ergebnis seiner Analysen hält Verf. hier fest: „Insgesamt ist deutlich geworden, daß die antimarkellische Argumentation Eusebs von Cäsarea von der übrigen Polemik des 4. Jahrhunderts weitgehend wiederholt oder bestätigt, in einigen Punkten aber auch ergänzt und präzisiert worden ist" (216). – Ging es in den Kap. 1–3 im wesentlichen um die Erfassung und Darstellung eines Argumentationszusammenhangs, in diesem Sinne um eher Formales, so kommt im abschließenden 4. Kap. Inhaltliches zur Sprache. In der Tat, hier konfrontiert Verf. Markells tatsächliche Lehre in einigen entscheidenden Punkten mit der Darstellung, die Euseb von ihr gibt. Näherhin werden Eusebs Vorwürfe an die Adresse Markells, er lehre einen „bloßen" Logos, verstehe Gott als „Sohnvater" und sehe in Jesus Christus einen „bloßen Menschen", unter die Lupe genommen und in ihrer Fragwürdigkeit bzw. Berechtigung aufgezeigt. Als Fazit ist nach dem Verf. festzuhalten: „Die Überprüfung der wichtigsten Vorwürfe Eusebs ergab schließlich, daß dessen Kritik, auch wenn sie sich teilweise üblicher Topoi und Klischees der antimonarchianischen Argumentation bediente, nicht ganz unberechtigt war. Markell lehrte zwar keinen ‚bloßen' Logos, es war aber auch kein selbständiges Subjekt mit eigener Subsistenz. Er vertrat keinen reinen Modalismus, konnte aber auch nicht das Problem der Unterscheidung des einen Gottes in Vater, Sohn und Geist überzeugend lösen. Er wehrte sich dagegen, daß Christus zu einem ‚bloßen' Menschen gemacht würde, und begab sich – ohne es zu merken – selbst in diese Gefahr" (242). – Auf zwei Exkurse ist eigens hinzuweisen. Verf. verteidigt, erstens, gegen L. Abramowski mit plausiblen Gründen die Echtheit der von Athanasius und Basilius überlieferten Fragmente der beiden Dionyse (113–118), was die seit einiger Zeit in Frage gestellte Echtheit von Contra Noetum angeht, kommt er, zweitens, zu folgendem Ergebnis: „Insgesamt hat sich gezeigt, daß zwischen der Position Ps-Hippolyts und der Markells einerseits gewisse Übereinstimmungen, andererseits aber auch deutliche Unterschiede bestehen. Es ist nicht ganz auszuschließen, daß ‚Contra Noetum' das Werk eines ehemaligen Markellianers sein könnte, der bereits wesentliche Vorstellungen seines Lehrers preisgegeben und solche der antimarkellischen Kritiker übernommen hat, läßt sich aber mangels überzeugender Indizien nicht beweisen. So bleibt auch weiterhin die Möglichkeit offen, daß diese Schrift ebenso im 3. Jahrhundert verfaßt worden sein kann, zumal ihre Logoschristologie der Justins und Tertullians nahezustehen scheint" (212). Daß der Titel der Untersuchung übrigens cum grano salis zu verstehen ist, also Markell nicht nur „in der Darstellung seiner Gegner" zur Sprache kommt, sondern gelegentlich auch in derjenigen seiner Anhänger, zeigen die unter den Synodendokumenten behandelte markellianische ‚Expositio fidei ad Athanasianum' von 371 und die markellianische ‚Expositio fidei' von 375 (158–162). – Die ungemein sorgfältig und methodenbewußt angelegte Arbeit ist, wie das Vorwort bemerkt, „aus Gesprächen und der Korrespondenz mit Herrn Prof. Dr. Reinhard M. Hübner erwachsen", stellt somit ein sehr schönes Zeugnis deutsch-deutscher Zusammenarbeit schon vor der Wiedervereinigung dar. Die Liste der nicht nur zitierten, sondern wirklich verarbeiteten Sekundärliteratur erweckt Bewunderung. Wie immer der Verf. an diese Literatur herangekommen ist, festzustellen ist jedenfalls: Den Mauerbauern ist es offensichtlich nicht gelungen, die theologische Forschung im Osten Deutschlands vom hiesigen Betrieb abzuschneiden. Die hier vorliegende in jeder Beziehung mustergültige Arbeit ist der klare Beweis.

H. J. Sieben S. J.

„De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum". „De quantitate animae" di Agostino d'Hippona (Lectio Augustini, Settimana Agostiniana Pavese 7). Palermo: „Augustinus" 1991, 212 S.

Die 1984 gestartete Reihe „Lectio Augustini" hat zum Ziel einzelne Werke des Bischofs von Hippo dem heutigen Leser zu erschließen. Es handelt sich dabei um Veröf-

fentlichungen von Vorträgen, die im Rahmen der seit einigen Jahren in Pavia, am Grab des Heiligen, stattfindenden Augustinus-Kongresse gehalten wurden. Bisher wurden vorgelegt vier Bände zu den Confessiones (vgl. unsere Besprechung in dieser Zeitschrift 61, 1986, 578), ein Band zu De musica, ein weiterer zu De libero arbitrio. Der vorliegende, siebte Band enthält ein Exposé von *J. K. Coyle* zum ersten Buch von De moribus ecclesiae catholicae, von dem bekannten Manichäismusforscher *F. Decret* zum zweiten Buch von De moribus ecclesiae catholicae, einen Exkurs zu De mor. I, 27,52–28,56 von *A. Clerici* (La ‚disciplina' come ‚medicina animi'). Das Werk De quantitate animae stellt *E. L. Fortin* vor. Es folgen drei Exkurse, einer von *M. A. Vannier* über den „Status der Seele" in De quantitate animae, ein zweiter von *P. Porro* über den „Primat des Sehens" und ein dritter von *G. Balido* über „Probleme formaler Logik" in der letztgenannten Schrift. Die Texte sind in der jeweiligen Sprache der Referenten abgedruckt, beigegeben ist auf der gleichen Seite eine italienische Übersetzung. – *Coyle* stellt seinen Beitrag über das erste Buch von De mor. cath. eccl. unter die Überschrift „Augustinus als Christ in Rom" und weist zurecht darauf hin, daß wir es bei diesem Buch mit einer Premiere in mehrfacher Hinsicht zu tun haben. Es ist in gewisser Beziehung der Anfang der im strikteren Sinn theologischen Schriftstellerei des Heiligen. Es ist jedenfalls das erste Werk des getauften Augustinus. Vom genus literarium her stellt es ebenfalls eine Neuheit dar; es ist ein Traktat, kein bloßer Brief, kein Dialog, kein Soliloquium. Unter inhaltlicher Rücksicht ist es nicht mehr philosophischen Fragen gewidmet, sondern wir haben es mit einer Art Apologie der katholischen Kirche zu tun. Es ist schließlich das erste Werk, in dem sich Augustinus direkt an die Adresse der Manichäer wendet. *Coyles* ‚Kommentar' geht, nach der Behandlung von Einleitungsfragen wie Datierung usw., den drei großen Textabschnitten, die der ‚Philosophie', der Bibel, der Aszese gewidmet sind, entlang. – *Decret* hat seinen ‚Kommentar' zum zweiten Buch von De moribus cath. eccl., wiederum in Entsprechung zum kommentierten Augustinus-Text, in zwei Teile gegliedert. Im ersten geht es um die falschen Prinzipien, im zweiten um die falschen Gebote und Vorschriften der Manichäer. In einem Anhang stellt *Decret* dankenswerterweise die Auskünfte zusammen, die der Augustinustext über die historische Situation des Manichäismus zur Zeit der Abfassung des Textes bietet. – De quantitate animae ist im Unterschied zu den beiden Büchern De moribus cath. eccl. ein Dialog. Er gehört, wie sein Bearbeiter in diesem Band, *Fortin*, zu Recht feststellt, zu den am meisten vernachlässigten Werken Augustins. Das mag seinen Grund in der Subtilität der Behandlung des Themas haben und vielleicht auch darin, daß Augustinus nur zum Teil das angekündigte Programm auch zur Ausführung bringt. Auch im vorliegenden Fall folgt der „Kommentar", nach Erledigung der Einleitungsfragen, dem wiederum in drei Teile gegliederten Text Augustins. Einige treffende, vor allem an die Adresse von R. J. O'Connell gerichtete Bemerkungen über Augustins Verhältnis zum Platonismus schließen den Kommentar ab. H. J. Sieben S. J.

Collectanea Augustiniana. Augustine: „Second Founder of the Faith". Editors *J. C. Schnaubelt, F. Van Fleteren* (Augustinian Historical Institut, Villanova University). New York/Bern/Frankfurt a. M./Paris: Pater Lang 1990. XVI/517.

Mit dem vorliegenden Band präsentiert das Augustinian Historical Institut der Villanova University der Amerikanischen Augustiner-Eremiten seinen wissenschaftlichen Beitrag zur 1600-Jahr-Feier der Bekehrung des hl. Augustinus, derer im Jahre 1987 gedacht wurde. Der Titel ‚Collectanea Augustiniana' knüpft dabei ganz bewußt an die vom gleichen Orden anläßlich des 1500. Todesjahres des Heiligen herausgebrachten bekannten zwei Bände der ‚Miscellanea Agostiniana' (Rom 1930) an. Die Verbindung zwischen beiden Jubiläumsbänden wird auch dadurch nochmals unterstrichen, daß ein Beitrag aus dem ersteren Sammelwerk hier neuerdings gewissermaßen als Vorspann, freilich in englischer Übersetzung, zum Abdruck kommt, nämlich der Artikel von *J. Wilpert* über das älteste Porträt des hl. Augustinus (3–6). Die dem „zweiten Begründer des Glaubens" (nach Hieronymus, Ep. 195, PL 33, 891) gewidmeten Beiträge sind von den Herausgebern auf 6 Sektionen verteilt. Die *erste* befaßt sich mit Augustins Konversion. Hat sie überhaupt stattgefunden oder, genauer gesagt, so stattgefunden,

wie Augustinus über sie in seinen Conf. berichtet? *L. Ch. Ferrari* hatte in einem früheren Beitrag für die reine Fiktionalität dieser Szene plädiert. Jetzt stellt er sich der Frage, wie die ‚Erfindung' dieser Geschichte mit der bekannten Wahrheitsliebe des hl. Augustinus in Einklang gebracht werden kann. Die Lösung liegt – auf der Basis von Beobachtungen zur Verwendung des Terminus veritas in den Conf. – in der Unterscheidung einerseits zwischen äußerer-empirischer Wahrheit schlechthin, welche letztlich Christus selber ist, andererseits zwischen wörtlichem und übertragenem Sinn von Texten. Für Augustinus stellt die äußere Schilderung seiner Bekehrung, und zwar in Analogie zu derjenigen des hl. Paulus, ein Mittel dar, eine innere Erfahrung, die ihm tatsächlich zu teil wurde, anschaulich, gleichsam figürlich, zum Ausdruck zu bringen. – Im folgenden Beitrag von *E. A. Matter* („Bekehrung‹en› in den Bekenntnissen") geht es um die genauere Bestimmung dieser eigentlichen, inneren conversio Augustins. Es handelt sich jedenfalls nicht um eine Bekehrung im Sinne der modernen Religionspsychologie (A. D. Nock), also um einen plötzlichen Durchbruch zur Wahrheit, sondern, in gut neuplatonischer Manier, um einen allmählichen Prozeß. Aufschluß über Augustins Bekehrung geben nicht so sehr die Konversion des hl. Paulus in der Schilderung des Lukas, sondern vielmehr die übrigen in den Conf. berichteten conversiones (Monica, Alypius, Nebridius, Ponticianus, Antonius usw.). – Mit der gnadentheologischen Seite der Bekehrung befaßt sich der Beitrag „Praedestination, Berufung und Bekehrung nach dem hl. A." von *J. Oroz Reta:* frei von seiten des Menschen ist sie nichtsdestoweniger primär Werk der Gnade Gottes. Näherhin handelt es sich im Sinne von De div. quaest. ad Simpl. 2,13 (cuius autem miseretur deus, sic eum vocat, quomodo scit ei congruere ut vocantem non respuat) um eine ‚vocatio congrua'. Augustin schildert seine eigene Bekehrung als Modellfall einer solchen Berufung. – Eine zentrale Rolle spielt in Augustins Bekehrung natürlich auch sein eigener Wille. Ausführlich reflektiert der Heilige deswegen in Buch VIII der Conf. über dessen Vermögen und Unvermögen. Sehr schön arbeitet der Beitrag von *J. Ch. Stark,* „Dynamiken des Willens in Augustins Bekehrung" heraus, wie die Erfahrungen Augustins mit seinem eigenen Willen paradigmatisch sind für seine Konzeption des menschlichen Willens überhaupt. Ist im näheren Kontext von Buch VIII auch nicht unmittelbar von Gnade die Rede, so ist für Augustinus doch völlig klar: „der Wille hat die Fähigkeit (power), seine eigene Fähigkeit aufzuheben, aber nicht sie wieder herzustellen" (54). „Do-it-jourself-salvation" ist alles andere als ein Augustinisches Programm. – Der folgende Beitrag von *F. Van Fleteren,* „Augustins Theorie der Bekehrung", kommt auf Augustins literarische Darstellung seiner Bekehrung zurück und wendet auf sie eine formgeschichtliche Analyse an. Der Autor findet in den Conf. 12 bzw. 13 Schilderungen von Bekehrungen, teils solche Augustins selber, teils anderer Personen. In diesen Bekehrungsgeschichten kann man nach dem Autor 15 verschiedene Elemente unterscheiden. Sie stellen zusammengenommen die Augustinische Bekehrungstheorie dar. Im einzelnen handelt es sich um folgende Momente: Zufälle und andeutende Beschreibung der Ereignisse, die zur Bekehrung führen; admonitiones; Gegenüberstellung von menschlichem Nicht-Wissen und göttlichem Wissen über den Ausgang der Ereignisse; geschriebene oder gesprochene Worte; die Anwesenheit von Freunden; die Unmittelbarkeit der Bekehrung selber; Befreiung von Sorge und Festigkeit des Entschlusses; die totale Einbeziehung des ganzen Menschen in das Ereignis; Bekehrung; Aufstehen und Weggehen; öffentliches Bekenntnis; weitere Handlungen des Bekehrten; Gegensatz zwischen Stolz und Demut; Freude bei den Bekannten und Freunden; eine über alle Erwartung hinausgehende Reaktion auf seiten des Bekehrten. Ausdrücklich warnt der Autor davor, aus seiner ‚formgeschichtlichen' Analyse Schlüsse gegen die Historizität der Bekehrung zu ziehen. Aus der hier angewandten Methode ergibt sich lediglich, daß Augustinus die Tendenz hat, andere Bekehrungen im Lichte seiner eigenen Erfahrung zu schildern. – In der *zweiten,* literarischen Aspekten der Conf. gewidmeten Sektion referiert zunächst *P. J. Archambauld* geistvoll und engagiert über „Anwendung und Grenzen der Psychobiographie", d. h. der Methoden der Tiefenpsychologie auf das Leben Augustins. – *E. C. Cadwell* behandelt anschließend „Paradox und Sprache in den Confessiones Augustins". Nach *M. L. Dutton* sind die ersten 9 Bücher der Conf. als Bericht über die geistliche Kindheit Augustins gestaltet. Dem entspricht als Gottesbild die Mütterlich-

keit Gottes, auf die Augustinus ausdrücklich in seinen Enarr. in ps. hinweist: Ipsum fecit patrem, ipsum fecit matrem. Pater est, quia condidit, quia vocat, quia iubet, quia regit; mater, quia fovet, quia nutrit, quia lactat, quia continet (PL 36, 208). – *R. Luman* analysiert nach Hinweis auf ähnliche Erzählmuster („narrative patterns") in der großen Weltliteratur Augustins Verwendung des Motivs der ‚Reise' und des ‚Gartens' in den Conf. Der Autor zeigt an einer ganzen Reihe von Beispielen, daß Augustins Ortsveränderungen jeweils auch Etappen einer inneren Entwicklung darstellen. – Seit langem weiß man, daß die Trias superbia, curiositas und concupiscentia (vgl. 1 Joh 2,15–16) für Augustinus die Wurzel aller übrigen Sünden enthält. *N. J. Torchia* untersucht die Rolle dieser Trias zunächst in Buch X der Conf., wo sie ihre systematischste Entfaltung findet, geht dann ihren Spuren in den Büchern I–VI und VII nach, um sich abschließend der Frage ihrer Herkunft zu widmen: es handelt sich nicht um eine einfache Übernahme aus dem Neuplatonismus, sondern um ein „geschicktes Ineinanderweben von Ideen, die sowohl jüdisch-christlichen als auch griechisch-philosophischen Traditionen entstammen" (167). – Der letzte Beitrag zu den Confessiones stammt aus der Feder von *L. Verheijen* und ist der viel diskutierten Frage ihres Aufbaus gewidmet. Der jüngst verstorbene bekannte Augustinusforscher legt zwei verschiedene Kompositions- und Leseraster für die Conf. vor: einerseits eine Dreigliederung des Inhalts oder Stoffes, und zwar in Entsprechung zur dreigliedrigen Einteilung der Philosophie in Lobpreisung (confiteri!) Gottes als Schöpfer (Physik), als Licht (Logik) und als Heiland (Ethik), andererseits konkrete Gliederungen für Buch IV und VI jeweils nach dem Schema: A. Hauptteil, B. Präzisionen und Anwendungen, C. Rückblick und Vertiefung von A.

Der Inhalt der *Sektion III,* die Beiträge zur Civitas dei enthält, ist folgender: Christian and citizen: The tension in St. A.s De civitate dei *(R. J. Dougherty);* Metapher and symbol in St. A.'s De civitate dei *(G. Lavere);* A. on pride and the common good *(R. A. Markus);* A.'s De civitate dei in John Wiclif and Thomas More *(Th. Renna).* – *Sektion IV* ist Augustins Bibelauslegung gewidmet: Deux peuples, un seul troupeau, un unique Pasteur. Ecclésiologie de saint Augustin et citation de Jean 10,16 *(M.-F. Berrouard);* Community and ascesis: Paul's directives to the Corinthians, interpreted in the rule of A. *(A. Gerlin);* Il porsi della questione della „voluntas salvifica" negli ultimi scritti di Agostino (a. 420–427) *(V. Grossi);* Canonica regula: Trinitarian hermeneutics of A. *(J. Pelikan);* Augustinian biblical exegesis and the origins of modern science *(C. Starnes);* A.s influence on Bede's Homeliae evangelii *(L. T. Martin).* – Die *fünfte Sektion* befaßt sich mit Einflüssen auf Augustinus: Ambrose preaching to Augustine: The chaping of faith *(J. P. Burns);* Stoicism and A.'s doctrine of human freedom after 396 *(M. Djuth);* „Was St. A. a neoplatonist or a christian"? Old question, new approach *(L. Sweeney);* Manichéisme et pensée augustinienne de la création *(M. A. Vannier).* – Die *letzte Sektion,* überschrieben „Augustinische Themen", enthält folgende Beiträge: The body-soul relationship in the early A. *(V. J. Bourke);* Creation de niholo and A.s account of evil in Contra secundam Juliani responsionem inperfectum opus, Book V 8 *(D. A. Cress);* St. A. on juridical duties. Some aspects of the episcopal office in late antiquity *(K. K. Raikas).* – Der sehr reiche Inhalt dieses der amerikanischen Augustinusforschung alle Ehre machenden Gedächtnisbandes wird durch verschiedene Register leichter zugänglich gemacht. Auf das Verzeichnis der Bibelstellen folgt nicht nur eine Liste der besprochenen Augustinuspassagen und sonstiger Quellentexte, sondern auch ein Verzeichnis der antiken und modernen Namen. H.-J. Sieben S. J.

Borgehammar, Stephan, *How the holy cross was found.* From event to medieval legend. With an appendix of texts (Bibliotheca theologiae practicae 47). Stockholm: Almquist & Wiksell international 1991. VI/326 S.

Der Titel ist in einem doppelten Sinn zu verstehen. Gemeint ist die Geschichte von der Auffindung des wahren Kreuzes, die zunächst erzählt und dann schriftlich festgehalten wurde, gemeint ist daneben aber auch das, was sich damals, nämlich etwa im Jahre 325 in Jerusalem ereignet hat. Mit dem ersten Sinn, der erzählten Geschichte, befassen sich die Teile I und III der Untersuchung, mit dem zweiten Sinn, dem Ereignis

als solchem, Teil II. Schon mit dieser Disposition bringt der Verf. deutlich seine Distanz zum bisherigen Trend der Forschung zum Ausdruck. Indem er in aller Schärfe zwischen einer um 390 zum ersten Mal schriftlich greifbaren ‚original story' (Teil I) und einer zwischen 415 und 450 anzusetzenden ‚revised story' (Teil III), gemeint ist mit letzterer die bekannte Kreuzauffindungslegende, unterscheidet, verläßt er die bisherige Perspektive der Forschung, die im Grunde darin bestand, alle auf uns gekommenen Zeugnisse über den gleichen Kamm zu scheren, d. h. sie alle als Momente eines und desselben Prozesses der Legendenbildung zu betrachten. – Die ‚original story' läßt sich auf der Basis zweier von einander unabhängiger Zeugenreihen rekonstruieren. Die erste Zeugenreihe, die hauptsächlich aus griechischen Kirchenhistorikern besteht, geht letztlich auf die leider verloren gegangene Kirchengeschichte des Gelasius, seit 367 Bischof von Caesarea, zurück. Der Verf. rekonstruiert dessen Zeugnis aus den von ihm abhängigen Autoren (31–55). Damit ist ein wichtiger Punkt klargestellt: die story ist nicht im Westen aufgekommen, wie bisher meist angenommen wurde, sondern in Jerusalem selbst; sie wurde zum ersten Mal um 390 schriftlich von jemandem fixiert, der dem etwa um 325 anzusetzenden Ereignis, wenn es ein solches überhaupt gab, örtlich recht nahe stand. Unabhängig von den griechischen Kirchenhistorikern wird die Geschichte aber auch im Westen bezeugt, zum ersten Mal von Ambrosius in seiner Leichenrede auf seinen Bruder (395), daneben aber auch von Paulinus von Nola in einem Brief an Sulpicius Severus (402). – Die aus den genannten Zeugen rekonstruierte story ist ätiologischer Natur; sie soll den Ursprung der Jerusalemer Grabeskirche, der von Konstantin gebauten Martyrion-Basilika, und des in ihr aufbewahrten Kreuzesholzes, erklären. Näherhin handelt es sich um eine Geschichte, wie sie Pilgerführer in der genannten Kirche wohl erzählt haben. Ihr ursprünglicher ‚Sitz im Leben' ist also das im Heiligen Land seit etwa 325 sich mehr und mehr entfaltende Pilgerwesen. – Diese ‚original story' erfährt nun zwischen 415 und 450 eine entscheidende Modifikation, sie wird aller Wahrscheinlichkeit nach in Jerusalem oder Palästina zu einer Judenmissions- und Bekehrungsgeschichte umfunktioniert. Der unbekannte Autor verwendete bei seiner Überarbeitung neben christlichen vor allem jüdische Quellen; dem genus literarium nach handelt es sich um eine Art Haggadischem Midrasch. Es geht nicht mehr in erster Linie darum, eine Geschichte über die Auffindung des Hl. Kreuzes zu erzählen, sondern darum, mit Hilfe dieser – um eine Hauptfigur, nämlich den Juden Judas/Cyriacus bereicherten – Geschichte, zu erbauen bzw. zu Jesus Christus zu bekehren. Als solche tritt sie ihren Siegeslauf nicht nur in der östlichen, sondern auch in der westlichen Welt an, im Rahmen der Liturgie, aber auch darüber hinaus, nämlich als Legende (Legendum!), als Mönchslesung. Es ist die bekannte Geschichte von der Bekehrung des Juden Judas anläßlich der Auffindung des Hl. Kreuzes durch die Kaiserin Helena (Englische Übersetzung: 154–161, ausführlicher Kommentar: 163–173). Diese ‚revised story' ist im Laufe des ersten Jahrtausends aus dem ursprünglichen Griechisch in mindestens 10 Sprachen übersetzt worden, u. a. auch dreimal ins Lateinische. Der Verf. gibt in seinem Appendix die erste kritische Edition aller drei lateinischen Versionen (255–271, 282–288, 294–300) und hofft damit, auch eine wichtige Vorarbeit für die Erstellung einer griechischen kritischen Edition geleistet zu haben. – Mit der scharfen Trennung zwischen ursprünglicher (Teil I) und revidierter Fassung der Geschichte (Teil III) verfolgt der Verf. nicht zuletzt die Absicht, sich einen vergleichsweise günstigen Ausgangspunkt für die Frage zu schaffen, die er in Teil II seiner Untersuchung behandelt. Sie lautet mit seinen eigenen Worten so: „Wurden um das Jahr 320 Holzbalken aus der Erde ausgegraben, die als das Kreuz Christi angesehen wurden, und wenn dem so ist, unter welchen Umständen geschah das?" (86). Es geht hier um den historischen Wahrheitsgehalt der ursprünglichen story, das Ereignis selber (event). Was der Verf. hier zur „notwendigen" Einklammerung der Echtheitsfrage ausführt, also der Frage, ob tatsächlich das wahre Kreuz Christi damals gefunden wurde oder nicht, läßt unbedingt aufhorchen. Die Zeit ist, so der Autor, noch nicht reif, eine solche Frage zu diskutieren. Wie eine solche Diskussion in Zukunft einmal aussehen könnte, deutet er jedoch an. Doch zurück zu dem, was heute schon möglich ist, nämlich dem Nachweis, daß etwa im Jahre 325 Holzbalken gefunden wurden, die man für das wahre Kreuz Christi hielt. Denn nicht einmal das wollte die Forschung bisher zugeben – trotz des eindeuti-

gen Zeugnisses des Cyrill von Jerusalem in einer seiner Katechesen (348/350) und in einem Brief an Konstantinus II. (351/53). Was der Annahme dieser und einiger anderer Zeugnisse entgegensteht, ist vor allem das silentium des Eusebius, der in seiner Vita Constantini (ca. 339) zwar von der Auffindung des Grabes Christi, vom Bau der Martyrion genannten Grabeskirche in der Nähe, von der gleichzeitigen Anwesenheit der Helena im Heiligen Land berichtet, aber kein Sterbenswörtchen von der Auffindung des Hl. Kreuzes sagt. Seit dem 16. Jahrhundert sah man in diesem Schweigen den entscheidenden Beweis dafür, daß die Kreuzauffindung kein Faktum der Geschichte, sondern reine Fiktion darstellt. Aber in jüngster Zeit haben eine Reihe Studien den Kredit, den Eusebius bisher genoß, erschüttert. Gewiß, er verfälscht nicht die Geschichte, aber er erzählt absichtlich so, daß Fehlschlüsse gezogen werden. Der Verf. sucht nun zu zeigen, daß Eusebius erstens auch in der Frage der Auffindung des Kreuzes durch seine Art des Erzählens Fehlschlüsse provoziert, und daß er zweitens theologische Gründe hatte, die Auffindung des Kreuzes nicht zu propagieren. Die Kreuzauffindungsgeschichte paßte einerseits nämlich nicht recht zum sehr spiritualistischen Christusbild, das er gerade in seinen apologetischen, an die Gebildeten gerichteten Schriften verbreitete. Andererseits wollte er der in seinen Augen übertriebenen Kreuzesfrömmigkeit des Kaisers keinen weiteren Vorschub leisten. (Der Rez. fragt sich, ob es nicht noch andere Gründe für das Schweigen des Eusebius gegeben haben könnte, z. B. weil er Zweifel hatte an der ‚Authentizität' des Fundes). Der Verf. geht sogar noch einen Schritt weiter. Er begnügt sich nicht damit, Eusebius als Hauptzeugen gegen die Annahme eines historischen Ereignisses der Kreuzauffindung, auszuschalten, sondern fragt, ob der Kirchenhistoriker in gewisser Weise nicht sogar als der erste schriftliche Zeuge hierfür angesehen werden könne. Man braucht in seiner Erzählung von der Auffindung des Grabes nur das Grab durch das Kreuz zu ersetzen! Daß der Kirchenhistoriker zu solchen Substitutionen fähig ist, hat er das nicht an anderen Stellen seines Werkes, z. B. beim Bericht über die kaiserliche Vision an der Milvischen Brücke, gezeigt? – Hat man das silentium des Eusebius erklärt, steht der Annahme des Faktums der Kreuzesauffindung nichts mehr im Wege. Jetzt gilt es, sich über die näheren Umstände dieses Ereignisses klar zu werden. Als Hauptquelle hierfür steht nun die ‚original story' zur Verfügung. Freilich sind deren Angaben einzupassen in das Zeugnis sonstiger Quellen. Dies unternimmt der Verf. im letzten Kapitel von Teil II. Zu diskutieren ist vor allem die Frage, ob das Kreuz tatsächlich, wie diese story behauptet, von der Mutter des Kaisers gefunden wurde. Der Verf. entschließt sich nach der Diskussion der Gründe pro und contra zu einem vorsichtigen Ja. Wenn die Kaiserin selber das Kreuz fand, dann muß, da dieses Ereignis im Frühjahr 325 stattfand, ihre Reise etwas früher als traditionell angenommen angesetzt werden. Sie fällt nicht in die Jahre 326/7, sondern 324/5. – B. diskutiert seinen ganzen Text entlang mit verschiedenen neueren Autoren, die sich mit der gleichen Materie befassen und z. T. von der seinen abweichende Meinungen vertreten. Ob es ihm gelungen ist, sie von seiner Position zu überzeugen, wird sich zeigen. Eines ist ihm sicher gelungen, eine umfassende, in sich stimmige Interpretation vorzulegen. Die Klarheit der Sprache, die Übersichtlichkeit der Disposition machen die Lektüre jedenfalls zu einem echten Genuß. Besonders sympathisch berührt die Unvoreingenommenheit gegenüber den alten Autoren und die Grundtendenz seiner Interpretation, die in einem Satz wie dem folgenden zum Ausdruck kommt: „The ore bequeathed to us by our ancestors is too precious merely to be mined for gold. There ist so much else to be taken care of in it, and some are even starting to say that it contains that which is more precious than gold ... Indeed, from an epistemological point of view, the writings of the past – whether historical or unhistorical – are even more worthy of attention than the events of the past" (3). „Origins are always fascinating" schreibt der Autor anderswo (77), es ist ihm hervorragend gelungen, diese eigene Erfahrung dem Leser seines Buches zu vermitteln. H. J. Sieben S. J.

Sieben, Hermann Josef, *Kirchenväterhomilien zum Neuen Testament.* Ein Repertorium der Textausgaben und Übersetzungen. Mit einem Anhang der Kirchenväterkommentare (Instrumenta Patristica XXII). Den Haag: Martinus Nijhoff International 1991. 202 S.

Nach einer Sammlung jener Arbeiten, welche (seit 1900) die Exegese der Kirchenväter untersuchen (Exegesis Patrum, Rom 1983) gibt der Frankfurter Patristiker nun allen Theologen ein weiteres Hilfsmittel in die Hand, um die Auslegung der Väter leicht aufzufinden. Das „Repertorium" umfaßt alle vollständig überlieferten *Homilien,* wie der Titel sagt, also Mitschriften oder Nachschriften von „mündlichen Auslegungen der Heiligen Schrift vor Zuhörern" – für die lateinische Tradition bis Isidor von Sevilla († 635) und für die griechische bis Johannes von Damaskus (750). Andere, orientalische Sprachen sind also nicht berücksichtigt. Nach Büchern und Perikopen des NT geordnet sind neben je einem Fundort – es wurden neuere vor älteren Editionen und allgemein bekannte Sammlungen vor Einzelausgaben bevorzugt – auch soweit vorhanden je eine Übersetzung ins Deutsche, Französische, Englische, Spanische und Italienische aufgeführt. Ergänzt wird diese Übersicht durch den nicht unwichtigen „Appendix", der ein Verzeichnis der eigentlichen Kommentarwerke aus demselben Zeitraum sowie der umfangreicheren Fragmente enthält. – So finden sich etwa für Röm 5,12 Hinweise auf Chromatius, Severus Ant., Chrysologus und Chrysostomus, dazu auf 19 Kommentarwerke von Acacius Caes. bis Theodor v. M. Für den Anfänger eine leichte Einführung, aber auch für den „Experten" eine große Hilfe, um nichts Wichtiges zu übersehen. Auch wenn die Väterauslegung nicht primär die historisch-kritische Frage stellt, so gibt sie doch dem kritisch Fragenden wichtige Antworten und – besonders im Griechischen – Hinweise auf den Sprachgebrauch. Vor allem aber erschließt diese Schriftauslegung die geistliche Dimension des Wortes Gottes, was uns heute dringend nottut. Das Werk ist damit eine Hilfe für theologische Schriftausleger, Historiker, Systematiker und Praktiker und kann zugleich der interdisziplinären Zusammenarbeit dienen. Als Verweis auf *Homilien* aber, die oft „kleine Kunstwerke bergen" und „Schätze, die wir sonst nirgends finden", ist sie eine Fundgrube für den Prediger.

N. Baumert S. J.

Stead, Christopher, *Philosophie und Theologie I.* Die Zeit der Alten Kirche (Theologische Wissenschaft 14,4). Stuttgart–Berlin–Köln: Kohlhammer 1990. 182 S.

Das Buch gliedert sich in drei Teile. Teil A (11–56) ist ein Abriß der griechischen Philosophie von den Vorsokratikern bis zur Spätantike. Er ist als Hintergrund für das folgende gedacht. Stead (St.) meint im Vorwort, der Fachgelehrte könne diesen Teil beiseite lassen, und ich mache von dieser Möglichkeit Gebrauch. Der Schwerpunkt ist Teil B (57–150), in dem es um die Verwendung philosophischer Begriffe in der patristischen Gotteslehre, Trinitätslehre und Christologie geht. Der abschließende kurze Teil C (151–168) befaßt sich mit Augustin: Erkenntnistheorie; Theorie der Zeit; Freiheit und Prädestination; die These, das Böse bzw. Übel sei nur ein Fehlen des Guten. St. versteht Teil B als „Pionierarbeit", und er möchte auch Teil C trotz seiner Knappheit als „wissenschaftlich innovativ verstanden wissen". Die Literatur über Augustin nehme „praktisch ausnahmslos einen traditionalistischen Standpunkt ein", den er selbst nicht teilen könne (7). Was Teil C betrifft, so tue ich mich schwer, dieser Selbsteinschätzung zuzustimmen. Mir erscheint es als problematisch, etwa die Ausführungen über die Zeit in Conf. XI oder die platonisch-augustinische These über die Transzendentalität des Guten, aus der sich die entsprechende These über das *malum* ergibt, mit einigen wenigen Unterscheidungen auf jeweils ein bis zwei Seiten aus den Angeln heben zu wollen.

Eine für das Thema des Buches wesentliche Frage ist, ob es bereits in der Spätantike, wie später im Mittelalter, eine christliche Philosophie gibt. Ohne Zweifel habe die Philosophie einen bedeutenden Beitrag für das frühchristliche Denken geleistet. Davon sei jedoch die Frage zu unterscheiden, ob umgekehrt auch die christlichen Schriftsteller einen bedeutenden Beitrag zur Philosophie geleistet hätten. Man kann St. nur zustimmen, wenn er sie, von Ausnahmen abgesehen, verneint. Nur wenige Christen jener Zeit

seien an den Grundfragen der Metaphysik oder der philosophischen Methodik um ihrer selbst willen interessiert gewesen. St. bestreitet nicht, daß das Lehrgebäude der christlichen Orthodoxie mit philosophischen Werkzeugen errichtet worden sei. Dennoch wehrt er sich mit Recht dagegen, deshalb von ‚Philosophie' zu sprechen. Damit werde die grundlegende Dimension des Glaubens und der im Glauben als Wort Gottes angenommenen Schrift für das christliche Denken ignoriert.

Teil B behandelt zunächst die patristische Lehre von Gott. Zur Sprache kommen die Einstellung der Väter zu den Gottesbeweisen und die Arten der Gottesbeweise, die sich bei ihnen finden; Implikationen und Probleme des ontologischen Gottesbegriffes von Ex 3.14; *nous, pneuma, logos* und *sophia* als theologische Begriffe. St. geht auf die für die Hellenisierungsdebatte wichtige Frage ein, ob sich in der Entwicklung des Trinitätsdogmas Einflüsse der griechischen Philosophie nachweisen lassen, und er kommt zu einem negativen Ergebnis. Die Trinitätslehre sei biblischen Ursprungs; sie sei aus zwei verschiedenen Sichtweisen der Sendung Jesu entstanden. Die gewichtigsten Kapitel sind die über die im Umkreis von Nikaia und Chalkedon verwendeten ontologischen Termini. Ein unausgesprochenes Ergebnis dieser Untersuchungen scheint mir zu sein, daß der Philosophiehistoriker zur Hermeneutik dieser Dogmen nur einen bescheidenen Beitrag leisten kann. St. zeigt, daß die entsprechenden Termini uns in einer außerordentlich vielfältigen Verwendung begegnen. Z. B. ließen sich alle Bedeutungen von *ousia* auch für *hypostatis* nachweisen; ein Unterschied bestehe lediglich in der Häufigkeit der verschiedenen Verwendungen. Die ganze Diskussion um die Formel *mia ousia, treis hypostaseis* setze voraus, daß die aristotelische Unterscheidung zwischen erster und zweiter Substanz nicht geläufig war. Interessant ist St.s Vermutung, das *asynchytos* von Chalkedon (DS 302) gehe auf eine stoische Theorie der Mischung zurück.

Das Buch beeindruckt durch die souveräne, auf jahrzehntelanger Forschungsarbeit beruhende Kenntnis der Texte. Es ist ein im guten Sinn angelsächsisches Buch: Die patristischen Autoren werden als Gesprächspartner ernstgenommen. Um herauszubekommen, was sie meinen und um ihre Thesen kritisch zu prüfen, gebraucht St. oft Unterscheidungen der gegenwärtigen Philosophie. Dadurch wird die Darstellung lebendig und spannend, wenn auch an einigen Stellen das kritische gegenüber dem hermeneutischen Moment die Oberhand gewinnt. Für die Auswahlbibliographie am Ende des Bandes sind Fortgeschrittene ebenso wie Anfänger dankbar. F. Ricken S. J.

Daley, Brian E., *The hope of the early church.* A handbook of patristic eschatology. Cambridge/New York/Port Chester/Melbourne/Sydney: Cambridge University Press 1991. 300 S.

Der Band stellt die überarbeitete und erweiterte englische Fassung des dritten, der Patristik gewidmeten Kapitels des Faszikels IV 7 a des „Handbuchs der Dogmengeschichte" dar, der sich insgesamt mit der „Eschatologie in Schrift und Patristik" befaßt (Herder, Freiburg 1986, 84–248). Es ist dem Autor, einem amerikanischen Jesuiten, Associate Professor an der Weston School of Theology in Cambridge Mass., gelungen, durch eine Reihe von Veränderungen aus einem notgedrungen nicht sehr leserfreundlichen Handbuchbeitrag ein angenehm zu lesendes Buch zu machen. Die Verbesserung beginnt schon mit der Buchhülle, auf der die bekannte Darstellung der Himmelsleiter vom Berge Sinai zu sehen ist. Erweitert ist nicht nur der Text selber durch Ausführungen jetzt auch über die Eschatologie bei Leo dem Gr. und den lateinischen Poeten, bei Johannes von Cäsarea, Leontios von Byzanz und im Carmen ad Flavium, neu ist auch eine Einleitung und ein Epilog, der treffend die Hauptlinien der christlichen Lehre von den letzten Dingen zusammenfaßt. – Die Fußnoten wurden von den einzelnen Seiten an das Ende des Buches verpflanzt, ebenfalls die erweiterte und jetzt sehr übersichtlich angeordnete Bibliographie. Außerdem wurde ein gravierendes Manko der deutschen Ausgabe behoben: es gibt jetzt einen Index zu Sachen und Personen, in dem u. a. auch die für die Eschatologie besonders wichtigen Schrifttexte zusammengestellt sind. – Sehr gewonnen hat die neue englische Fassung auch durch Kapitelüberschriften, die deutlich inhaltliche Akzente setzen und die einzelnen Phasen der Lehrentfaltung von einander abheben. Die 12 Kapitel heißen jetzt: „Visionen eines neuen Tages: frühes

semitisches Christentum und christliche Apokalypse" – „Geschichte einsichtig machen: Eschatologie und Apologeten" – „Wieder zum Licht gelangen: Eschatologie in der gnostischen Krise (150–200)" – „Senectus mundi: Eschatologie im Westen (200–250)" – „Eine Schule für Seelen: Alexandrinische Eschatologie und ihre Kritiker (185–300)" – „Die Dämmerung vor dem letzten Streit: lateinische Eschatologie in der großen Verfolgung (303–313)" – „In Freiheit dem Tod ins Angesicht schauen: östliche Eschatologie in der Zeit des Nicaenums (325–400)" – „Redemptio totius corporis: lateinische Eschatologie im vierten Jahrhundert" – „Gegenwärtige und zukünftige Gnade: griechische Eschatologie im fünften Jahrhundert" – „Zeichen der triumphierenden Kirche: lateinische Eschatologie im fünften Jahrhundert" – „Apokatastasis und Apokalyptik: östliche Eschatologie nach Chalkedon" – „Das Ende allen Fleisches: Eschatologie im westlichen sechsten Jahrhundert". – Freilich auch die englische Fassung behält den Charakter eines Handbuches. Der Autor unterstreicht dies in seiner Einleitung selber. Es wird keine große theologische Synthese über die Lehre der Väter zu den letzten Dingen, sondern exakte nüchterne historische Auskunft geboten, was wer wann zu Fragen der Eschatologie gesagt hat. Die Vielfalt des Referierten ist so groß, daß der Verf. sich zum Schluß selber fragt, ob man nicht besser statt von *der* Hoffnung der Kirche von *den* Hoffnungen sprechen sollte. Der Epilog faßt nüchtern zusammen, was das Gemeinsame der christlichen Hoffnung ist, und wo die Meinungen auseinandergehen. Gemeinsam ist der Vielzahl der behandelten Autoren einerseits, daß zum Glauben auch die Hoffnung gehört, andererseits ein gewisser Realismus dieser Hoffnung. Näherhin als gemeinsame Lehre läßt sich ausmachen auf der Basis einer linearen Sicht der Geschichte und einer Erwartung der Auferstehung des Leibes, daß man nicht nur mit einem allgemeinen, sondern auch einem besonderen Gericht am Ende eines jeden Menschenlebens rechnet, gefolgt von Belohnung und Strafe. Daß die Toten irgendwie mit der Kirche verbunden bleiben, ist auch eine allgemein geteilte Überzeugung. Auseinandergehen die Meinungen über die Nähe des Weltendes, den genaueren Charakter des Auferstehungsleibes, den Umfang des Endheils (Apokatastasis oder nicht?), eine fortdauernde Selbstbestimmung und den Fortschritt der Seele nach dem Tod und damit auch die Möglichkeit weiterer Läuterung (Fegefeuer?). Der wirkliche Grund christlicher Hoffnung auf Zukunft ist, so der Autor treffend am Ende seines reichen Buches, seine jetzige Erfahrung: als Jünger des Auferstandenen haben Christen schon jetzt an einem größeren, reicheren Strom von Leben teil, dessen wirkliche Dimensionen ihnen freilich noch verborgen sind. H. J. Sieben S. J.

Gregorio Magno e il suo tempo. XIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collaborazione con l'École Française de Rome. Roma, 9–12. 5. 1990 (Studia Ephemeridis ‚Augustianum' 33/34). Roma: Institutum Patristicum ‚Augustianum' 1991. 2 Bde. 316/326 S.

Anläßlich der 1400jährigen Wiederkehr des Pontifikatsbeginns von Gregor dem Großen (3. 9. 590) organisierte das patristische Institut ‚Augustinianum' in Zusammenarbeit mit anderen wissenschaftlichen Einrichtungen einen internationalen Kongreß in Rom zum Thema: „Gregorio Magno e il suo tempo. Alle origini dell'Europa". Die zu besprechenden beiden Bände sind mit über 30 Beiträgen in sechs Sprachen das sichtbare Ergebnis dieser Zusammenkunft von Forschern verschiedener Disziplinen. Die relativ zügige Veröffentlichung der Kongreßakten gliedert sich in einen historischen Teil (I. Studi storici: SEA 33) und einen literarisch-theologischen Part (II. Questioni letterarie e dottrinali: SEA 34).

Die Beschäftigung mit Gregor dem Großen hat seit einiger Zeit Konjunktur. Als zuweilen vulgarisierender Verbreiter antiker Geistigkeit und Vätertheologie nimmt dieser Papst am Übergang zum Mittelalter eine bedeutende Vermittlerposition ein und legt die geistigen Grundlagen eines zukünftigen Europa. Nachdem seine Bedeutung für die Historiker unbestritten blieb, wurde er in der philologischen Forschung über weite Strecken als ungebildeter Autor betrachtet und in der Theologie der Neuzeit wurde ihm fast jegliche systematische Kompetenz abgesprochen. Erst in den letzten Jahren beginnen sich die Akzente zu verschieben, die verschiedenen Fachrichtungen kommen

ins Gespräch und revidieren das Bild Gregors des Großen. Dieser Neuorientierung sind die vorzustellenden Bände verpflichtet. Einen wichtigen, ersten Anstoß bot neben diversen Einzelveröffentlichungen der letzten Jahre die Konferenz von Chantilly *(Grégoire le Grand,* Colloques internationaux du CNRS, Paris 1986). Somit erscheint innerhalb von fünf Jahren ein zweiter Kongreßbericht über den Mönchspapst Gregor, der in Auswahl besprochen werden soll. – Das sich unter dem Pontifikat Gregors grundlegend ändernde Stadtbild und geistige Klima Roms ist Inhalt des Eröffnungsvortrags von *Ch. Pietri* im ersten Band (SEA 33). Während die öffentlichen Gebäude verlassen sind und Tempel einstürzen, entsteht unter Gregor in diesem allgemeinen kulturellen Niedergang „ein anderes Rom" (31): Kleriker übernehmen viele administrative Aufgaben, die Stadt erhält durch Kirchen und Klöster eine neue geographische Ordnung (17) und der Rhythmus kirchlicher Feste prägt das öffentliche Leben (26f.). Persönlich war Gregor von dem eschatologischen Gefühl bestimmt, das Ende der Geschichte zu erleben; doch trotz seiner apokalyptischen Grundstimmung legt er die Fundamente für eine neue Welt- und Gesellschaftsordnung. Dieser innere Widerspruch ist das Thema des Beitrags von *C. Dagens.* Ausgehend von der Charakterisierung Gregors als ‚pastor' und ‚consul Dei' auf seinem Epitaph, dessen Deutung ein eigener Beitrag von *G. Sanders* gewidmet ist (251–281), untersucht er die interessante Verbindung von mystischem und politischem Vokabular. Obwohl Gregor sich vor allem als der geistliche Hirte der ihm anvertrauten Herde versteht, entwirft er ein Konzept politischer Macht, das „eine wirkliche Neuheit in der Kirche und Welt seiner Zeit" darstellt (43). Dieser Analyse *Dagens'* folgt *C. Straw* in ihrem Aufsatz und ergänzt seine Beobachtungen. Ihre Fragestellung gilt der politischen Theorie von Autorität im Verhältnis von Kirche und Staat. Sie untersucht dieses paradox-komplementäre Spannungsverhältnis anhand der Auslegung des Rhinozerus in den *Moralia in Job* und anderer Stellen, die eine Rekonstruktion seiner Ansichten über die Konzeption geistlicher und politischer Macht ermöglichen (51). In Gregors Weltsicht sind geistliche und weltliche Macht zwei reziproke Größen, die beide auf ihre Weise der ‚mira dispensatio' Gottes zu dienen haben. Prälat und Prinz haben als Repräsentanten der beiden Mächte die gleiche Verantwortung: Durch ‚praedicatio' sollen sie für das geistliche und weltliche Heil ihrer Untergebenen sorgen (57). Auch die säkulare Macht kann und soll das geistlich Gute wirken, wenn sie in die Kirche integriert bleibt. Je zwei Beiträge haben regionale Schwerpunkte und gehen der Beziehung des Papstes zu verschiedenen Gebieten nach: Italien und Korsika, Nordafrika, Spanien und die Britischen Inseln. Ein Musterbeispiel für gegenseitige Ergänzung sind die Aufsätze über die kirchliche Situation in Nordafrika. *Y. Duval* analysiert die ca. 50 Briefe des Registrum Epistularum in diese Kirchenprovinz und erarbeitet so eine afrikanische Prosopographie Gregors (129–159). Mehr inhaltlich erforscht *R. A. Markus* dieselbe Region und klärt das Phänomen des wiederauflebenden Donatismus am Ende des 6. Jahrhunderts. Was Gregor Donatismus nennt, beruht zunächst auf seiner falschen Interpretation der kirchlichen Situation in Nordafrika und ist vielmehr der traditionelle Geist der Autonomie und Unabhängigkeit dieser Lokalkirche (162).

Das Initium des zweiten Bandes (SEA 34) bilden die beiden kontroversen Beiträge über die Authentizität der Dialoge Gregors des Großen. *F. Clark* wiederholt die bekannten Argumente, die ihn zur Annahme führen, daß die Dialoge eine geniale Fälschung sind (vgl. ThPh 65 [1990] 566–578). *A. de Vogüé* weist darauf hin, daß die von *Clark* gegen die Echtheit der Dialoge vorgebrachte Nichterwähnung dieser vier Bücher in den anderen Schriften Gregors darin begründet ist, daß der Papst dieses Werk niemandem brieflich zugeeignet hat. Außerhalb der Widmungsbriefe spricht Gregor selten von seinen eigenen Werken. Von den zehn Erwähnungen der *Moralia in Job* in den Schriften Gregors, die *Clark* anführt, sind nur drei ohne Beziehung zum Widmungsträger, was die „beredte Stille" um die Dialoge relativiert (30). Die vier Bücher der Dialoge sind nach Meinung von *de Vogüé* analog zu den Ezechielhomilien erst gegen Ende seines Pontifikats von Gregor selbst veröffentlicht, jedoch niemandem gewidmet worden und bleiben deshalb unerwähnt (32). Das Fehlen einer Widmung der Dialoge hat zur Annahme geführt, daß sie nicht von Gregor selbst veröffentlicht wurden. Dagegen versucht *de Vogüé* in einem breitangelegten Vergleich mit der lateinischen Dialogliter-

tur zu zeigen, daß die Dialoge Gregors in der vorliegenden Form alles besitzen, was zur Veröffentlichung nötig ist. Schon das literarische Genus des Dialogs schließt ein Vorwort bzw. einen Dedikationsbrief aus (38 f.). Ein weiterer Baustein für die Authentizität der Dialoge wird durch einen Beitrag von *P. A. Gramaglia* erbracht, der eine linguistische Analyse der Opferterminologie bei Gregor vorlegt. Er stellt einen sprachlichen Bruch zwischen den exegetischen Werken auf der einen Seite und den Evangelienhomilien mit den Dialogen auf der anderen Seite fest (253). Während die bibeltheologischen Werke die sakramentale Sprachebene umgehen oder in spirituelle Weisung transformieren, kommt die Opferterminologie über die zweifelsohne authentischen Evangelienhomilien in die Dialoge (264). In der monastischen Perspektive Gregors hat das christliche Leben den Vorrang vor einer sakramentalen Praxis. Vier Aufsätze befassen sich mit dem Verhältnis des Mönchspapstes zur antiken Kultur und heidnischen Bildung, wobei es teilweise durch die Interpretation der gleichen Textstellen zu Überschneidungen kommt. *U. Pizzani* untersucht das Verhältnis von Cassiodor und Gregor zu den *artes liberales*. Er korrigiert und erweitert einige Beobachtungen von *L. Holtz*, die in Chantilly vorgetragen wurden. (*Grégoire le Grand*, Paris 1986, 531–540). Beide Kirchenväter partizipieren in ihrem Verhältnis zur klassischen Bildung an der origenischen Geistigkeit und interpretieren sie kongenial, aber unterschiedlich weiter: Cassiodor in einer theoretischen und studienorganisatorischen Richtung, Gregor auf spirituell-kontemplativer Ebene (135). In der umstrittenen Frage, ob und inwieweit Gregor die griechische Sprache beherrschte, behauptet *H. Petersmann* im einzigen Beitrag in klassischem Latein, daß der Papst diese Sprache konnte und spätestens in Konstantinopel Griechisch erlernt hat (141). Wegen seines Rom- und Kirchenbewußtseins gebe er vor, diese Sprache nicht zu können (147). Eine mustergültige Interpretation einer Passage der Ezechielhomilien Hom. Ez. I,11,4–6 (170 [statt: Hom. Ez. I, 11,5–6]) bietet *C. Leyser*. Der Beitrag arbeitet die paradoxe Struktur der verbalen Ablehnung von Macht bei Gregor als einen subtilen Bestandteil der Autoritätsausübung des Papstes wider Willen heraus. Er dechiffriert die Rhetorik einer „particular Gregorian construction upon authority and vulnerability" (181) und ergänzt durch exaktes Textstudium die Beiträge von *Dagens* und *Straw*. Gregor exegetisiert im interpretierten Passus die Prophetenstelle, wo Ezechiel zum Wächteramt berufen wird. *Leyser* übersieht die von Gregor sicher intendierte, subtile Anspielung auf seinen Namen, der sich vom griechischen Verb ‚gregoreo-wachen' ableitet und so etwas von seinem Amts- und Selbstverständnis wiedergibt und autobiographische Züge trägt.

Den ersten Band prägt ein eindeutig regionalgeschichtliches Interesse mit Schwerpunkt auf der westlichen Reichshälfte. Weiterhin werden die äußeren Beziehungsfelder des Papstes zu gesellschaftlichen Gruppen (Weibliche Machthaber: *F. E. Consolino*, Juden: *E. Bammel*) und sein Umgang mit geistlicher und weltlicher Macht untersucht. Trotz disparater Themen läßt sich eine redaktionelle Durchdringung erkennen. Dagegen vermittelt der zweite Band den Eindruck eines ungeordneten Puzzles. Beiträge verschiedenster Provenienz stehen relativ unvermittelt nebeneinander. Leider findet die Diskussion der Tagung in dieser Veröffentlichung keine Wiedergabe. Zusammen mit den Tagungsberichten von Chantilly sind die beiden Bände eine weiterführende Ergänzung. Sie bieten einen Einblick in die Vielschichtigkeit des Schaffens Gregors des Großen. Eine Stärke des Werkes liegt in der Herausarbeitung der Machtkonzeption des letzten abendländischen Kirchenvaters. Vermißt wurde, daß im dogmatisch-theologischen Teil der Einfluß Augustins auf Gregor an keiner Stelle ausführlicher untersucht und die pastorale Umwertung augustinischer Positionen nicht stärker herausgestellt wurde, da genau diese Frage verschiedentlich als Desiderat erwähnt wird. Neben einigen weniger bedeutenden Druckfehlern fielen kleinere Versehen auf: SEA 33 (1991) 22, Anm. 62 muß es Hom. Ez. II,6,22 anstelle von Hom. Ev heißen; ebd. S. 27, Anm. 94 sind die Angabe von Band- und Seitenangabe fehlerhaft, lies: Traditio 32 (1976) 145–184 (statt: Traditio 36 [1976] 144–184). Ein Fehler in der Fußnotenzählung hat sich SEA 34 (1991) 33, 3. Z. v. u. eingeschlichen: tilge Anmerkung 76 im Text.

St. Ch. Kessler S. J.

Miquel, Pierre, *Le vocabulaire de l'expérience spirituelle dans la tradition patristique grecque du IV. au XIV. siècle* (Théologie historique 86). Paris: Beauchesne 1989. 205 S.

Man darf den Titel des vorliegenden Bändchens natürlich nicht beim Wort nehmen. Denn es ist schlechterdings unmöglich, auf 205 Seiten auch nur annähernd das „Vokabular der geistlichen Erfahrung" für einen Zeitraum von 1000 Jahren zu behandeln! Das Ziel, das sich der Abt von Ligugé gestellt hat, ist in der Tat auch viel bescheidener: es geht darum, einige Proben über die Verwendung hauptsächlich des griechischen Terminus ‚peira' und ‚peirasthai', aber auch von ‚aisthesis' und ‚plerophoria' bei einer Reihe von Autoren im näheren Zusammenhang des geistlichen Lebens vorzulegen. Unter der Überschrift „Quellen" geht M. zunächst sehr kurz auf das „biblische Vokabular der Erfahrung Gottes" ein, bespricht dann die Verwendung des Terminus ‚peira' bei Aristoteles, den griechischen Philosophen und bei Philon und fügt noch einige Bemerkungen zu dem bekannten Begriffspaar ‚mathein/pathein' an (9–25). Auf Beobachtungen zur Verwendung der genannten Begriffe bei 12 griechischen Vätern von Irenäus bis Johannes von Damaskus und in den Katenen (29–80) folgen Angaben zu ihrer Benutzung bei 12 griechischen Mönchen, angefangen bei Ps-Makarios im 4. Jahrhundert bis zu Nikolaus Kabasilas im 14., gefolgt von einer Zusammenfassung über ‚peira' in der alten monastischen Literatur und einem kurzen Kapitel über ‚peira' in der Philokalie des Makarios von Korinth aus dem Ende des 18. Jahrhunderts (83–205). Soweit es sich um Wiederabdrucke, z. T. aus dem *Dictionnaire de Spiritualité* (Art. Plerophoria) und der Zeitschrift *Irenikon* handelt, wurde der Text durchgesehen und überarbeitet (6). Eine gewisse Uneinheitlichkeit konnte durch diese Überarbeitung freilich nicht beseitigt werden: bald gibt es zu einem Autor nur einige Zeilen oder Zitate (z. B. Johannes von Damaskus), bald längere Kapitel (vgl. Ps.-Makarios). Leider wird an einigen Stellen nicht deutlich gesagt, welcher griechische Begriff eigentlich dem französischen ‚expérience' zu Grunde liegt (vgl. 31 ff.). „Wenn die Väter selten und erst ziemlich spät die Wörter ‚peira' und ‚peirasthai' verwenden, um die religiöse Erfahrung zu bezeichnen, ja sie in bestimmten Fällen sogar absichtlich zu vermeiden scheinen, dann deswegen, weil das Wort ‚peirasmos' und das Verbum ‚peirazein' in der Bibel immer die Versuchung durch den Dämon bedeuten. Erfahrung der Versuchung, Erfahrung der Sünde, Erfahrung Gottes: man versteht, daß die Väter zögerten, dasselbe Wort zu verwenden, um drei Typen so verschiedener geistlicher Erfahrungen zu bezeichnen" (29).

H. J. Sieben S. J.

Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hrg. von *Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck,* Bd VI St-Vert. Stuttgart: Klett-Cotta 1990. XV/954 S.

Im Vorwort führt R. Koselleck unter den Gründen für die verspätete Lieferung des hier vorzustellenden Bd.s die Schwierigkeiten an, mit denen die Begriffsgeschichte fertig zu werden hat. Er gibt dabei eine so treffende Definition der Begriffsgeschichte, daß es sich lohnt sie hier wiederzugeben, wird damit doch auch zugleich das Ziel gekennzeichnet, das sich das vorliegende Lexikon für seine Beiträge gestellt hat. Bei der begriffsgeschichtlichen Arbeit sind methodisch strenge Grenzen einzuhalten, „um nicht in eine bloße Sachgeschichte oder in eine reine Sprachgeschichte abzugleiten. Denn eine Begriffsgeschichte ist weder das eine noch das andere, sowenig wie sie eine Problemgeschichte oder eine Ideengeschichte ist, die sich unter anderen theoretischen Voraussetzungen ebenso von der Begriffsgeschichte unterscheiden." Der Begriffsgeschichtler muß freilich in allen diesen Bereichen zuhause sein. Er bedarf zunächst sachgeschichtlicher Vorkenntnisse, „um die spezifisch sprachgeschichtlichen Befunde darauf zu beziehen. Die sprachgeschichtlichen Befunde aber sind nur aus jenen Quellen zu ermitteln, aus denen auch die Sachgeschichte ihre Informationen holt. Die Begriffsgeschichte konstituiert also methodisch jenen Bereich, in dem bestimmte Sachverhalte auf ihren bestimmten Begriff gebracht worden sind. Aber die Begriffe selbst sind nicht nur sachbedingt, sondern ebenso, oder mehr noch, sprachbedingt" (V). – Im vorliegenden Bd. behandeln folgende Bearbeiter die Geschichte folgender

Begriffe bzw. Begriffskonstellationen: *W. Conze, R. Koselleck, G. Haverkate, D. Klippel, H. Boldt:* Staat/Souveränität (1–154), *O. G. Oexle, W. Conze, R. Walther:* Stand/Klasse (155–284), *M. Riedel:* System/Struktur (185–322), *R. Walther:* Terror/Terrorismus (323–444), *Kl. Schreiner, G. Besier:* Toleranz (445–606), *S. Wiedenhofer:* Tradition/Traditionalismus (607–650), *H. Mandt:* Tyrannis/Despotie (651–707), *H. Jäger:* Unternehmer (707–732), *L. Hölscher:* Utopie (733–788), *W. Hardtwig:* Verein/Gesellschaft/Geheimgesellschaft/Assoziation/Genossenschaft/Gewerkschaft (789–830), *H. Mohnhaupt:* Verfassung (I)/Konstitution/Status/Lex fundamentalis (831–862), *D. Grimm:* Verfassung (II)/Konstitution/Grundgesetze (863–900), *W. Kersting, J. Fisch:* Vertrag/Gesellschaftsvertrag/Herrschaftsvertrag (901–954). – Da jeder Versuch scheitern muß, über die einzelnen Artikel und die Fülle der in ihnen gegebenen Information auch nur einen vagen Überblick zu geben – handelt es sich doch bei mehreren von ihnen um Monographien in Buchstärke – sei nur auf die Teile von Artikeln kurz hingewiesen, die für den Patristiker besonders relevant sind. Der Artikel „Stand/Klasse" enthält nach Ausführungen über das „Ständedenken in der Antike" zwei ausgezeichnete Abschnitte über „‚Stand' im frühen Christentum" und „Stände und Ständelehren in der Alten Kirche" (169–183), die mit einem Zitat von *E. Troeltsch* über das Christentum als Prinzip der „ungeheuersten geistigen ... und auch der materiellen, rechtlichen und institutionellen Revolution" eingeleitet werden. Zunächst wird hier über die im Vergleich zur Antike völlig neue, nämlich positive Bewertung von Arbeitswelt und Alltag im NT referiert. Die antiken Ständegrenzen werden durch die frühe Christenheit beiseite geschoben. Paulus betont die Aufhebung der Stufungen und Stände, die sozialen Unterschiede sind überwölbt von der „durch Taufe und Gnade geschaffenen Gleichheit", „aber diese Aufhebung der Stände ist nicht sozial-real, sondern eschatologisch-real gemeint". Diese eschatologisch-reale Aufhebung der Stände „steht jenseits der Alternative zwischen einer bloß spirituellen Tröstung angesichts sozialer Ungleichheit und deren realer Beseitigung: diese Alternative stellt sich hier gar nicht. Eben daraus resultieren die spezifischen Schwierigkeiten späterer Jh.e, die eschatologisch-reale Aufhebung der Stände und zugleich deren sozialreales Unberührt-Bleiben miteinander zu vermitteln" (172/3). Im 2. bis 4. Jh. entwickelt sich einerseits die im NT bezeugte Vielzahl von Ständen weiter, andererseits schiebt sich über diese Vielheit schon sehr früh die „grundlegende Zweiteilung der Gemeindemitglieder in Klerus und Laien". „Die zunächst geistlich-religiös begründete Sonderstellung des Klerus zog alsbald eine politische, rechtliche und wirtschaftliche Privilegierung durch den spätantiken Staat nach sich" (175/8). Mit dem Beginn des 4. Jh.s kommt ein neuer wichtiger Stand, der Mönchstand hinzu, was Augustinus veranlaßt, im Anschluß an Ez 14, 14 von den ‚tria genera hominum' zu sprechen: praepositi, continentes, conjugati. Zu dem genannten Dreier-Deutungsschema kommt mit der Zweigewaltenlehre des Gelasius eine weitere wichtige Ständeeinteilung hinzu. Augustinus und Pseudo-Dionysius Areopagita arbeiten schließlich umfassende christliche ordo-Lehren aus. Ein eigener Abschnitt ist noch der Bewertung der körperlichen Arbeit bei den Kirchenvätern gewidmet: die im NT sichtbar gewordene positive Einschätzung hat sich, wenn auch mit mancherlei Einschränkungen, „insgesamt doch deutlich durchgesetzt" (181). Aber im Bereich der Reflexion über Gleichheit Ungleichheit, über das Verhältnis von Herren und Sklaven, haben sich dann doch „antike Wertungen erneut durchgesetzt". Sie wurden, mit biblischen Begründungen versehen, in die christliche Ständereflexion eingeführt. – In dem Artikel „System/Struktur" ist auf den Abschnitt über die „römische und christlich-humanistische Latinität" hinzuweisen mit seiner Feststellung, daß weder Augustin noch die Väter allgemein noch ein Thomas von Aquin ein „System" der christlichen Glaubenslehren kennen. „Der christliche Glaube, im Alten und Neuen Testament historisch-genetisch und narrativ entfaltet, läßt nur die Darstellungsformen der ‚Summe' oder des ‚corpus', des ‚compendiums' oder der ‚synopsis' zu. Dabei hat die dem Apostolischen Symbolum abgelesene Rede vom ‚Glaubensartikel', besonders die Metapher des ‚Körpers', seiner ‚Glieder' und deren ‚Bänder' beeinflußt" (290). – Von Interesse für den Patristiker ist auch der „biblische und patristische Grundlegung" überschriebene Abschnitt des Artikels „Toleranz" (450–454). Mit dem Blick auf Augustinus heißt es hier, der genannte Kirchenvater ver-

stehe „unter tolerantia ein von Motiven christlicher caritas geprägtes Verhalten, das Mitchristen in ihrer Andersheit erträgt; als Norm kirchlichen Gemeinschaftslebens verpflichtet Toleranz zur Friedenswahrung – auch gegenüber Häretikern und Schismatikern. Unduldsamkeit ist theologisch nicht zu begründen; Gewaltanwendung gegenüber Häretikern, für die Augustinus als ultima ratio gegenüber Donatisten eintritt, rechtfertigt der Kirchenvater als pragmatische Notwendigkeit" (452). – In dem der Antike gewidmeten Teil des Artikels „Tradition" sind einige Informationen über die Traditionsterminologie und den Traditionsbegriff zusammengetragen. – Eine überaus erfreuliche Nachricht aus dem Vorwort ist noch nachzutragen: der 7. und letzte Bd. ist „fast fertig" und „folgt im Jahresabstand". Wer immer es mit der Geschichte von Begriffen zu tun hat, sollte sich von dem Unteritel, der auf die politisch-soziale Sprache in Deutschland eingrenzt, von der Benutzung dieses äußerst informationsreichen Lexikons nicht abschrecken lassen. Die oben angeführten Beispiele zeigen, daß die Vertreter der verschiedensten Disziplinen beim Nachschlagen auf ihre Kosten kommen.

H. J. Sieben S. J.

„Nimm und lies". Christliche Denker von Origenes bis Erasmus von Rotterdam mit Beiträgen von *H. von Campenhausen, A. M. Ritter, C. J. de Vogel, M. A. Schmidt, G. Schwaiger, A. Gerken, U. Kühn, H.-J. Werner, D. Mieth, J. Miethke, H. G. Senger, C. Augustijn.* Stuttgart/Berlin: W. Kohlhammer 1991. 388 S.

Der Band enthält die Porträts von 13 „christlichen Denkern": Origenes *(Campenhausen)*, Augustinus *(Campenhausen)*, Dionysius Areopagites *(Ritter)*, Boethius *(de Vogel)*, Anselm von Canterbury *(Schmidt)*, Albertus Magnus *(Schwaiger)*, Bonaventura *(Gerken)*, Thomas von Aquin *(Kühn)*, Scotus *(Werner)*, Meister Eckhart *(Mieth)*, Ockham *(Miethke)*, Nikolaus von Kues *(Senger)* und Erasmus von Rotterdam *(Augustijn)*. Eigens für diesen Band geschrieben ist nur der Beitrag von *A. M. Ritter* über Dionysius Areopagites, die übrigen Kapitel stellen Wiederabdrucke dar, die beiden Beiträge von Campenhausen aus dessen „Griechischen bzw. Lateinischen Kirchenvätern" (jeweils mit aktualisierter Bibliographie), die übrigen zehn aus dem im Verlag Kohlhammer erschienenen von M. Greschat herausgegebenen fünfbändigen Sammelwerk „Gestalten der Kirchengeschichte" (Stuttgart 1981 ff.). Beigegeben sind den geschriebenen Porträts Abbildungen der vorgestellten „christlichen Denker", außer bei Origenes und Dionysius, wo Textseiten aus Handschriften geboten werden. – Zu den Merkwürdigkeiten des Bandes gehört das Fehlen einer auch noch so kurzen Einführung oder eines Nachwortes. Der Titel des Bandes „Nimm und lies!" wird dem Leser auf der letzten Umschlagseite erklärt. Ein wichtiger Tip deswegen für Bibliothekare, diese Seite als Vorwort in den Band einzukleben, damit der in der europäischen Geistes- und Kulturgeschichte weniger bewanderte Leser sich wenigstens darüber kundig machen kann, wer ihn da auffordert und zu ihm sagt: „Nimm und lies!" H. J. Sieben S. J.

Euler, Walter Andreas, *Unitas et Pax.* Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues (Würzburger Forschungen zur Missions- und Religionswissenschaft. Religionswissenschaftliche Studien 15). Würzburg/Altenberge: Echter/Telos 1990. 296 S.

Kenntnis und Kontakte bzgl. fremder Religionen wie das Verständnis der eigenen samt den philosophisch-theologischen Implikationen aus dem Kontext des gesamten Denkgebäudes sollen jeweils erhellt und dann verglichen werden. Keine kleine Aufgabe; aber der Verf. hat sie im gesteckten Rahmen bewältigt. Nach einer Skizze zur lateinischen Apologetik des Mittelalters: Petrus Venerabilis, Petrus Abaelardus, Wilhelm v. Tripolis, Ricoldo da Monte Croce, Johannes v. Segovia, macht E. den Leser mit Leben und Umfeld Lulls bekannt, sinnvollerweise, da man hierzulande bislang weniger von ihm weiß als vom Cusaner; er führt die einschlägigen Schriften an und stellt die wesentlichen Themen vor: religionskundlich und -phänomenologisch. Zum Islam zeigt sich ein bemerkenswertes Schwanken zwischen partieller Anerkennung und globaler Verachtung (53); schärfer noch gilt diese Ambivalenz dem Judentum gegenüber;

am Rande des Bewußtseins schließlich auch die Heiden (Tataren, Mongolen – „kaum Raum für eine eigenständige ‚natürliche Religion'" 62). Zentral sind für Raimund Trinitäts- und Christologiespekulation. Hier müht er sich um rationalen Aufweis, weil man von niemandem verlangen könne, sein credere für ein anderes credere aufzugeben, sondern nur für ein vero intellegere (86). Die Nichterweisbarkeit des Glaubens würde bedeuten, daß sich Wahrheit und Irrtum nicht unterscheiden lassen (88 f.). Die „rationes necessariae" (Richard v. St. Victor) werden dabei aus den dignitates Gottes gewonnen und das Wesen dynamisiert, um die Theologia positiva (von Lull ist der Terminus eingeführt worden) durch eine Theologia demonstrativa zu überbieten; auch wenn u. U. nur ein indirekter Beweis, ein negatives Verstehen möglich ist: durch Erkenntnis der Selbstwidersprüchlichkeit des Gegenteils der zu vertretenden Wahrheit. Dankenswert klar betont er jedenfalls gegen die Berufung auf Gregor den Großen („Nec fides habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum" DS 824): „non sumus creati maxime ad meritum nostrum, sed ad cognoscendum et diligendum et honorandum dominum Deum nostrum" (113). Weniger historisch als modern wirkt dazu der Hinweis, so werde das „mittelalterlich-klerikale Wissenschaftsverständnis" überwunden, wonach das Lehramt allein über die Wahrheit als Traditionsschatz wache; während anderseits die Auswirkungen eines solchen Glaubens-Wahrheits-Verständnisses auf das Urteil über jene zu bedenken wären, die der theologus probativus nicht überzeugt. – Lulls Einsatz für die *concordantia in una lege* steht unter dem Antrieb des „extra ecclesiam nulla salus", also seiner Überzeugung von der schuldlosen Verlorenheit aller Nicht-Getauften.

Konnte Lullus offenbar keinen Raum für legitime Unterscheidungen sehen, so steht die Darstellung des Nikolaus Cusanus unter dem Titel *Una religio in rituum varietate.* De pace fidei und die cribratio stehen im Zentrum. Die empiriegestützte Konkretheit Lulls fehlt hier. Zum Islam zeigt sich eine ähnliche Ambivalenz; Mohammed wird verabscheut als Vorläufer des Antichristen, der Koran in „pia interpretatio" ausgelegt, gefördert durch Fehler im Corpus Toletanum, wonach etwa Christus als facies omnium gentium bezeichnet wird. Das Judentum ist gar aus dem Konsens der Religionen ausgeschlossen. Die Argumente der „manuductio ad Trinitatem bzw. Christum" sind vornehmlich spekulativ-metaphysischer Natur, mit Hilfe der Leitbegriffe complicatio/explicatio, coincidentia oppositorum sowie (quasi transzendental) praesuppositio. Prinzipieller Diskussion bedürfte die Rede vom vollkommensten Geschöpf, die m. E. – wenn nicht bloß faktisch gemeint – eine contradictio in adiecto darstellt, ohne durch coincidentia gerettet werden zu können; ebenso der Gedanke einer ungeminderten Verwirklichung der [aller] „Möglichkeiten des Menschseins" (179 f.). Der Exemplarismus erlaubt conjecturale Erkenntnis, worunter nicht mehr minder zutreffende Meinungen zu verstehen sind, sondern eine „positiva assertio, in alteritate veritatem, uti est, participans" (190). – Nicht korrekt wiedergegeben finde ich S. 199 die Cusanische Lehre von der fides Christi (De doct. ign. III 11). Der Genetiv kann nur ein *obiectivus* sein. Man muß nicht erst an die Schwierigkeiten denken, unter denen in der jüngsten Vergangenheit die ntliche Sicht des Glaubens Jesu neugewonnen wurde; es genügt der Blick in eben cap. 11 (Stud. Ausg. I): „fidem incarnationis ... ut creda tis, quoniam Jesus est filius Dei. Potest autem Christi sanissmima fides ..." (492); 498: „Oportet autem perfectam Christi fidem esse purissimam, maximam ..., quoniam est fides veritatis potentis ad omnia [natürlich nicht: der Wahrheit, sondern: an sie]." – Rechtens wendet E. sich (203) gegen Versuche, die Friedensschrift im Sinn aufklärerischer und heute wieder modischer Allgemeinreligiosität zu lesen. Die una (vera) Religio ist für Nikolaus selbstverständlich die christliche (212), so erstaunlich weit er mit dem Zugeständnis (des hl. Paulus!) geht, die Beschneidung zu akzeptieren (148). Die Gesprächsleitung des himmlischen Konzils haben nach dem Göttlichen Wort Petrus und Paulus. Der Kueser kennt außer der ecclesia militans bzw. „coniecturalis" die ipsa ecclesia (208), im Sinn von Augustins ecclesia ab Abel und seiner intus-foris-Überlegung – wobei er die Sakramentalität freilich einigermaßen herabstuft (zum Ausschluß der Juden 152, 220 vgl. auch 222 das Jaspers-Zitat). – Am Anfang des systematischen Vergleichs steht die Information, daß sich in Kues 39 vollständige, 6 unvollständige Lullus-Schriften fanden, dazu 23 weitere in Auszügen. Alle Auszüge und ein Teil der Abschriften

von Hand des *Cusanus*, dazu eine Lullus-Bibliographie von 77 Nummern sowie Marginalien und Notate in den Büchern. Übereinstimmungen und Strukturanalogien beider überwiegen weit die Unterschiedlichkeiten. Zur quellenmäßigen Abhängigkeit sei weiter zu forschen. (Zur Brixener Predigt-Äußerung, nach Dupré, Gott sei statt Gewohnheit die Wahrheit, der doppelte Hinweis, daß 1. biblisch nie Gott die Wahrheit heißt, sondern der Logos/Sohn und der Geist, 2. das Bonmot sich – korrekt auf Christus bezogen – bei Tertullian findet: De virg. vel. I 1 [CChr II 1209].)

Die Sichtung der Ergebnisse hebt beider Ansatz wünschenswert klar von späteren Vermittlungsvorschlägen ab: Thomas More (?), J. Bodin, G. E. Lessing. Was soll man sich jedoch unter „Toleranz im eigentlichen Sinne" (261) denken? So bleibt es auch zur Hermeneutik bei ersten Überlegungen. „Unwesentlichkeit" (264) dürfte nicht ganz treffen, was B. Welte mit „Unwesen" gemeint hat, und Menschings Plädoyer für Erlebnis statt Erkenntnis ist theologisch zwar durchaus einzubeziehen, aber doch wohl nicht ohne tiefgreifende Korrekturen. Außer aus ‚Erfahrungen' „resultierenden Absolutheitsansprüchen" gibt es ja vielleicht auch die Erfahrung eines Wahrheitsanspruchs nicht bloß an mich, sondern an mich zum Zeugnis seiner an die anderen, zur Pro-Existenz für die vielen, auch bzgl. der Wahrheit, nicht allein der Menschlichkeit. Und jedenfalls meint Toleranz nicht (gegen Mensching) ein Verhältnis zur Wahrheit, sondern – in deren Licht – zu anderen Menschen. Aber das übersteigt nicht allein den Rahmen dieser Dissertation, sondern erst recht den einer Rezension. Innerhalb derer seien noch einige „Duden"-Hinweise nicht unterdrückt: 262: „Ansinnen"? (gemeint: Bemühen); 155, 194: „inhäriert"? (gemeint: bedingt, in sich birgt). Durchgehend findet sich der falsche Dativ bei Apposition (mit oder ohne ‚als'): 36, 39, 46, 100, 127, 157, 192, 221, 239; gut drei Handvoll Kommata fehlen (wozu man eine knappe Handvoll aus dem Text nehmen kann). Weniger beckmesserisch, dafür Eingeständnis eigener Inkompetenz ist der Wunsch nach größerer Benutzerfreundlichkeit im Literaturverzeichnis, bes. für den Nicht-Islamisten (2.–4. würden wohl besser in eins gearbeitet), zumal ein Namenregister fehlt. Denn gerade Nicht-Spezialisten sei die materialreiche und überaus informative Arbeit empfohlen. J. Splett

Haas, Alois Maria, *Deum mistice videre ... in caligine coincidencie.* Zum Verhältnis Nikolaus' von Kues zur Mystik (Vorträge der Aeneas-Silvius-Stiftung an der Universität Basel XXIV). Basel-Frankfurt/M.: Helbing & Lichtenhahn 1989. 79 S.

Diese gedruckte 24. Vorlesung, welche im Rahmen der genannten Stiftung am 10. Juni 1987 gehalten wurde, wird konzentriert dargeboten. Die Anmerkungen sind gebündelt auf die S. 44 bis 67 geschoben, die Bibliographie füllt die S. 68 bis 79. Der Autor (H.), durch zahlreiche Studien zur deutschen Mystik des Hoch- und Spätmittelalters ausgewiesen, hat seinen Vortrag in drei Abschnitte gegliedert. Nach einführenden knappen Hinweisen auf die Kommentierungsgeschichte derjenigen kusanischen Schriften, welche der Mystik zuzuordnen sind, beginnt H. damit, die Anfrage des Abtes Aindorffer an Nikolaus von Kues vom 22. Sept. 1452 zu zitieren und sowohl den Hintergrund als auch Vorgeschichte dieser Frage zu entrollen (11–17). H. zeigt, wie noch Augustinus Erkenntnis und Liebe, beide als *den* Weg mystischer Erfahrung, zusammengesehen haben wollte, wie beide Wege dann schon ab dem 5. Jh. bis in das 13. Jh. auseinanderliefen und nebeneinander gelegt wurden. Versucht wurde, sie wechselseitig abzuwerten und gegeneinander auszuspielen. Doch gab es auch immer wieder Einigungsversuche zwischen dem sogenannten Intellektualismus und Voluntarismus. Auf Jean Gerson weist H. ausdrücklich hin. Dort, wo der Intellekt von dem Affekt abgesondert und dem Gefühl der Vorrang eingeräumt wurde, bildet sich – so H. im Blick über den Kusaner hinaus – im 16. Jh. die „theologia mistica", welche sich als Wissenschaft von der Erfahrung, aber nicht *als* Erfahrung verstanden habe. Im 2. Teil (17–31) arbeitet H. allgemeine Positionen des Kusaners heraus, welche zum Verstehen seiner Antwort an den Abt verhelfen sollen. Dazu wertet H. besonders „De docta ignorantia" (1440 verfaßt) aus. Ab S. 22 geht H. auf die Brisanz mancher kusanischer Positionen ein, welche zahlreiche Kontroversen mit Zeitgenossen auslösten, die sogar vor dem Häresieverdacht nicht Halt machten. Grundlegende Positionen des Kusaners lassen

sich so benennen: In Gott fallen Erkenntnis und Liebe zusammen (17), sonst handelte es sich nicht um den einen hierbei in sich ununterschiedenen Gott; jedes liebende Tun des Menschen beinhalte auch irgendeine und irgendwie Erkenntnis, verfolgt die Liebe doch jeweils aus einem ihr eigenen Wissen und Wissenwollen ein Ziel. Doch bleibe diese Erkenntnis immer auch *als* Erkenntnis dunkel und unvollkommen. Daraus ergibt sich nicht nur, daß die Erkenntnis tätig sei, solange geliebt werde, sondern auch, daß die Liebe solange nicht aufhören könne, als die Erkenntnis noch nicht an ihr Ziel gelangt sei. Die mystische Erfahrung als Resultat dieses Strebens ist für den Kusaner also nicht ein irrational geprägtes Erleben (46, 66). Da Gott der Alles Begründende ist und sich zugleich außerhalb von allem Geschaffenen befinde, dürfe der gottsuchende Mensch sich nicht bei einem einzelnen, aber auch nicht bei dem Gesamten des Geschaffenen aufhalten. So sehr das Verhältnis Gott-Mensch für den Kusaner eine Einheit darstellt und nicht grundlegend von Distanz – was immer dies auch heißen mag! – bestimmt sei, ist Gott doch nicht in allem und aller Gesamtheit vollständig anzutreffen. Alles einzelne, und d. h. eben auch die Gegensätze, fällt nicht *mit*, sondern *in* Gott zusammen, so daß er noch einmal der je Größere ist (44). Gott ist nicht alles, aber alles ist in Gott zu finden, auch Gott selbst. Wie beschreibt der Kusaner nun den Weg des Menschen? Der Kusaner geht von der Wirklichkeit *einer einheitlichen* Menschennatur aus. Unumgängliche Bedingung für die „Visio" des geliebten Gottes sei immer der aus dem Glauben vollzogene erste Schritt des Menschen, der sich dabei den einfachsten Geboten unterwerfen müsse. Wissenschaft der Theologie zu treiben sei nicht nötig; wer sie betreibe, dem werde Gott erst recht zum Rätsel (34). Jesus Christus nahm dem Kusaner zufolge nicht eine Person, sondern *eine, die* allgemeine Menschennatur an. In seinem Leben zeigte Christus die Höhen und Tiefen der Erkenntnis und der Liebe, die Unverzichtbarkeit sinnlicher Erkenntnis und die Einheit der Affekte und der intellektuellen Kräfte. Diese während des irdischen Lebens in der Zerbrochenheit gelebte Einheit vermochte der Tod nicht zu zerstören. Indem Jesus Christus in einzigartiger Weise sinnliches Sehen, gedankliche Durchdringung und Einheitserfahrung zuteil wurden und er diese menschlichen Anlagen zur vollen Ausnützung führte, findet jeder Mensch sich in Jesus Christus wieder, entdeckt in ihm Ermutigung, Vorbild und Orientierung. H. arbeitet eindrucksvoll die christologische Dimension der kusanischen Mystik heraus. Im 3. Teil führt H. die Antwort des Kusaners vor (31–43). Sie findet sich in „De visione Dei" (1453 verfaßt). Auf dem Weg der Erfahrung, gleichsam experimentell wie H. mehrfach betont, kann der Mensch in die allerheiligste Dunkelheit zu Gott geführt werden, zur Teilnahme an seinem Mahl. Dabei sind nicht nur alle Gegensätze zusammen zu sehen, in eine Einfachheit zusammenzubringen, d. h. einzufalten, sondern auch der Sehende muß sich selbst gleichsam „aufgeben": „etiam se ipsum linquendo" (47). H. legt keinen einfachen Text vor. Von starker Dichte, sprachlich ohne jeden äußeren Verführungsreiz, zwingt der Text zum Mitvollzug, aber auch zum Wieder- und Wiederlesen.

N. Brieskorn S. J.

Gutiérrez, Gustavo, *Gott oder das Gold.* Der befreiende Weg des Bartolomé de las Casas. Freiburg-Basel-Wien: Herder 1990. 217 S. (Span. Dios o el oro en las Indias, siglo XVI. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas, Rimac/Centro de Estudios y Publicaciones 1989. 177 S.)

In seinen bisher erschienenen Schriften hat der peruanische Theologe des öfteren darauf aufmerksam gemacht, daß er im Dominikanerbischof Bartolomé de las Casas einen Vorläufer der lateinamerikanischen Befreiungstheologie sehe, weil dieser unter den Bedingungen des 16. Jahrhunderts die Perspektive des Armen, d. h. des unterdrückten Indio, entdeckt und darauf mit einer klaren „Option für den Armen" geantwortet habe, d. h. mit seinem lebenslangen Kampf für die Rechte der Indios. Im vorliegenden Buch vertieft und begründet G. nun die bisherigen Andeutungen, indem er sich direkt mit dieser großen Gestalt der Kirchengeschichte befaßt. Er stützt sich dabei auf einschlägige historische Forschungen, ist aber primär am Missions- und Theologieverständnis de Las Casas' interessiert, wie es sich in seiner Biographie und in seinen Schriften niedergeschlagen hat.

Das Buch enthält die ersten vier Kapitel eines auf sechzehn Kapitel angelegten Gesamtwerks; Vorstudien zum ersten Kapitel hat G. schon früher veröffentlicht (En busca de los pobres de Jesucristo, in: Materiales para una historia de la teología en América Latina, Hg. Pablo Richard, San José 1981, 137–163; dt. Auf der Suche nach den Armen Jesu Christi, in: Der Christus der Armen, Hg. Giancarlo Collet, Freiburg-Basel-Wien 1988, 37–56). Einleitend arbeitet G. die Perspektive heraus, die er als die entscheidende ansieht: Las Casas habe sich, aufgrund seiner Erfahrungen in der Neuen Welt, „den Standpunkt des Indianers, des Armen und des Unterdrückten" (17) zu eigen gemacht. Sodann beschreibt er im 1. Kap. die Situation des „vorzeitigen Todes", in der die Indios sich in der Frühzeit der Conquista auf Española befanden, und den ersten kirchlichen Protest gegen diese Unrechtssituation, der in der Dominikanerkommunität unter Pedro de Córdoba formuliert und in der berühmten Adventspredigt des Antonio de Montesinos (1511) öffentlich wurde. Hier wurde erstmals kontextuell die fundamentale Gleichheit aller Menschen und das Recht der Armen eingeklagt, für die sich Las Casas nach seiner eigenen Bekehrung über Jahrzehnte hin einsetzen wird. Im 2. Kap. analysiert der Verf. die zeitgenössische Polemik gegen Las Casas, dessen (ohne Druckerlaubnis) 1552 in Sevilla veröffentlichte Traktate in Peru eingezogen wurden. Die Polemik gegen Las Casas' Einsprüche wurde in drei im Vizekönigreich Peru entstandenen Schriften artikuliert, die sich mit der von Las Casas in Zweifel gezogenen Rechtmäßigkeit der spanischen Herrschaft und ihrer Institutionen befaßten. Es handelt sich um die anonyme Denkschrift *Parecer de Yucay,* die wohl von dem Dominikaner García de Toledo verfaßt wurde, um die *Informaciones* des Vizekönigs von Peru, Francisco de Toledo, und um die *Historia Indica* des Pedro Sarmiento de Gamboa, eines Beraters des Vizekönigs. Diesen Verteidigungsschriften ist gemeinsam, daß sie gegen die Einsprüche eines Las Casas und anderer Ordensleute auf seiner Linie für die uneingeschränkte Geltung des königlichen Patronats über die Kirche plädieren, die Rechtmäßigkeit der Inkaherrschaft mit Hinweis auf deren Tyrannei bestreiten, die Minderwertigkeit der Indios behaupten, die Oberhoheit der spanischen Krone zu beweisen versuchen und die Wurzel allen Übels in der Nichtanerkennung dieser Oberhoheit seitens der Indios festmachen. Im 3. Kap. arbeitet G. den Kern dieser die bestehende Herrschaft rechtfertigenden Theologie heraus, die darin besteht, daß das Gold zur Vermittlungsgestalt des Evangeliums wird: „Wo *Minen,* da *Evangelium.*" (150) Selbst die providenzialistische Theologie eines besonnenen Zeitgenossen wie José de Acosta macht sich das Argument zu eigen, Gott habe die Neue Welt so reich mit Edelmetallen ausgestattet, daß auf diese Weise die Goldgier der Europäer geweckt wurde, die zugleich auch das Evangelium mitbrachten; wie die große Mitgift einer häßlichen Frau den männlichen Heiratswunsch beflügeln könne. Gegenüber dieser „verkehrten Christologie" (151) bringt G. im 4. und letzten Kap. die dem widerstreitende Theologie des Las Casas' zur Sprache. Aus der Sicht der Unterdrückten geschrieben, besteht ihre zentrale Intuition aus der Identifizierung der mißhandelten Indios mit Christus, so daß G. zum Schluß kommt, Las Casas entwickle eine „Theologie der in Westindien gegeißelten Christusse" (152). Daraus ergebe sich Las Casas' radikale Kritik an der Habsucht der Spanier, die er im biblischen Sinn (Kol 5,3) als jene Idolatrie entlarve, die den vorzeitigen Tod der Indios zu Folge hat.

G. weist überzeugend nach, daß im Goldenen Zeitalter der Conquista zwei konkurrierende Theologien, bzw. Christologien am Werk waren: eine die spanische Herrschaft rechtfertigende, in der das Gold eine heilsmittlerische Funktion erhält, und eine aus der Perspektive der anderen, der indianischen Welt entwickelte, in der allein Christus als der in den Armen präsente Heilsmittler auftritt. Das Buch und die in ihm vermittelten Einsichten sind in zweifacher Hinsicht bedeutsam: Zum einen legt G. ein Kabinettstück historisch fundierter *theologischer* Interpretation der Geschichte vor und zum andern schreibt er ein anschauliches Kapitel befreiungstheologischer Reflexion. Damit besteht er implizit auf der Zuordnung von Geschichte und Gegenwart, auf der geschichtlichen Dimension des Christentums und auf der theologischen Dimension der Geschichte. Von dieser Verschränkung von Theologiegeschichte und Geschichtstheologie können Theologen und Historiker gleichermaßen profitieren. Wenn man der Be-

freiungstheologie bisweilen Geschichtsvergessenheit nachgesagt hat, so ist G.' Buch eine glänzende Widerlegung dieses Vorwurfs.

Anzumerken bleiben eine Reihe von Übersetzungs- und Druckfehlern: Ein sinnentstellender Fehler findet sich S. 39: hier muß „chinches" schlicht mit „Wanzen" übersetzt werden (wie richtig 203), aber nicht mit „weiße Menschen". Das unübliche Wort „Treffstück" verundeutlicht eher, daß es sich einmal um ein Motiv, das andere Mal um ein Argument handelt (45, 214). S. 211 ist die Anmerkung 30 unvollständig. Die „relectiones" des Vitoria waren keine „Gegendarstellungen" (101), sondern Sondervorlesungen. Die S. 13, Anm. 6 zitierte Autorin heißt „Rolena Adorno" und ist eine Frau. S. 23 muß es heißen „Mt 25"; S. 32, Anm. 13 heißt der Autor „Friede"; S. 61, Anm. 53 geht es um Bischof „Julián Garcés" und S. 95, Anm. 39 muß es „1572" heißen.

M. Sievernich S. J.

Arat, Mari Kristin, *Die Wiener Mechitharisten.* Armenische Mönche in der Diaspora. Wien-Köln: Böhlau 1990. 285 S.

Diakon Mechithar von Sebastia gründete 1701 in Konstantinopel den armenischen Orden mit Benediktiner Tradition, die „Congregatio Monachorum S. Antonii Abbatis". Dieser Orden sollte für die armenische Geschichte eine unschätzbare Bedeutung erlangen. – In der Ordensregel verankerte Mechithar einerseits das Gebet für das Seelenheil der Menschen, andererseits sollten die Mönche „durch Unterricht in allen notwendigen Wissenschaften" den Gläubigen dienen. – Nach der Begegnung mit Jesuiten, deren Wissen und Frömmigkeit Mechithar sehr beeindruckt hatten, konvertierte er zum katholischen Glauben. In diesem Religionswechsel sah die armenisch-apostolische Kirche eine Bedrohung für die nationale Identität der Armenier, so daß sie Mechithar aus Konstantinopel vertrieb. Die Flucht führte Mechithar nach Westen, wo der Orden heute in Venedig und in Wien über Niederlassungen verfügt und die armenische Bevölkerung in der Diaspora betreut. – Das Buch enthält eine Fülle von Informationen über die praktische Tätigkeit der Wiener Mechitharisten: ihre umfangreichen wissenschaftlichen Forschungen, ihre Übersetzungs-, Bildungs- und Verlagstätigkeit. Dank dieser Arbeit erwarb sich der Orden den Respekt aller armenischen Konfessionen.

Ein Mangel des Buches besteht darin, daß die Autorin das Wirken des Ordens nicht in den Zusammenhang der Geschichte des armenischen Volkes und der armenischen Kirche stellt. Außerdem werden einige Bereiche der Odenstätigkeit überproportional dargestellt und viele Kapitel haben nur einen deskriptiven Charakter. – Die fehlende Analyse verdeckt die Einzigartigkeit des Ordens als geistige und kulturelle Brücke zwischen Orient und Okzident.

A. Manutscharjan

Sieben, Hermann Josef, *Die katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung* (Konziliengeschichte, hg. v. *W. Brandmüller.* Reihe B: Untersuchungen). Paderborn: Schöningh 1988. 560 S.

Die Geschichte der katholischen Konzilsidee des Frankfurter Jesuiten ist eines der imponierendsten theologiegeschichtlichen Unternehmungen unserer Zeit. Der vorliegende vierte Band, der die Zeit von der Reformation bis zu Aufklärung behandelt, zeichnet sich wie die vorhergehenden Bände durch die treffende Auswahl und die übersichtliche Darbietung der behandelten Autoren und ihrer Werke aus. Historische Erudition verbindet sich mit theologischem Problembewußtsein.

Die Darstellung beginnt mit der Herausforderung durch die Konzilsidee Martin Luthers. Neben dem Luther, der die Autorität der Konzilien infragestellt, wird jener Luther vorgeführt, der sich ernsthaft mit dem Studium der vier ersten Konzilien befaßt. Hier wird sowohl eine Kontinuität mit der altkirchlichen Konzilsidee sichtbar wie auch ein neues Element: das Gewissen, das für eine verantwortete Glaubenszustimmung fordern muß, daß die Übereinstimmung der Lehre eines Konzils mit dem Evangelium für die Gläubigen mitvollziehbar ist. Als bemerkenswertes Novum stellt der Verf. die Auslegung von Apg 15 und die Konzilshermeneutik Luthers heraus. – Ein Höhepunkt des Bandes ist das 2. Kapitel über den englischen Kardinal Reginald Pole und sein Werk

„De concilio", das er als päpstlicher Legat am Vorabend des Trienter Konzils verfaßte. Obwohl sich für dieses originelle und tiefsinnige Werk in der Theologiegeschichte kaum ein Gegenstück findet, hat sich die Forschung bislang kaum mit ihm befaßt. Es ist ein Dialog mit Luther über Kirche, Rechtfertigung und Konzil. Mit seiner konsequent pneumatologischen Konzilsidee gelingt es Pole zu zeigen, daß kein grundsätzlicher Gegensatz zwischen der besonderen Stellung des Papstes in der Kirche und auf dem Konzil und dem Anliegen der Rechtfertigungslehre Luthers besteht. In mehrfacher Hinsicht versucht Pole, den Protestanten goldene Brücken für ihre Teilnahme am kommenden Konzil zu bauen. Es gehört zur Tragik der Kirchen- und Theologiegeschichte, daß dieser Ansatz unter den konfessionalistischen Zuspitzungen verschüttet wurde, wie sie sich in weiteren Kapiteln dieses Bandes abzeichnet. Um so wichtiger ist es, daß diese vergessenen Traditionen für die heutige Ekklesiologie wieder erhoben werden. – Das trifft nicht weniger für die Konzilstheologie eines Louis de Thomassin im 17. Jh. und eines Martin Gerbert im 18. Jh. zu. Beide griffen die altkirchliche Vorstellung von der Kirche als communio und Konsensgemeinschaft auf. Sie boten überzeugende Ansätze zur Überwindung des Gegensatzes von Papalismus und Konziliarismus, wie er in der Kontroverse zwischen Hontheim und Zaccaria sichtbar wird. Hierher gehört auch die gallikanische Kontroverse. Thomassin und in seinem Gefolge Gerbert verdanken ihre Ansätze wiederum den Anfängen der modernen Konziliengeschichtsschreibung, die hier eingehend dargestellt wird. – Im Zeichen des Konfessionalismus steht die Kontroverstheologie Bellarmins und auch der interessante „ökumenische Dialog" zwischen Bossuet und Leibniz. – Den Band beschließt ein Kapitel über den Theologen Felix Anton Blau, dessen Schriften den Konflikt zwischen theologischer Aufklärung auf der einen und traditioneller Konzilsidee auf der anderen Seite beleuchtet. Das Verhältnis von materialer und formaler Lehrautorität der Kirche ist eine Frage, die uns bis heute beschäftigt. – In dem Zeitraum, den dieser Band behandelt, sind entscheidende Weichenstellungen erfolgt, deren Auswirkungen die Gegenwart bestimmen. Wie in den vorhergehenden Bänden erweist sich auch hier die Konzilsidee als ein Brennpunkt der jeweiligen theologischen Tendenzen und kirchenpolitischen Einflüsse. Diese werden vom Verf. in der gebotenen Kürze und unter Verweis auf Einzeluntersuchungen aufgewiesen. Der Band vermittelt auch die Erkenntnis, daß Schlagworte und die zuspitzende Profilierung der Gegensätze oft geschichtlich wirksamer werden als die differenzierten und vermittelnden Entwürfe.

Der kundige Leser mag in diesem Band ein Kapitel über das Trienter Konzil und die Behandlung von Autoren wie etwa Melchior Cano vermissen. In seiner Einleitung begründet der Verfasser überzeugend, weshalb er angesichts des jetzigen Umfangs des Bandes darauf verzichten zu können meinte. Für Trient verweist er auf das Werk von Hubert Jedin; für die Dominikanertheologen sind die Arbeiten von Ulrich Horst zu empfehlen. Es ist zu hoffen und wohl auch zu erwarten, daß die Erkenntnis der facettenreichen Tradition, die das Werk Siebens vermittelt, für die anstehenden ekklesiologischen Erörterungen fruchtbar werden. H. J. Pottmeyer

Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. Die katholische Kirche. Bd. 1: Die Bistümer und ihre Pfarreien. Hrsg. *Erwin Gatz.* Freiburg–Basel–Wien: Herder 1991. 654 S.

E. Gatz, Rektor des Campo Santo Teutonico in Rom, intimer Kenner der Kirchengeschichte des 19. und 20. Jhs. vor allem in Deutschland, hat sich mit dem neuesten von ihm geleiteten Werk ein hohes Ziel gesetzt; eine umfassende, auf eine noch nicht genau festgelegte Anzahl von Bänden berechnete Kirchengeschichte des deutschsprachigen Raumes im 19. und 20. Jh. herauszubringen. In den vergangenen Jahren hatten zwar H. Kürten (Kurze Geschichte des deutschen Katholizismus 1800–1960, Mainz 1986) und Th. Nipperdey (Religion im Umbruch, Deutschland 1870–1918, München 1988) brauchbare Überblicke über diesen Gegenstand geliefert. Doch liegt die letzte ausführliche Darstellung, die sich speziell mit der katholischen Kirche befaßt, inzwischen ein Jahrhundert zurück: die „Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland im neunzehnten Jahrhundert" des Mainzer Kirchenhistorikers H. Brück, herausgekommen in

4 Bänden zwischen 1887 und 1908. Das von Gatz geplante Werk, dessen 1. Band. hier zu besprechen ist, unterscheidet sich schon in seiner Anlage grundlegend von dem Brücks. Folgte dieses in seiner Darstellung schlicht der zeitlichen Abfolge der Ereignisse, so ist jenes nach großen Themenkreisen geordnet, die Zusammengehöriges auch zusammenhängend behandeln. Hatte Brück in apologetisch-konfessionalistischer Weise vor allem der Kirchenpolitik seine Aufmerksamkeit gewidmet, so geht es Gatz und seinen Mitarbeitern um die Geschichte „des kirchlichen Lebens und somit jener Bereiche, die zugunsten der Politik-, Institutionen- und Geistesgeschichte oft vernachlässigt wurden" (24). Selbst der Ausdruck „Seelsorgsgeschichte" wäre, wie G. mit Recht betont, zu eng, weil nach dem bis zum II. Vaticanum herrschenden Kirchenverständnis zu hierarchisch und damit einseitig. Der vorliegende erste Bd. zeigt mit seiner Konzentrierung auf die Entwicklung der Pfarrei, wie sehr er neuen ekklesiologischen Sichtweisen verpflichtet ist. Da die Pfarrei aber nach katholischem Kirchenverständnis engstens in die jeweilige Diözese als der eigentlichen Ortskirche eingebunden ist, durfte eine bewußt pastoral orientierte Kurzdarstellung der Bistumsgeschichten im deutschen Sprachraum nicht fehlen.

In einem *ersten* Teil wird in 10 Kapiteln die Entwicklung der Pfarrei vom (nur sehr summarisch behandelten) Mittelalter bis zur Gegenwart geschildert. Der durchschnittliche Katholik, der zu Gottesdiensten und Sakramentenempfang „seine" oder auch eine andere Pfarrkirche besucht, ist sich wohl kaum im klaren darüber, wie unterschiedlich seit Jahrhunderten und auch noch heute der Rechtsstatus der Seelsorgsbezirke ist, die allgemein als Pfarreien bezeichnet werden. Der Leser erfährt auch, vielleicht mit Überraschung, daß bis in die jüngste Zeit die Bischöfe beileibe nicht alle Pfarreien nach Gutdünken besetzen konnten. Abgesehen von inkorporierten Klosterpfarreien – besonders zahlreich heute noch in der Erzdiözese Wien –, waren es die öffentlichen oder privaten Patronate, die bis weit in unser Jahrhundert hinein Pfarrereinsetzungen durch bischöfliche Ernennung verhinderten. Bei einem Vergleich der josephinischen mit der in den linksrheinisch gelegenen Gebieten durchgeführten napoleonischen Pfarregulierung kommt Gatz zu dem Urteil, daß letztere zwar radikaler, zugleich aber auch zukunftsorientierter war als die josephinische, weil sie den Bischöfen größere pastorale Gestaltungsmöglichkeiten bot. Die 10, meist von Gatz selbst verfaßten Beiträge zur Pfarreientwicklung zeigen in aller Klarheit, wie man kontinuierlich bis zum II. Vatikanischen Konzil Zahl und Umfang der Pfarreien den seelsorgerlichen Bedürfnissen anpaßte. Erst der seit den sechziger Jahren immer größer werdende Priestermangel erzwang eine Änderung dieses sinnvollen pastoralen Konzepts, weil viele kleinere Pfarreien nicht mehr besetzt werden konnten und – als Ausweg – vielerorts Pfarrverbände gebildet wurden. So ist die seelsorgerliche Betreuung der Gläubigen heute trotz des begrüßenswerten Einsatzes von Laien (Pastoralassistenten u. ä.) erheblich schlechter als vor 60 Jahren: die Statistiken des Buches, die u. a. die Zahl der Priester pro Katholiken in den einzelnen Diözesen anzeigen, sprechen eine deutliche, bedrückende Sprache. – Der *zweite*, umfangreichere Teil des Buches beschreibt nach einem festen Schema (Ausgangslage, Neuumschreibungen, Raum–Bevölkerung–Wirtschaft, konfessionelle Verhältnisse, kirchenpolitische Rahmenbedingungen, Bischöfe und Bistumsleitungen, Diözesanklerus, Ordensklerus in der Pfarrseelsorge, Pfarreientwicklung) in alphabetischer Reihenfolge die deutschsprachigen Bistümer, zu denen die Pfarreien und anderen Seelsorgsbezirke gehören. Dabei berücksichtigt Gatz, der wiederum den Hauptteil der Abschnitte verfaßt hat, auch solche Bistümer, die früher einmal einen mehr oder weniger starken deutschsprachigen Anteil an Gläubigen hatten, ihn aber mittlerweile verloren, z. B. Gnesen und Posen, Metz, Trient. Diese Bistumsartikel sind der wertvollste Teil des Buches; sie bilden in nuce bereits eine Geschichte der betreffenden Diözese im behandelten Zeitraum. Besonders willkommen, weil anderswo kaum zu finden, ist die jedem Aufsatz beigegebene geographische Karte mit den heutigen und früheren Diözesangrenzen. Ich hätte mir zusätzlich eine Gesamtkarte aller deutschsprachigen Bistümer gewünscht. Dann wäre noch deutlicher geworden, wie dringend notwendig eine Neuumschreibung der Bistümer gerade auch in der Bundesrepublik Deutschland ist. Für eine Neuauflage des Bandes empfehle ich die Hinzufügung eines Beitrags zum Gebiet Eupen-Malmedy. Dort gibt es bis heute ein

geschlossenes deutsches Sprachgebiet, das nach dem Ersten Weltkrieg sogar für kurze Zeit ein eigenes Bistum bildete und heute zum Bistum Lüttich gehört.

Der vorliegende erste Band dieser neuartigen Geschichte der katholischen Kirche im deutschsprachigen Europa seit der Französischen Revolution ist ein verheißungsvoller Auftakt des umfangreichen Werkes. Zusammen mit dem ebenfalls von Gatz redigierten biographischen Lexikon „Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945" (Berlin 1983), das der Rez. bei der Lektüre immer wieder ergänzend zu Rate gezogen hat, bietet der vom Verlag auch äußerlich ansprechend gestaltete Band eine Fülle von Informationen zur Geschichte des deutschen Katholizismus, die sonst nur verstreut und in entlegenen Publikationen zu finden sind. Das Werk dürfte sich schnell einen Platz unter den unentbehrlichen Nachschlagewerken zur Kirchengeschichte der Neuzeit erobern. P. Engelbert O. S. B.

De Veuster, Damian, *Beten Sie für uns Aussätzige!* Die Briefe der letzten Jahre (1885–1889) (Gelebter Glaube 9). Nettetal: Steyler Verlag – Wort und Werk 1990. 152 S.

Josef (mit Ordensnamen: Damian) de Veuster wurde am 3. Januar 1840 in Tremolo, einem kleinen belgischen Dorf geboren. 1859 trat er in die „Congregatio Sacrorum Cordium Iesu et Mariae necnon adorationis perpetuae Ss. Sacramenti altaris" (SSCC) ein. (Die Kongregation trägt auch [nach der Rue de Picpus in Paris, in der früher das Mutterhaus der Gemeinschaft war] den Namen *Picpusgesellschaft* bzw. [nach dem Kloster Arnstein a. d. Lahn] die Bezeichnung *Arnsteiner Patres.*) Noch vor Abschluß seiner Studien bot sich Damian an, für seinen schwer erkrankten (leiblichen) Bruder mit einer Gruppe von Schwestern und Brüdern seiner Ordensgemeinschaft in die Mission nach Hawaii zu gehen. Am 21. Mai 1864 wurde er in Honolulu zum Priester geweiht und arbeitete in den Missionsbezirken Puna und Kohala auf Hawaii. Am 10. Mai 1873 ging er zu den Aussätzigen, die man auf die Insel *Molokai* zu deportieren pflegte, wo sie (sich selbst überlassen) unter unmenschlichen Bedingungen dahinvegetierten. (Die Hawaii-Insel Molokai liegt in unmittelbarer Nähe der Insel Oahu, deren Hauptstadt Honolulu und deren Hafen Pearl Harbor sind.) Hawaii (bis 1898 Sandwich-Inseln genannt) stand damals noch unter einem kanakischen König. 1898 wurde das Land den USA angegliedert und ist seit 1959 50. Bundesstaat der USA. Auf der Insel Molokai arbeitete Damian (seit 1884 selbst vom Aussatz befallen) bis zu seinem Tod am 15. April 1889. Darüber geben seine letzten Briefe Auskunft, die hier erstmals vollständig veröffentlicht werden. Der Inhalt der Briefe läßt sich kaum referieren. Man muß sie selber lesen. Ich habe das mit lebhaftem Interesse und großem Gewinn getan. R. Sebott S. J.

Trocholepczy, Bernd, *Rechtfertigung und Seinsfrage.* Anknüpfung und Widerspruch in der Heidegger-Rezeption Bultmanns (Freiburger Theologische Studien 146). Freiburg i. Br.: Herder 1991. 170 S.

Es mag vermessen sein, wenn ein Kanonist über den Zaun seiner Wissenschaft schaut, um jene begrifflichen Gerätschaften zu beurteilen, mit denen der Exeget die Hecken seiner Gedanken schneidet. Aus Neugierde sei es trotzdem getan. Das vorliegende Buch ist eingeteilt in die Einführung, zwei Hauptteile und eine Schlußüberlegung. Die Einführung (7–18) erwähnt zunächst, wie es zur Verbindung von Bultmann und Heidegger kam. Der bis dahin vor allem durch religionsgeschichtliche Forschungen und seine Parteinahme für die „Dialektische Theologie" hervorgetretene Marburger Theologe Rudolf Bultmann trifft 1923 auf den Philosophen Martin Heidegger, als dieser im WS 1923/24 an einem Seminar Bultmanns zur „Ethik bei Paulus" teilnimmt. Durch diese Begegnung wird ein neues Verstehen von Exegese (eine neue Hermeneutik) begonnen. Möglich wurde diese (wissenschaftliche) Begegnung dadurch, daß (nach Meinung Bultmanns) die heideggersche Philosophie ein begrenzendes Element enthält. Heidegger habe weder theologische noch weltanschauliche Absichten. Zum andern leiste Heidegger aber doch fruchtbare und nützliche Dienste für die Theologie. In seiner Philosophie liegen offenbar Ansätze, die für eine ontologische Grundlegung

der Theologie als Wissenschaft fruchtbar sind. Ziel der vorliegenden Arbeit ist es nun (vgl. 13f.), die jeweiligen Ansätze von Heidegger und Bultmann zu entfalten und für die Begegnung von Philosophie und Theologie fruchtbar zu machen. Im ersten Hauptteil (Der Weg Bultmanns: Anknüpfung beim Selbst im Widerspruch Gottes, 19–101) behandelt T. drei Aspekte und Perioden in der Theologie von Bultmann; zunächst dessen „Liberale Theologie". Hier steht Bultmann in der Schule von Wellhausen und Gunkel. Der Alttestamentler Hermann Gunkel hatte die Formkritik als Methode in die moderne Bibelwissenschaft eingeführt und zugleich betont, daß der sog. Sitz im Leben für jede Form oder Gattung der Bibel von hoher Bedeutung ist. Zugleich steht Bultmann aber auch unter dem Einfluß seines Lehrers Wilhelm Herrmann. Dieser betonte das Auseinanderfallen von Vernunft (Schaffen) und Erleben (Religion). „Höher als das Schaffen steht das Erleben" (42). Deshalb kann die Vernunft (z. B. die Religionsphilosophie) das religiöse Phänomen nicht in den Griff bekommen. In seiner „Dialektischen Theologie" steht Bultmann unter dem Einfluß von K. Barth und dessen Umkehrung des theologischen Ansatzes. „Erschien zunächst die Frage nach dem Selbst als Einstiegspunkt in das religiöse Verhältnis, wird nun das Selbst durch die Religion in Frage gestellt. Der immer schon leitende Begriff der Rechtfertigung erhält erst seine wahre Radikalität, indem das Gerechtfertigte sich nur noch dem letztlich Rechtfertigenden verdankt. Rechtfertigung bedeutet so primär Widerspruch gegen jede Selbstmächtigkeit" (62). Da freilich die Anrede Gottes und sein Anspruch vom Menschen gehört werden müssen, stellt sich die Frage nach den Bedingungen des Glaubens. Diese reflektiert Bultmann in seiner „Existentialen Theologie", die er in Anknüpfung an Heidegger entworfen hat. In der Tat ist ja das Dasein (bzw. der Mensch) nicht nur Gegenstand der existentialen Daseinsanalyse (also der Philosophie Heideggers), sondern auch Gegenstand der Theologie. Deshalb kann (und muß) die Theologie die eigentliche und wesentliche Frage der Philosophie nach dem Wesen des Menschen wiederholen. In seinem bekannten Aufsatz „Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube" gibt Bultmann für den Zusammenhang von Philosophie und Theologie das folgende Beispiel. Ein freundloses Leben, das sich, bewußt oder unbewußt, eingestanden oder uneingestanden, nach Freundschaft sehnt, weiß, was Freundschaft ist, – und weiß es doch nicht. Aber schon darin, daß etwaiges Reden von Freundschaft von jedem freundlosen Leben verstanden werden kann, zeigt sich, daß das Wissen um Freundschaft auch dem freundlosen Leben je schon offen steht. So ist es auch mit der Philosophie. Sie weiß zwar nicht, was die Botschaft Gottes bedeutet. Sie steht aber für diese Botschaft offen. Jeder Mensch ist somit ein (potentieller) Hörer des Wortes Gottes. Der zweite Hauptteil des vorliegenden Buches (Heidegger im Blick Bultmanns: Das Phänomen der Geschichtlichkeit, 102–146) handelt von Bultmanns Anknüpfung an die Existenzialanalyse und von Heideggers Ansatz bei der Seinsfrage. Im Mittelpunkt der Überlegungen steht das Phänomen der Geschichtlichkeit. Geschichtlichkeit bezeichnet jene eigentümliche Grundbestimmung des Menschen, durch die er in die Zeit gestellt ist und ihm eine jeweilige Welt verfügt ist, die er in Freiheit übernehmen muß. Um die Geschichtlichkeit im Verständnis von Heidegger zu verstehen, wird dessen Seinsfrage rekapitulierend dargestellt. Dies darf hier übergangen werden. – Kann der (philosophische) Ansatz Heideggers in die Theologie übernommen werden? Das ist die Frage, die in der Schlußüberlegung (Rechtfertigung und Seinsfrage, 147–154) positiv beantwortet wird: „Glaube *kann* wesentliches Denken wieder-holen, wesentliches Denken *kann* offen sein für künftiges Glauben" (154). Mit diesem Satz beendet der Vf. sein hilfreiches und nützliches Buch. Eine kleine Aussetzung. Der Autor liebt in hohem Maß die Substantivierung von Adjektiven (Verwirklichung *des Christlichen* u. a. m.). Diese Substantivierungen sind aber nicht nur ein bekannter Unterschlupf für Unklarheiten, sie bewirken auch, daß die Sprache sehr stelzig und „gestelzt" erscheint. Ich würde die Auflösung der Substantivierungen in Satzformen vorschlagen. Das würde nicht nur der Schönheit der Sprache, sondern auch deren Klarheit dienen. R. Sebott S. J.

McElroy, Robert W., *The Search for an American Public Theology.* The Contribution of John Courtney Murray. New York: Paulist Press 1989. 216 S.

J. C. Murray was very influential in the American debate about national goals and public policy from the end of World War II until Vatican II, where his notions of religious liberty were in great part adopted by the Council. Though the study interests primarily the American people, its underlying issues reemerge in every democratic and constitutional society. Employing many hitherto unpublished talks and articles, McE. has presented a clear, straightforward analysis of Murray's „public theology". Although this term was coined after Murray's death, McE. sees the main purpose of Murray's life-work to have been the insistence upon the importance of religious values in conducting the national debate about public policy. The first chapter identifies the enemy: secularism, which Murray recognized thanks to the warnings of the Popes and such thinkers as de Lubac and Maritain. „Modernity" was attempting to destroy the medieval, Gelasian balance between Church and state necessary to preserve society's good order. For by attempting to limit religion to the sacristy and the private realm of conscience modernity was rendering it ineffective to fill the vacuum of spiritual meaning and to combat the totalitarian tendencies of the secular state. Men were in danger of losing their anchoring in a transcendent order that guaranteed the *res sacrae,* the personal dignity and freedom of men in a just society under God. The second chapter outlines Murray's proposal for reclaiming the cultural order from secularism. The unifying function of common values provides the bedrock of society. In combatting technological secularism, practical materialism, and philosophical pluralism Murray appealed to the natural law tradition to form normatively the public consensus. This tradition that linked reason and morality had to be taught by the universities – and given its abandonment by secular universities, Murray stressed the essential role of religious-affiliated universities – maintained by the legal profession, and shared by the Catholic community, which he challenged to contribute to the national debate.

The third chapter deals with Murray's proposed renewal of the political order. Against the secular doctrine that grounds law in the will of the people or the balancing of various interest groups, Murray insisted that law must be based upon reason and man's sacred dignity. Indeed, since the state is to serve man, it cannot claim an independent authority. A further limitation of state power was due to the primacy of society over the state, which functions as an instrument to attain certain of society's legitimate political ends. Hence he argued that the state rested upon contractual relations between ruler and ruled. Within that greater society pluralism had to be recognized while the common good was being preserved and fostered. For the political common good consisted of a five-fold end: domestic tranquility (internal unity), peace (protection of moral standards), freedom (empowerment to do what one ought and immunity from coercion to do what one ought not), fullness of human welfare (public prosperity distributed proportionately in equality), and common defense from external enemies. In promoting morality and prosperity, however, the state's role should be the minimal necessary, and the rest is to be left to other organizations. Though the individual's claim to immunity was not totally inviolable, Murray considered it almost so in the realm of religious belief; only with overwhelming evidence that society was at risk might the government interfere with a person's religious beliefs and practices. Inversely, since religion assured the health of society by grounding the dignity of the human person, government had an obligation to recognize and foster it where possible. To support this position Murray appealed to the Founding Fathers of the United States, who wrote and thought in terms of God and the natural law before the French Revolution established an aggressive, anti-religious secularism. Thus Catholic thought, relying on natural law morality, was closer to the Founding Fathers' intentions than other views which developed thereafter, and Catholics, long considered outsiders, had to call the nation to itself. This meant a struggle against the idolization of democracy as simple majority will and as procedure without regard to the ends intended. It also involved resistance to the absolute separation of religion and state proposed by many to the neglect of and discrimination against religion, especially in public education.

The fourth chapter outlines Murray's application of natural law morality in the international order. Contrary to political „realists" like Hans Morgenthau and Reinhold Niebuhr, Murray held that the United States was obliged to use its power to promote internationally justice, freedom, security, the general welfare, and civil unity. He also argued for the constitution of an international institution capable of establishing moral and legal standards in regulating relations among nations and endowed with a coercive power to defend that juridical order. Communism was identified as the major menace to this order, and Murray stressed the need of meeting it not just with force but especially with a coherent, persuasive system of democratic values rooted in natural law theory. Despite all his idealism Murray remained very much a realist, seeing real difficulties yet fundamentally hopeful about men's ability to build a better world.

In all of the above McE. has shown himself an able synthesizer of Murray's thought in a lucid, succinct style. This synthesis of Murray's „public theology" deserves to be read by those engaged in the public debate about the role of religion in setting public policy. It is moreover difficult to see how a moral person might disagree with Murray's stance that moral behavior in politics should be rooted in reason. Secularists might oppose his grounding of the human person's dignity in a transcendend order, in God, but that debate must be resolved by one's reading of history and, more fundamentally, in a metaphysics. But the real difficulty of Murray's position concerns his understanding of the natural law. How can finite human reason be raised to an absolute status? And how does one distinguish what belongs essentially to the natural law from what is time-conditioned ideological baggage, best jettisoned as quickly as possible? These difficulties emerge strikingly when McE.'s fifth chapter attempts to defend Murray's method and content in the face of various criticisms. In response to the charge that Murray did not develop a theology, overlooking the power of biblical images, McE. writes that „many theologians have pointed out that the material content of Christian ethics is identical with that of the human ethics produced by reason." (150) Then, borrowing Tracy's distinction of theological audiences, he argues that in the public sphere Murray's selflimitation to natural law language was a tactical decision, not necessarily „non-theological." But the identification of Christian ethics' content with human ethics' content is a recent development resulting from the application of transcendental Thomism to moral theology. Not only is the supposition very debatable, but it also followed Murray's death. Moreover would not transcendental Thomism's vague distinction of natural and supernatural orders lead to the destruction of the clear Churchstate separation espoused by Murray, as is actually happening in liberation theology, the offshoot of transcendental Thomism? Indeed, if natural law is available to reason and each individual is responsible for forming his own conscience, does not the Church's role become superfluous? (especially so if grace is given anonymously to all, a grace elevating motivation as well as content) Individual Churchmen may speak out but only as individuals endowed with special intellectual, persuasive, or organizational gifts. Is not that the triumph of secularism?

The final chapter also attempted to apply Murray's principles to current problems of social morality. A bit too easily McE. throws Murray's mantle over his own positions on nuclear deterrence, social welfare, and public sexual morality. If pornography and homosexuality are really perversions, can an appeal to freedom (the power to choose the good) justify the state's refusal to restrict or prohibit them? There is need of further reflection and argument on these points. Murray's political theology referred to America of the '40s and '50s. Much has changed in the meanwhile. Political theology must be constantly rethought. At least after McE.'s presentation future generations will have the advantage of knowing the doctrine of J. C. Murray, a fine thinker, both traditional and creative, and not be condemned to simply repeating the mistakes of the past.

J. M. McDermott S. J.

Gauly, Thomas M., *Kirche und Politik in der Bundesrepublik Deutschland 1945–1976. Wandel und Grenzen; Katholiken – Machtanspruch und Machtverlust.* Bonn: Bouvier 1990/91. 504/474 S.

Während der politische Katholizismus des 19. Jahrhunderts bis zur Weimarer Zeit bereits seit längerem Gegenstand umfangreicher Forschung ist, war das Feld der politischen Geschichte der Katholischen Kirche in der zweiten deutschen Demokratie bisher nur dürftig bestellt. Daher kann man Karl Dietrich Bracher dankbar sein, daß er eine politikwissenschaftliche Dissertation betreut hat, die versucht, diese Lücke zu füllen. Publiziert wurde die Arbeit gleich in zwei verschiedenen Fassungen. Die erste entspricht der in Bonn 1990 eingereichten Dissertation; die zweite erschien wenige Monate später im selben Verlag und stellt eine Ergänzung bzw. Überarbeitung von etwa einem Drittel des Textes dar. Leider findet sich ein Verweis auf das erste Buch nur in der Verlagsangabe; im Nachwort wäre Gelegenheit gewesen, die Überarbeitung zu begründen. – Die beiden Bände unterscheiden sich kaum im Umfang etwa der beigefügten Bibliographie oder der Fußnoten. In der Dissertation sucht man ein Register vergeblich; die nur zweite Fassung bietet ein (unzuverlässiges) Personenregister. Sie ist gleichwohl in den überarbeiteten Teilen etwas flüssiger gehalten. Zudem hat Gauly den Stoff umgeschichtet; die Untersuchungen zur spezifischen Struktur der katholischen Kirche, die in der Dissertation im dritten Teil beheimatet sind, wurden in „Katholiken" zu einem nach „vier Kriterien kirchlicher Macht" gegliederten Vorspann mit Elementen aus dem ersten Teil der Dissertation komponiert.

Einleitend konstatiert G. verschiedene Ebenen des Machtverlustes der katholischen Kirche sowohl gegenüber ihren Gliedern als auch gegenüber der Gesellschaft; dies sowohl im Hinblick auf die Entwicklung seit der Reformation, als auch im Vergleich zur Stellung der Kirche in der unmittelbaren Nachkriegszeit. Zunächst wird jedoch, um die „Grundlagen" der Untersuchung zu gewinnen, das Phänomen Katholische Kirche sachlich und begrifflich aus der Perspektive der Politikwissenschaft bestimmt. Als Grundlage werden dabei kirchenrechtliche Bestimmungen herangezogen, um mit der hierarchischen Selbstdefinition der Kirche die Übernahme dieser Sicht in einer phänomenologischen Analyse zu begründen. Damit ist bereits eine Verengung der Sicht auf eine ausgewählte Gruppe kirchlicher Subjekte vorprogrammiert; neben dem Papst und den Bischöfen treten fast nur noch die Spitzen der großen Laienverbände und ihrer Organe auf. Auf der anderen Seite wird Politik weitestgehend auf das Handeln der Regierung und der drei großen Parteien beschränkt. – Zunächst werden die Ausgangsbedingungen nach dem Zusammenbruch des Deutschen Reiches dargestellt: Auf der einen Seite der völlig darniederliegende Staat und die jeder Struktur beraubte politische Landschaft unter den Besatzungsmächten, auf der anderen Seite die katholische Kirche. Diese ist zwar auch nicht unbeschadet aus der NS-Zeit hervorgegangen, was vor allem im Schuldbekenntnis vom August 1945 zum Ausdruck kam, erfreut sich aber doch einer moralischen Position, die sie zum vertrauenswürdigen Ansprechpartner der Westmächte macht. Dies verbunden mit ihren Startvorteilen in der Infrastruktur sichern der Kirche einen überproportionalen Einfluß auf die Gestaltung der Nachkriegslandschaft. – Die Jahre bis etwa 1960 schildert G. als eine Zeit weitestgehenden Einverständnisses zwischen den Unionspartnern und der katholischen Kirche bzw. der Hierarchie (beide Größen de facto immer wieder gleichgesetzt). Während der Liberalismus und die (damals kirchlicherseits teilweise mit dem sowjetischen Marxismus identifizierte) Sozialdemokratie nicht nur als Gesprächspartner nicht in Frage kamen, sondern systematisch bekämpft wurden, bahnt sich eine intensive Zusammenarbeit zwischen Adenauer und der Kirche an. Nachdem die Bemühungen der Bischöfe um Einflußnahme auf die Ausgestaltung der Kultur- und Familienpolitik, vor allem des Elternrechts, im Grundgesetz nur bedingt erfolgreich waren, tritt die Gestalt Wilhelm Böhlers in den Vordergrund, der mit dem Katholischen Büro in Bonn als Schaltstelle zwischen Katholizismus und Regierung vorgestellt wird („Konfessionalismus und Klerikalismus in der deutschen Politik: Die Ära Adenauer"). – Für die Folgezeit werden zwei Entwicklungslinien bedeutsam: Zum einen der Balanceakt der CDU, die sich den hohen Katholikenanteil unter ihren Wählern bewahren will, ohne ihre Chancen als in-

terkonfessionelle Partei zu verspielen. Auf der anderen Seite die Bemühungen der SPD, sich im Zuge der Entwicklung zur Volkspartei mit den Katholiken zu verständigen. Dies gelingt ihr nach dem Godesberger Programm um so leichter, als sogar Bischöfe in der SPD eine Koalitionsalternative zu der, vor allem dank der Polemiken Dehlers, als antiklerikal gebrandmarkten FDP sehen. Bemerkenswert ist dabei vor allem die offensive Strategie der Sozialdemokraten, die dem Wahlaufruf zur Bundestagswahl 1957 mit viel Fleiß Positives abzugewinnen versuchen, um Konfrontationen abzubauen.

Durch intensive Erarbeitung der mittlerweile zugänglichen Archive und zahlreiche Informationsgespräche gelingen G. nun einige interessante Feststellungen über das Verhältnis der politischen Parteien zur katholischen Kirche. Drei seien herausgestellt. Zum einen überrascht es, wie deutlich der spätere Bundeskanzler Brandt schon früh als der SPD-Politiker in Erscheinung tritt, der sich besonders intensiv um eine Verbesserung der Beziehungen seiner Partei zur Kirche bemüht. Ausgerechnet der Sozialdemokrat Brandt war es, der als erster Bundeskanzler in seiner Regierungserklärung die Rolle der Kirchen ausdrücklich und ausführlich zu würdigen weiß. Als Teil der Strategie seit Godesberg zeigt sich so seine Bemühung um „Partnerschaft" gerade mit der katholischen Kirche als wesentlicher Baustein der Brandtschen Bemühungen um eine breite Basis der SPD. – In bezug auf die FDP weist G. nach, daß diese – mal mehr, mal weniger – dazu übergegangen ist, sich durch ihre kirchenkritische Haltung gegenüber den anderen Parteien profilieren zu wollen. Daß dies in Bereichen wie dem Schulrecht oder dem § 218 besonders leicht fällt, liegt auf der Hand. Versuche der FDP hingegen, sich mit dem Ansprechen von „progressiven" oder „liberalen" Katholiken einen Teil aus dem kirchlichen Kuchen herauszuschneiden, sind ohne merklichen Erfolg geblieben, auch wenn sich die Partei solcher Schachzüge wie der Verleihung des Heuss-Preises an PUBLIK zu bedienen wußte. – Von eigenem Reiz ist schließlich drittens, wenn G. im Lager der Union Franz-Josef Strauß als den Politiker vorzuführen weiß, der sich immer wieder durch eine betont kritische Haltung gegenüber kirchlichem Einfluß auf die Politik hervorgetan hat. Mit Strauß kündigt sich denn bereits eine Entwicklung an, die in den siebziger Jahren, begünstigt durch den Machtverfall im kirchlichen Binnenraum in der Folge von „Humanae Vitae", den Umschwung darstellt. Eine Kirche, die ihre eigenen Anhänger nicht mehr geschlossen zu formieren weiß und sich in der Auseinandersetzung um sexualethische Fragen gesellschaftlich isoliert hat, wird auch von einer Partei, die das „C" im Namen führt, nicht mehr als absoluter Bezugspunkt benötigt. Dieses Urteil ist wohl aufrechtzuerhalten, auch wenn Helmut Kohl nach 1974 noch einmal versucht, Kirche und CDU enger aneinander zu binden.

In seiner zweiten Fassung schreibt G. die Geschichte der Katholiken in der Bundesrepublik Deutschland bis zur Gegenwart fort, ohne aber genügend Substanz bieten zu können, die seine sehr plakativ gesetzten Urteile wissenschaftlich absichern könnten. So sehr die Klage über den „Antimodernismus" Roms und der Folgen in Deutschland sich mancher Zustimmung sicher sein darf, fallen diese Seiten aus dem von G. gesteckten Rahmen (allein schon wegen der völlig unzureichenden Quellenbasis). – In seiner Dissertation läßt G. dem historischen einen dritten Teil folgen, in dem er versucht, die im Hauptteil gesammelten Fakten einzuordnen. Wie wenig diese Einordnung jedoch auf die historische Analyse selbst rückwirken konnte, zeigt allein die Tatsache, daß die drei Elemente der Einordnung anstandslos in der zweiten Fassung mit dem „katholisch-hierarchischen Prinzip" als „vier Kriterien" dem Ganzen vorangestellt werden können. Die drei sind: Das (missionarische) Selbstverständnis der Kirche und die herausgehobene Stellung des Priesters; die „Größe und Geschlossenheit des kirchlichen Systems"; und schließlich die „Sachkompetenz und Kommunikationsfähigkeit der kirchlichen Lehre und ihrer Multiplikatoren".

G. ist für die Aufarbeitung eines zeitgeschichtlichen Aspektes Dank zu schulden, so sehr in dieser Aspekthaftigkeit auch ihre Grenze liegt. Denn politische Macht wird auf zu wenige Akteure und Aktionsfelder beschränkt, um die allgemeinen Schlüsse auf die gesellschaftliche Stellung der Kirche damit zu begründen. So sehr der Rez. dem Autor im Tenor des Urteils zustimmt, kann doch nicht übersehen werden, daß wesentliches von G. ausgespart wurde. Vor allem spielt die gesamte Sozialpolitik, insbesondere die

Sozialgesetzgebung der 50er Jahre, keine Rolle; das Verhältnis Kirche/Gewerkschaften wird nicht einmal einer Erwähnung gewürdigt. Die Kirche in sozialen Bewegungen der siebziger und achtziger Jahre tritt nicht ins Blickfeld. Aber die grundsätzliche Frage um „Machtanspruch und Machtverlust" der katholischen Kirche hat G. zu Recht aufgeworfen; sein Ansatz ist politikwissenschaftlich und verdient von einer Theologie gehört zu werden, die die Frage der Macht in der Kirche gern vorschnell spiritualisiert. Aber die weitere Diskussion darf nicht bei G. stehen bleiben, sondern sollte geistesgeschichtlich weiter greifen, etwa indem der Begriff der Säkularisation (auch theologisch!) neu zu fassen ist, und politikwissenschaftlich die Religion in der modernen Gesellschaft einer solideren theoretischen Fundierung harrt. M. Löwenstein S. J.

3. Systematische Theologie

Murphy, Nancy, *Theology in the Age of Scientific Reasoning* (Cornell Studies in the Philosophy of Religion). Ithaca and London: Cornell University Press 1990. XII/215 S.

Das Buch will eine Antwort geben auf die erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Herausforderung, die das Werk von David Hume für die Theologie darstellt. Seit dem Mittelalter sei eine zweifache Wende in der Epistemologie zu verzeichnen. Die erste bestehe darin, daß die mittelalterliche Begründung des Wissens durch die *auctoritates* und das deduktive Denken der Aristotelischen Analytiken ersetzt werde durch den erkenntnistheoretischen Fundamentalismus. Dieser Schritt werde von Descartes vollzogen und durch den von Hume begründeten modernen Empirismus weitergeführt. An die Stelle dieses Fundamentalismus sei in jüngster Zeit das holistische Modell getreten. Hier ist Quines Aufsatz „ Two Dogmas of Empiricism" (1951) epochemachend. Die Theologie scheine in der Zeit nach Hume vor folgender Alternative zu stehen: Entweder ignoriere sie Hume und verurteile sich damit selbst zur kulturellen Bedeutungslosigkeit, oder sie akzeptiere ihn und gebe ihren Anspruch, eine Wissenschaft mit kognitiven Inhalten zu sein, auf. Die Antwort auf diese Herausforderung kann nach M. nur darin liegen, daß auch die Theologie die (mittelalterliche und die) fundamentalistische Epistemologie durch den holistischen Ansatz ersetzt.

In der protestantischen Theologie habe Wolfhart Pannenberg diesen Schritt vollzogen und damit einen Weg aus den beiden Sackgassen der liberalen Theologie und der Neoorthodoxie gezeigt. Es sei Pannenberg jedoch nicht gelungen, zu zeigen, daß sein System gegenüber dem von Hume den Vorzug verdient. M. hält Pannenbergs auf Stephen Toulmin zurückgehende Methodologie für unzureichend. Sie schlägt daher einen anderen wissenschaftstheoretischen Ansatz vor, den von Imre Lakatos. Im Unterschied zu Thomas S. Kuhn erkläre Lakatos den Fortschritt der Wissenschaft nicht durch die Abfolge miteinander inkompatibler Paradigmen, sondern durch miteinander konkurrierende Forschungsprogramme. Ein Forschungsprogramm („research program") bestehe aus einer Menge von Theorien und einem Körper von Daten. Eine dieser Theorien, der „harte Kern", sei für das Programm zentral. Er sei umgeben von einem Gürtel von Hilfshypothesen, die es ermöglichen, alle Daten in Beziehung zum harten Kern zu setzen. Lakatos unterscheide zwischen degenerierten und progressiven Programmen. Ein degeneriertes Programm versuche, den harten Kern mit einem Gürtel von ad-hoc-Hypothesen zu retten, wogegen bei einem progressiven Programm die Hilfshypothesen zwar auch den harten Kern bewahren, aber zugleich Voraussagekraft haben. In einem nächsten Schritt rekonstruiert M. das Vorgehen einer theologischen Schule, der katholischen und dann von der Kirche verurteilten Modernisten Alfred Loisy, George Tyrrell und Ernesto Buonaiuti, mit Hilfe von Lakatos' Begriffen. Am wichtigsten ist dabei die ausführliche, durch Zeichnungen verdeutlichte Darstellung der Entwicklung von Tyrrells Theologie. Auch wenn man sich des Eindrucks nicht erwehren kann, hier werde Tyrrell auf Lakatos' Prokrustesbett gespannt, ist die Analyse doch wegen der in ihr entwickelten Unterscheidungen und Zusammenhänge von religiöser

Erfahrung, Schrift, Dogma, Frömmigkeit und Gebet, Theologie und Institution sehr anregend und erhellend. Als entscheidenden Mangel der modernistischen Theorie stellt M. heraus, daß in ihr die Frage nach den Daten, auf denen die Theologie aufbaut, nicht hinreichend geklärt sei. Dazu greift sie auf die christliche Tradition der Unterscheidung der Geister zurück. Zur Sprache kommen der amerikanische Erweckungstheologe Jonathan Edwards, Ignatius von Loyola und der Wiedertäufer Pilgram Marpeck. Die aus einer gemeinsamen Unterscheidung gewonnenen Daten seien bereits „theoriegeladen", d. h. sie können nur mit Hilfe des Gottesbegriffes beschrieben werden. Gegen Ende des Buches bringt M. eine hilfreiche Zusammenfassung, wie eine an Lakatos' Wissenschaftstheorie ausgerichtete Theologie vorzugehen habe (183–192). Sie fragt nach dem Verhältnis einer „Lakatosian theology" zur Wissenschaft (science) und favorisiert eine „hybride" Lösung: Theorien theologischen Ursprungs können als Hilfshypothesen in wissenschaftliche Forschungsprogramme aufgenommen werden und umgekehrt.

Ich möchte zwei Punkte hervorheben, die mir an dieser Arbeit besonders wichtig zu sein scheinen. Der erste ist in Abwandlung eines Wortes von Kant formuliert: „Philosophy of religion without theology is empty; theology without philosophy of religion is blind" (XII). Der holistische Ansatz erlaubt keine scharfen Grenzziehungen zwischen Theologie, philosophischer Theologie und Religionsphilosophie. Die Theologie muß sich bewußt der Frage nach ihrer Methode stellen, und sie zu klären ist eine der Aufgaben der Religionsphilosophie. Die Gottesfrage kann nicht, wie es die traditionelle *theologia naturalis* wollte, aus dem Kontext des gesamten Lebens- und Weltverständnisses eines religiösen Glaubens isoliert werden. Theologie kann als Wissenschaft immer nur Rekonstruktion von vorgängig gegebenen Phänomenen sein. Versteht man sie, und damit komme ich zum zweiten Punkt, entsprechend der holistischen Wissenschaftstheorie, so stellt sich die Frage, auf welchen Daten sie aufbaut. Es ist das Verdienst von M., diese Frage in aller Deutlichkeit formuliert und vorliegende Lösungen kritisiert zu haben. Ich muß allerdings gestehen, daß auch ihre Antwort mich nicht voll befriedigt hat. Ohne Zweifel spielen die in gemeinsamer Unterscheidung gemachten Erfahrungen hier eine wichtige Rolle. Aber gerade wenn man dafür plädiert, die Grenzen zwischen Theologie und philosophischer Theologie aufzuheben, ist diese Basis zu eng, weil sie nur einem kleinen Kreis zugänglich ist. Mit diesem Ansatz isoliert die Theologie sich, sie wird zur Sache eines esoterischen Zirkels, und sie gibt den für das christliche Selbstverständnis wesentlichen universalen Anspruch auf. Soll das von M. immer wieder hervorgehobene Anliegen der philosophischen Theologie, nach der Vernünftigkeit des Glaubens zu fragen, in die Theologie integriert werden, so muß die theologische Hypothese sich auf allgemein zugängliche Daten beziehen. F. Ricken S. J.

Schwager, Raymund, *Jesus im Heilsdrama.* Entwurf einer biblischen Erlösungslehre (Innsbrucker Theologische Studien 29). Innsbruck: Tyrolia 1990. 308 S.

Wie verhält sich die Rede von der bedingungslosen Liebe Gottes zu der ebenfalls biblischen Rede vom Zorn Gottes? Kann der Gott Jesu Christi als zürnender Gott gedacht werden, wenn die Menschen, die sich an seiner Vollkommenheit orientieren sollen, einander nicht mit der Forderung nach Vergeltung begegnen dürfen? (21) Dieses bisher wohl noch immer ohne kirchlich anerkannte Lösung gebliebene Paradox will S. mit Hilfe „dramatischer Kategorien" angehen. Das Geschick Jesu soll als „dramatisches Geschehen mit einer Mehrzahl von Akteuren" (214) verstanden werden. In einem dramatischen Geschehen wird der erste Abschnitt durch das Handeln des einen Protagonisten und der nachfolgende durch die Reaktion anderer qualifiziert (78). S.s Grundthese lautet: *„Im Rahmen der Botschaft Jesu können [...] die Gerichtsworte – ohne Abschwächung der Heilsworte – nur dann voll ernst genommen werden, wenn sie einer zweiten Verkündigungssituation zugeordnet werden, die sich durch die menschliche Ablehnung des zunächst voraussetzungslosen Heilsangebots von der ersten unterscheidet."* (79) Und hier gilt nun im Anschluß an Girards Analysen, daß die Gerichtsworte sich in Wirklichkeit auf ein drohendes Selbstgericht der Menschen beziehen. Denn Jesus habe das Bild vom drohenden Gott schrittweise in die Botschaft von der in Wahrheit dro-

henden Gefahr des Selbstgerichts verwandelt (123). Der Verdopplung des Bösen, die in der Ablehnung seiner Botschaft geschieht, stellte Jesus seine Bereitschaft entgegen, den ihm von seinen Gegnern drohenden Tod ohne Gegenwehr anzunehmen (124). Dieses Verhalten Jesu gegenüber seinen Feinden sei zugleich die Antwort der Gottesherrschaft auf diejenigen gewesen, die sie ablehnten (137). Deshalb ist die Frage, wie Jesu Sühnetod zu verstehen ist, im Licht dessen anzugehen, wie Jesus auch denjenigen Menschen, die sich ihm verschlossen, noch helfen wollte (142). Im auf diese historische Analyse folgenden systematischen Teil seines Werkes geht S. davon aus, daß der biblische Glaube an die Allwirksamkeit Gottes immer ein differenzierter Glaube gewesen sei. Er schloß notwendigerweise die Idee der bloßen Zulassung Gottes ein, wenn man Gott nicht als den Urheber auch der Sünde bezeichnen wollte (209). Dann aber bedeute die Rede vom Zorn Gottes, „daß Gott das, was die Menschen an Bösem tun, mit allen seinen Konsequenzen voll respektiert" (210). So ist der „Zorn Gottes" für S., der darin zustimmend G. Wenz zitiert, „im strengen Sinn kein Gottesprädikat, sondern ein durch die Sünde selbst hervorgerufener teuflischer Schein, ein Schein freilich, der sich selbst undurchsichtig ist, mit der Folge, daß die Sünde – sich selbst strafend – ihre eigene Qual sich bereitet" (215). Christus habe die Sündenstrafen nicht im Sinn einer von außen – von Gott – auferlegten Sanktion stellvertretend für andere erduldet, wohl aber wurde er voll in die Welt der Gottferne, der Lüge und Selbstzerstörung hineingezogen, die die notwendige innere Folge (Strafe) der Sünde ist. So habe sich Jesus mit den Sündern, insofern sie Opfer ihrer eigenen Verblendung sind, identifiziert, nicht aber mit ihnen als verantwortlichen Tätern (220). Damit habe Jesus gleichsam die böse Welt seiner Gegner unterwandert und transformiert (240). Da der Gekreuzigte sich nur mit den Sündern, insofern sie Opfer sind, identifiziere, bleibe eine Eigenverantwortung aller Menschen bestehen, bei der es keine Stellvertretung mehr gibt und die für jeden einzelnen gerade wegen der stellvertretenden Tat Christi die eigene Umkehr notwendig macht (244). Aber ist nicht nach den Gerichtsworten Jesu noch einmal etwas grundsätzlich Neues geschehen, nämlich daß der Ankünder des Gerichts selbst gerichtet wurde? (246) Für S. ist (er meint, darin Anselm zu entsprechen) Gottes Güte so groß, wie sie größer nicht gedacht werden kann: Keine noch so große Sünde ist denkbar, die Gott nicht verzeihen wollte (249). Dennoch besage die Höllenlehre, daß auch die sublimste Hilfe Gottes für den Menschen an dessen Zustimmung gebunden sei. So unterscheide sich Gottes Liebe durch den „Respekt vor der menschlichen Freiheit" von einer konturenlosen Milde (252).

Dieses „dramatische Erlösungsverständnis" hat viele sympathische Seiten. Besonders hilfreich ist die Differenzierung der Weise, wie sich Christus mit dem Sünder identifiziert, nämlich insofern dieser selbst Opfer seiner Verblendung ist, und nicht insofern er Täter ist. Nicht Gott legt dem Sünder Sanktionen auf, sondern es ist die Sünde selbst, die auf den Sünder zurückfällt. Dennoch erscheint S.s Erlösungsverständnis dem Rez. innerhalb eines unbefragt gebliebenen Vorverständnisses vom Verhältnis Gottes zur Welt konzipiert. Die Möglichkeit einer Zuwendung Gottes zur Welt wird nicht ausdrücklich als Glaubensgeheimnis erfaßt, sondern erscheint zunächst – zumindest in ihrer Möglichkeit – als eine völlig unproblematische Selbstverständlichkeit. Sie wird höchstens durch den menschlichen Widerwillen begrenzt. Denn Gott habe eine „unbedingte Ehrfurcht vor der unverfügbaren Freiheit seiner Geschöpfe" (252). Aber gilt nicht auch von den freiesten Handlungen des Menschen, daß sie restlos darin aufgehen, ohne Gott nicht sein zu können? Insofern respektiert Gott überhaupt nichts (daß Gott der in allem Mächtige ist, bedeutet dennoch keinen Determinismus, weil man die Welt nur auf ihre Abhängigkeit von Gott zurückführen, nicht aber aus ihr herleiten kann). Dann aber läßt sich die Rede von der Offenbarung des Zorns Gottes nicht mehr erst aus einer zweiten Phase der Verkündigung Jesu begründen. Sie hat ihren Grund vielmehr darin, daß grundsätzlich keine geschaffene Qualität ausreichen kann, Gemeinschaft mit Gott zu begründen. Solange sich der Mensch von sich aus verstehen will, kann er sich zwar alles Mögliche in bezug auf Gott vormachen, einschließlich einer beliebig großen Verzeihungsbereitschaft Gottes; aber Gott selbst kann er nur als den schlechthin entzogenen erfahren, der im unzugänglichen Licht wohnt. Diese Erfahrung wird auch von Paulus „Zorn Gottes" genannt. Sie läßt sich nicht durch eine im

Grunde philosophisch konzipierte Vorstellung von einer allgemeinen Verzeihungsbereitschaft Gottes relativieren, bei der man dann überlegt, wie sie auch angesichts ihrer Ablehnung aufrecht erhalten werden kann. In Wirklichkeit ist nicht nur die Tatsache der Gemeinschaft von Menschen mit Gott Glaubensgegenstand, sondern bereits deren reine Möglichkeit; sie ist inhaltlich etwas anderes, als was man sich auch außerhalb des Glaubens vorstellen kann. Anstelle dramatischer Kategorien bedarf es daher eher der weithin verdrängten Einsicht, daß sich Glaube und Vernunft nicht nur in der Erkenntnisweise, sondern auch im Gegenstand selbst unterscheiden (vgl. DS 3015). Man muß also fragen, was es für den Glaubensgegenstand der Gemeinschaft mit Gott (oder der Sündenvergebung) inhaltlich ausmacht, daß er nur dem Glauben zugänglich ist; dann erkennt man, daß Gemeinschaft mit Gott nur in einem trinitarischen Gottesverständnis so ausgesagt werden kann, daß sie nicht der Transzendenz Gottes widerspricht. Wir sind in die Liebe Gottes zu Gott, des Vaters zum Sohn, aufgenommen. Das meint wohl auch Anselm, wenn er von einer Barmherzigkeit Gottes spricht, die größer nicht gedacht werden kann. P. Knauer S. J.

Krenski, Thomas Rudolf, *Passio caritatis.* Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars (Horizonte NF 28). Freiburg: Johannes Verlag 1990. 406 S.

Die Frage nach der Art und dem Maß des Einflusses der griechischen Philosophie auf das christliche Denken hat im Bereich der Gotteslehre ihre höchste Dringlichkeit. Jahrhunderte hindurch hat die christliche Theologie ihren Gottesbegriff unter dem Vorzeichen des griechischen Apathieaxioms entfaltet. Spätestens in unserem Jahrhundert haben Theologen begonnen, diesen Sachverhalt ausdrücklich zu problematisieren. Kein Datum der christlichen Glaubensverkündigung hat sie dazu mehr gedrängt als der Tod Jesu am Kreuz. Wie geht das zusammen: Gott und das Kreuz? Unter den bekannteren katholischen Theologen der jüngsten Zeit hat vor allem Hans Urs von Balthasar seine Aufmerksamkeit auf diese Frage gerichtet und sich schließlich veranlaßt gesehen, sein gesamtes theologisches Denken von diesem Punkt her neu aufzurollen. Im Zentrum seines umfangreichen theologischen Werkes steht eindeutig eine trinitarische Kreuzestheologie. Sie nach allen Richtungen nachzuvollziehen und darzustellen, war der Sinn dieser Freiburger Dissertation. Das Hauptinteresse des Vf.s galt der Frage, ob und wie es von Balthasar gelingt, ein wahres (Mit-)Leiden Gottes mit der leidenden Kreatur so auszusagen, daß darüber die Göttlichkeit Gottes nicht infragegestellt erscheint. Die Reflexion auf ein solches Thema wird vom Vf. als „Passiologie" bezeichnet. Der Vf. arbeitet die Eigenart der Position von Balthasars heraus, indem er Bezüge zu benachbarten passiologischen Entwürfen herstellt und dabei dann auch Abgrenzungen vornimmt. So vermeidet er die Engführung, die mit einer ausschließlichen Konzentration auf das Denken von Balthasars gegeben wäre. Es ist zu begrüßen, daß von Balthasar in der vorliegenden Arbeit in einen breiteren Strom theologischen Bemühens hineingestellt wird, an dem er als einer unter anderen teilnimmt.

Der Vf. hat seine Arbeit in fünf Kapitel gegliedert. Das erste Kapitel ist überschrieben „Strukturelemente der theologischen Passiologie H. U. von Balthasars" (27–94). Hier wird gezeigt, wie verschiedene charakteristische Züge der Gesamttheologie von Balthasars auch in seiner Passiologie zum Zuge kommen und ihre Eigenart mitbestimmen: daß Theologie sich nicht zu einem System schließen kann, daß Theologie in der historischen und geistlichen Auslegung der Bibel ihre Quelle hat, daß Theologie sich im Dialog mit der Tradition vollzieht, daß Theologie aus der Begegnung mit der Welt des Theaters neue Aussagemöglichkeiten gewinnt. Im zweiten Kapitel – „Erkenntnistheoretischer Einstieg" (95–126) – gibt der Vf. von Balthasars Auffassungen über die Zugänge des Menschen zum Leben und Leiden des ewigen Gottes wieder. Der Sache nach handelt es sich um Sachverhalte, die vor allem in der theologischen Ästhetik „Herrlichkeit" dargelegt worden waren. Es ist zu begrüßen, daß der Vf. durch die Art, wie er sie nachgestaltet, deutlich werden läßt, daß die theologische Ästhetik von Anfang an auf die theologische Dramatik hin angelegt war und also nicht als in sich stehendes Werk verstanden werden will, – was andere Autoren bisweilen übersehen haben. Es folgt das dritte Kapitel „Immanent-trinitarische Grundlegung" (127–223). In

ihm geht es um den Bereich der Gotteslehre, den man gewöhnlich die Lehre von der immanenten Trinität nennt. Er ist bei von Balthasar so durchgeführt, daß er von der Lehre von der ökonomischen Trinität unterschieden bleibt, aber doch auf sie hin offen ist. Die Lehre von der ökonomischen Trinität wird im vierten Kapitel wiedergegeben: „Heilsgeschichtliche Entfaltung" (226–342). Das dritte und das vierte Kapitel gehören zusammen, sofern sie die Zusammengehörigkeit von immanenter und ökonomischer Trinität reflektieren. Im Rahmen der Passiologie konkretisiert sich dies dahin, daß die immanente Trinität das „wesentliche Fundament", die ökonomische Trinität der „freie Grund" des göttlichen Leidens ist. In den beiden Hauptkapiteln IV und V trifft der Leser vorwiegend auf in der theologischen Dramatik dargebotene Aussagen. In einem vergleichsweise kurzen fünften Kapitel – „Analogia exinanitionis als hermeneutisch-strukturelles Deuteprinzip theologischer Passiologie" (343–370) – hebt der Vf. ausdrücklich das den vorhergehenden Ausführungen immanente Strukturgefüge hervor. Es ist das der Analogie, die zwischen dem immanenten Leben des dreieinen Gottes einerseits und dem ökonomischen Handeln Gottes, das im Kreuz Jesu zu seinem Ende kommt, andererseits waltet.

Diese Arbeit verdient alle Anerkennung. Sie stammt aus einer umfassenden Kenntnis des umfangreichen Werkes von Balthasars, aber auch der einschlägigen sonstigen Literatur zur Passiologie. Die Intentionen und Argumentationen von Balthasars sind in eigenständiger Sprache ganz und gar zutreffend nachempfunden und nachgeschrieben worden. Der Vf. identifiziert sich mit den Auffassungen des von ihm bearbeiteten Theologen, so daß er auf eine kritische Auseinandersetzung verzichten kann. Dies macht aber nicht den Eindruck des Unangemessenen, weil die de facto zum Ausdruck kommende Identifikation auf einer soliden Kenntnis der behandelten Sachverhalte beruht. Es sei noch angemerkt, daß die sprachliche Gestalt sowie auch die drucktechnische Präsentation der Arbeit nichts zu wünschen übrig läßt. Wer sich mit Kernaussagen der Theologie von Balthasars befassen möchte, tut gut daran, sich durch diese Arbeit anregen zu lassen. W. Löser S. J.

Greiner, Sebastian, *Gewißheit der Gebetserhörung.* Eine theologische Deutung. Köln: Communio 1990. 292 S.

Der Verf. hat ein wichtiges Thema der geistlichen Theologie aufgegriffen, das aber bisher in der theologischen Literatur nicht in dem gewünschten Maße reflektiert worden ist: das Problem der Gewißheit der Gebetserhörung. Das Problem wird deutlich aus der Verheißung Jesu: „Alles, was ihr im Gebet erbittet, werdet ihr erhalten, wenn ihr glaubt," (Mt 21,22) und der Erfahrung, daß viele Gebete anscheinend doch nicht erhört werden. In der Einleitung (9–20) stellt der Verf. zunächst einige der wichtigeren Arbeiten zum Thema Gebet aus den letzten Jahren vor (z. B. H. Schaller, J. Sudbrack, H. M. Barth, R. Mössinger, R. Leuenberger, R. Schaeffler). Die Abhandlung gliedert sich sodann in vier Teile. Der 1. Teil behandelt das „Problem der Gebetserhörung" (21–84). Es geht um die Einwände, die Gebetserhörungen überhaupt als unmöglich erscheinen lassen. Nach philosophischen Vorüberlegungen zur „Sinnhaftigkeit des Gebets" folgt ein Abschnitt über den „Ernst des Gebetes", in dem u. a. die neuzeitliche Religions- und Gebetskritik von Kant, Feuerbach, Freud erörtert wird. Sodann wird nach dem Verhältnis von „Gebet und Naturgesetz" gefragt, d. h. nach einem möglichen göttlichen Eingriff in das Weltgeschehen, ohne deren Eigengesetzlichkeit zu verletzen. Zur „Erkenntnis der Gebetserhörung" entwickelt der Autor ein Modell, wobei es die Differenz zwischen Erbetenem und Erhaltenem ist, deren Vergleich die Erkenntnis der Erhörung begründet. Zusätzlich ist aber zu unterscheiden zwischen dem ausgesprochenen Gebetswunsch und dem diesem evtl. zugrundeliegenden Bedürfnis. Im 2. Teil geht es um „den Grund der Gebetserhörung" (85–145). Zunächst wird Jesu Lehre von der Gebetserhörung dargestellt, die gekennzeichnet ist durch drei Gruppen von Logien: das Gebet darf nichts und niemand als Gott im Auge haben; Hilfe und Erhörung Gottes ist an die Bereitschaft des Beters, anderen zu vergeben, gebunden; die Gewißheit der Gebetserhörung. Dann erörtert der Verf. an Hand der Gethsemaniperikope die Gefährdung und Bewährung des Glaubens an die Gebetserhörung. In der Auferste-

hung Jesu wird deutlich, daß ein anscheinend nicht erhörtes Gebet doch erfüllt wird. Das erhörungsgewisse Gebet wird schließlich zurückgeführt auf einen trinitarischen Ansatz, es muß also im Wesen Gottes selber begründet sein. Der 3. Teil über die „Erfahrung der Gebetserhörung" (147–205) knüpft an das entwickelte Modell und den christologischen Teil an. Die Erhörung kann erlebt werden im Raum der kirchlichen Gemeinschaft, hier wird sie dem einzelnen vermittelt: im gemeinsamen Gebet, im Sakrament, in der Liebe, in der Lehre (lex orandi lex credendi). Thema des 4. Teils bildet das Verhältnis von „Gebet und Moral" (207–278), das bisher kaum Gegenstand einer theologischen Erörterung war. Es geht hier um das Gebet um Erkenntnis und rechtzeitiges Tun des Gesollten, das sowohl im Rahmen einer Naturrechtslehre wie einer Autonomen Moral untersucht wird. Der richtige Einfall des jetzt zu Tuenden ist die von Gott geschenkte Erhörung. Somit versucht der Verf. die Gewißheit der Gebetserhörung als Leitgedanken nicht nur der Dogmatik, sondern auch der Theologischen Ethik darzustellen. Den Abschluß bildet ein ausführliches Literaturverzeichnis zum Thema Gebet (279–292). – Der Verf. hat ein für das christliche Leben sehr wichtiges, aber auch sehr schwieriges Thema der geistlichen Theologie aufgegriffen. Er hat dabei eine Fülle von Stoff und zahlreiche Autoren aus der Tradition und der zeitgenössischen Theologie verarbeitet. Die ausführliche Referierung der verschiedenen Werke hat zur Folge, daß die Arbeit nicht immer leicht zu lesen ist. Das Thema wird sowohl Theologen wie auch Seelsorger interessieren. G. Switek S. J.

Glaube als Zustimmung. Zur Interpretation kirchlicher Rezeptionsvorgänge. Hrsg. *Wolfgang Beinert* (Quaestiones disputatae 131). Freiburg: Herder 1991. 168 S.

Die vorliegende Untersuchung will einen Beitrag zur Reflexion der Bedeutung des Rezeptionsbegriffes für Leben und Lehre der Kirche leisten, indem Rezeption als An- und Übernahme von Glaubenslehre und Glaubenserfahrung in ihren dogmatischen, historischen und kirchenrechtlichen Aspekten betrachtet wird. *W. Beinert* führt im ersten Beitrag (15–49) in die aktuelle Problematik ein, indem er auf die vielfältigen Verbindungen hinweist, die es zwischen der Art und Weise kirchlicher Autoritätsausübung und der Rezeption kirchlicher Weisungen durch das Kirchenvolk gibt. So ist ein lebendiges Rezeptionsgeschehen eng mit lebendigen Beziehungen der verschiedenen Kirchenglieder in der einen communio verbunden. Rezeption ist pneumatisches Geschehen in der gemeinsamen Kirche. „Ob und in welchem Maße Rezeptionsprozesse gelingen, hängt von der Intensität ab, wie sich die Kirche und ihre Glieder dem Wehen des Geistes geistlich öffnen" (47). – Im folgenden Beitrag (51–91) betont *H. J. Pottmeyer*, daß die Wiederentdeckung des kirchlichen Wertes des Rezeption mit der stärkeren Beschäftigung mit Glaubenslehre, Leben und Selbstverständnis der alten Kirche zusammenhängt. Die Bewahrung der rezeptiven Grundstruktur einer Glaubensgemeinschaft, die ein Ort freier personaler Glaubensentscheidung und -weitergabe sein will, schützt die Kirche vor Fehlformen wie Fundamentalismus und Traditionalismus und erhöht gerade die Autorität kirchlicher Entscheidungen, da diese aus einem dialogischen, von Einsicht geprägten Prozeß erwachsen können. P. erläutert diesen Grundgedanken und seine Fundierung an wichtigen Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils. – Die wechselvolle Geschichte der Rezeption kirchlicher Glaubenslehren zeigt *K. Schatz* in seinem instruktiven und detaillierten Beitrag (93–122), der sich vornehmlich mit der Konziliengeschichte des ersten kirchlichen Jahrtausends beschäftigt. Die Entstehungsgeschichte der Autorität von Konzilien zeigt sich ablösende Perioden von Ablehnung und Anerkennung und so verliert, wie Sch. treffend feststellt, „das theoretisch überragende Kriterium der Rezeption" vor dem Hintergrund der konkreten Erfahrungen der Kirchengeschichte an praktischer Handhabbarkeit als fester Beurteilungsmaßstab. Die Traditionslinie des apostolischen Glaubens zeigt die Rezeptionsproblematik beispielsweise in der Frage der generellen Revidierbarkeit von Konzilsbeschlüssen und später (angesichts der Auflösung der mediterranen Ökumene und der sie tragenden Kirchenstruktur) der Pentarchie. – Der letzte Beitrag (123–163) von *F. Ochmann* beleuchtet den Rezeptionsbegriff aus kanonistischer Sicht und bringt insbesondere nähere Ausführungen zum Verhältnis von lex und consuetudo im Leben der

Kirche. Dies ist deshalb reizvoll, weil bei der Untersuchung des Stellenwertes von Gesetz und Gewohnheit in der Kirche das Rollen- und Selbstverständnis von kirchlicher Hierarchie und Gläubigen deutlich wird. So wandelte sich die Bedeutung des kirchlichen Gewohnheitsrechtes (bedingt durch den Wandel im Selbstverständnis seines Rezipienten und der kirchlichen Autorität) in ihrem Charakter als Lebensausdruck der altkirchlichen communio zum Recht zweiter Klasse in der hierarchisch geprägten Kirche des zweiten nachchristlichen Jahrtausends. O. geht auch auf die acceptatio legis, die verschiedenen Anerkennungstheorien und die hierin angesprochene Frage nach ihrer Konstitutivität für Zustandekommen bzw. Gültigkeit der lex ein. Ein letzter Abschnitt beleuchtet die Bedeutung der sog. Communio-Ekklesiologie für das kirchliche Rezeptionsgeschehen, das von ständiger Kommunikation und Konsultation der am Rezeptionsprozeß Beteiligten lebt. Das kirchliche Gemeinwohl fordert die *Symmetrie* der korrespondierenden Rechtsbildungsprozesse (wie lex, acceptatio legis, consuetudo, approbatio consuetudinis), die sich im lebendigen Austausch der Träger vollziehen, da sich hierin die Kirche als Überzeugungsgemeinschaft jeweils neu konstituiert. „Die Rezeption ist der vielschichtige, soziologische und geistliche Prozeß, durch den die communio im Ganzen oder in Teilgemeinschaften zum Konsens kommt" (162). – Insgesamt leistet der vorliegende Band der Quaestiones disputatae einen wichtigen Beitrag sowohl zur theologischen Durchdringung des Rezeptionsgedankens wie auch zu seiner kirchenpolitischen Aktualisierung, so daß er allen am kirchlichen Leben Interessierten empfohlen werden kann. G. Schmidt S. J.

Groupe des Dombes, *Pour la conversion des Eglises.* Identité et changement dans la dynamique de communion. Paris: Centurion 1991. 114 S.

-Es gibt inzwischen viele Dokumente der Verständigung, die von interkonfessionell zusammengesetzten theologischen Arbeitsgruppen erstellt worden sind. Ihre Beachtung von seiten der Kirchenleitungen läßt sehr zu wünschen übrig. Vielleicht zielt das vorliegende neue Dokument des *Groupe des Dombes* auch und gerade diesen Sachverhalt an, wenn es die Notwendigkeit einer Bekehrung nicht nur für die einzelnen Menschen, sondern auch für die Kirchen als ganze einschließlich der Kirchenleitungen betont. Es handelt sich um das sechste Dokument der Gruppe seit 1971. Das Dokument geht in vier Etappen voran: „I. Sprachliche Schlüssel" (nn. 10–55), eine Untersuchung der Begriffe „Identität" und „Bekehrung" in ihrer christlichen, kirchlichen und konfessionellen Bedeutung. Es geht nicht darum, das eigene Erbe aufzugeben, sondern sich dem Reichtum der anderen zu öffnen. Die Bekehrung wird sich oft vor allem auf das bisherige eigene Urteil über die Auffassung der anderen beziehen müssen (n. 48). – „II. Blick auf die Geschichte" (nn. 56–154). Für die Möglichkeit, die Selbigkeit des Glaubens bei unterschiedlichem Vokabular anzuerkennen, werden zunächst drei Beispiele (Athanasius, Basilius, Cyrill) aus der Alten Kirche dargestellt, auf die sich Papst Paul VI. in seinem Dialog mit Athenagoras I. berufen hat. Sodann wird am Beispiel des Augustinus der Zusammenhang zwischen Bekehrung zu Gott in Christus, zur Kirche und zu deren geeinter Vielheit erläutert. Das Gegenbeispiel stellt die „theokratische Verhärtung" in den Beziehungen zwischen dem Osten und dem Westen vom 9. bis zum 14. Jh. dar. Aus der Zeit der Reformation werden die Appelle zur Einheit von Luther (im Widmungsschreiben zu seinem Traktat über die Freiheit eines Christenmenschen für Leo X.) und von Hadrian VI. (an den Nürnberger Reichstag 1523) aufgeführt. Selbst im Zeitalter des Konfessionalismus (17. bis 18. Jh.) fehlt es nicht an Verständigungsversuchen; aber sie werden erst in unserem Zeitalter als dem der Ökumenischen Bewegung neu aufgenommen. Als Gesamtbilanz erweist sich, daß in der Geschichte mangelnde Bekehrungsbereitschaft stets auch die vermeintlich verteidigte Identität aufs Spiel gesetzt hat. – „III. Das Zeugnis der Schrift" (nn. 155–178) wird am Beispiel der Bekehrung der Heiden, aber auch der beiden Söhne bei Lk 15, 11–32 entfaltet. Immer zeigt sich, daß „der stärkste Identitätspunkt auch der ist, der am meisten der Versuchung ausgesetzt ist. Man kann nicht in der Wahrheit gemäß der eigenen Identität leben, es sei denn in einer ständigen Bewegung der Bekehrung." (nn. 177, 195) – Das praktische Fazit wird in „IV. Abschließende Thesen" (nn. 179–221) gezogen. Zunächst

wird in bezug auf die vier Kennzeichen der Kirche „ein, heilig, katholisch und apostolisch" gezeigt, inwiefern sie immer neu zu einer Bekehrung drängen. Zum Beispiel bedeutet die alte Formel „Außerhalb der Kirche kein Heil" heute nicht mehr eine Grenzziehung, sondern die Anerkennung eines ganz und gar geistlichen Kriteriums: „Es gibt Heil nur in Gemeinschaft, und es gibt keine andere Grenze als die Gemeinschaft der Heiligen. [...] Die Kirche ist der Einladungsruf an die Menschheit in Hinblick auf die Gemeinschaft in Christus." (n. 187). Zu oft wurde Katholizität als Ausweitung der römischen Kirche verstanden, während die römische Kirche gerade umgekehrt ihre Identität aus der Treue zur Katholizität zu gewinnen hat (n. 189). Katholizität besteht erst dann, wenn erkennbar wird, inwiefern das Evangelium alle Menschen angeht. So ergibt sich am Schluß die Warnung vor zwei falschen Wegen auf der Suche nach der Einheit, nämlich entweder einander absorbieren zu wollen oder beim *status quo* zu beharren. Das legitime Insistieren der einen auf der Autorität Christi kann zum Machtmißbrauch verkehrt werden; das Insistieren der anderen auf der Freiheit eines Christenmenschen kann zum Mißbrauch der Freiheit verkommen. So müssen die Kirchen jeweils ihre eigenen Versuchungen bekämpfen. Nach der Auffassung des Rezensenten ist dies in der Tat der auch ökumenische Sinn des Gleichnisworts vom Splitter und vom Balken (Mt 7,3–5): Den Splitter im eigenen Auge sollte man immer ungleich heftiger spüren als Verunreinigungen im Auge der anderen. Aber wann werden solche Dokumente der Verständigung von den Kirchen rezipiert? P. Knauer S. J.

4. Praktische Theologie

Honecker, Martin, *Einführung in die theologische Ethik.* Grundlagen und Grundbegriffe. Berlin–New York: de Gruyter 1990. XXI/423 S.

Der 1. Band, dem noch ein zweiter über „eine materiale Sozialethik" (VII) folgen soll, trägt den Titel „Einführung in die theologische Ethik", obwohl Umfang (444 S. insgesamt) wie auch Themenbreite eher den 1. Teil eines Handbuches evangelisch-theologischer Ethik vermuten lassen. Im Vorwort nennt Verf. seine „Einführung" auch ein Lehr- und Studienbuch (VI). Um es vorweg zu sagen: diesem Anspruch wird das Buch weitgehend gerecht. Eine klare Gliederung des Stoffes, eine übersichtliche Bibliographie (377–411), in der die einschlägige Literatur zu den Themenbereichen entsprechend der Gliederung angegeben wird, Informationen über den Stand der Diskussion wie auch über konfessionelle Unterschiede, eine verständliche Sprache sowie Sach- und Personenregister (412–423) sind Empfehlungen. (Allerdings sollten in einer „Einführung" die doch recht zahlreichen lateinischen Zitate übersetzt werden.) – In sieben Kapiteln gibt Vf. einen Überblick über wesentliche Themen evangelisch-theologischer Ethik. Nach einer Begriffsklärung und Aufgabenbeschreibung von Ethik und theologischer Ethik (1. Kap.) folgt eine theologische Grundlegung (die Kapitelüberschrift: „Theologische Voraussetzungen ...") der Ethik, in der wichtige Fragen wie Freiheit, Sündenverständnis, das Verhältnis von Gesetz und Evangelium, Rechtfertigung und Heiligung, Askese, gute Werke, Naturrecht, Gewissen, Nachfolge und Liebesgebot in zehn Paragraphen behandelt werden. Dieses 2. Kap. ist für den katholischen Leser u. a. deshalb aufschlußreich, weil – wie die Themen bereits andeuten – hier kontroverstheologische Fragen im Zusammenhang theologischer Ethik z. T. ausführlicher zur Sprache kommen. Ob die Positionen evangelischer und katholischer Ethik in der Sache so weit auseinanderliegen, wie es manche Schlagwörter und Kampfparolen aus früheren Zeiten insinuieren – etwa in der Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium (60–82) oder der Bedeutung der „guten Werke" (94–106) – kann man mit guten Gründen bezweifeln. Kritik fordern allerdings einige Aussagen über „Das Naturrecht" (107–125) heraus. Die Ausführungen dazu beginnen mit der Feststellung: „Das Naturrecht ist ein außerordentlich vielschichtiges Gebilde." (107) Wie zum Beleg verweist Vf. wenige Zeilen später auf Jean Pauls Diktum, „jede Messe (= Buchmesse) und jeder Krieg liefere ein neues Naturrecht" (ebd.). Dem sei jetzt nicht

widersprochen. Doch der Grundgedanke, auf dem jedes Naturrecht basiert, läßt sich recht einfach skizzieren: Für Thomas v. Aquin wie für die Tradition katholischer Moralphilosophie und -theologie insgesamt ist es selbstverständlich, daß sittliche Urteile wahrheitsfähige Aussagen sind. Das aber heißt: Sittliche Urteile sind Sache der Erkenntnis, nicht Sache der Dezision oder der gefühlsmäßigen Einstellung. Die Ausdrücke „natürliches Sittengesetz" und „Naturrecht" stehen vorab jeder weiteren Spezifizierung für diesen Sachverhalt. Im Sprachgebrauch philosophischer wie theologischer Tradition wird häufig nicht zwischen „natürlichem Sittengesetz" und „Naturrecht" konsequent unterschieden. Steht aber bei „Naturrecht" der Rechtsaspekt im Vordergrund, so soll damit angezeigt werden, daß dem Menschen vorgängig zu jeder positiven Rechtsordnung Rechte aufgrund seines Menschseins zukommen, die ihm nicht von einer gesetzgeberischen Autorität verliehen werden, sondern die ihrerseits übergeordnetes Kriterium für gesetzgeberisches Handeln sind (z. B. das Recht auf Leben). Die Stoßrichtung gegen einen wie auch immer gearteten Rechtspositivismus ist damit klar zum Ausdruck gebracht. Statt solcher Grundinformation wird der Leser zunächst mit „Problemstellung und neuere(r) Diskussion" (107–109), mit Zweifeln an der „Eindeutigkeit des Naturrechts" (109 f) und schließlich mit der „Ideologieanfälligkeit des Naturrechts" (110) vertraut gemacht. Daß es verschiedene naturrechtliche Entwürfe gibt, die kritischer Prüfung nicht standhalten, und daß naturrechtliches Argumentieren ideologieanfällig ist, sei gar nicht bestritten. Doch wie lauten die Alternativen, will man einem Dezisionismus oder Emotivismus entgehen? Im übrigen gilt für das Naturrecht wie auch für so manchen Hinweis vom Vf., „abusus non tollit usum" (der Mißbrauch hebt den rechten Gebrauch nicht auf). – Im 3. Kap. (Ethische Grundbegriffe; 159–210) geht es um eine Bestandsaufnahme ethischer Methoden und Theorien, nicht um eine ausgearbeitete Methodenlehre, wie Vf. bereits im Vorwort einschränkt (vgl. S. VII). Dem entspricht der z. T. lexikalische Stil, in dem Begriffe wie „Tugend" (163–165) oder „Autonomie" (179–183) in der gebotenen Kürze vorgestellt werden. Explizite Methodenfragen werden unter „Kasuistik" (170–175) und „Deontologische und teleologische Argumentation" (203–207) behandelt. Zu letzterem einige Anmerkungen: Als termini technici normativer Ethik meinen teleologische und deontologische Argumentation gemeinhin, daß in teleologischer Argumentation der sittliche Charakter aller Handlungen von ihren Folgen her bestimmt werde, während in deontologischer Argumentation der sittliche Charakter nicht *aller* Handlungen von ihren Folgen her bestimmt werde. Definiert man so, dann liegt eine vollständige Disjunktion der beiden normativen Theorien vor, d. h. entweder man ist Deontologe oder Teleologe. Vf. plädiert dagegen für ein „Sowohl als auch": „Die Wirklichkeit ethischer Urteilsbildung ist komplizierter, als daß die *Antithese* von Deontologie oder Teleologie zureichend wäre" (205). Wer so denkt, ist ein Deontologe. Denn nach den Regeln der Logik kann ein solcher durchaus teleologisch argumentieren. – Das 4. Kap. (Normen und Werte; 211–245) macht u. a. deutlich, daß Vorbehalte gegenüber der Rede von ‚Werten' und ‚Normen' seitens evangelischer Theologie (z. B. E. Jüngel u. a.) auf einer Kritik an naturrechtlicher Argumentation und deren philosophischen Voraussetzungen und auf situationsethischen Ansätzen beruhen. Trotz eines einleitenden Abschnittes „Begriff" (213–214) weiß der Leser nicht so recht, was mit ‚Wert' gemeint ist, obwohl der erste Satz („Ein wesentliches Defizit der Wertediskussion ist die Unklarheit des Wertbegriffs"; 213) eigentlich die Einlösung des Desiderates erwarten läßt. „Universalismus und Relativismus der Werte" (223–224), ein Überblick über die Grundwertedebatte ab Mitte der 70er Jahre (225–233) und „Kompromiß und Güterabwägung im Normenkonflikt" (234–243) sind die weiteren Themen des Kapitels. Zur Frage nach der Möglichkeit von Normenkonflikten und Pflichtenkollisionen (234 ff) sei nur angemerkt, daß Konflikte zwischen konkurrierenden Gütern bzw. Werten noch keine Pflichtenkollisionen sein können, weil sich nicht-sittliche Güter bzw. Werte gegenseitig begrenzen oder gar ausschließen können. Es bedarf also übergeordneter Kriterien, um solche Konflikte entscheiden zu können. Es kann nur das Pflicht sein, was in solchen Situationen „ceteris paribus" den Vorzug verdient. Die Rede von „Pflichtenkollision" gehört zur deontologischen Theorie normativer Ethik. In ihr wird davon ausgegangen, daß von zwei alternativen Handlungsmöglichkeiten unabhängig von de-

ren Folgen jeder unbedingte Pflicht zukommt. Fraglich ist, ob theologische Deutungen wie „gefallene Welt", „Kompromiß Gottes mit der Welt" usw. unter normativ-ethischer Rücksicht irgendeine Klarheit bringen. Wäre es in einer Welt ohne Sünde prinzipiell ausgeschlossen, daß der Mensch zwischen alternativen Handlungsmöglichkeiten zu entscheiden hat? Ein anderes Problem besteht allerdings darin, daß Handlungssituationen so schwierig sein können, daß wir über Wahrscheinlichkeitsurteile nicht hinauskommen (vgl. 242). Polemik gegen „eine angeblich objektive Wertordnung", weil es eine solche aufgrund von „ Geschichtlichkeit und Wandelbarkeit von Werten und Normen" (242) offensichtlich nicht geben kann, hilft so wenig weiter wie die Warnung vor einer „grenzenlose(n) Kompromißsucht" (243). Letzteres versteht sich von selbst, während die Kritik an zeitunabhängigen Kriterien erst einmal zeigen muß, wie sie denn einem ethischen Relativismus entgehen will, vor dessen Hintergrund sich dann auch diese Fragen erledigen, weil alles *gleich gültig* und damit *gleichgültig* geworden ist. – Das 5. Kap. fragt nach den „Quellen christlicher Ethik" (247–288). Nach einem gerafften Überblick über die Geschichte christlicher Ethik (249–255) folgt eine detailliertere Auslegung des Dekalogs und seiner Traditionsgeschichte (256–266), der Bergpredigt und deren Interpretation in evangelischer Theologie (267–284) und eine Darstellung des Ansatzes der Ethik bei Martin Luther (285–288). Die Ausführungen sind von der Überzeugung geleitet, daß „die formale Berufung und die biblische Norm ... kein Ersatz für eine sachlich begründete Argumentation sein" kann (VII). Die Einführung in „Sozialethische Grundfragen" des 6. Kap. (289–354) versteht Vf. als Überleitung zum 2. Band, der ganz der Sozialethik gewidmet sein soll. Den 1. Band beschließen Überlegungen zu den „Grenzen der Ethik" (355–375), die sich im Erleiden, in der Endlichkeit, in der Unverfügbarkeit des Lebenssinnes, im Leiden und in Schuld und Vergebung zeigen. Gerade dieser Teil verdient eine ruhige und aufmerksame Lektüre, wird hier doch besonders deutlich, warum eine theologische Ethik die Moral zu den vorletzten Dingen zählt. – Vorliegende „Einführung in die Theologische Ethik" hat beim Rez. auch manche Nachfrage und manchen Einwand provoziert. Daß sie neben vielen sachdienlichen Informationen zum kritischen Gespräch herausfordert, ist kein geringer Vorzug. J. Schuster S. J.

Christoffer Uwe, *Erfahrung und Induktion.* Zur Methodenlehre philosophischer und theologischer Ethik (Studien zur theologischen Ethik 28). Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br.–Wien: Universitätsverlag/Herder 1989. 227 S.

Vorliegende Untersuchung wurde von der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen als Dissertation (1988) angenommen. Ch. will sich in ihr auf Induktion als Methode konzentrieren, denn „Methodenfragen sind für die Wissenschaften zur Sicherung ihrer Erkenntnisse und zur Begründung ihres Wahrheitsanspruchs sachnotwendig" (7). Das gilt selbstverständlich auch für die theologische Ethik, zumal sich die Vertreter einer „autonomen Moral im christlichen Kontext" erklärtermaßen induktiver Methoden bedienen, um ethisch relevante human- und sozialwissenschaftliche Daten zu integrieren. – Die Arbeit gliedert sich in zwei große Teile: I. Wissenschaftstheoretische Grundlegung. Zur Bestimmung der Alternativen ‚Induktion' und ‚Deduktion' am Beispiel der aristotelischen Philosophie und des Kritischen Rationalismus (13–108) – II. Erfahrung und Ethik. Das Konzept eines induktiven Ansatzes in der theologischen Ethik (109–211), denen jeweils die Kapitel 1–3 und 4–6 zugeordnet sind. Im 1. Kap. referiert Ch. – zum Teil in detaillierten Einzelanalysen – die Lehre von der Induktion in der Philosophie des Aristoteles, wobei die Bedeutung dieses Verfahrens vor allem für die theoretischen Wissenschaften zur Sprache kommt (die ethischen Implikationen werden im 5. Kap. des zweiten Teils behandelt). Das 2. Kap. stellt die Kritik des Kritischen Rationalismus an induktiven Verfahren dar, indem dessen Vertreter K. Popper und H. Albert zunächst von den logischen Empiristen (des Wiener Kreises etwa) unterschieden werden, weil sie im Unterschied zu den Letztgenannten das empirische Sinnkriterium (Beobachtung + Experiment) als Verifikationsprinzip ablehnen, da es sich bei diesem Prinzip in Wahrheit um einen „metaphysischen Satz" handle (vgl. 48). Popper will der Begründungsproblematik eines Kriteriums

durch jeglichen Verzicht auf Begründung entgehen: Ein Falsifikationsprinzip wird dezisionistisch festgelegt. Wenn die Regeln des (gesetzten) Prinzips praktikabel sind, genügt es den Anforderungen eines Kriteriums. Induktive Begründungen dagegen sind aus logischen Gründen a limine auszuschließen, denn zwischen Erfahrung (stets als Empirie verstanden) und Theorie waltet eine unüberwindbare Kluft (vgl. 52). In der kritischen Auseinandersetzung mit Popper (64–69) geht es um den Nachweis einer verkürzten Darstellung der Induktion, die nur verschleiert, daß „auch ein deduktiv-falsifikatorisches Wissenschaftsmodell ... auf induktive Begründung zurückgreifen" muß (64), und um den Hinweis, daß Popper einer transzendentalen Fragestellung nur deshalb ausweichen kann, weil er die Geltungsfrage durch willkürliche Dezision ersetzt. – Die Konsequenzen des Kritischen Rationalismus für die Ethik sind Thema des 3. Kap. (75–108). Neben Popper kommt in diesem Kapitel vor allem H. Albert zu Wort, der einerseits dem ethischen Dezisionismus Poppers zustimmt, weil Letztbegründungsforderungen in das bekannte Münchhausen-Trilemma führen, der aber zugleich durch sog. „Brückenprinzipien" (Prüfung der Realisierbarkeit, der Folgen und der Widerspruchsfreiheit moralischer Forderungen) für die Ethik noch ein gewisses Maß an praktischer Rationalität (im Sinne von M. Webers Begriff der eingeschränkten praktischen Rationalität) sichern möchte. Ob sich ethische Systeme bewähren oder nicht, ist ferner danach zu beurteilen, ob sie menschliche Bedürfnisse befriedigen, Wünsche erfüllen und unnötiges Leid verhindern. Aber auch diese Kriterien werden nicht induktiv erschlossen, sondern erfunden (vgl. 94). (An dieser Stelle vermißt der Leser wenigstens eine knappe kritische Replik, denn es mutet wie ein Taschenspielertrick an, wenn Kriterien zweiter Ordnung, die Norm- bzw. Wertsätze erster Ordnung kritisch prüfen sollen, ihrerseits dezisionistisch gesetzt werden. Man kann dem Dezisionismus nicht dadurch entkommen, daß man ihn auf die jeweils nächste Ebene verlagert!). In einem zweiten Schritt referiert Ch. die Einwände von J. Habermas („positivistisch beschränkte Erfahrung"; 95–99) und W. Korff („positivistisch halbierte Rationalität"; 100–102), um dann im dritten Schritt – als Überleitung zum zweiten Teil der Untersuchung – die induktiv-ethische Konzeption von W. Korff kurz vorzustellen (102–107). Konzentriert sich der erste Teil vor allem (aber nicht nur; s. 3. Kap.) auf die wissenschaftstheoretische Erörterung der Induktion, so steht im zweiten Teil die ethische Methodenfrage im Brennpunkt des erkenntnisleitenden Interesses. Die zunehmende Bedeutung der einschlägigen Erkenntnisse empirischer Wissenschaften für eine theologische Ethik und die Folgen für deren Methode stellt Ch. im 4. Kap. („Empirische Wissenschaften und theologische Ethik"; 111–146) anhand des „autonom-induktiven Ansatzes" (111) von A. Auer, des Ansatzes von J. Gründel (114ff), der kritischen Relecture der „inclinationes naturales" Lehre durch W. Korff und der vorwiegend hermeneutisch orientierten Ethik D. Mieths heraus. Diese Autoren eint u. a. der Rückbezug auf Thomas von Aquin wie auch die Kritik an einer allzu sorglosen Metaphysik neuscholastischer Prägung, die zuweilen Empirie durch Metaphysik glaubte ersetzen zu können. – Das 5. Kap. („Ethos und Ethik. Rekonstruktion der philosophischen Voraussetzungen nach Aristoteles"; 147–176) fragt nach der induktiven Methode in der Ethik des Aristoteles: „Die folgenden Überlegungen haben das Ziel, den Zusammenhang zwischen Wissenschaftstheorie und Ethik an einigen ausgewählten Texten der Nikomachischen Ethik aufzuzeigen und die induktiv-praktische Methode als hermeneutisches Verfahren zu bestimmen. Die bisher für die induktiv-hermeneutische Methode konstitutiven Elemente – ein *aus Vorwissen und Erfahrung gewonnenes Prinzipienwissen der Vernunft* und eine *Aktualisierung der Vernunftprinzipien an der Erfahrung* – sollen in diesem Kapitel Leitfaden des Gedankengangs sein" (147). Bei der Durchführung des Programms stützt sich Ch. u. a. auf die Interpretation der aristotelischen Ethik durch O. Höffe. Als Ergebnis seiner Analysen verweist Ch. auf „drei grundlegende strukturelle Momente" (174–176): (1) Die aristotelische Ethik setzt gelebte Sittlichkeit als ‚Bedingung der Möglichkeit des Anknüpfungspunktes' (O. Höffe) ihrer Reflexion voraus, bezieht sich auf „vorverstandene sittliche Einsichten" (175) und analysiert das Vorverständnis des Sittlichen, wie es sich in Tradition und Gewohnheit zeigt. Ethische Reflexion dient damit einem Handeln aus praktischer Einsicht. (2) Ethische Reflexion verbleibt nicht in einer Zweck-Mittel-Relation. Ihr geht es vor

allem um das unbedingt-praktische Gute, das um seiner selbst willen erstrebt zu werden verdient. Das aber ist Leistung der Vernunft, nicht die der empirischen Erfahrung. „Die *hermeneutische Reflexion* erfaßt das geschichtlich-bedingte, empirische Gute; sie schafft die Bedingung dafür, daß das unbedingte Gute auf die sittliche Erfahrung rückbezogen und darin als Gutes für uns realisiert werden kann" (175). (3) Im politischen Leben gemäß der Tugend und in der betrachtenden Tätigkeit des Geistes verwirklicht der Mensch sein Seinkönnen als „politisches Lebewesen und als sprachbegabtes Vernunftwesen" (176). Diesen drei Momenten entsprechen die Methoden hermeneutischer Explikation (1), transzendentaler Reflexion (2) und der Vermittlung sittlicher Erfahrung und ethischer Reflexion (3). – Von der Rezeption wesentlicher Bestandteile der aristotelischen Ethik in der theologischen Ethik handelt das 6. Kap. („Erfahrung und induktive Methode in der Theologischen Ethik"; 177–211). Zunächst verifiziert Ch. die induktive Methode am Beispiel der Lehre vom ‚sittlichen Naturgesetz' (im lex-Traktat der S. th. I–II 90ff) des Aquinaten. Es folgen „Überlegungen zu ‚Erfahrung und Methode' in der gegenwärtigen Moraltheologie" (189–202) und die Bestimmung des Propriums des Sittlichen im Kontext des christlichen Glaubens bei A. Auer (202–211). Unter der lapidaren Überschrift „Schluß" (213) faßt Ch. Gang und Ergebnis seiner Analysen knapp zusammen. Er kritisiert den scheinbar unüberbrückbaren Dualismus zwischen Tatsachen und Entscheidungen in der Konzeption K. Poppers, den auch – dies hätte Ch. m. E. deutlicher herausstellen sollen – H. Alberts „Brückenprinzipien" nicht überwinden können. Demgegenüber ist es hilfreich, das induktive Verfahren in der Ethik nicht auf die Erhebung sittlich relevanter Sachverhalte im Sinne einzelwissenschaftlicher Ergebnisse zu reduzieren, sondern die Hermeneutik des Vorverständnisses des Sittlichen und der sittlich gelebten Überzeugungen der induktiven Methode ebenfalls zuzuordnen, wie es bereits in der Nikomachischen Ethik von Aristoteles praktiziert wird. – Es ist an dieser Stelle nicht möglich, die Ergebnisse der Einzelanalysen angemessen zu würdigen. Hier liegen sicher die Stärken der Untersuchung. Desiderate bleiben für den Rez. vor allem in bezug auf die systematische Ordnung der Arbeit insgesamt: Warum z. B. wird die Induktion im Kontext der Ethik des Aristoteles erst im 2. Teil behandelt, während die ethischen Konsequenzen der Ablehnung der Induktion durch den Kritischen Rationalismus im 1. Teil thematisiert werden? Wie ist die innere Einheit des 6. Kapitels zu verstehen – etwa in bezug auf die „transzentalphilosophische Reflexion auf den Begriff des ‚Lebens' (J. Simon)" (200–202), die sich eher als Fremdkörper ausmacht? Warum wird an das Referat des christlichen Propriums bei A. Auer noch der Abschnitt „Hermeneutische Überlegungen zur religiösen Erfahrung (E. Schillebeeckx)" (208–211) angehängt? Die Untersuchung macht u. a. deutlich, daß es sich im Streit um die Methode der Induktion in philosophischer und theologischer Ethik auch um eine Variante der Debatte um kognitivistische und nonkognitivistische Ethik handelt. J. Schuster S. J.

Schockenhoff, Eberhard, *Das umstrittene Gewissen.* Eine theologische Grundlegung. Mainz: Grünewald 1990. 147 S.

Dem Thema „Gewissen" sind in den vergangenen Jahren Monographien wie auch zahlreiche Beiträge in Zeitschriften und Sammelbänden gewidmet worden, deren aktueller Anlaß – auch wenn dies nicht immer eigens vermerkt wird – häufig die Diskussion um das Verhältnis von Lehramt der Kirche und Gewissen der Gläubigen war. Bestimmte Themen haben ihren Kairos und dürfen deshalb nicht als „Modethema" abgetan werden. Für das Thema „Gewissen" bestätigt dies das Buch von Sch. in überzeugender Weise. – Im 1. Kap. (Das Gewissen in der modernen Gesellschaft; 7–36) werden in knappen Strichen die wesentlichen Etappen „von der religiösen Toleranzidee" als Ergebnis der Auseinandersetzungen zwischen Reformation und Gegenreformation zur „säkularen Gewissensfreiheit" (9–15) nachgezeichnet, es werden zeitgenössische und frühere „Gewissenstäter" (Orest, Antigone und Sokrates als Vertreter der Antike; Thomas More für die Neuzeit und die Widerstandskämpfer des 20. Juli für unser Jahrhundert) vorgestellt unter der Rücksicht, daß der Preis des mutigen Eintretens für die eigene Gewissensüberzeugung u. U. die Hingabe des eigenen Le-

bens sein kann. Ohne diese Bereitschaft überhaupt in Erwägung zu ziehen, kann die wiederholte Berufung auf das eigene Gewissen zum hohlen Pathos geraten. Diese Gefahr lauert auch in Situationen des sog. „zivilen Ungehorsams" – und zwar dann, wenn jemand glaubt, im Namen der eigenen Überzeugung geltendes Recht verletzen zu sollen, ohne dafür bestraft werden zu dürfen. Er stellt damit (angebliche) Legitimität über Legalität und mißachtet u. U. die notwendige Unterscheidung zwischen Moral und Recht, die zum Grundbestand demokratisch verfaßter Staaten gehört (vgl. 18 f). Unter der Frage „Inflation oder Verlust?" (20) referiert Sch. N. Luhmanns (gegenläufige) These, daß die verfassungsmäßig garantierte Gewissensfreiheit die einzelnen wie die Gesellschaft vor Gewissenskrisen bewahrt. Sinn der Gewissensfreiheit ist nicht Gewissensorientierung, sondern deren (zunehmende) Funktionslosigkeit durch weitere Rollendifferenzierung. Luhmanns systemtheoretische Deutung des Gewissens vermag „die neue Konjunktur des Gewissens und das Entstehen eines erheblichen Protestpotentials" (23) nicht zu erklären, sie verfehlt auch durch das Plädoyer, Wahrheit durch soziale Planung zu ersetzen, die für das Gewissen konstitutive Bindung an die Wahrheit. Damit „entschwindet auch der letzte Grund unserer Anerkennung voreinander – und damit die Freiheit und Würde jedes einzelnen, die unsere Kultur des demokratischen Lebens schützen soll" (25). Ein Pluralismus der Anschauungen ermöglicht nicht einfachhin Gewissensorientierung, er kann auch zur Desorientierung führen, wenn aus moralisch bedeutsamen Fragen in der Vielzahl der Meinungen Lebensstilfragen werden, die nach Geschmacksurteilen entschieden werden. Es gibt einen Anpassungsdruck, der auf die Gewissensorientierung eine manipulierende Wirkung hat. Zugleich aber zeigen sich neue moralische Sensibilitäten (Ökologie, Asylantenfrage, Rollenverhalten der Geschlechter etc.), die eine durch und durch skeptische Kulturkritik ins Unrecht setzen. Kann in dieser mehrdeutigen Situation die Kirche „Anwältin des Gewissens" (30) sein? Es läßt sich nicht leugnen, „daß die Kirche in ihrer amtlichen Verkündigung bis in die jüngste Zeit hinein vom Gewissen oft mit großer Skepsis sprach und in ihm vor allem eine Störquelle sah, die die Geschlossenheit der christlichen Morallehre und ihre autoritative Interpretation durch das Lehramt gefährdet" (30). Sch. verweist in diesem Zusammenhang auf den Kampf der Kirche gegen die Anerkennung der Religions- und Gewissensfreiheit im vorigen Jahrhundert. Die „Erklärung über die Religionsfreiheit" des 2. Vatikanischen Konzils (1965) hat die Gewissensfreiheit als Ausdruck der Würde des Menschen lehramtlich anerkannt. An dieser Aussage muß sich die Praxis der Kirche fortan messen lassen. – Das 2. Kap. (37–67) fragt bis zur Urkunde des christlichen Glaubens – der Hl. Schrift – zurück, um die Konturen des biblischen Gewissensverständnisses zu umreißen, denn eine entfaltete Gewissenslehre enthalten weder AT noch NT. Die „historische Geburtsstunde des Gewissens" (45) ereignet sich in der gegenseitigen Durchdringung antiker und christlicher Kultur. Deshalb läßt Sch. auch die Zeugnisse und Zeugen der Philosophie und Profanliteratur zu Wort kommen. Für das Alte Testament erweist sich „Herz" (leb) als Schlüsselwort der Anthropologie, das „im umfassenden Sinn für das Empfinden, Überlegen, Wollen und Entscheiden des Menschen steht." (53) Zugleich ist „Herz" der Ort, an dem der Mensch vor seinem Gott steht. Im Neuen Testament kommt vor allem Paulus das Verdienst zu, ‚syneidesis' aus der griechischen Alltagssprache in den Raum des christlichen Glaubens überführt zu haben, um ihm dort einen auch für die spätere Tradition unaufgebbaren Sinn zuzuweisen: „Das Gewissen ist eine jedem Menschen unverfügbar gegenüberstehende Instanz der Verbindlichkeit, die das eigene Verhalten oder das der anderen (vgl. 1 Kor 10, 29) danach beurteilt, ob es mit seinen sittlichen und religiösen Überzeugungen übereinstimmt ... Für Paulus ist das Gewissen weder einfachhin die innere Stimme des Menschen noch die Stimme Gottes in ihm; sie ist vielmehr eine personifizierte, objektive Instanz, die *über* ihm steht und ihm *gegenüber* die Wahrheit seines Tuns bezeugt, die endgültig erst im eschatologischen Urteil Gottes offenbar wird." (67) – „Modelle theologischer Gewissensdeutungen" stellt das 3. Kap. (68–98) vor. Augustinus mit seinem Verständnis des Gewissens als Stimme Gottes im Menschen (70–77) und die Deutung des Gewissens als natürliche Anlage im Menschen durch Thomas von Aquin (77–91) werden referiert, bevor Sch. die Brücke zu zeitgenössischen Interpretationen des Gewissens aus humanwissenschaftlicher Perspektive

schlägt (91–98). Moralpsychologische wie psychoanalytische Erklärungen des Gewissensphänomens gehen aufgrund ihres Ansatzes genetisch voran: Sie beschreiben die Phasen der moralischen Entwicklung bis zur moralisch kompetenten Persönlichkeit (so z. B. Piaget) oder sie führen den „Inhalt des Gewissens" auf erzieherische Autoritäten zurück und verstehen das Gewissen als deren Repräsentanz (Über-Ich). Das Gespräch der Theologie (auch Philosophie) mit den Humanwissenschaften über das rechte Verständnis des Gewissens wird noch intensiver weitergeführt werden müssen, weil sich die Divergenzen nicht allein auf Grenzüberschreitungen beider Partner reduzieren lassen. – Die Aussagen des 2. Vatikanischen Konzils über die Würde des Gewissens sind Inhalt des 4. Kap.s (99–114). Sie spiegeln auf ihre Weise (z. T. auch durch Formelkompromisse wie in GS 16) die schwierige Geschichte des Lehramtes mit dem Gewissen wider. Das Konzil sichert die Gewissensfreiheit, treibt aber die Sachfragen nicht weiter. So sehr gerade das letzte Konzil einer angemessenen Hermeneutik bedarf, sie wird – und das soll kritisch angemerkt werden – eben nicht einfach einen ethischen Objektivismus, der im Gewissen lediglich eine Applikationsinstanz sieht, mit einem personalen Gewissensverständnis versöhnen können. – Das 5. und letzte Kap. (Freiheit um der Wahrheit willen; 115–147) begründet zunächst die zentrale These, daß Freiheit Voraussetzung (praktischer) Wahrheit ist, weil der Mensch ihrer nur in freier Anerkennung ansichtig wird, ohne daß sie dadurch erst konstituiert würde. In einem zweiten Schritt wird die komplementäre These dazu erwiesen: Wahrheit ist die Erfüllung der Freiheit. Sch. faßt sie mit einem Wort R. Guardinis zusammen: „Freiheit ist Wahrheit. Ein Mensch ist frei, wenn er ganz das ist, was er seinem Wesen nach sein soll." (124) Damit ist das Verhältnis von „Gewissen und personale(r) Wahrheit" (127–133) angesprochen: Im Gewissen geht es dann vor allem um die Frage: Wer will ich sein? Es geht um meine Identität und damit um die Treue zur eigenen Lebensentscheidung. Das Gewissen steht für die „letzte Unvertretbarkeit", die es nicht gestattet, daß wir die Lebensentscheidung an andere delegieren. Vor diesem Hintergrund ist es dann auch angemessener, von der „Fehlbarkeit des Gewissens" (134–139) und nicht von einem „unüberwindlich irrenden Gewissen" zu sprechen, weil so der Zusammenhang von Wahrheitsbindung und Selbstbezug gewahrt bleibt. Der letzte Abschnitt des Kapitels und Buches ist dem Verhältnis von „Gewissen und Kirche" (140–147) gewidmet. Gefordert wird vom Christen „nicht zuerst ... Gehorsam gegenüber einzelnen Normen und Verboten einer Moraldoktrin, sondern die grundlegende Bereitschaft, den eigenen Lebensweg als Weg mit der Kirche zu gehen und ihn als Beitrag zu ihrem Zeugnis für das Evangelium zu sehen" (142). Darüber dürfte unter Gläubigen Einigkeit zu erzielen sein. Ausdrücklich sei Sch. zugestimmt, daß Selbstüberforderungen des Lehramtes „ auf lange Sicht einen Autoritätsverlust in der Kirche zur Folge haben, wie ihn niemand ernstlich wünschen kann" (143). – Das Buch verdient aufmerksame Leser. Neben dem Gehalt sei auch auf den gekonnten Sprachstil wie den überschaubaren Umfang hingewiesen. J. Schuster S. J.

Inhoffen, Peter, *Religion ohne Moral?* (Fuldaer Hochschulschriften 10). Frankfurt a. M.: Knecht 1990. 39 S.

Der bekannte Grazer Moraltheologe Peter Inhoffen fragt in der vorliegenden Schrift nach dem Verhältnis von Religion und Moral. Näherhin geht es dabei um das Problem, ob es über die bloß – vernünftig zu begründende – Ethik hinaus eine Moral geben kann, die sich aus der Religion ableiten läßt. I. bejaht eine solche „Zwei-Klassen-Moral" (vgl. 19). Das heißt „für die katholische Kirche, daß die Moral der Zehn Gebote mithilfe der Spiritualität der evangelischen Räte aufgesprengt und überhöht wird" (20). Die Zwei-Klassen-Moral läßt sich z. B. am „mehr" der ignatianischen Exerzitien ablesen. „Es ist ... ganz eindeutig, daß Ignatius im Sinne hatte, die Adressaten über das nur Pflichtmäßige und von den Zehn Geboten Verlangte hinauszuführen, so daß hier ein typischer Fall von ‚Nachfolge-Moral' im Unterschied zur ‚Gebots-Ethik' gegeben ist" (29). Ganz folgerichtig führt die Zwei-Klassen-Moral zu einer Zwei-Stände-Lehre in der Kirche: dem Laienstand, der sich mit der Erfüllung der Gebote zufriedengibt, und dem Ordensstand, der (zusätzlich) die drei evangelischen Räte übernimmt. Zu-

sammenfassend formuliert I. seine These vom Verhältnis von Religion und Moral mit folgenden Worten: „Religion trägt in sich den Impuls zu einem Sonderethos mit einer Ausrichtung auf eine übernatürliche Welt. Dieses religiös inspirierte Sonderethos tritt in eine Spannung oder sogar in einen Gegensatz zur natürlichen Moral des gesunden Menschenverstandes und der Lebenserhaltung durch Selbstbehauptung. Wegen seiner Radikalität ist es nur für eine entsprechend motivierte, soziologisch faßbare Sondergruppe wie das Mönchtum tragbar. Sobald eine als beliebig groß gedachte Anzahl von Laien versucht, dieses Sonderethos buchstäblich zu praktizieren, führt das nach allen Erfahrungen der Geschichte zu Unzuträglichkeiten" (36). Den Rez. beschlich bei der Lektüre der vorliegenden Schrift ein gewisses Unbehagen. Werden hier nicht mit der Zwei-Klassen-Moral und der Zwei-Stände-Lehre (und dem stockwerkartig verstandenen Verhältnis von Natur und Gnade) alte Gräben wieder aufgerissen? Vor allem habe ich meine Bedenken hinsichtlich des Gesetzesverständnisses, das I. vorlegt. Ist hier nicht immer nur an ein *menschliches* Gesetz gedacht, das natürlich ein „weniger" für den Normalmenschen und ein „mehr" für den Elitemenschen kennt? So aber darf das *göttliche* Gesetz nicht verstanden werden. Durch dieses wird der Mensch nur aufgefordert, das zu werden, was er ist. Er wird aufgefordert, sich selbst so in Freiheit zu übernehmen, wie er sich von Gott her vorgegeben und aufgegeben ist. (Deus non iubet, quod non dat.) Versteht man den moralischen Anruf des Gesetzes auf diese Weise, dann scheint der Unterschied zwischen dem Gesetz und dem (zusätzlichen) Rat überflüssig zu sein. R. Sebott S. J.

Riedel-Spangenberger, Ilona, *Sendung in der Kirche.* Die Entwicklung des Begriffes „missio canonica" und seine Bedeutung in der kirchlichen Rechtssprache. Paderborn: Schöningh 1991. 347 S.

Die vorliegende, mit großer Sachkenntnis angefertigte Arbeit wurde im SS 1988 von der Theologischen Fakultät in Trier als Habilitationsschrift angenommen. „Ziel der Arbeit ist es, die Bedeutungsvielfalt und Gebrauchsmodalitäten des Begriffes ‚missio canonica' in Theologie und Kirchenrecht herauszustellen, und zwar vor dem Hintergrund kirchenrechts-historischer und rechtssprachlicher Untersuchungen" (20). Das Buch hat vier Teile. Im ersten (Theologische Grundlegung der kirchlichen Sendung, 23–47) geht es um die göttliche Sendung, um die Sendung durch die Kirche und um die besonderen Träger der kirchlichen Sendung. Der zweite Teil (Historische Entfaltung der kirchlichen Sendung, 49–96) handelt von dem Sendungsverständnis in der Alten Kirche, von der Verteidigung und Bestreitung kirchlicher Sendung im Mittelalter und von der „missio canonica" in der Folge des säkularisierten Bildungswesens. Der dritte Teil des vorliegenden Werkes (Die „missio canonica" in der kirchlichen Rechtssprache, 97–281) handelt von der kirchlichen Sendung im CIC/1917, in postkodikarischen kirchenamtlichen Äußerungen, in den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils, in postkonziliaren Erlassen, im CIC/1983. Besondere Bedeutung hat natürlich das Gesetzbuch von 1983. Der Codex des kanonischen Rechtes von 1983 unterscheidet (vgl. 277) vier Formen der kirchlichen Sendung: 1. die juristische Bestimmung der im Weihesakrament gegebenen Befugnisse, 2. die Verleihung eines Kirchenamtes, 3. die Delegation als Übertragung von Befugnissen und 4. die Beauftragung oder Ermächtigung zum Handeln im Namen der Kirche. Dabei ist zu beachten, daß es zwischen diesen vier Formen kirchlicher Sendung bisweilen Überschneidungen gibt. Im vierten Teil des Buches (Erscheinungsformen und Inhalte der kirchlichen Sendung und ihre Beziehungen zur Vollmacht der Kirche, 283–315) wird aufgezeigt, daß der Begriff „missio canonica" nicht nur viele Entsprechungen haben kann, sondern auch einen Bedeutungswandel durchgemacht hat. Diese Erkenntnis führt zu den Schlußfolgerungen, welche die Autorin selber zieht: „Der juristische Ausdruck ‚missio canonica' ist eine in der kirchlichen Rechtssprache nicht ohne weiteres systematisierbare Sammelbezeichnung für verschiedene Formen der kirchlichen Sendung. Er ist nicht präzise gebraucht worden, so daß er jeweils juristisch bestimmt werden muß ... Der Begriff ‚missio canonica' eignet sich somit nicht als ein Kriterium des kirchlichen Verfassungsrechtes, obwohl er so eng mit diesem verbunden ist. Er erfüllt nämlich nicht die Funktion eines eindeutig be-

stimmten Oberbegriffes für die Vorgänge im Zusammenhang mit den verschiedenen Vollzugsweisen und Formen der Übernahme kirchlicher Vollmacht, wenn er juristisch nicht präzise bestimmt ist" (317). Da nun aber der Begriff ‚missio canonica' einen theologischen Ursprung und eine lange Rechtstradition hat, sollte er im Verfassungsrecht der Kirche verwandt werden. Dies wäre möglich, wenn man den Begriff ‚missio canonica' als einen *Oberbegriff* für alle möglichen (von der Kirche ausgehenden) Sendungen verstünde. Als *Unterbegriffe*, die unter den Oberbegriff ‚missio canonica' fallen, bieten sich an: „für die rechtliche Bestimmung der in der Weihe verliehenen Vollmacht ‚determinatio', für die Erweiterung von Weihevollmacht ‚concessio', für die Verleihung eines Kirchenamtes ‚collatio', für die Übertragung von nicht mit einem Kirchenamt verbundener Leitungsvollmacht ‚delegatio', für andere, keine Leitungsvollmacht übertragenden Ermächtigungen im weiten Sinn der Delegation ‚commissio' sowie für die Beauftragungen zum Handeln der Kirche in bestimmten Bereichen ‚mandatum' und die jeweiligen verbalen Entsprechungen" (317). Ob sich diese Begriffe einbürgern werden, muß die Zukunft zeigen. – Ein Literaturverzeichnis (319–335) und ein (lateinisches und deutsches) Sachregister (337–337) schließen dieses vorzügliche Buch ab. Ich habe sehr viel daraus lernen dürfen. R. Sebott S. J.

Studies in Canon Law. Presented to P. J. M. Huizing. Hrsg. *J. H. Provost* und *K. Walf* (Annua Nuntia Lovaniensia 32). Löwen: Peeters 1991. 234 S.

Der diesjährige Band der Löwener Universität ist eine Festgabe zu Ehren des bekannten niederländischen Kanonisten P. J. M. Huizing S. J., der am 22. Februar 1991 sein 80. Lebensjahr vollendete. Die Herausgeber betonen im Vorwort, daß Huizing sowohl durch seine alternativen Ideen wie auch durch wohltuende Bescheidenheit, gepaart mit solider Arbeit im Hintergrund sich Achtung und Anerkennung der wissenschaftlichen Fachkollegen auf der ganzen Welt erworben habe. – An eine Bibliographie der Arbeiten Huizings schließen sich die einzelnen Sachbeiträge an, die sich teils mit grundsätzlichen Fragen, wie der Bewertung des CIC/1983, der Zukunft des Kirchenrechts, dem Verhältnis von kirchlichem Recht und sakramentaler Grundstruktur der Kirche, teils mehr mit Einzelfragen, wie einigen Aspekten der Rechtsstellung der Bischofskonferenzen, der Ehevorbereitung gemäß can. 1063, der Befugnis zum Erlaß von Vorschriften für die katholische Erziehung an kirchlichen Schulen und der Frage nach der Zukunft weiblicher Orden beschäftigt. Der erste Beitrag, der von *H. Eijsink* (1–20) stammt, analysiert einige exemplarische Änderungen am Entwurf zum neuen CIC durch Papst Johannes Paul II. und bringt einen kurzen Abriß der Entstehungsgeschichte des CIC/1983 bis zur Promulgation. Inhaltlich werden folgende Punkte behandelt: Adressaten kirchlicher Gesetze, Gewohnheitsrecht, Träger jurisdiktioneller Gewalt, Rechte und Pflichten von Klerikern. E. gelingt es, einen instruktiven Einblick in die Diskussion ausgewählter Probleme des kanonischen Rechts zu geben. *J. A. Coriden* (21–36) untersucht die Auswirkungen der Neubetonung der sakramentalen Grundstruktur der Kirche und ihrer Eigenart als communio im CIC/1983 und unterstreicht, daß die Ansätze in den Fundamentalrechten (vgl. die cann. 208–223) noch ausgebaut werden müßten, um das kirchliche Gemeinwohl durch Stärkung von Freiheits- und Teilhaberechten sowohl einzelner Gläubiger wie der Gemeinschaften von Gläubigen zu fördern. Der Beitrag von *R. G. W. Huysmans* untersucht das Verhältnis von teilkirchlichem und gesamtkirchlichem Recht im neuen CIC (37–56) anhand zweier neuer Elemente: der Sendung der Gläubigen und der Teilkirchen, die seiner Auffassung nach aber eher programmatischer Natur sind. Das Programm muß erst noch ausgeführt werden. Mit ausgewählten Aspekten der kirchenrechtlichen Rolle der Bischofskonferenzen beschäftigt sich *T. J. Green* (57–88), insbesondere der Abgrenzung der jeweiligen Kompetenzen im Spannungsfeld zwischen dem Hl. Stuhl und dem einzelnen Diözesanbischof. Angesprochen werden die Fragen der liturgischen Texte, der Normen für Katechumenat, Taufe und Eheschließung; auch Probleme der Sakramentenkatechese wie die Fragen nach dem angemessenen Alter für Firmung, Priesterweihe und Ehe und der rechten Art und Weise der Ehevorbereitung. Die Rolle der Bischofskonferenzen im neuen CIC dient somit hauptsächlich der Transformation des

gesamtkirchlichen Sakramentenrechts auf die jeweils unterschiedlichen pastoralen und kulturellen Situationen vor Ort. Ein weiterer Beitrag untersucht die Hintergründe der Krise weiblicher Ordensgemeinschaften in den USA. Er ist von der Dominikanerin *E. McDonough* aus der Sicht einer Betroffenen beschrieben (89–119). Die Frage der kirchenrechtlichen Kompetenz für den Erlaß von Regeln für katholische Formation und Erziehung, insbesondere an katholischen Schulen, prüft *P. Stevens* auf dem Hintergrund eines aktuellen Kompetenzkonflikts zwischen nationaler Bischofskonferenz und Bischof Gijsen von Roermond in den Niederlanden (120–141). Der Artikel analysiert v. a. die cann. 804 § 1 und 806 § 1 und verdeutlicht die Entwicklung, die dazu führte, daß es derzeit in den Niederlanden nebeneinander zwei generelle Regelungen für katholische Erziehung gibt. Der Autor des folgenden Artikels, *R. Torfs*, unternimmt einen interessanten Vergleich: Anhand der konkreten Normen des kirchlichen Rechts wird die Rolle der Kleriker innerhalb der kirchlichen Struktur mit der Rolle eines Konzerns im Wirtschaftsleben verglichen (141–160). T. geht der Sonderrolle des Klerus und seiner besonderen Kompetenz in Fragen der Leitung, des Lehramts und der Sakramentenpastoral nach. Er findet wichtige Ähnlichkeiten, gesteht aber zu, daß kirchliche (nur kirchliche?) Autorität und Einfluß nicht nur auf amtlicher Kompetenz beruhen, sondern auch auf persönlicher Integrität und Überzeugungskraft. Die kirchenrechtliche Entwicklung der Ehe vom CIC/1917 bis hin zum CIC/1983 zeichnet *J. Bernhard* nach (161–172). Er problematisiert auf diesem Hintergrund und der gesamtgesellschaftlichen Veränderung der Institution Ehe die primär juristische, vom Konsensprinzip dominierte Sichtweise des Ehesakraments. In ähnliche Richtung gehen die Überlegungen von *J. H. Provost* zu einer Reform der Ehevorbereitung, die er mit P. J. M. Huizing als Folge eines „neuen Denkens" über das Ehesakrament als notwendig ansieht. Nicht mehr nur das Fehlen von Ehehindernissen, die Freiheit des Konsenses und die ausreichende Kenntnis der Glaubenswahrheiten seien entscheidend, sondern auch die pastorale Unterweisung und Hilfestellung für die Brautleute, um eine Ehe in christlichem Geist zu führen (173–192). P. betont, daß die Ehevorbereitung im Kontext der gesamten christlichen Erziehung und auch der Gemeindepastoral steht. Sie ist Ausdruck der gegenseitigen Unterstützung der Gläubigen und ihres spirituellen Austausches (vgl. 190f.). Einen interessanten Rückblick auf die im Konzil von Nizäa (325) geregelte kirchliche Eingliederung von wiederverheirateten Geschiedenen bringt der Beitrag von *G. Cereti* (193–207), der anschaulich die Kontroverse zwischen der rigoristischen Position Novatians und der Position des Konzils darlegt. Die Konsequenzen für eine Liberalisierung der heutigen Pastoral werden deutlich. Den Einfluß von Bildern und Symbolen auf die religiöse und kirchliche Sprache untersucht *W. W. Basset* (208–229), der feststellt, daß viele traditionelle kirchliche Bildworte von einer gesellschaftlich anderen, d. h. vergangenen, Situation geprägt sind. Sie können in einer veränderten Umwelt nur noch begrenzte Gültigkeit beanspruchen. Im Schlußbeitrag (230–241) stellt *K. Walf* die Frage nach der Zukunft des kanonischen Rechts. Wird es zum Instrument eines neuen römischen Zentralismus oder wird es den zentralen Ideen des Zweiten Vatikanischen Konzils zum Durchbruch verhelfen? Der Beitrag von W. stimmt eher pessimistisch. – Insgesamt ist die vorliegende Festschrift von hohem informativem Wert und gibt vielfältige Anstöße, die weitergedacht werden sollten.

R. Sebott S. J.

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Bd. 25. Hrsg. *Heiner Marré* und *Johannes Stüting*. Münster: Aschendorff 1991. 179 S.

Der Jubiläumsband der Essener Gespräche besticht einmal mehr durch das solide Niveau der Referate, durch die Akutalität der angesprochenen Themen und die Lebendigkeit der Diskussionen. Das Eingangsreferat hielt Staatsminister a. D. *Hans Maier* („Dienste der Kirche am Staat. Entwurf einer Typologie", 5–21, Leitsätze des Referates: 22–24), der in einer brillanten historischen Gesamtschau den Bogen von der Staatsperspektive der Alten Kirche über Völkerwanderung, Mittelalter, Reformation und Neuzeit bis hin zur Gegenwart schlug und so vor dem geistigen Auge der Zuhörer einen „farbenprächtigen Teppich" der historisch gewachsenen Dienste der Kirche am

Staat entstehen ließ. Im systematischen Teil des Referates hob M. hervor, daß das umfangreiche historische Material kaum Grenzen für kirchliche Dienste erkennen lasse. Er wies weiter darauf hin, daß es besonders wichtige, in bestimmten historischen Situationen exemplarische Dienste der Kirche gegeben habe, wie die im Glauben an den transzendenten Gott wurzelnde grundsätzliche Kritik an der Vergötzung der irdischen Macht. Andererseits sei nach dem Zusammenbruch politischer Ordnungen der Dienst der Kirche am Aufbau neuer Ordnungen nicht weniger wichtig, wie die aktuellen Beispiele gewaltloser Revolutionen in der Dritten Welt und in ehemals sozialistischen Ländern teilweise eindrucksvoll demonstrierten. M. schloß allerdings mit einer gewissen „Ratlosigkeit": Der pluralistische Staat „setzt Glaube und Gewissen frei, und er schützt diese Freiheit; doch geht er zum Freigegebenen keine positive Beziehung ein. Er ist für variable Inhalte offen" (24). Die Erwartungen der Kirche an diesen pluralistischen Staat müssen daher reduziert werden. Sie dürfen nur noch darauf gerichtet sein, daß die Rahmenordnung eingehalten wird, die sich aus der Religionsfreiheit für den Status und die freie Wirkungsmöglichkeit der Kirche ergibt (vgl. 97). Die anschließende Diskussion ging von dieser Ratlosigkeit aus. Betont wurde v. a. die Notwendigkeit einer affirmativen Rolle der Kirche für den Aufbau und die Erhaltung der Wertesubstanz und des Grundwertekonsenses der Gesellschaft, die Voraussetzung für die Geltung der tragenden Werte der Verfassung (Menschenwürde, Grundrechte, Sozial- und Rechtsstaatlichkeit) ist. Dies schließt den Dienst konstruktiver Kritik dort ein, wo der Staat in der Gefahr ist, elementare Rechte preiszugeben (Abtreibung, Gentechnologie, Atomenergie). Allerdings muß sich auch die Kirche auf dem „Markt der Meinungen" des pluralen, für variable Inhalte offenen Staates durch Kompetenz und scharfsichtige Erfassung der sich wandelnden sozialen Wirklichkeit auszeichnen, um hinreichende gesellschaftliche Akzeptanz für die von ihr vorgeschlagenen Lösungsmodelle zu erreichen. – Das zweite Referat hielt der evangelische Systematiker *Martin Honecker* (Bonn), der aus theologischer Sicht über den „Auftrag der Kirche und die Aufgabe des Staates" sprach (49–76, Leitsätze: 77–79). H. verdeutlichte zunächst die Schwierigkeiten, mit denen ein evangelischer Theologie konfrontiert ist, wenn er anhand der biblischen und der reformatorischen Bekenntnistexte – angefangen von der „Confessio Augustana" (1530) über die „Barmer Erklärung" (1934) bis hin zur „Demokratie-Denkschrift" der EKD von 1985 – eine eindeutige Zuordnung und Abgrenzung kirchlicher und staatlicher Handlungsfelder vornehmen will, und verwies auf die kirchlichen Grundvollzüge Verkündigung, Dienst und (ökumenisch ausgerichtete) Gemeinschaft, die typenbildend für den Weltdienst und den Öffentlichkeitsauftrag der Kirche sind. Zu beachten sei die Gefahr der Vermischung bzw. Verwechslung theologischer und politischer Kompetenzen, die beim Eintreten der Kirche für die Menschenrechte bestimmter gesellschaftlicher Gruppen (Ausländer) die Überzeugungskraft ihrer Aussagen oft mindere. Der Kirche komme zwar von ihrem Wesen her eine prophetische Rolle zu, dies rechtfertige aber nicht die Versuche bestimmter kirchlicher Gruppen, für ihre politischen Aussagen oder Initiativen zu bestimmten gesellschaftlichen Fragen ein „prophetisches Mandat" zu beanspruchen, das sie zur Disziplinierung politisch Andersdenkender legitimiere (66 f.). Grenzen staatlichen Handelns, die die Kirchen zum aktiven Handeln und zum Protest nötigten, zog H. dort, wo der Staat sich anmaße, die einzige und totale Ordnung des menschlichen Lebens darzustellen und wo er die Kirche aus dem gesellschaftlichen Leben verbannen wolle. Grenzen kirchlichen Handelns wurden dort gezogen, wo die Kirche sich derart mit dem Staat identifiziere, daß sie ihr Eigentliches (den geistlichen Auftrag) vergesse. – Eine Gesamtschau der Problematik aus primär staatsphilosophischer und staatsrechtlicher Perspektive bot das letzte Referat von *Josef Isensee* zum Thema „Verfassungsrechtliche Erwartungen an die Kirche" (104–143, Leitsätze: 144–146). Der religionsneutrale, moderne Verfassungsstaat, so I., sehe in der gesellschaftlichen Institution „Kirche" zunächst ein Kulturphänomen, das v. a. deshalb wichtig und förderungswürdig sei, weil es die gesamtgesellschaftlich und geschichtliche Kontinuität symbolisiere und nach außen hin dokumentiere und zugleich Zeugnis von der geistigen Identität eines Volkes ablege. Diese stärker kulturprägende Perspektive kollidiere mitunter mit der eigenen Einschätzung und auch mit der eigenen Vorstellung der Kirche von ihrem primären Aufgabenfeldern. Es komme

hinzu, daß der verfassungsrechtlich privilegierte kirchliche Status ihre gesellschaftlichen Initiativen einem Rechtfertigungsdruck aussetzt, der in dieser Stärke nicht auf anderen gesellschaftlichen Kräften (wie z. B. den Gewerkschaften oder den Massenmedien) laste. Diese Situation, wie auch die Erfahrung, daß der Einfluß der Kirche auf dem Gebiet der Erziehung und der Meinungsbildung abnimmt, hat zur Verunsicherung in der Kirche beigetragen. I. betonte jedoch, daß der zur religiösen Neutralität verpflichtete moderne Staat auf das ganzheitliche ethisch-religiöse Lebenskonzept der Kirchen angewiesen sei, weil ein weltanschaulich plurales Gemeinwesen ohne einen Minimalkonsens an ethisch tragenden Wertvorstellungen nicht auskommen kann. – Die anschließende Aussprache (147–167) bekräftigte im wesentlichen die Überlegungen I.s, der hinzufügte, daß bei einem Rückzug der Kirchen auf eine bloße Vernunftreligion (unter Vernachlässigung ihrer eschatologischen Elemente) das entstehende spirituelle Vakuum in der Gesellschaft von zweifelhaften Gruppen ausgefüllt würde, deren Einfluß heute schon stärker spürbar werde (okkultistische Bewegungen, Esoterik, fundamentalistisch geprägte Sekten usw.). – Insgesamt bringt dieser Band wieder interessante und anregende Überlegungen zum Verhältnis von Kirche und Staat und kann daher zur Lektüre nur empfohlen werden. G. Schmidt S. J.

Martini, Carlo M., *Wer in der Prüfung bei mir bleibt.* Von Ijob zu Jesus. Freiburg: Herder 1991. 160 S.

Es ist eine Grunderfahrung des gläubigen Menschen, daß er eigenes oder auch das Leid anderer als Prüfung seines Glaubens erfährt. Auf der Suche nach einer Weise, wie wir solchen Prüfungen gegenübertreten können, „ohne sie zu verdrängen, sondern sie zu leben" (23), beleuchtet Martini verschiedene biblische Figuren (Ijob, Abraham, Rut, Maria, Jesus, der reiche Jüngling). Dabei bildet das Buch Ijob gleichsam den roten Faden durch die acht Meditationen, die für einen Exerzitienkurs entstanden sind. – In der ersten Meditation nimmt der Autor den Prolog des Ijobbuches auf: In ihm erscheint die geheimnisvolle Ergebenheit Ijobs (vgl. 1,21 und 2,10) gegenüber dem ursprünglichen Verhalten Gottes als eine erste mögliche Haltung des Menschen in der Prüfung. „Das erste Ja", das Ijob sagt, ist eben das „Ja" desjenigen, der instinktiv auf bestmögliche Weise reagiert. Die Mühe besteht darin, ein Leben lang bei diesem „Ja" auszuhalten, unter dem Andrang von Gefühlen und in geistiger Auseinandersetzung" (32). – Anhand von Ijob 3 beschreibt die zweite Meditation die Klage als adäquate Haltung des Menschen in der Prüfung: Ijob beweint im Gebet seinen Zustand vor Gott und bleibt so suchend in einer Bewegung auf Gott hin. Die Klage unterscheidet sich für M. von der Haltung des bloßen Jammerns, „das auf einer rein menschlichen Ebene bleibt, oft nur neue Tränen erzeugt und deshalb nicht an den Grund des Problems reicht" (51). – Die dritte Meditation geht von der Gewissenserforschung Ijobs in den Kapiteln 29 bis 31 aus: Ijob erklärt sich in den verschiedenen Bereichen seiner menschlichen Existenz für gerecht, dennoch bleibt er vor der dramatischen Prüfung nicht verschont. Im Blick auf Jesus den Gekreuzigten beschreibt Martini den Zugang zu einer Beziehung mit Gott, „die den reinen Gehorsam und die reine Gerechtigkeit übersteigt" (70). – „ Mäßigung und Erkenntnis" ist die vierte Meditation überschrieben. Ausgangspunkt ist Ijobs Gedanke in Kap. 9, daß er sich nicht mehr sicher ist, ob er gerecht ist oder nicht. Unter dieser Rücksicht kommen das Weisheitslied in Kap. 28 und die erste Jahwerede in Kap. 38 und 39 zur Sprache: „Der Mensch muß einsehen, daß er nicht alles wissen kann und daß er sich nicht vollends kennt" (82 f), er steht vor dem Wagnis des Vertrauens in Gott als einem Geheimnis, das allein mit menschlicher Rationalität nicht mehr zu erfassen ist. Um dieses Vertrauen muß der Mensch immer wieder ringen. – Die letzten Reflektionen nehmen deshalb den Punkt des Ringens um den Gehorsam des Geistes auf. „Obwohl Ijob Gott annimmt, und das ist sein großer Glaubensakt, ist er dennoch stets in der Versuchung, ihn zurückzuweisen" (95). So betrachtet der Autor zunächst auf einer anthropologischen Ebene drei Arten des Ringens mit Gott: Das Plädoyer des Geschöpfes gegen den Schöpfer in Ijob 10, Marias Ringen mit Jesus bei der Hochzeit zu Kana in Joh 2 und das Ringen der Kanaanäerin in Mt 15,21–28. Anschließend werden unter christologischer Rücksicht der Gehorsam Abrahams (Gen 22), Ijobs „intu-

itive Einsicht" am Schluß des Buches (40,4f und 42,2–6) und das Beispiel Jesu in Gethsemani beleuchtet. „Der wahre Sieg besteht in der Hingabe an das unerschöpfliche, schöpferische überraschende Geheimnis Gottes, dessen Möglichkeiten weit über das hinausreichen, was wir denken und verstehen können" (132). – Der Schluß des Buches geht von einem Blick auf das Hohelied aus, dem Buch „der unermüdlichen Suche der Liebe": „Dieses Suchen ist einerseits auf die unzerstörbare Hoffnung gegründet, daß der Geliebte da ist und gefunden wird, zugleich erzeugt dieses Suchen aber auch Bangen, Leiden und Warten" (vgl. 145). Analog hierzu beschreibt der Autor eine mystische Erfahrung, in der das Leid und die Gottesferne eingebunden sein können in das größere Geheimnis der Liebe Gottes zum Menschen, das sich letztendlich in der Zusage Jesu gegenüber dem Blinden („Das Wirken Gottes soll an ihm offenbar werden", vgl. Joh 9,1f) ausdrückt.

Insgesamt sei noch angemerkt, daß M. es durch seine kunstvoll „einfache" Sprache erreicht, dem Leser/der Leserin eine Reihe von biblischen Texten zu erschließen und ihm/ihr so wertvolle Anregungen zur geistlichen Betrachtung zu geben. M. Grenzer

Wörterbuch der Mystik. Hrsg. *Peter Dinzelbacher* (Kröners Taschenbuchausgabe 456). Stuttgart: Kröner 1989. XVIII/530 S.

Seit Jahren begegnet man einem wachsenden Interesse an Mystik, das gespeist wird aus einem Unbehagen an einer einseitig rationalen Theologie, aus Mißtrauen gegenüber Wissenschaft und Fortschritt, aus Sehnsucht nach Transzendenz, Geheimnis und Gotteserfahrung. Die Faszination von New Age und Esoterik bei vielen Zeitgenossen ist ein Beweis dafür. Allerdings suchen nicht wenige Menschen ihre Zuflucht bei asiatischen Meditationsformen, während sie die christliche mystische Tradition kaum oder gar nicht kennen. Somit antwortet das vorliegende handliche Lexikon aus der bekannten Reihe von „Kröners Taschenausgaben" auf ein Bedürfnis. In allgemeinverständlicher, aber wissenschaftlich fundierter Form haben 44 Autoren und Autorinnen etwa 1200 Artikel zu Personen und Sachbegriffen aus dem Bereich der Mystik verfaßt. Dabei liegt der Schwerpunkt auf der christlichen Mystik. Der größere Teil der Artikel behandelt bekannte und weniger bekannte Mystiker und Mystikerinnen aus allen Jahrhunderten bis heute (aus dem 20. Jh. u.a.: Marie Antoinette de Geuser, Therese Neumann, P. Pio von Pietrelcina, Maria Valtorta, Simone Weil; interessanterweise fehlt das Stichwort Adrienne von Speyr). Hinzu kommen zusammenfassende Artikel über die Mystik in einzelnen Ländern (etwa: Niederländische, Deutsche, Italienische, Englische, Französische M.) oder in bestimmten Orden (z.B. Franziskanische, Dominikanische M., Zisterzienserm., Jesuitenm., Karmeliterm.). Außerdem werden Einzelaspekte der Mystik behandelt, die sich etwa auf die verschiedenen Wege zur Gotteserfahrung (Askese, Armut, Audition, Erscheinung, Einsamkeit, Meditation, Gelassenheit, Unio mystica, Christusm., Brautm. usw.) sowie auf die entsprechenden Bilder, mit denen sie beschrieben wird (Abgrund, Aufstiegschemata, Gottesgeburt, Liebeswunde, Via negationis u.a.), beziehen. Viel Raum wird der sog. Erlebnismystik und damit bes. der Frauenmystik gegeben. Soweit die Stichworte sich nicht auf die Zeit vor der Glaubensspaltung beziehen, versucht das Wörterbuch, alle christlichen Konfessionen zu berücksichtigen, wobei die meisten aufgeführten Mystiker und Mystikerinnen aus der Katholischen Kirche stammen, was wohl auch der Realität entspricht. Das Vorwort fordert den Leser auf, die Artikel der jeweils anderen Konfession im Sinne der Ökumene zu bedenken. Auch die Mystik in christlichen Sekten und häretischen bzw. suspekten Kreisen und Bewegungen kommt zu Wort. Zur Ergänzung dienen Sammelartikel über die Mystik in nichtchristlichen Religionen (z.B. Antike, Jüdische, Indische, Chinesische, Japanische, Islamische M.). Auch Stichworte der aktuellen Mystikdiskussion werden behandelt, z.B. Hippiemystik, New Age, Esoterik, Okkultismus, Parapsychologie. Die Beiträge, von ausgewiesenen Fachleuten verfaßt, bieten bei aller Kürze eine solide historische (und evtl. theologische) Information zu den jeweiligen Stichwörtern sowie dem interessierten Leser bibliographische Hinweise zur eigenständigen Weiterarbeit. Natürlich könnte man bei einem so weitgespannten und gleichzeitig kurzgefaßten Werk manche Verbesserungs- und Ergänzungswünsche anmelden. So

hätte man vielleicht im Artikel „Ignatius von Loyola" (247) den Text der „Geistlichen Übungen" in einer neueren Übersetzung anführen sollen, etwa in der von H. U. von Balthasar, A. Haas oder P. Knauer, wie es auch im Artikel „Exerzitien" geschieht. Auf S. 246 muß es selbstverständlich nicht „Heiligenriten", sondern „Heiligenviten" heißen. Die aus der „Inquisition" hervorgegangene Kardinalskongregation heißt heute übrigens nicht mehr „Sacrum Officium" (254), sondern seit 1965 „Kongregation für die Glaubenslehre".

G. Switek S. J.

Sorbino, Jon, *Geist, der befreit.* Anstöße zu einer neuen Spiritualität. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1989. 192 S.

Bei dem vorliegenden Buch des bekannten, in San Salvador lehrenden Dogmatikers handelt es sich um die gekürzte deutsche Übersetzung eines Sammelbandes, in dem der Autor eine Reihe von Beiträgen zur Spiritualität in Lateinamerika thematisch zusammengestellt hat. Nicht aufgenommen wurden die Kapitel 4, 8, 9, 10 und 11 der spanischen Originalausgabe (Liberación con espíritu. Apuntes para una nueva espiritualidad, Santander 1985). Da der spanische Band in dieser Zeitschrift schon besprochen wurde (ThPh 63 [1988] 317), bedarf es hier nur weniger Hinweise. Es bleibt hervorzuheben, daß es sich um die erste deutsche Buchveröffentlichung dieses führenden Befreiungstheologen handelt, dessen Arbeiten wegen ihrer systematischen Kraft und sprachlichen Präzision mehr Beachtung in der europäischen Theologie verdienten, als ihnen bisher zuteil wurde. Eines der angeschnittenen Themen, die Spiritualität der Verfolgung und des Martyriums, hat durch die Ermordung von sechs Kollegen und Mitbrüdern Sobrinos am 19. November 1989 schreckliche Aktualität erlangt. Das Buch vermag das gängige Spiritualitätsverständnis aufzubrechen, die am Selbstverwirklichungskonzept orientierten Strömungen zu kritisieren und den anstehenden Dialog zwischen europäischer und lateinamerikanischer Theologie voranzubringen. In diesem Sinn wäre es zu begrüßen, wenn auch einige der christologischen Arbeiten des Autors auf Deutsch zugänglich wären.

M. Sievernich S. J.

Koch, Alois, *Die Dankbarkeit der Erlösten.* Ansprachen. Bergisch Gladbach: Heider 1989. 107 S.

Die Ansprachen, die in dem vorliegenden Bändchen zusammengestellt sind, entstanden aus den Erfahrungen einer zwanzigjährigen Tätigkeit als Jugendseelsorger. Alle Ansprachen kreisen um das *eine* Thema: Wir sind die von Gott Geliebten und die von ihm bei unserem Namen Gerufenen. Gott liebt uns nicht, weil wir gut sind, sondern weil *Er* gut ist. – Ich habe die vorliegenden Predigten mit Interesse und Gewinn gelesen.

R. Sebott S. J.

Eingesandte Bücher

Albert, Karl, Philosophische Studien. Bd. III: Philosophie der Religion. Sankt Augustin: Academia 1991. 432 S.

Arnold, Fritz, Befreiungstherapie Mystik. Gotteserfahrung in einer Welt der „Gottesfinsternis". Regensburg: Pustet 1991. 211 S.

Aufbrüche in eine neue Verantwortung. Annotierte Bibliographie zur Humangenetik und Embryonenforschung. Herausgegeben von *Gerfried W. Hunold* und *Clemens Kappes*. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1991. 432 S.

Baur, Wolfgang-Dieter, Johann Georg Hamann als Publizist. Zum Verhältnis von Verkündigung und Öffentlichkeit (Theologische Bibliothek Töpelmann 49). Berlin–New York: de Gruyter 1991. XI/393 S.

Bieritz, Karl-Heinrich, Das Kirchenjahr. Feste, Gedenk- und Feiertage in Geschichte und Gegenwart (Beck'sche Reihe 447). München: Beck 1991. 271 S.

Charlesworth, James H., Graphic Concordances to the Dead Sea Scrolls. Tübingen: Mohr; Louisville: Westminster/John Knox Press 1991. XXX/529 S.

Diers, Michaela, Bernhard von Clairvaux. Elitäre Frömmigkeit und begnadetes Wirken (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters NF 34). Münster: Aschendorff 1991. VIII/436 S.

Finance, Joseph de, An ethical Inquiry. Rom: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1991. 575 S.

Gabel, Michael, Intentionalität des Geistes. Der phänomenologische Denkansatz bei Max Scheler (Erfurter Theologische Studien 61). Leipzig: St. Benno-Verlag 1991. XIX/250 S.

Der Eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie. Herausgegeben von *Marie-Theres Wacker* und *Erich Zenger* (Questiones disputatae 135). Freiburg–Basel–Wien: Herder 1991. 192 S.

Interpréter. Mélanges offerts à Claude Geffré. Études réunies par *Jean-Pierre Jossua* et *Nicolas-Jean Séd.* Paris: du cerf 1992. 328 S.

Interpreting the Universe as Creation. A Dialogue of Science and Religion. Ed. *Vincent Brümmer* (Studies in Philosophical Theology 4). Kampen: Kok 1991. VII/148 S.

Lentzen-Deis, Wolfgang, Den Glauben Christi teilen. Theologie und Verkündigung bei Nikolaus von Kues (Praktische Theologie heute 2). Stuttgart–Berlin–Köln: Kohlhammer 1991. 245 S.

Maas, Wilhelm, Arabismus, Islam, Christentum. Konflikte und Konvergenzen. Stuttgart: Urachhaus 1991. 244 S.

McGinn, Bernard, The presence of God: a history of Western Christian mysticism. Vol. 1: The foundation of mysticism. London: SCM Press 1992. XXII/494 S.

Mater Fidei et Fidelium. Collected Essays to Honor Théodore Koehler on His 80th Birthday (Marian Library Studies 17–23). Dayton/Ohio: University of Dayton 1985–1991. 818 S.

Menke, Karl-Heinz, Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie (Horizonte NF 29). Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln 1991. 526 S.

Menschenrechte und kulturelle Identität. Hrsg. *Walter Kerber* (Fragen einer neuen Weltkultur 8). München: Kindt 1991. 216 S.

Mildenberger, Friedrich, Biblische Dogmatik. Eine Biblische Theologie in dogmatischer Perspektive. Band 1: Prolegomena – Verstehen und Geltung der Bibel. Stuttgart–Berlin–Köln: Kohlhammer 1991. 281 S.

Miteinander. Von der vielfältigen Einheit der Kirche. Festschrift für Anton Hänggi. Herausgegeben von *Alois Schifferle*. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1992. 392 S.

Mooren, Thomas, Macht und Einsamkeit Gottes. Dialog mit dem islamischen Radikal-Monotheismus (Würzburger Forschungen zur Missions- und Religionswissenschaft 2, Religionswissenschaftliche Studien 17). Würzburg/Altenberge: Echter/Oros 1991. 408 S.

ThPh 67 (1992) 321–355

Triadische Engel-Ordnungen: frühchristlicher und mittelalterlicher Ansatz

Von Heinrich Beck

I.

Das Glaubensmysterium des drei-einen Gottes als archetypisches Ordnungsprinzip und die Angemessenheit seiner Vermittlung durch Engel

Seit den Anfängen der Antike entwickelte sich, wie gezeigt[1], immer deutlicher die Auffassung, daß die Wirklichkeit im Ganzen und Letzten eine „kreisende Bewegung" in drei Selb-Ständen (Subsistenzen, Hypostasen) darstellt: von (1.) dem in sich ruhenden Sein (In-sistenz) als „Ur-grund", zu (2.) dem hervorgetretenen Sein (Ek-sistenz) als „Aus-druck", zu (3.) dem zurückgekehrten Sein (Re-in-sistenz) als „Voll-endung". Dieses philosophische Seinsverständnis erhielt durch die „christliche Offenbarung" wesentliche Impulse einer theologischen Weiterentwicklung. Danach ist die Wirklichkeit in ihrem unendlichen Grunde „der Eine Gott in drei Personen"; die endliche Welt hat an ihm teil und ist sein „Abbild". Hier handelt es sich um das „Zentralgeheimnis des Glaubens", welches alles Geschehen in der Welt tiefer verstehbar und annehmbar macht. Es tritt zum natürlich-philosophischen Vorverständnis der Wirklichkeit nicht wie etwas Fremdes und Beengendes von außen hinzu, sondern will es aus seiner natürlichen Begrenztheit heraus- und weiter in die Wirklichkeit selbst hineinführen: Die in ihrer triadischen Bewegungsstruktur philosophisch schon erahnte göttliche Grund-Wirklichkeit enthüllt sich und tritt klarer heraus, damit der Mensch in vollkommenerer Hingabe in sie hineingelangen und so seine eigene Identität „von Grund auf" finden könne[2].

---

[1] Vgl. unsere Abhandlung: „Triadische Götter-Ordnungen: klassisch-antiker und neuplatonischer Ansatz", in: ThPh 67 (1992) 230–245. In jener Abhandlung wurde gewissermaßen das „historische Vorfeld" (und so auch der aktuelle Verständnishintergrund) der folgenden Ausführungen aufzubereiten versucht.

[2] Der (freilich in concreto immer nur unvollkommen erreichte) eigentliche Sinn ist, daß das natürliche, philosophisch artikulierte Verständnis der Wirklichkeit durch den christlichen Glauben nicht vergewaltigt, sondern zu seiner tieferen Wahrheit befreit werde – ebenso wie umgekehrt der Glaube im natürlichen Verstand sein Verständnisfundament hat (denn man muß ja wissen und verstehen, was man glaubt oder glauben soll). Der Trinitätsglaube verhält sich nicht wie ein Rätsel, welches das Verständnis ausschließt bzw. durch Verstandesakrobatik zu lösen oder „aufzusprengen" wäre, sondern wie ein lichtvolles Geheimnis, in welchem der Verstand „sich zu Hause fühlen" und die Wirklichkeit besser verstehen und annehmen kann. Ein glaub-würdiger Glaube ist nichts Irrationales, sondern hat sich vor der denkenden Vernunft durch sein „Mehr an Sinn" auszuweisen; er bedeutet dann ein „sinnvolles Wagnis". – So scheint Jesus ein triadisches Verständnis Gottes vorauszusetzen und selbst noch mehr herauszustellen, wenn er z. B. sagt: „Macht alle Menschen zu meinen Jüngern, tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes" (Mt 28,19); „Vater, in deine Hände empfehle ich meinen Geist" (Lk 23,46); „Niemand kennt den Sohn, nur der Vater; und niemand kennt den Vater, nur der Sohn" (Mt

Zunächst wird klar gesagt: Es ist nicht eine Vielzahl von Göttern, sondern nur ein einziger Gott. Dies ist von daher zu verstehen, daß der absolute göttliche Grund von der in Raum und Zeit begrenzten Welt real verschieden und daher in seiner eigenen Wirklichkeit un-begrenzt sein muß. Gäbe es nun eine Mehrzahl von Göttern, so besäße der eine jeweils in sich einen Seinsgehalt, den die übrigen nicht haben; alle hätten in ihrer Seinsmächtigkeit jeder gegen die andern eine Grenze und keiner von ihnen wäre selbst un-begrenzt und wahrhaft göttlich. Deshalb können die drei Weisen des Selb-Standes (der Selb-ständigkeit, Subsistenz) der göttlichen Lebensbewegung nicht drei Götter darstellen. Sondern es kann sich nur darum handeln, daß die eine und unbegrenzte Fülle des göttlichen Seins in drei verschiedenen Weisen in sich Stand hat: als uranfänglich in sich ruhend, als ganz aus sich heraus- und sich gegenübergetreten, und als voll-kommen in sich zurückgekehrt[3].

11,27); „Ich und der Vater sind eins" (Joh 10,30); „Alles, was der Vater hat, ist mein" (Joh 16,15); „Vom Vater bin ich ausgegangen und in die Welt gekommen; ich verlasse die Welt wieder und gehe zum Vater" (Joh 16,28), auf dem Hintergrund von: „Ehe Abraham ward, bin ich" (Joh 8,58); „Vater, verherrliche du mich jetzt bei dir mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, bevor die Welt war" (Joh 17,5); „Wenn aber der Tröster kommt, den ich Euch vom Vater senden werde, der Geist der Wahrheit, der vom Vater herkommt, dann wird er Zeugnis für mich ablegen" (Joh 15,26); „Meine Lehre ist nicht meine, sondern dessen, der mich gesandt hat" (Joh 7,16). Vgl. dazu auch den Prolog des Johannes-Evangeliums: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott und das Wort war Gott ... Er war in der Welt, und die Welt ist durch ihn geworden, aber die Welt erkannte ihn nicht" (Joh 1,1.10). – Vgl. im einzelnen *R. Schulte,* Die Vorbereitung der Trinitätsoffenbarung, in: *Johannes Feiner / Magnus Löhrer* (Hrsgg.), Mysterium Salutis. Bd. 2, Einsiedeln – Zürich – Köln 1967, 49–84; *F. J. Schierse,* Die neutestamentliche Trinitätsoffenbarung, ebd. 85–131; *L. Scheffczyk,* Lehramtliche Formulierungen und Dogmengeschichte der Trinität, ebd. 146–220; *K. Rahner,* Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte, ebd. 317–401; *Wilhelm Breuning* (Hrsg.), Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie, Freiburg – Basel – Wien 1984. – So wird das gesamte Weltgeschehen von Jesus offenbar vor dem Hintergrund einer trinitarischen Lebensbewegung der Gottheit gesehen und tiefer in diese einbezogen. Vgl. *H. Beck,* Anthropologischer Zugang zum Glauben. Eine rationale Meditation, Salzburg – München ²1982, und dazu *E. Schadel,* Anthropologischer Zugang zum Glauben. Implikationen der Beck'schen Religionsphilosophie als konstruktive Kritik neuzeitlichen Wissenschaftsverständnisses in trinitäts-metaphysischer Perspektive, in: FZPhTh 36 (1989) 129–158.

[3] Ein solcher Dreischritt läßt sich jedoch nicht als Bewegung in der Zeit verstehen, da hiermit Begrenzung gegeben wäre. Auch bei einer unbegrenzten zeitlichen Bewegungs-Dauer wäre dies der Fall: Denn die einander folgenden Zeitabschnitte des Seienden müßten sich in ihrem Sein irgendwie unterscheiden, so daß ein jeder gegen den andern – und damit das ganze Seiende in seiner „Seinsqualität" – eine Begrenztheit hätte. Es handelte sich um einen stetigen Übergang vom Noch-nicht-Sein der Zukunft zum Sein der Gegenwart zum Nicht-mehr-Sein der Vergangenheit; das Sein des Seienden wäre durch fort-währendes Nichtsein (Nochnichtsein bzw. Nichtmehrsein) gebrochen und begrenzt. Die unbegrenzte triadische Bewegung des göttlichen Seins bedeutet demgegenüber keine zeitliche Differenz, sondern lediglich eine Ursprungsfolge der drei Prinzipien (kein „der Zeit nach", sondern nur „der Natur nach" Früher oder Später), d.h. unbegrenzt produktiven Akt in reiner Gegenwart und vollkommener gegenseitiger Durchdringung. Die zeitliche Bewegung ist in einem nur begrenzten Sinne Bewegung, die ewige hingegen ist in ihrem Bewegungscharakter unbegrenzt. – Auch *Thomas v. Aquin* z.B. unterscheidet im Anschluß an Aristoteles „Bewegung im engeren Sinne" („motus proprie"), die einen Übergang von Nichtsein zu Sein (bzw. umgekehrt) besagt und sich im Raum-Zeitlichen findet, und „Bewegung schlechthin" („motus simpliciter"), die reiner Akt ist und z.B. in den geistigen Vollzügen der Erkenntnis

Diese drei Weisen des Selb-Standes sind jedoch auch nicht als unpersönliche Modifikationen oder Modalitäten des göttlichen Seins zu denken. Denn die göttliche Wirk-lichkeit, die sie durchströmt, ist geistiges Leben. Ein in sich selbst stehender Träger (ein „letztes Subjekt") geistigen Lebens heißt aber „Per-son"[4].

Damit läßt sich das göttliche Sein als Ursprungsfolge und Gemeinschaft von drei Personen auffassen: Indem Gott als uranfänglich in sich Ruhender geistig bei sich ist und sich erkennend durchdringt, vermag er den Inhalt seines Seins und Erkennens auszusprechen und sich als sein selbständiges eben-bildliches Du gegenüberzustellen. Der so kon-stituierte geistige Be-gegnungsraum von „Gott-Vater" und „Gott-Sohn" wird erfüllt durch den „Erguß" oder die „Gabe" der gegen-seitigen Liebe, worin ihr Wesen zusammenströmt und ihre Einheit nochmals in sich Stand faßt als die Person des „Hl. Geistes"; so sind „Vater" und „Sohn" „eines Geistes", in welchem sie ihr eines und gemeinsames Leben haben.

Eine entfernte Annäherung an das Mysterium der innergöttlichen Bewegung ergibt sich vor allem im Ausgang von der Erfahrung der menschlichen Person als eines sich geistig selbst erkennenden, sich mit sich selbst aus-ein-ander-setzenden und in der Selbst-Annahme sich mit sich identifizierenden Wesens. Der pluripersonale Charakter dieses Geschehens in Gott, der vom menschlichen Individuum her noch nicht mit hinreichender Deutlichkeit zutage tritt, kann u. a. nach (mindestens ebenso entfernter) Analogie der menschlichen Familie zu beschreiben versucht werden, die in der Anlage ihrer interpersonalen Sinnstruktur letztlich im Geheimnis der göttlichen Personalität wurzelt[5]. Doch übersteigt die unendliche

---

und Liebe begegnet; vgl. zur differenzierten Erörterung *H. Beck*, Der Akt-Charakter des Seins. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas' v. Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels, München 1965, 44–47; 157ff., 166ff., 190ff.; und *ders.*, Natürliche Theologie. Grundriß philosophischer Gotteserkenntnis, München – Salzburg ²1988, bes. 200.

[4] Zur Tradition des Personbegriffs vgl. *W. Bongard*, Zu den philosophisch-theologischen Grundlagen des Personbegriffes, in: SJP 23/24 (1978/79) 167–181; *A. Brunner*, Dreifaltigkeit. Personale Zugänge zum Mysterium, Einsiedeln 1976; ansonsten die detaillierte Ausgliederung s. v. ‚persona' in *Erwin Schadel* (Hrsg.), Bibliotheca Trinitariorum. Bd. 2, München – New York – London – Paris 1988, 124–150. – Das göttliche Sein darf nicht als etwas Untergeistiges und Unpersönliches bezeichnet werden. Dies ergibt sich philosophisch bereits daraus, daß die in der Welt entstehenden menschlichen Personen aus ihm kommen und daher ihr ganzer positiver Seinsgehalt in ihm vorausenthalten sein muß. – Aber auch der Begriff von etwas Über-Geistigem und Über-Persönlichem gäbe keinen Sinn, wenn man unter „geistig" das nicht in Materie und Raumteile aus-gedehnte, sondern ungeteilt in und bei sich seiende Leben versteht: Beim geistigen Lebenshabitus der Selbstbewußtheit und Selbstbejahung sind „Subjekt" und „Objekt" des Selbstvollzugs nicht zwei „Teile" meiner selbst, sondern identisch. Im Vergleich zu dem wesenhaft begrenzten menschlichen Sein ist daher zu sagen: Das Göttliche beinhaltet ein Mehr *an* Geist und Persönlichkeit, aber nicht mehr *als* geistig-persönliches Leben – sondern dieses vielmehr in unbegrenzter Intensität und Fülle. (Vgl. auch *Beck*, Natürliche Theologie 110ff., 130ff., 192ff.)

[5] Zu den einzelnen Trinitäts-Analogien, welche bei Augustinus im Ausgang von der individuellen menschlichen Person gewonnen werden, vgl. *M. Schmaus*, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus, Münster 1927 (Nachdr. mit Nachtrag und Literaturerg.,

göttliche Wirklichkeit das endliche menschliche Verständnis um ein Unendliches und kann es sich, wie die Mystik sagt, nur um ein „Wissen wie durch Nichtwissen" handeln[6].

Immerhin aber legt es sich nahe, die Lebens- und Liebeswirklichkeit Gottes als inter-personale und fruchtbare Partnerschaft in sich selbst aufzufassen, da Liebe wohl wesenhaft auf ein Du zielt und die unbegrenzte göttliche Liebe im begrenzten Menschenwesen kein ebenbürtiges Du und damit keine hinreichende Grundlage ihrer inneren Möglichkeit hätte. Indem sie sich (zusätzlich) auch „nach außen hin" mitteilt, macht sie die Welt als dynamische Gemeinschaft von Seiendem erst möglich, die dann an ihr teilhat und sie (begrenzt) widerspiegelt[7].

Zum „sinnvollen Wagnis" des Glaubens an das „lichte Geheimnis" des drei-einen Gottes können einseitige mythologische und philosophische Deutungen der Gotteserfahrung durch ihre erkennbaren Defizite ermutigen. So lautet in einer hinduistischen Tradition die Bezeichnung des göttlichen Seins „Sat – Chit – Ananda" (Sein – Logos – Liebesfreude)[8], wobei die Dreiheit nur (essentielle) Modifikationen oder Modalitäten der absoluten Einheit, nicht aber Personen meint. Umgekehrt kennt eine alt-ägyptische Sicht in ähnlicher Bedeutung drei höchste göttliche Personen, die Ur-Gottheiten „Ptah" (Schöpfergott), „Ré" (Licht- und Wortgott; Sohn des Ptah, der durch ihn die Welt regiert) und „Amon" (Geist- und Hauchgott); sie stellen jedoch drei Götter dar und

---

ebd. 1967); ansonsten die Ausgliederung s. v. ‚Triaden' in *Schadel* (Hrsg.), Bibliotheca 2, München – New York – London – Paris 1988, 180–192. Die Trinitätsanalogie der menschlichen Familie kann zumindest unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten gesehen werden: 1. Die Liebesgemeinschaft und Einheit der Eltern verhält sich zum Kind wie „Gott-Vater" (der auch die Vollkommenheit des weiblichen und mütterlichen Prinzips einschließt) in der Liebe des Hl. Geistes zu Gott-Sohn. 2. Mann und Frau verhalten sich wechselseitig zueinander wie Gott-Vater und Gott-Sohn, da sie sich gegenseitig ineinander hinein aussprechen und so sich gegenseitig prägen; beide verhalten sich zum Kind wie Gott-Vater und Gott-Sohn zum Hl. Geist, der ihren Begegnungsraum erfüllt und Frucht und Gabe ihrer Liebe ist. – Speziell zum Problem eines trinitarischen Familien-Verständnisses vgl. *F. K. Mayr*, Trinität und Familie in De Trinitate XII, in: REAug 18 (1972) 51–86; *J. Terán Dutari*, La familia, imagen de la Trinidad, in: *Terán Dutari*, La Dolorosa del Colegio, nuestra evangelizadora. Cinco sermones teológicos, Quito (Ecuador) 1981, 65–77; *J. Stöhr*, Die Familie als Analogie zum Trinitätsmysterium?, in: Die Familie. Ein Herzensanliegen. Zur neueren Theologie der christlichen Ehe, St. Ottilien 1988, 141–181. – Ansonsten noch *H. Beck*, Ek-in-sistenz: Positionen und Transformationen der Existenzphilosophie (Schriften zur Triadik und Ontodynamik 2), Frankfurt/M. – Bern – New York – Paris 1989, 147–169.

[6] Vgl. z. B. *Nikolaus v. Kues*, De docta ignorantia II 3, 16. Dieses Motiv wurde von *Hans André* zu einem allgemeinen „Begegnungsweg der Schöpfung" ausgearbeitet, wonach eine wirkliche Annäherung an das Sein nur durch re-spektierenden und empfänglichen Abstand hindurch möglich ist; vgl. *H. André*, Annäherung durch Abstand. Der Begegnungsweg der Schöpfung, Salzburg 1957.

[7] Zur differenzierteren Entfaltung vgl. *H. Beck*, Natürliche Theologie 192–205 (Gottes Wesen als „Per-sonalität"), bes. 198 f. und Anm. 50 auf S. 205.

[8] Vgl. *M. Dhavamoni*, Saccidānanda. Being, Consciousness and Bliss in Hindu theology, in: *Erwin Schadel* (Hrsg.), Actualitas omnium actuum. Festschr. für H. Beck zum 60. Geb. Frankf./M. – Bern – New York – Paris 1989, 357–370.

erreichen so nicht die absolute Einheit und essentielle Unbegrenztheit des göttlichen Seins[9]. In dieser Perspektive integriert das Glaubensmysterium die Teilwahrheit eines bloßen „Modalismus" (bzw. „extremen Monotheismus") wie ebenso eines bloßen Polytheismus und überwindet ihre jeweiligen Einseitigkeiten und Verkürzungen der Wirklichkeit. Gleichzeitig wird auch nochmals deutlich, daß das Mysterium der unbegrenzten Gottheit in die natürliche menschliche Verstehbarkeit nur sehr begrenzt eingeht und so einer „über"-natürlichen „Verkündigung" bedarf.

Solche Verkündigung kann nicht lediglich eine wie von außen kommende zusätzliche Mitteilung an den menschlichen Verstand bedeuten, sondern schließt grundlegend eine onto-logische Vermittlung ein: Es ist nämlich zu zeigen, wie das in sich absolut einzige und einfache drei-eine göttliche Ur-prinzip sich in die Vielfalt der Raum-Zeit-Welt hinein auszuwirken vermag. Die onto-logische Vermittlung und Übersetzung des dreipersönlichen Lebens (und Willens) Gottes hinein in das Sein und erkennende Bewußtsein der Welt geschieht nun nach frühchristlicher und mittelalterlicher Auffassung durch begrenzte geistige Urformen, die *Engel*. Denn diese sind einerseits als rein geistige Wesen unmittelbarer als der Mensch dem geistigen Sein Gottes verbunden; andererseits aber sind sie als „vorgeordnete Urformen der materiellen Welt" gleichzeitig auch dieser zugekehrt. So beinhalten sie abbildlich unter verschiedenen Aspekten in ihrer eigenen wesenhaften Struktur und Ordnung, in ihrer Erkenntnis und in ihrer machtvollen Liebe die unbegrenzte drei-eine göttliche Lebensbewegung und übertragen sie prägend auf Natur und Geschichte. Durch ihren eigenen Seins- und Lebensakt, der gleichsam im Rhythmus des göttlichen Dreiklangs partizipierend mitschwingt – durch das „Spiel ihrer Engelsmusik" – durchtönen und durchwirken sie per-sonal die einzelnen Bereiche der Welt, die mit ihrer Evolution in ent-sprechender Selbstformung re-sonantiell antworten[10]. So gestalten und ordnen sie die Welt gemäß ihrem drei-einen göttlichen Ursprung und Urbild, dem sie dabei in verschiedener Weise dienen und dessen all-umfas-

---

[9] Vgl. im einzelnen *J. G. Griffiths*, Triune conceptions of deity in ancient egypt, in: ZÄS 100 (1974) 28–32; *H. te Velde*, Some remarks on the structure of egyptian divine triads, in: JEA 57 (1971) 80–86; ansonsten *W. Kirfel*, Die dreiköpfige Gottheit. Archäologisch-ethnologischer Streifzug durch Ikonographie der Religionen, Bonn 1948.

[10] Vgl. hierzu z. B. *A. Kircher*, Musurgia universalis, Romae 1650 (Repr. mit e. Vorw. von Ulf Scharlau, Hildesheim – New York 1970), Teil 2, 456–458: ‚De musica Dei Triunius cum ordinibus angelicis'; ansonsten *R. Hammerstein*, Die Musik der Engel. Untersuchungen zur Musikanschauung des Mittelalters, Bern – München 1962. Ein Ansatz für onto-harmonikale Angelologie findet sich bei *Augustinus*, der am Ende seiner Werke ‚De musica' (VI, 17, 58) von ‚heiligen Seelen' spricht, durch deren Vermittlung die maßgebenden Intellektual-Zahlen bis ins Irdische hinein vermittelt werden. In den ‚Retractationes' (I, 11, 4) vermerkt er zu diesen ‚Seelen' (die sicherlich im Zusammenhang mit der plotinischen ‚Weltseele' zu verstehen sind): „Hic non nisi Angelos sanctos intelligi volui".

sende Urwirklichkeit und Erst-Ursächlichkeit sie offenbar machen und bereichspezifisch „verkünden“[11].

Die Aufgabe der „Engel“ (ἄγγελοι) ist also eine „onto-logische Verkündigungs- oder Botenfunktion“, indem sie im Mitvollzug die triadische Bewegungsstruktur des göttlichen Seins der materiellen Welt überbringen, d.h. sie ent-sprechend mitformen und so „maß-geblich“ (d.h.: ihr das rechte Maß gebend) zu ihrem Werden beitragen. Hier läßt sich unschwer die Verbindung zur Aussage bereits des Proklos finden, daß „drei Triaden“ (von Göttern) „mystisch die Ursächlichkeit des Ersten Gottes verkünden“, und zur Aussage des Augustinus, daß „die guten Götter“ der Heiden später richtiger von den Christen als die obersten Ränge „der heiligen Engel“ bezeichnet werden[12].

---

[11] Dabei kann nach dem oben Gesagten das prägend durchwirkende Verhältnis des Hohen Engels zu dem jeweiligen Bereich der Raum-Zeit-Welt, dem er verantwortlich zugeordnet ist und den er insoweit unter seiner Macht befaßt, entfernt ähnlich gedacht werden wie das Verhältnis der menschlichen Seele zu ihrem Leib: Die Seele offenbart ihren Tiefengehalt und setzt ihn der Welt aus im Leibe, und sie empfängt und erfährt aus diesem die volle Verwirklichung und Erfüllung (oder das Scheitern) ihrer Seinsbestimmung. Wie aber hierbei die Zellen und Organe des Leibes von der sie alle übergreifenden seelischen Mitte her nicht absolut determiniert werden, sondern ihr gegenüber eine relative Eigenständigkeit besitzen, so ist noch viel weniger anzunehmen, daß der Einfluß des Engels das selbständige Sein und Handeln der Dinge und Menschen seines „Kompetenzbereichs“ aufhebt – sondern eher begünstigt und in sinnvollen Richtungen ermöglicht; die Einwirkung ist nicht determinierend, sondern positiv disponierend. Vgl. *H. Beck,* Engel und Dämonen als metaphysische Umwelt des Menschen? Eine philosophisch-theologische Reflexion (Via mundi. Schriftenreihe für transzendenzoffene Wissenschaft und christliche Spiritualität 9), Ottobrunn b. München ²1988, 11 und 12; *ders.,* Wer ist Michael? Zur Geschichtsmetaphysik des Engels (Grenzfragen 12), Innsbruck ²1988; *H. Rombach,* Welt und Gegenwelt. Umdenken über die Wirklichkeit: Die philosophische Hermetik, Basel 1983; dazu die Rez. des *Verf.,* in: SJP 36 (1991) 125–128.

[12] Zu der zitierten Aussage des *Proklos* vgl. Anm. 19 in unserer vorausgegangenen Abhandlung: „Triadische Götter-Ordnungen: klassisch-antiker und neuplatonischer Ansatz“, in: ThPh 67 (1992) 241. – Nach ausführlicher Durchmusterung der antiken (speziell römischen) Auffassung der Götter und Dämonen sagt *Augustinus:* „Hi [daemones] ... *diis bonis, quos sanctos angelos nos vocamus* rationalesque creaturas sanctae caelestis habitationis, sive Sedes sive Dominationes sive Principatus sive Potestates, amici esse omnino non possunt“ (De civ. Dei VIII, 24). Vgl. dazu auch *O. Lechner,* Zu Augustins Metaphysik der Engel, in: *F. L. Cross* (ed.), Papers presented to the Fourth Internat. Conference on Patristic Studies, Oxford 1963. Part III (StPatr. 9) 422–430; *B. Lohse,* Zu Augustins Engellehre, in: ZKG 70 (1959) 278–291. – Der Verkündigungscharakter der „proklischen Götter“ bzw. der „augustinischen Engel“ erschöpft sich also nicht in gelegentlichen Handlungen (wie Botengängen aus besonderem Anlaß und Auftrag, vgl. „Mariä Verkündigung“ durch den Erzengel Gabriel), sondern ist onto-logisch tiefer zu sehen: Er gründet im *Sein* der Engel, das ur-bildlich prägend dem Sein der materiellen und geschichtlichen Welt zugeordnet ist. Erst auf der Grundlage solcher Verkündigung, die die Engel schon durch ihre *wesenhafte Wirk-lichkeit* an der Formung der Welt ausüben, ist dann auch eine Verkündigung durch *zu-sätzliche Handlungen* ontologisch möglich; die „sub-stantielle“ Verkündigung wird durch die „ak-zidentelle“ in der Geschichte noch weiter konkretisiert. – In diesem Zusammenhang ist auch interessant die Stelle bei *Thomas:* „Deus custodit hominem sicut universalis instructor, cuius instructio ad hominem provenit mediantibus angelis“ (S. th. I, q. 113, a. 1, ad 2). – Die starke Betonung der Angemessenheit einer „mystischen Verkündigung“ des Wirkens (und darin der all-umfassenden Wirk-lichkeit!) des „Ersten Gottes“ durch Götter-Triaden bei Proklos hängt wohl mit seiner „negativen Theologie“ zusammen: denn wenn die eigentliche Gottheit so sehr verborgen ist, daß keinerlei positive Aussage über ihr Wesen möglich ist,

Der Unterschied liegt darin, daß im Begriff von „Göttern" in der Regel (sehen wir von der ontologischen Tiefenschau des Proklos einmal ab) nur Übermacht und Herrschaft, nicht aber eine dienende Funktion ausgedrückt ist. Demnach werden unter „Engeln" personale, rein geistige Wesen und Energien verstanden, die als „Assistenten" Gottes an der Entwicklung seiner Schöpfung aktiv teilnehmen; sie führen den Willen des Schöpfers aus und vermitteln ihn an die Welt. Während also der Begriff der „Götter" gewissermaßen nur „von unten" her, aus der Erfahrung menschlicher (Schicksals-)Abhängigkeit und Ohnmacht gebildet wird, setzt ein angemessener Begriff von „Engeln" die Überzeugung von der Existenz eines all-mächtigen Schöpfergottes voraus, dessen Geschöpfe auch die rein geistigen Mächte sind[13].

---

so ist um so dringender eine Ver-mittlung durch eine Vielzahl relativer „Götter" angebracht. Ähnlich spielen auch in den christlichen Ostkirchen, die gleichermaßen das für uns „unzugängliche Geheimnis" Gottes betonen, die Engel eine bei weitem größere Rolle als in der westlichen Kulturtradition, die im Sinne einer eher „positiv-analogen Theologie" von sich her aktiv „be-grifflich" Gott zu bestimmen sucht. – Vgl. des weiteren noch *W. Schlösinger,* Die Stellung der Engel in der Schöpfung, in: JPhST 25 (1911) 461–485; 27 (1912) 81–117; *J. Daniélou,* Trinité et angélologie, in: *Daniélou,* Théologie du judéo-christianisme, Tournai 1958, 167–198; *G. Tavard,* Die Engel (unter Mitwirkung von *André Caquot* und *Johann Michl*) (HDG II/2b). Freiburg – Basel – Wien 1968; *H. M. Nobis,* Art. ‚Engellehre', in: *Joachim Ritter* (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 2, Darmstadt 1972, Sp. 500–503; *P. L. Wilson,* Engel. Aus dem Engl. v. *Liselotte Mickel,* Stuttgart – Berlin – Köln 1981; *A. Bungert / R. Pabst,* Engel – Botschafter des Menschen, Würzburg 1984; *H. C. Moolenburgh,* Engel als Beschützer und Helfer der Menschheit, Freiburg i. Br. 1985; *St. M. Wittschier,* Mein Engel halte mich wach. Das Engelbild in der zeitgenössischen Literatur, Würzburg 1988.

[13] Anzumerken ist hier allerdings, daß bereits bei *Homer* einzelne Götter bzw. Göttinnen als ‚Boten' oder ‚Engel' (ἄγγελοι) bezeichnet werden; z. B. bringt die Göttin *Iris* (ihr Name bedeutet im Griechischen ‚Regenbogen', das Symbol der Verbindung von Himmel und Erde) als Dienerin der Hera eine Botschaft an die Bewohner der Stadt Troja (vgl. Ilias, II. 786). Vor allem aber ist es der zu den zwölf „olympischen" Göttern gehörende Hermes, der als der Götter-Bote schlechthin gilt (u. a. auch als Psychopomp, d. h. als derjenige, der die abgeschiedenen Seelen in die Unterwelt hinabgeleitet, vgl. Odyssee V. 29; *Platon,* Kratylos 407 e – 408 a; ansonsten *J. Barbel,* Christos Angelos. Die Anschauung von Christus als Bote und Engel in der gelehrten und volkstümlichen Literatur des christlichen Altertums, Bonn 1941, 16 f.). *Proklos* bezeichnet *Hermes* als „erzengelhaft" (ἀρχαγγελικός) (in: Platonis Cratylum commentaria, ed. *G. Pasquali,* Lipsiae 1908, 37. 18); er nennt ihn auch „Boten des Zeus" (ἄγγελος τοῦ Διός) (Sur le premier Alcibiade de Platon. T. 2. Ed. par *A. Ph. Segonds,* Paris 1986, 248. 21 f.). Damit aber ist angedeutet, daß der früh-griechische Polytheismus (der z. B. in *Thales'* Auffassung, „daß alles von Göttern voll sei" [vgl. Aristoteles, De an. I, 5; 411 a. 8], zum Ausdruck kommt) am Ende der Antike und bes. bei Proklos zur Erläuterung des Übergangs vom Unbedingt-Göttlichen zur kontingenten Wirklichkeit hin herangezogen wird (vgl. hierzu im einzelnen die Fußnoten 19 u. 20, in: ThPh 67 [1992] 241–242). Als „Vorbereitung" für die Proklische Eingliederung des gesamten Polytheismus in die Emanations-Dynamik des Ureinen kann es u. a. angesehen werden, wenn bei *Aelius Aristides* (2. Jh. n. Chr.) sogar Zeus höchstpersönlich als „Spender guter Botschaft" (εὐαγγέλιος) bezeichnet wird (vgl. *Barbel* 11). – Engel gehören zur *mesopotamischen, ägyptischen, hethitischen* und *phönizischen* „Umwelt" des israelitischen Volkes (vgl. im einzelnen *V. Hirth,* Gottes Boten im Alten Testament, Berlin 1975, bes. 32–47; speziell zum *chaldäischen* Raum: *F. W. Cremer,* Die chaldäischen Orakel und Jamblichs ‚de mysteriis', Meisenheim a. Gl. 1969, 37–101; ‚Die göttliche Epiphanie'.) In *jüdisch-christlicher* Auffassungsweise sind sie ‚dienende Geister', die, vom ‚an sich' transzendenten Gott als solche hervorgebracht, zur Hilfe und zur Belehrung der Menschen in die Welt geschickt werden; vgl. die

Die Mit-Existenz und Mit-Beteiligung von Engeln ist aber nur als im höchsten Maße sinnvoll, nicht als in einem absoluten Sinne notwendig anzusehen. Denn die göttliche Allmacht ist bei der Erschaffung, Erhaltung und Entwicklung der Welt auf anderweitige Hilfe, auf die Mitwirkung von Engeln nicht angewiesen; die Dinge werden vielmehr darin, daß sie überhaupt sind, in ihrem „Überhaupt-Sein", unmittelbar und ausschließlich von Gott hervorgebracht, der „das Sein selbst" ist[14].

---

nachfolgenden Fußn. 38 u. 49, ansonsten *Dionysius Areopagita*, De cael. hier. IV, 2: „Die Gliederungen der himmlischen Wesen ... bilden sich zur nachahmenden Darstellung Gottes und schauen in einer den innerweltlichen Verstand übertreffenden Weise auf ihre Entsprechung zum Gottesprinzip"; ebd.: „Diese [himmlischen Wesen] sind es also, die an erster Stelle und vielfältig in der Teilnahme am Göttlichen stehen und an erster Stelle auch vielfältig die Verborgenheit des göttlichen Ursprungs offenbaren, weswegen sie auch vor allem speziell der Benennung Engel (Bote) gewürdigt sind". – Vgl. auch noch in der *Neuzeit: Bartholomaeus Anglicus*, De rerum proprietatibus, Francofurti 1601 (Repr. Frankf./M. 1964), 18: „Ἄγγελος ... graece, ... hebraice ‚Malach', latine vero ‚nuntius' interpretatur, eo quod per angelorum ministerium divina voluntas populo nuntietur. Unde angelus nomen est officii non naturae ... Est ... Angelus ... substantia intellectualis, semper mobilis, arbitrio libera, incorporea, Deo ministrans"; *J. A. Comenius*, Consultatio catholica, T. I, Pragae 1967, 270: „Mundus fuit in mente primum Dei occulte conceptus; tum in angelica spirituali natura tacite formatus: tandem in hac visibili, sonora, palpapili specie manifestatus". – Gelegentlich wird der *Begriff des „Engels"* in einem *rein „funktionalen"* Sinne gefaßt: Dann ist unter „Engel" jedwede Person verstehbar, soweit sie in göttlichem Auftrag eine Verkündigungs- oder Botenfunktion ausführt, nämlich: 1. auch jeder Mensch, 2. ein geschaffenes reines Geistwesen (= „Engel" im eigentlichen ontologischen Sinne), 3. schließlich im höchsten Maße die 2. Person Gottes selbst, sofern sie vom Vater in die Welt gesandt ist (wie *Barbel* [Anm. 13] besonders herausarbeitet). Wenn Menschen in bestimmten Situationen als „Engel" bezeichnet werden, so kann damit entweder nur der betreffende Mensch gemeint sein oder aber es ist offen gelassen, ob nicht „hinter-gründig" die Fügung einer geistigen Macht (= „Engel" im 2. Sinn) durch ihn wirkt und spricht.

[14] Das differenzierte philosophische Argument kann lauten: Alles wirkt gemäß dem, was es ist. Nun ist aber Gott – und nur Gott – „das Sein" (Auf die Frage, *was* Gott ist, läßt sich antworten, *daß* er ist; bei ihm besteht das, *was* er ist, gerade darin, *daß* er ist; sein Wesen ist es, zu sein – ohne jede Bedingung und Einschränkung). Also kann er – und er allein – das Sein selbst wirken und anderen mitteilen. Vgl. *Beck*, Natürliche Theologie 212 ff. mit weiteren Literaturhinweisen; ferner *ders.*, Engel und Dämonen 10 f. – „Engel" stehen also niemals „zwischen" Gott und Mensch, so daß für den Menschen nur durch Engel der Zugang zu Gott möglich wäre; jedes Geschöpf steht vielmehr durch sein eigenes Sein (mit dem es direkt aus Gott kommt) unmittelbar zu Gott. Engel strömen also gewissermaßen parallel zum Menschen und mit ihm aus Gott her und zu Gott hin. In ihrer Nachbarschaft und Geborgenheit, im Mitschwingen mit ihrem gegenüber dem Menschen ungleich mächtigeren Leben wird aber dem Menschen und den Dingen ihre Daseinsaufgabe und der Weg zu Gott erleichtert; sie gehen den Weg in unmittelbarer geistiger Schau und beziehen aus ihr helfende Kräfte, die sie für Mensch und Welt nutzbar machen können. – So gesehen, sind z. B. für die Hervorbringung eines Menschen auch dessen Eltern *in einem absoluten Sinne* entbehrlich. Denn Eltern erschaffen ihre Kinder nicht aus nichts, sondern zeugen sie aus einem ihnen schon vorgegebenen Naturstoff, dem „Keimmaterial"; dies ist aber nur möglich unter der Voraussetzung, daß sie selbst und der betreffende Naturstoff dabei schon existieren und von Gott im Sein hervorgebracht sind (d. h. genauer: fort-während von ihm im Sein hervorgebracht werden). Bei der Hervorbringung im Überhaupt-Sein aber kann niemand Gott assistieren. (Auch etwaige „assistierende Mächte" müßten von Gott geschaffen und im Sein getragen werden.) Gott könnte also gewiß auch ohne die zeugende Tätigkeit von Eltern einen neuen Menschen unmittelbar im Sein hervorbringen. Aber das entspricht offenbar nicht der von ihm gewollten Schöpfungsordnung, gemäß der er an seiner hervorbringenden Tätigkeit andere Wesen teilnehmen läßt: Während er (und er allein) die Dinge in ihrem Überhaupt-Sein permanent hervorbringt, wird ihre Entwicklung und nä-

Wohl aber kann die nähere Beschaffenheit der (in ihrem Überhaupt-Sein von Gott getragenen) Welt, ihr So- oder Anders-Geformtsein von weiteren Ursachen vermittelt und geprägt werden. Die Dinge empfangen in ihrem *Sosein* von materiellen und geistigen Kräften laufend Veränderungen – allein auf der Grundlage, daß sie dabei schon existieren und ihnen (und ihren Engeln) das *Überhauptsein* fortwährend von Gott her zuströmt. Das heißt: Die Schöpfung ist als umfassende Begegnungsordnung einer „sichtbaren" und „unsichtbaren" Welt entworfen, die mit ihrem gesamten Sein in Gott gründet.

Damit stellt sich nun die Frage, wie das Ordnungsprinzip des dreieinen Gottes, das unter Mit-Wirkung von Engeln in der materiellen Welt in differenziertem Reichtum zur Geltung kommen soll, in der Engelwelt selbst sich ausdrückt: wie nämlich die hereinformenden Engelmächte, die in den Bildungen von Natur und Geschichte immanent wirkenden geistig-personalen Prinzipien, in ihrem Sein selbst triadisch bestimmt und geordnet sind. Denn die Engel können die göttliche Trinität nur insoweit an die materielle Welt weitervermitteln, als sie sie in ihrer eigenen Wesensordnung widerspiegeln. So wird ein spezifisches und differenzierteres Verständnis der Strukturierungsereignisse in Raum und Zeit von ihren onto-triadischen Archetypen her möglich.

Hierzu sollen zwei repräsentative Entwürfe aus der Christlichen Frühzeit und aus dem Mittelalter vorgestellt werden, die eine vielbeachtete Wirkungsgeschichte haben und in der aktuellen und „post-modernen" Diskussion zu erneuter Bedeutung gelangen.

II.
Triadische Engel-Ordnungen in der christlichen Frühzeit (Dionysius Areopagita)

Dionysius Areopagita (ca. 500 n. Chr.)[15] ist christlicher Neu-Platoni-

here Ausgestaltung im So-Sein von anderen Seienden bewirkt (die ebenso von ihm im Sein hervorgebracht und gehalten werden). Dann folgt aber: Ähnlich wie zur Hervorbringung des Menschen im So-Sein seiner individuellen Natur von Gott Eltern vorgesehen sind, so können unter noch anderen Aspekten des So-Seins rein geistige Mächte beteiligt sein (indem sie z. B. eine noch umfassendere Prägung, Schicksalsfügungen, Reinigung, Stärkung und Erleuchtung, Schutz usw. bewirken).

[15] Er ist einer der bedeutendsten Autoren der Ostkirche, von dem (neben 11 Briefen) vier größere Abhandlungen überliefert sind: 1. ‚De divinis nominibus', 2. ‚De mystica theologia', 3. ‚De caelesti hierarchia' und 4. ‚De ecclesiastica hierarchia'. Besonders die Schrift ‚Über die himmlische Hierarchie' (welche seine Engellehre enthält) wurde während des Mittelalters hoch eingeschätzt und lag umfangreichen Kommentaren zugrunde, welche von prominenten Theologen abgefaßt wurden (z. B. von Johannes Scotus Eriugena, Hugo von St. Viktor, Albertus Magnus, Bonaventura, Thomas von Aquin, Johannes Gerson, Dionysius Cartusianus u. a.; vgl. die entsprechende Zusammenstellung in: *Schadel,* Bibliotheca 2, München – New York – London – Paris 1988, 226 f.). – Dionysius erhielt den Beinamen „Pseudo-" (also: Pseudo-Dionysius Areopagita), nicht etwa, um die Art seines Denkens zu apostrophieren, sondern um ihn gegen den gleichnamigen Paulus-Schüler abzugrenzen, von dem in Apg. 17, 34 die Rede ist und mit dem er sich – wohl um seine Autorität zu stei-

ker: Er suchte die triadische Wirklichkeits- und Gottesauffassung des Plotin im Sinne des christlichen Trinitätsmysteriums tiefer zu verstehen und vor allem die Götterlehre des Proklos zu einer christlichen Engellehre weiterzubilden; so „taufte" er gewissermaßen den Proklos. Er arbeitete wie dieser, nur in anderem „Materialfeld": Ähnlich wie Proklos den Götterhimmel der griechischen Mythologie nach Dreiergruppen ordnen und „triadisieren" wollte, so suchte nun Dionysius in den Engelvorstellungen der jüdisch-christlichen Bibel „triadische Hierarchien" zu erkennen.

Dabei gelingt die Übersetzung der „Götterwelt" in die „Engelwelt" freilich nur unvollkommen. Vieles von dem Reichtum, der in der außerbiblischen Natur- und Schicksalserfahrung und ihrer mythologischen Deutung begegnet, findet in der Bibel keine Parallele. Andererseits aber kann man sagen, daß aus der Bibel, die als „über-natürliche Offenbarung" den Menschen aus seiner Natur- und Schicksalsverfallenheit erlösen will, eine größere Klarheit, Eindeutigkeit und Freiheit spricht. So ist die Entsprechung der Götter- und der Engelssphäre nur eine grundsätzliche; sie gilt nicht im einzelnen und es läßt sich nicht zu jeder mythischen Göttervorstellung eine sinn-analoge biblische Engelserscheinung benennen (wie ebensowenig umgekehrt)[16].

---

gern – identifizieren ließ, was sich jedoch als unmöglich herausstellte, nachdem (gegen Ende des vorigen Jahrhunderts) endgültig nachgewiesen war, daß er Proklische Schriften z. T. wörtlich ausgeschrieben hat (vgl. hierzu *B. Altaner / A. Stuiber,* Patrologie, Freiburg – Basel – Wien 1966, 502). – Die ‚Opera omnia' des Areopagiten finden sich im 3. u. 4. Band der Patrologia graeca (Parisiis 1857); kommentierte deutsche Übersetzungen: Über die himmlische Hierarchie / Über die kirchliche Hierarchie. Eingel., übers. u. mit Anm. vers. von *Günter Heil* (BGrL 22) 1986; Die Namen Gottes. Eingel., übers. u. mit Anm. vers. von *Beate Suchla* (BGrL 26) 1988; Mystische Theologie und andere Schriften mit einer Probe aus der ‚Theologie' des Proklus, München 1956. – Speziell zum dionysischen Hierarchien- und Engelbegriff vgl. *E. Grether,* Geistige Hierarchien. Der Mensch und die übersinnliche Welt in der Darstellung großer Seher des Abendlandes. Dionysius Areopagita, Dante Alighieri, Rudolf Steiner, Freiburg 1977; *J. Stiglmayr,* Die Engellehre des sog. Dionysius Areopagita, in Compte rendu du IV^e^ Congrès Scientifique Inter. des Catholiques Sect. I, Fribourg (Suisse) 1898, 403–414; *ders.,* Über die Termini Hierarch und Hierarchie, in: ZKTh 22 (1898) 180–187; *J. Turmel,* L'angélologie depuis le faux Denys l'Aréopagite, in: RHLR 4 (1899) 217–238, 289–309, 414–434; 537–562; *R. Roques,* L'Univers Dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys, Paris 1954; *R. F. Hathaway,* Hierarchy and the definition of order in the letters of Pseudo-Dionysius, The Hague 1970; *I. P. Sheldon-Williams,* Henads and angels: Proclus and Ps.-Dionysius, in: StPatr XI/2, 65–71; ansonsten: *O. Semmelroth,* Das ausstrahlende und emporziehende Licht. Die Theologie des Pseudo-Dionysius Areopagita in systematischer Darstellung, Bonn 1947; *St. Otto,* Der hierarchische Platonismus des Ps.-Dionysios Areopagites, in: *Otto* (Hrsg.), Antike im Umbruch, München 1974, 83–107; *B. Brons,* Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita, Göttingen 1976; *W. M. Neidl,* Thearchia. Die Frage nach dem Sinn von Gott bei Pseudo-Dionysius Areopagita und Thomas von Aquin (dargestellt anhand der Texte von ‚Peri theiōn onomatōn' und des dazu verfaßten Kommentars des Aquinaten), Regensburg 1976; *V. Muñitz Rodríquez,* El misterio trinitario en Dionisio Areopagita y su influencia en la mistica española del siglo de oro, in: *Nereo Silanes* (ed.), Trinitad y vida mistica (Semanas de estudios trinitarios 16), Salamanca 1982, 35–76.

[16] Damit ist selbstverständlich über den Wahrheitswert weder des mythologischen noch

Aber zunächst: Ist die Existenz von Engeln im Sinne von selbständigen Geschöpfen Gottes überhaupt anzunehmen oder handelt es sich bei den biblischen Engelvorstellungen um eine zeitbedingte subjektive Einkleidung von Erfahrungen des einen Gottes, der als handelnder immer wieder anders und unter anderen Bedingungen in Erscheinung tritt? Vielleicht schließen einige der betreffenden biblischen Schilderungen eine solche Deutung nicht absolut aus; doch ist sehr die Frage, ob dies für alle zutrifft oder ob nicht auch Berichte vorliegen, bei denen eine derartige Interpretation eine direkte Vergewaltigung des Textes darstellen würde [17].

---

des biblischen „Materials" etwas Letztverbindliches ausgesagt. Denn in beiden Fällen ist „Wahrheit" die „Zusammenkunft" und „Übereinstimmung" von Sein und Idee, von hereinleuchtender und hereinsprechender Wirklichkeit einerseits und aufnehmendem und aussprechendem Verstand andererseits. Sie hängt also ab sowohl von der Wirklichkeit selbst, die sich im vernehmenden Geiste ausdrücken und darstellen will, als auch von der „subjektiven" Disposition des Vernehmens und Darstellens. Es wäre durchaus denkbar, daß in den Mythen eine teilweise *andere Dimension der Wirklichkeit* zur Darstellung kommt als in der Bibel (und in der Bibel eine teilweise andere als in den Mythen) – und ebenso, daß vielleicht *dieselbe Dimension der Wirklichkeit* in den Mythen und in der Bibel jeweils anders aufgefaßt wird, weil der aufnehmende Mensch sich in einer stets anderen Aufnahmedisposition befindet (und dabei vom göttlichen Grund der Wirklichkeit selbst geschichtlich geführt wird). „Wahrheit" ereignet sich als Begegnung der sich aussprechenden (bzw. „anrufenden") Wirklichkeit und des antwortenden Menschen und schließt so zwar gewiß keine absolute, wohl aber eine relative Relativität und Geschichtlichkeit ein. Vgl. dazu: *H. Beck*, Wahrheit und Geschichte. Zur Frage nach der Absolutheit oder Relativität ethischer Werte und Normen, in: SJP 14 (1970) 253–271; *ders.*, Über die Würde des Menschen. Von Skeptizismus und Relativismus zu einer anthropologisch-ethischen Grundlegung, in: *Alexandra* u. *Ulrich J. Ortner* (Hrsgg.), Grundschulpädagogik. Wissenschaftsintegrierende Beiträge. Reinhold Ortner zum 60. Geb., Donauwörth 1990, 17–28.

[17] Zum Problem der Engel im Aspekt der historisch-kritischen Bibel-Exegese vgl. *M. Seemann*, Die Welt der Engel und Dämonen als heilsgeschichtliche Mit- und Umwelt des Menschen, in: *Johannes Feiner / Magnus Löhrer* (Hrsgg.), Mysterium Salutis. Bd. 2, Einsiedeln – Zürich – Köln 1967, 943–993. – Gegenüber *R. Bultmanns* Entmythologisierungs-These („Erledigt ist durch die Kenntnis der Kräfte und Gesetze der Natur der Geister- und Dämonenglaube") gibt Seemann zu bedenken: „Die Engel sind gewiß eine von Gott und vom Menschen, vom zentralen Inhalt des Wortes Gottes verschiedene Wirklichkeit; sie sind wesenhaft Randgestalten, und doch sind sie untrennbar mit Gottes Handeln in Raum und Zeit verbunden. So hat die Angelologie keinen eigenständigen, absoluten, von der übrigen Heilsoffenbarung abgelösten Sinn. Die Engel sind nicht Gegenstand einer ihnen zugewandten selbständigen Reflexion. Sie stehen an der Grenze notwendiger, heilsamer Glaubensmitteilung" (vgl. ebd. 949; das Bultmann-Zitat [946]). Die biblische Engel-Lehre ist, so besehen, *zwischen* den beiden Extremen des „Materialismus" und des „Idealismus" anzusiedeln. In ihr „mußte gegenüber den materialistischen Tendenzen des Stoizismus die *Geistigkeit* der Engel hervorgehoben werden, gegenüber den Gnostikern, die die Engel aktiv an der Weltschöpfung beteiligt sein ließen, deren eigene *Geschöpflichkeit*" (vgl. ebd. 976). Der Unterschied zwischen dem „konsubstanzialen" Sohn Gottes und den geschaffenen Engeln wird vor allem im 1. Kap. des Hebräer-Briefes herausgearbeitet, hier z. B. in den Versen 13 und 14: „Zu welchem Engel hat er [Gott] jemals gesprochen: ‚Setz dich zu meiner Rechten, und ich lege deine Feinde dir als Schemel unter die Füße'? Sind sie nicht alle nur *dienende Geister, die zur Hilfe ausgesandt wurden* für die Erben des Heils? (λειτουργικὰ πνεύματα εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα)". Nach Seemann sind die biblischen Aussagen über die Engel „nicht so dunkel, daß sich nicht in verbindlicher Weise eine theologisch-systematische Darstellung daraus entnehmen ließe. Unter Beachtung ... hermeneutischer Regeln lassen sich erstaunlich viele Einzelheiten für ein ansprechendes Gesamtbild zusammentragen. Vor allem heißt es, die literarische Art der Texte zu beachten. Es gilt dabei zu unterscheiden, in-

Doch wie dem auch sei, jenseits des (ihm so noch gar nicht bekannten) methodischen Ansatzes einer „reinen" Bibelexegese, die von einer philosophischen Deutung des Gesamtzusammenhangs der Wirklichkeit ausdrücklich absehen will, sind für Dionysius gerade die philosophischen Argumente (etwa eines Plato-Aristoteles) wesentlich mitbestimmend, die Existenz einer Pluralität von höchsten geistigen Sinnprinzipien anzunehmen, die das Weltgeschehen gestalten. Hinzu tritt das weitere Argument, daß ohne die geistige Schöpfung die materielle ihrer göttlich-geistigen (d. h. „arche-typischen") Sinnvermittlung entbehrte und somit der Vollkommenheitsgrad des rein Geistigen für die Ganzheit der Schöpfung konstitutiv und wesentlich ist – ein „Konvenienzgrund", der später unter etwas anderen Aspekten z. B. bei Thomas v. Aquin ausgearbeitet wurde[18].

---

sofern beispielsweise neutestamentliche Schriftstellen untersucht werden, die von Engeln berichten, ob es sich um die schlichte Mitteilung einer Tatsache handelt, etwa indem die Engel Hebr 1,14 als Helfer der Christen bezeichnet werden, oder um die symbolische Vision der Apokalypse, deren eigentliche Aussagen erst aus der Hülle sie umkleidender biblischer Vorstellungen herausgelöst werden müssen" (949). – Als Bibelstellen, die schwerlich als bloße „Einkleidungen" einer Gotteserfahrung aufgefaßt werden können, sondern die vielmehr die Geschöpflichkeit der Engelwesen betonen, vgl. z. B.: Dan 6,23: „Mein Gott hat seinen Engel gesandt und den Rachen der Löwen verschlossen"; Ps 91,11f.: „Er befiehlt seinen Engeln, dich zu behüten auf all deinen Wegen. Sie tragen dich auf ihren Händen, damit dein Fuß nicht an einen Stein stößt" (auch zitiert im Bericht über die Versuchung Jesu, vgl. Lk 4,10f.); Mk 1,13: „Er blieb vierzig Tage lang in der Wüste und wurde vom Satan in Versuchung geführt. Er lebte bei den wilden Tieren und die Engel dienten ihm"; Hebr 1,6: „Anbeten sollen ihn alle Engel Gottes"; Hebr 1,13f. (= zit. oben); Kol 1,16: „Durch ihn (Christus) wurde alles geschaffen im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare, Throne und Herrschaften, Fürsten und Gewalten; alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen"; Offb 12,7: „Michael und seine Engel erhoben sich, um mit dem Drachen zu kämpfen". – Vgl. ferner: Gen 3,1 und 3,24; Mk 8,36; Mt 18,10; Lk 20,36; Hebr 1,4–14.

[18] Vgl. z. B. S. th. I, q. 50, a. 1, Resp.: „Necesse est ponere aliquas creaturas incorporeas. Id enim quod praecipue in rebus creatis Deus intendit, est bonum quod consistit in assimilatione ad Deum. Perfecta autem assimilatio effectus ad causam attenditur, quando effectus imitatur causam secundum illud per quod causa producit effectum; sicut calidum facit calidum. Deus autem creaturam producit per intellectum et voluntatem ... Unde ad perfectionem universi requiritur quod sint aliquae creaturae intellectuales. Intelligere autem non potest esse actus corporis, nec alicuius virtutis corporeae: quia omne corpus determinatur ad hic et nunc. *Unde necesse ponere, ad hoc quod universum sit perfectum, quod sit aliqua incorporea creatura*"; ebd. I, q. 51, a. 1, Resp.: „Habere corpus unitum non est de ratione substantiae intellectualis inquantum huniusmodi, sed accidit alicui substantiae intellectuali propter aliquid aliud; sicut humanae animae competit uniri corpori, quia est imperfecta et in potentia existens in genere intellectualium substantiarum, non habens in sui natura plenitudinem scientiae, sed acquirens eam per sensus corporeos a sensibilibus rebus ...; *in quocumque autem genere invenitur aliquid imperfectum, oportet praeexistere aliquid perfectum in genere illo. Sunt igitur aliquae substantiae perfecta intellectuales in natura intellectuali, non indigentes acquirere scientiam a sensibilibus rebus.* Non igitur omnes substantiae intellecuales sunt unitae corporibus; sed aliquae sunt a corporibus separatae. *Et has dicimus angelos*"; ebd. I, q. 94, a. 1, Resp.: „Quanto autem aliqua creatura est altior et Deo similior, tanto per eam Deus clarius videtur: sicut homo perfectius videtur per speculum in quo expressius imago eius resultat. Et sic patet quod multo eminentius videtur Deus per intelligibles effectus, quam per sensibiles et corporeos". Speziell zur Diskussion der Thomasischen Theorie der ‚substantiae separatae' vgl. im einzelnen *H. P. Kainz*, „Active and passive potency" in thomistic angelology, The Hague 1972. – Ebenso nach *Schelling* gehören die guten (allerdings auch die bösen) Engel konstitutiv wesentlich zur Ganzheit der Schöpfung, wenn auch aus einer an-

Wie ist nun nach Dionysius Areopagita die Engelwelt, die er aus philosophischen und theologischen Gründen heraus annahm, in sich selbst geordnet? Da sie das Mysterium des drei-einigen Gottes in die sichtbare Welt strukturell hereinvermittelt und es so in ihr onto-logisch verkündet (!), kann die Engel-Ordnung nur urbildlich-trinitätsanalog sein.

Das heißt: Es sind drei Ebenen zu unterscheiden, von denen die oberste Gott-Vater, das in sich ruhende Sein arche-typisch widerspiegelt und in die Welt hereinstrahlt, die mittlere ebenso Gott-Sohn, das aus sich herausgetretene und ausgesprochene Sein, und die unterste den Hl. Geist, das in sich zurückgekehrte und erfüllte Sein. Oder anders ausgedrückt: Sie repräsentieren auf jeweils persönliche Weise das uranfängliche Sein, das Wort der Erkenntnis und die Frucht und Gabe der Liebe. Jede der drei Ebenen ist aber in sich selbst nochmals triadisch gegliedert, da die in ihnen manifestierten Seinsstufen jeweils in drei Abwandlungen möglich sind; damit ergibt sich nun zusätzlich zu der gewissermaßen vertikalen Übereinanderstaffelung noch eine horizontale Tiefengliederung.[19]

---

deren Argumentation und Gesamtschau als bei Thomas. Vgl. dazu z. B. *A. Franz*, Materie – Möglichkeit – Wirklichkeit. Überlegungen zum hypostasierenden Charakter des Denkens Schellings anhand seines „Begriffs einer eigentlichen Geisterwelt", bes. 60f., in: Perspektiven der Philosophie 16 (1990) 49–73. Die „guten" Engel sind so „die ursprüngliche Idee des Menschen", der durch seinen Sündenfall hinter sie zurückfällt und sie dadurch „außer sich hat"; die „bösen" Engel sind die „nicht zur Wirklichkeit zugelassenen Potenzen", die dann deren „Gegenmächte" sind und dadurch den Schöpfungsprozeß „in Spannung" und weiterhin „in Gang" halten.

[19] Die nachfolgende Ausgliederung übernimmt zwar sämtliche neun Engelnamen, die *Dionysius Areopagita* (anders als Proklos, der frühgriechische Götterbezeichnungen verwendet; vgl. Fußn. 19, in: ThPh 69 [1992] 241) aus der biblischen Überlieferung des Alten und Neuen Testamentes zusammengestellt hat (vgl. hierzu z. B. Cherubim Ex 25, 17–21; Seraphim Jes 6, 2; Engel Mt 1, 20; Fürsten und Gewalten, Mächte und Herrschaften Eph 1, 21; Throne und Herrschaften, Fürsten und Gewalten Kol 1, 16; Erzengel 1 Thess 4, 16). – Gegenüber der Reihenfolge, in der Dionysius in ‚De cael. hier,' VI, 2 die „drei triadischen Ordnungen" präsentiert, sind jedoch einige Modifikationen vorgenommen: Die Aufzählung der ‚obersten' Ebene entspricht der des Originals; auf der ‚mittleren' Ebene sind die ‚Mächte' (nicht nach, sondern) vor die ‚Gewalten' und ‚Herrschaften' gesetzt, auf der ‚unteren' Ebene werden die ‚Engel' (statt an erster Stelle) zuletzt genannt. – In den nachfolgenden Erläuterungen des Schemas soll der Grund für diese Umstellung in onto-triadischer Perspektive verdeutlicht und damit der Dionysischen Angelologie zu größerer Durchklärung verholfen werden. Wie nämlich *Stiglmayr* (Die Engellehre [Fußn. 15], 410) anmerkt, ist in den Dionysischen Ausgliederungen (bes. der mittleren Triade) „ein mehrfaches Schwanken" zu beobachten. Dieses ist, wie es scheint, vor allem darauf zurückzuführen, daß Areopagita der internen Notwendigkeitsstruktur des triadischen Selbstvollzuges zu wenig Beachtung schenkt. Er bezeichnet die Gottheit zwar als „Einheit in drei Hypostasen" (ἑνὰς τρισυπόστατος; De cael. hier. VII, 4); im ersten Satz seiner ‚Mystischen Theologie' ruft er den Beistand der ‚übernatürlichen Trias' herbei (so wie etwa Homer zu Beginn der ‚Ilias' und der ‚Odyssee' die göttliche Muse „anruft"). Doch findet sich in seinen Schriften – wohl aufgrund einer stark apophatischen Denkungsart – kaum eine detaillierte Analyse des triadischen Aktes als eines solchen. (Dieses konzeptionelle Defizit bringt ihn sogar in die Nähe der dialektischen Auffassungsweise, wonach sich der Seinsanfang als wesenhaft „weltbedürftig" darstellt; vgl. hierzu *Neidl* 294f.; vgl. ferner die entsprechenden Ausführungen bei *D. Liantinis*, Der Wachtraum. Die Elegien von Duino von R. M. Rilke, Athen 1977 [griech.] 122f.). – In ‚De div. nom.' IV, 14 spricht Dionysius Areopagita z. B. vom

Oberste Ebene	Throne	Cherubim	Seraphim
	Throni	Cherubim	Seraphim
	θρόνοι	χερουβίμ	σεραφίμ
Mittlere Ebene	Mächte	Gewalten	Herrschaften
	Virtutes	Potestates	Dominationes
	δυνάμεις	ἐξουσίαι	κυριότητες
Unterste Ebene	Fürstentümer	Erzengel	Engel
	Principatus	Archangeli	Angeli
	ἀρχαί	ἀρχάγγελοι	ἄγγελοι

Auf der *obersten Ebene* heißen die Chöre: die *Throne* (worin das In-sich-Ruhen Gott-Vaters am ursprünglichsten ausgedrückt ist), *Cherubim* (im Alten Testament 1 Mos. 3 als „Wächter des Paradieses" und in der frühen christlichen Kunst mit „augenbedeckten Flügeln" und auf „Feuerrädern" stehend dargestellt, worin sich ein besonderer Bezug auf das göttliche Wort, Gott-Sohn erkennen läßt) und *Seraphim* (d. h. hebr.: der „Brennende", worin ein direkter Hinweis auf den Hl. Geist gesehen werden kann). Jede der drei Gruppen auf der obersten Ebene stellt den in ihr ausgedrückten Gehalt mit „in sich ruhender Majestät und Kraft" dar, denn sie sind sämtlich in besonderer Weise Gott-Vater zugeordnet. So haben sie den größten Selbstand in sich und höchsten Abstand von der Welt und wirken dadurch am tiefsten in sie hinein. Deshalb vermitteln sie die weltimmanente Wirkweise der drei göttlichen Personen am ursprünglichsten und läßt sie sich an ihnen am besten verdeutlichen.

Die *Throne* umkreisen nur Gott, die in sich ruhende „Mitte" des Seins, und sind somit in ihrer Seinsausrichtung schlechthin überweltlich („hyper-kosmisch") und der Welt gegenüber völlig „ge-lassen" – wodurch sie

---

‚ewigen Kreis' des Guten, der fortwährend „hervortritt, feststeht und zurückkehrt". Bei dieser Reihenfolge bleibt unbeachtet, daß In-sistenz (‚Feststehen') die innere Voraussetzung für Ek-sistenz (‚Hervortreten') darstellt. Werden nun aber demgemäß die beiden ersten Glieder der genannten Kreis-Kennzeichnung vertauscht, so läßt sich unschwer die Proklische Triade ‚Verweilen', ‚Hervorgehen', ‚Umkehren' (von der oben in Fußn. 20, in: ThPh 67 [1992] 242 die Rede war) wiedererkennen. – Diese ontologisch vollgliedrige Elementar-Triade dient uns bei der Erläuterung der Dionysischen Engel-Triaden als Seinskriterium. Dieses läßt sich interessanterweise – in analogischer Abwandlung – im Kontext der Augustinischen Angelologie eruieren: Nach Augustinus sind die ‚Heiligen Engel' nicht mittelbar (wie die Menschen), sondern „per ipsam praesentiam immutabilis veritatis" auf die drei trinitarischen Personen bezogen (vgl. De civ. Dei XI, 29). Das aber heißt, daß ihnen die paternale ‚Ewigkeit des Bestehens', die filiale ‚Fähigkeit des (heraushebenden) Erkennens' und die spirituale ‚Glückseligkeit des (erfüllenden) Ruhens' zukommt (vgl. ebd. XI, 31: „Sancti vero angeli, ad quorum societatem et congregationem in hac peregrinatione laboriosissima suspiramus, sicut habent *permanendi aeternitatem*, ita *cognoscendi facilitatem* et *requiescendi felicitatem*"; der dreieinige Gott wird dementsprechend als ‚auctor omnium naturarum', ‚dator intelligentiae' und ‚inspirator amoris' umschrieben; vgl. ebd. XI, 25). – In der patristischen Überlieferung wird auch bereits im Alten Testament eine triadische Engelkonzeption angedeutet gesehen. Vgl. *L. Turnberg*, Early christian interpretation of the Three Angels in Gen 18, in: StPatr 7, 560–570.

gleichsam „absichtslos" um so stärker wirken; ihr Bewegungsymbol ist demnach der in sich geschlossene (aber nicht ver-schlossene!) Kreis. Die *Cheruben* repräsentieren die heraustretende und lichtend-erkennende Seinsbewegung und sind somit in ihrer Ausrichtung „auf die Welt zu" bzw. „bei der Welt" oder „um die Welt herum" („peri-kosmisch"); indem sie so die „distanzierende Andersheit zum Ursprung" (vgl. den πρό-οδος des Proklos) artikulieren, ist ihr Symbol der Pfeil bzw. die Gerade. Die *Seraphen* repräsentieren den Liebesgeist, das den Begegnungsraum von „in sich ruhendem Sein" und „herausgetretenem Sein" erfüllende, also insofern das zurück-gewendete und zurück-gekehrte Sein; sie sind in ihrer Seinsausrichtung „inne-wohnend", d. h. für die Welt: „in-weltlich" („en-kosmisch"), und ihr Bewegungssymbol ist die „heim-holende", den Kreis und die Gerade zur Synthese bringende Spirale[20].

Die wirkende Wirk-lichkeit der Engel wird erfahrbar – besonders, wenn man sich um ihre Vermittlung entsprechend an sie wendet – in den drei Stufen des „mystischen Weges zu Gott": Reinigung, Erleuchtung, Vollendung[21].

Die Reinigung (κάθαρσις, Purgatio) als Befreiung und Ablösung von Verhaftungen und falschen Abhängigkeiten geschieht durch re-sonantielle Antwort der Seele auf die innerlich wirkende Präsenz des „in sich ruhenden Seins" und seiner „lösenden Ge-lassenheit"; sie wird durch die Throne in der Seele wirksam re-präsentiert. Die Erleuchtung (φωτισμός,

---

[20] Vgl. hierzu *Dionysius Areopagita*, De div. nom. IV, § 6: „Intelligibles Licht wird also das alles Licht übertreffende Gute genannt, das als quellhafter Strahl und als überströmende Lichtergießung (ὑπερβλύζουσα φωτοχυσία) aus seiner Fülle jeden Geist beleuchtet, der über der Welt ist (ὑπερκόσμιος), um die Welt herum ist (περικόσμιος) und in der Welt ist (ἐγκόσμιος)"; ebd. IV, § 8: „Die heiligen Vernunftwesen sollen Bewegungen aufweisen, und zwar einerseits *kreisförmige*, da sie mit den anfangs- und endlosen Einstrahlungen der Anmutigen und Guten geeint sind, andererseits *geradelinige*, weil sie im Hinblick auf ihre Vorsehungsakte für die Untergeordneten hervortreten und dabei alles auf gerade Weise vollbringen, drittens *spiralförmige*, da sie zwar für die Tieferstehenden Sorge tragen, aber dennoch, ohne aus sich herauszutreten, in ihrer Identität verharren und somit die Ursache ihrer Identität, das Anmutige und Gute, ohne Ende umkreisen". Die drei genannten Bewegungsarten werden bereits bei *Aristoteles* unterschieden; vgl. De caelo I, 2 [268 b.17 f.]: πᾶσα δὲ κίνησις ... ἢ εὐθεῖα ἢ κύκλῳ ἐκ τούτων μικτή; ansonsten die ideengeschichtlich detaillierten „Observationes", in: *Thomas Aquinas*. In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio. Cura et studio Ceslai Pera, Taurini – Romae 1950, 123–127.

[21] Diese Triade ist zunächst bei *Dionysius Areopagita* (De cael. hierarchia III, § 2) formuliert und wirkt von da aus in die gesamte mystische Tradition des Mittelalters hinein. Der frühscholastische Kommentator *Hugo von St. Viktor* führt hierzu aus: „Primum purgatur, postea illuminatur, deinde perficitur. Nisi enim praecederet purgatio, non sequeretur illuminatio; et nisi esset illuminatio, non veniret consummatio. Sicut enim illuminari non potest qui non est purgatus, sic consummari non potest qui non est illuminatus; quia cognitio veritatis nonnisi mundos illuminat, et perfectio virtutis nonnisi illuminatis veritate appropinquat" (Comment. in Hierarchiam caelestem, in: PL 175, Sp. 923–1154; Zitat Sp. 998 B bis C); *Bonaventura* erläutert dies noch weiter; er sagt: „*Purgare* attribuitur Patri, *illuminare* Filio, sed *perficere* Spiritui Sancto. Et hoc patet in superiori hierarchia, in qua est potestas iudiciaria in *Thronis*, quae attestatur Patri; plenitudo scientiae in *Cherubim*, quae attestatur Filio; ardor amoris in *Seraphim*, qui attestatur Spiritui Sancto" (Sermo de Trinitate, Opera omnia. I. IX, Quaracchi 1901, 351–357, Zitat S. 354).

Illuminatio) geschieht durch das in der Seele (und die Seele) auf-brechende Licht, das durch die Cheruben hereinvermittelt wird. Die Vollendung als das Ziel und die Erfüllung in der Liebesvereinigung mit Gott (τελείωσις, Perfectio bzw. Inflammatio)[22] wird vermittelt durch die disponierende Anwesenheit und Einwohnung der Seraphen, der „Entflammer", in der Seele. Mit der Reinigung, dem Los-lassen, beginnt das Leben Gottes in der Seele; damit ist eine Beziehung zu Gott-Vater, dem Anfang des Lebens Gottes in sich selbst, gesetzt. Mit der Erleuchtung, der Öffnung und Offenbarung des Gleichbildes Gottes in der Seele und seiner Weisheit, tritt Gott in der Seele dem Menschen aus-drücklich gegenüber und vor ihn hin; damit ist eine Beziehung zu Gott-Sohn, dem Wort und Gleichbild Gottes in sich selbst, gesetzt. Mit dem Erglühen in der Liebesvereinigung mit Gott, die als völlige Entschiedenheit für Gott in der Lebenspraxis des Alltags konkret inkarniert ist, erfüllt sich das Leben Gottes in der Seele und ist eine besondere Beziehung zum Hl. Geist gesetzt, der „die Tiefen der Gottheit durchdringt"[23]. So wird durch den dienend assistierenden und disponierenden Einfluß höchster Engelwesen der Mensch auf seinem Weg zu Gott geistig begleitet und geführt.

Resonanz auf den göttlichen Dreiklang, der durch Mithilfe der Engel (durch „Engels-Musik") wirkmächtig und schöpferisch die Welt durchtönt, zeigt aber nicht nur die einzelne Seele auf ihrem „mystischen Weg zu Gott", sondern auch die menschliche Gemeinschaft und Gesellschaft auf ihrem Weg durch die Geschichte. Dionysios exemplifiziert dies an der geistlichen Ordnung der Kirche, indem er sagt, den verschiedenen Engelchören im Himmel entsprechen die verschiedenen kirchlichen Ämter auf Erden wie die Abbilder ihren Urbildern[24]. Dabei läßt sich freilich nicht ausschließen, daß infolge mangelnder Bereitschaft und Empfänglichkeit die himmlischen Einflüsse teilweise auch verzerrt und verfälscht werden und so die urbildlichen Sinnstrukturen in den konkreten menschlichen Verhältnissen nur sehr begrenzt durchleuchten. Zu aller Deformierung der Kirche ist daher fortwährende Reformierung und Erneuerung vom Himmel her nötig. Sie ereignet sich – analog dem mystischen Geschehen in der menschlichen Einzelseele – in den Schritten der Reinigung, Erleuchtung und Erfüllung, wozu von der Vorsehung Leiden und „Heim-Suchungen", aber auch Glücksfügungen und oftmals überra-

[22] Die Erläuterung der ‚perfectio' als ‚inflammatio' ergibt sich aus der trinitarischen Konzeption der beiden ‚Sendungen' von Gott-Sohn und Gott-Hl. Geist in die Welt (welche in Entsprechung zu den beiden innergöttlichen ‚Hervorgängen' zu sehen sind); vgl. hierzu z. B. *Thomas v. Aquin*, S. theol. I, q. 43, a. 5: „Duae missiones ... distinguuntur in effectibus gratiae, qui sunt *illuminatio* intellectus et *inflammatio* affectus". Im onto-trinitarischen Kontext kann die ‚inflammatio' auch ‚inspiratio' genannt werden; vgl. z. B. *J. A. Comenius*, Via lucis, Praef. § 20 [Opera omnia. Pragae 1974, 289]: „Mundi *creatio* Deo Patri, mentium *illuminatio* Deo Filio, cordium *inspiratio* Deo Spiritui s. tribuitur" (Hervorh. H. B.).

[23] Vgl. 1 Kor 2, 10.

[24] Vgl. hierzu *H. Goltz*, Hiera Mesiteia. Zur Theorie der hierarchischen Sozietät im Corpus areopagiticum (Oikonomia 4), Erlangen 1974, bes. das Schema S. 30.

gende Persönlichkeiten wie Bußprediger, Propheten und Heilige geschickt werden können.

Ebenso wie Strukturen und Ereignisse in der Kirche, so weisen auch in der übergreifenden „Profangeschichte" immer wieder versuchte Neuaufbrüche zu Menschenwürde und Frieden auf die all-zugrundeliegende trinitarisch-göttliche Sinnordnung hin, die durch höchste Engelsdienste hereinvermittelt wird. Diese Erweiterung der Geschichtsdeutung wurde so zwar von Dionysius nicht vorgetragen – sie wäre damals auch noch gar nicht möglich gewesen –, legt sich aber in der Perspektive seines Ansatzes heute wohl nahe. So fällt auf, daß sich die „Französische Revolution" unter das triadische Leitmotiv stellte: „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit". Das heißt: *Freiheit* (Loslösung, „Reinigung") *von* beengender Abhängigkeit gegenüber privilegierten unterdrückerischen und ausbeuterischen Gesellschaftsklassen und *Freiheit für* selbstursprüngliches Menschentum; *Gleichheit* als Ebenbürtigkeit in gegenseitiger Hochachtung; *Brüderlichkeit* als die in schöpferischer Freiheit gründende und durch die gleiche Würde der Partner zu messende gegenseitige Liebe, die die Menschheit eint. Ein ähnliches dreigliedriges Wertideal leuchtet der neuzeitlichen Bewegung des Weltbundes der „Freimaurer" voran, der politisch-demokratischen Befreiung der „Vereinigten Staaten von Amerika" oder dem Versuch einer marxistisch-sozialistischen Welt-Revolution und einer in Latein-Amerika und Afrika sich ausbreitenden „Philosophie und Theologie der Befreiung", bei denen sämtlich die humanistischen Motive der Französischen Revolution in verschiedener Weise fortwirken. Die Frage ist allerdings, inwieweit diese Bewegungen sich des metaphysisch-trinitarischen Ursprungs und energetischen Tiefenvolumens ihres Wertideals bewußt sind und vor allem inwieweit sie es jeweils realisiert oder vielmehr zum Teil faktisch sich entfremdet und ins Gegenteil verkehrt haben. Jedenfalls ist wesentlich, daß der Ansatz der „Freiheit" niemals nur negativ als Befreiung von einengenden Abhängigkeiten und Zwängen verstanden wurde, sondern vor allem stets auch positiv als Neuanfang, als schöpferische Initiative („Freiheit von ..." immer nur, damit „Freiheit für ..." oder „Freiheit zu ..." möglich werde), und ebenso ist wesentlich, daß „Freiheit" kein leerer Anfang bleiben, sondern sich zur „Gleichheit aller" klären und in „Brüderlichkeit" erfüllen soll. Damit ist stets von vornherein der innere Sinnzusammenhang des triadischen Wirklichkeitsvollzugs intendiert.

Doch wie solche Versuche konkreter Applikationen von Engelswirkungen im Erfahrungsbereich der Geschichte spürbar machen, dürfte der Blick auf die „höchste" Ebene der Engel-Ordnungen allein nicht ausreichen; er bedarf vielmehr der Ergänzung durch Einbezug der „mittleren" und der „unteren" Ebene, womit sich eine noch mehr differenzierte und spezifizierte Vermittlung der trinitarischen Urbewegung in die Bereiche der Welt als angemessen ergibt.

Die Chöre der obersten Ebene, die Throne, Cheruben und Seraphen, repräsentieren die göttliche Dreifaltigkeit nur in einer ersten und anfänglichen Weise, indem sie nämlich in sich und ihrem drei-einen göttlichen Identitätszentrum ruhen (vgl. das Symbol des Kreises, das nicht nur für die Thronen, sondern insoweit auch für die höchste Ebene der Engel insgesamt zutrifft), womit sie einen besonderen Bezug zu Gott-Vater zeigen. Die Dreifaltigkeit wird aber nun in ihrer „Wirk-lichkeit für die Welt" gewissermaßen auch aus sich herausgesetzt und in die Welt hineingestrahlt (vgl. das Symbol des Pfeils) durch *die Chöre der zweiten Ebene,* die somit einen besonderen Bezug zum göttlichen Wort, zur 2. Person Gottes, in sich ausdrücken. Sie heißen nach Dionysius die Mächte (δυνάμεις, Virtutes), die Gewalten (ἐξουσίαι, Potestates) und die Herrschaften (κυριότητες, Dominationes).

Die *Mächte* drücken auf die Weise der zweiten Ebene (also in einer aus sich herausgetretenen und auf die Welt gerichteten Form) das ge-lassen in sich ruhende Sein „Gott-Vaters" aus – worin das Wesen von „Macht" besteht. Die *Gewalten* repräsentieren auf dieselbe Weise das als „Wort" aus sich hervorströmende Sein, „Gott-Sohn", wirken also im Hinblick auf die Welt auf-brechend und ein-brechend (was nicht unbedingt Verletzungen einschließen muß). Die *Herrschaften* schließlich vermitteln in derselben (aus sich heraus- und auf die Welt zugehenden Weise) das in sich zurückkehrende und so sich vollendende Sein, „Gott-Hl. Geist" – was besagt, daß wahre Herrschaft, wie sie durch die Engel Gottes vermittelt wird, nur durch den Geist der respektierenden und einbergenden Liebe geschehen kann, der die Herzen erreicht und so eine Antwort auslöst, in welcher der andere sich frei und gern zur Verfügung stellt und hingibt.

Die Chöre der dritten Ebene repräsentieren für die Welt die göttliche Dreifaltigkeit in einer letzten und abschließenden, voll-endenden Weise; sie bringen das Seinsgeschehen ins Volle und in die Er-füllung (vgl. auch hier das Symbol der „heimholenden" Spirale) und besagen so eine besondere Beziehung zum Hl. Geist. Ihre Bezeichnungen sind die „Fürstentümer" (ἀρχαί, Principatus), die „Erzengel" (ἀρχάγγελοι, Archangeli) und die „Engel" (ἄγγελοι, Angeli) im engeren Sinne.

Die *Fürstentümer* intendieren nicht Herrschaft, sondern drücken auf die Weise der dritten Ebene – des in sich zurückgekehrten Seins – das in sich ruhende Sein Gottes (= Gott-Vater) aus; das macht sie zu „Fürsten" – womit bei Dionysius ein ganz bestimmter, „ur-bildlicher" Begriff von „Fürstsein" impliziert ist. Gegenüber jenen Engelchören, die auf den höheren Ebenen Gott-Vater bezeugen, den Thronen und den Mächten, stehen die „Fürstentümer" akzentuierter in der Liebesordnung; und während die „Herrschaften" die Liebe in der ausgreifenden Erkenntnis ins Werk setzen, stellen die „Fürstentümer" das ruhende Sein in der Liebe dar.

Demgegenüber offenbaren die *Erzengel* das aus sich hervortretende Sein Gottes (= das „Wort", „Gott-Sohn"). Im Unterschied zu den Cheruben und den Gewalten, d. h. den entsprechenden Engelwesen auf den beiden höheren Ebenen, geschieht dies nun aber auf der dritten Ebene auf die Weise des zurück- und heimkehrenden Seins. Dies wird an den vier in der Bibel bzw. rabbinischen Literatur überlieferten Erzengelgestalten exemplarisch deutlich: Gabriel, Michael, Raphael und Uriel.

Gabriel (hebr. = männliche Kraft Gottes) überbringt die göttliche Kraft und Absicht, über die Fähigkeit der menschlichen Natur hinausgehend ein Kind hervorzubringen, das später durch die Macht seines Wortes die Menschheit zu Gott heimführen würde. Dies geschieht zweimal als Anfrage an die Kooperationsbereitschaft des Menschen. Zacharias sollte trotz des schon vorgerückten Alters seiner Frau Elisabeth noch einen Sohn bekommen: Johannes den „Täufer" und „Wegbereiter"; und Maria würde, obwohl sie „keinen Mann erkannte", einen Sohn empfangen: Jesus den „Emmanuel" (= „Gott mit uns"). Im ersten Falle wollte sich der Mensch durch die Absicht und Anfrage Gottes zunächst nicht „aufbrechen" lassen – und Zacharias verschlug es ob seines Unglaubens bis zur Geburt seines Sohnes die Sprache. Im letzteren Falle aber hatte der „himmlische Brautwerber" Erfolg – „und das Wort wurde Fleisch". Der zurück- und heimbewegende Wille Gottes durch den Engel richtet sich als Anruf an die menschliche Freiheit und macht sich von deren Einwilligung abhängig[25].

Michael (hebr. = Wer ist wie Gott?) ist der himmlische Archetyp der Frage des Menschen nach dem Wort, in welchem Gott sich selbst vollkommen ausspricht, der 2. Person in Gott; denn niemand anders ist in Wahrheit „wie Gott". Diese Frage aber durchstößt die Pseudo-Antwort Luzifers, der ‚sein will wie Gott' und stürzt ihn, den „Vater der Lüge" vom Himmel; so läßt sie die wahre Antwort, das „fleischgewordene Wort" als den verheißenen Messias hervortreten und durch die Geschichte herankommen. Michael ist die geistige Ur-wirk-lichkeit der Frage, welche die aus Gott hervorströmende er-lösende Antwort, die Selbstmitteilung Gottes, in die Welt hereinzieht und so in ihr die Disposition der Empfänglichkeit schafft und fördert[26].

Raphael (hebr. = Gott heilt) ist der begleitende und heilende Schutz Gottes, der z. B. nach der biblischen Erzählung den jungen Tobias als Antwort auf sein Gottvertrauen sicher durch Gefahren des Lebens führt

[25] Vgl. Lk 1,5–79.

[26] Vgl. differenzierter zum Zusammenhang: *Beck*, Wer ist Michael? (Anm. 11). Darin wird Michael insbesondere als der Archetyp, der „himmlische Fürst und Schutzherr" Israels (Dan 10,13.21; 12,1) dargestellt, also des Volkes, das nach seiner geschichtlichen Bestimmung den Weg Gottes zu bahnen hatte, der in Maria mündete. Israel steht so für die nach Sinn fragende und suchende, im Kampf ums Dasein ausgesetzte Menschheit; es ist das Volk, in dem sich die arche-typische Energie der Frage nach dem Logos für alle geschichtlich expliziert.

und seinen erblindeten Vater heilt; er gilt daher als der Patron der Reisenden und Kranken. Von *Uriel* (hebr. = Mein Licht ist Gott) wird berichtet, es sei ihm die Überwachung der Unterwelt aufgetragen[27].

All diese Bezeichnungen und erhellenden Geschehnisse verdeutlichen, daß durch die „Erzengel" das aus Gott hervortretende Wort im Modus der einbergenden Liebe an die Welt vermittelt wird. Besondere Bedeutung hat dabei die Wirklichkeit und Wirksamkeit der „Frage": Sie akzentuiert respektierende Distanz, Öffnung und Bereitschaft, und damit wartende und erwartende, geschichtsbewegend hoffende „In-weltlichkeit".

Den Abschluß der untersten Ebene bilden die „Engel" im engeren Sinne des Wortes. Im Gegensatz zu den vorangegangenen Kategorien der Engel tragen sie keinen besonderen Namen; sie sind „namenlos". So sind sie in keiner Weise hervorgehoben und verrichten ihren Dienst anonym und unscheinbar wie die zahllosen einfachen Arbeitswesen in einem Bienenschwarm oder Ameisenstaat. Sie offenbaren im Modus der einbergenden Liebe nicht (wie die „Fürstentümer") das in sich ruhende Sein Gott-Vaters oder (wie die „Erzengel") das aus sich hervortretende Sein Gott-Sohnes, sondern das tief innewirkende und erfüllende Sein des Hl. Geistes[28].

---

[27] Zu *Raphael* vgl. AT, Tob 5,4; 6,4f.; 11,7–13; 12,14–17. – *Uriel* wird erst in der nachbiblischen jüdischen Apokalyptik genannt. „Er ist über das Engelheer und den Tartarus gesetzt ... und wird die Pforten des Hades zerbrechen, wenn die Erzengel die Toten heraufholen und vor den Richterstuhl Gottes führen werden" (*E. Lohse*, Art. ‚Uriel', in: RGG 6, Sp. 1193; mit weiterführ. Literaturangaben: *J. Michl*, Art. ‚Uriel', in: LThK 10, Freiburg 1986, Sp. 559f.). Zu Gabriel, Michael, Raphael und Uriel im einzelnen vgl. *P. Schäfer*, Rivalität zwischen Engeln und Menschen. Untersuchungen zur rabbinischen Engelvorstellung (SJ 8) 1975, 20–23.

[28] Vgl. *Dionysius Areopagita*, De cael. hier. IX, 2: „Die ‚Engel' schließen sämtliche Ordnungen der himmlischen Geister ab, weil sie unter den himmlischen Wesen das Eigentümliche der Engelnatur im untersten Grade besitzen. Und sie werden von uns mit um so größerem Rechte gegenüber den höheren Geistern ‚Engel' genannt, weil ihre Hierarchie auch mehr im Gebiet des Sichtbaren ist und der irdischen Welt näher steht. Denn man muß annehmen, daß die höchste Ordnung, weil sie dem Verborgenen in erster Rangstufe zunächst steht, auf verborgene Art die zweite Ordnung hierarchisch leite, diese zweite aber, welche von den heiligen Herrschaften, Mächten und Gewalten gebildet wird, der Hierarchie der Fürstentümer, Erzengel und Engel vorstehe, mehr in die Sichtbarkeit tretend als die erste Hierarchie, verborgener aber als die nach ihr folgende (dritte) Hierarchie. Endlich (muß man dafür halten), daß die offenbarende Ordnung der Fürstentümer, Erzengel und Engel durch ihre gegenseitige Einwirkung den Hierarchien unter den Menschen vorstehe, damit nach einer abgestuften Ordnung die Emporführung und Hinwendung zu Gott, Gemeinschaft und Vereinigung mit ihm und desgleichen die Ausstrahlung aus Gott, welche allen Hierarchien in Güte zuerteilt wird und gemeinschaftlich mit Wahrung der heiligsten Ordnungsschönheit zufließt, bestehen bleibe. Deshalb hat die Theologie die Hierarchie in unserem Bereich den Engeln zugewiesen, da sie Michael den Fürsten des Judenvolkes und andere Engel die Fürsten anderer Völker nennt" (Übers. nach *J. Stiglmayr*, München 1911, 52, mit gelegentlichen Modifikationen; vgl. auch die Übers. v. *G. Heil*, Stuttgart 1986, 52). Vgl. dazu auch *Thomas v. Aquin*, S. th. I, q. 108, a. 6 Resp.: „Prima hierarchia accipit rationes rerum in ipso Deo, secunda vero in causis universalibus, tertia vero secundum determinationem ad speciales effectus. Et quia Deus est finis non solum angelicorum ministeriorum, sed etiam totius naturae, ad *primam* hierarchiam pertinet *consideratio finis*, ad *mediam*

Als solche „niederen" und „gewöhnlichen" Engeldienste lassen sich aufzählen: Stärkung und Ermutigung, Führung und Erhellung (z. B. durch plötzliche „Ein-fälle", „In-spirationen" oder „Geistes-blitze"), Schutz (vgl. „Schutzengel"), Rettung aus Gefahr und Tröstung in Not (man bemerke den besonderen Bezug zum Hl. Geist als „Tröster")[29]. So zeigt sich, daß im Kleinsten zutiefst das Größte verborgen liegt und die schlichten „Engel" in Wahrheit keineswegs die Geringsten unter den himmlischen Ordnungen darstellen. Sie disponieren vielmehr durch ihre unscheinbaren Hilfsdienste die Schöpfung zur „großen Heimkehr", zu umfassendster Vollendung und zur letzten Erfüllung in Gott.

Es wird erkennbar: Nach der metaphysischen Schau des Dionysius stellt das Gesamtgefüge der himmlischen Hierarchien mit seiner „Höhenschichtung" und „Tiefengliederung" ein organisches Ganzes dar, das im Zusammenspiel von neun Chören der sichtbaren Welt als inneres Vermittlungsprinzip zugeordnet ist und in ihr den göttlich-personalen Dreiklang des in sich ruhenden Seins, der aufschließenden Wahrheit und der die Einheit vollendenden Liebe durchwirken läßt.

III.
Triadische Engel-Ordnungen im christlichen Mittelalter (Bonaventura)

Bonaventura[30] (1221–1274) gilt neben Thomas v. Aquin, mit dem er

---

vero *dispositio universalis de agendis,* ad *ultimam* autem *applicatio dispositionis ad effectum,* quae est operis executio; haec enim tria manifestum est in qualibet operatione inveniri". – Zur Gliederung der untersten Ebene fährt Thomas fort: Ebd.: „Executio ... angelicorum ministeriorum consistit in annuntiando divina. In executione autem cuiuslibet actus, sunt quidam quasi *incipientes actionem et alios ducentes,* sicut in cantu praecentores, et in bello illi qui alios ducunt et dirigunt: et hoc pertinet ad Principatus. Alii vero sunt qui *simpliciter exequuntur;* et hoc pertinet ad Angelos. Alii vero *medio modo se habent;* quod ad Archangelos pertinet". (Vgl. dazu im einzelnen auch noch *J. Stiglmayr* a. a. O. [Fußnote 15].)

[29] Vgl. z. B. Joh. 14, 16; 15, 26. – Vgl. hierzu *B. Bartholomaeus Anglicus,* De rerum proprietatibus, Francofurti 1601 (Repr. Frankf./M. 1964), 19: [Angeli] „habent virtutem operandi, quia omnia faciunt sine morae dilatione, omnia adversa coercent sine resistentia & contradictione. Semper nobis assistunt & nobis serviunt *sine intermissione*". – Bei *Bonaventura* lesen wir sogar: „Homini *non advertenti* serviunt angeli et mittunt mirabiles illuminationes" (Das Sechstagewerk. Hrsg. v. *Wilhelm Nyssen,* München 1964, 666; Hervorh. H. B.). – Vgl. auch *Thomas* S. th. I, q. 113: De custodia bonorum angelorum; z. B. dort: a. 4, Resp.: „Cuilibet homini, quamdiu viator est, custos angelus deputatur".

[30] Bonaventuras 10-bändige ‚Opera omnia' wurden Quaracchi 1882–1902 herausgegeben. Für den vorliegenden Kontext kommt vor allem in Frage: Collationes in Hexaëmeron/Das Sechstagewerk, lat.-dt., übers. u. eingel. von *Wilhelm Nyssen,* München 1964 (die textkritische Edition hierzu: Collationes in Hexaëmeron et Bonaventuriana quaedam selecta, ad fidem codd. mss. ed. *Ferdinandus Delorme,* Quaracchi 1934; hier 295–304: ‚Quaestio de existentia angelorum'); für den das Bonaventurianische Denken kennzeichnenden trinitätsmetaphysischen Aspekt ist höchst aufschlußreich: Itinerarium mentis in deum/Pilgerbuch der Seele zu Gott; De reductione artium ad theologiam/Die Zurückführung der Künste auf die Theologie [beide Schriften in 1 Band], lat.-dt., eingel., übers. u. erl. von *Julian Kaup,* München 1961. – Bonaventuras Trinitätslehre wurde mehrmals monographisch bearbeitet; vgl. hierzu bes. *T. Szabó,* De SS. Trinitate in creaturis refulgente doctrina S. Bonaventurae, Romae 1955 [S. 194 das Schema ‚Trinitatis analogia in hierarchia angelica et ecclesiastica']; ansonsten *A. Stohr,* Die Trinitätslehre des hl. Bonaventura. Eine systemati-

befreundet war, als bedeutendster Vertreter jener Richtung der Philosophie und Theologie des christlichen Hochmittelalters, die wegen der methodisch-systematischen Ordnung und Klarheit ihres Denkens als „Scholastik" bezeichnet wird – wobei freilich manche späte Vertreter die originäre Potenz menschlicher Rationalität zur Tiefenergründung der Wirklichkeit in rationalistischen Spitzfindigkeiten verfremdeten. Bonaventura aber verband mit dem Scharfsinn des Denkens die geistige Erfahrung des Herzens und so mit „Scholastik" auch „Mystik", was ihm den Beinamen „Doctor seraphicus" eintrug. Der damit gegebene Hinweis auf die Gruppe der Engel, die auf höchster Rangstufe den Hl. Geist repräsentieren, kennzeichnet nicht nur seine Persönlichkeit, sondern auch den Charakter seiner Lehre.

Bonaventura geht in der Deutung der Engel-Ordnungen zunächst von Dionysius aus; er geht jedoch zugleich einen wesentlichen Schritt über ihn hinaus, wobei er mehr Klarheit und Tiefgang durch weitere Differenzierung und überzeugendere Kohärenz zu gewinnen sucht. Dies geschieht, indem er grundlegend am Seins- und Ordnungsprinzip der Engelsphäre, nämlich an der göttlichen Trinität selbst, einen Aspekt heraushebt, der bei Dionysius noch nicht entsprechend bedacht wurde, um so die Engel-Ordnungen in ihrem Sinn und Zusammenspiel für die Welt von ihrem göttlichen Grund her noch „gründlicher" und „wesenhafter" zu erfassen.

Dieser Aspekt ist das Verhältnis der drei göttlichen Personen zueinander, wonach jede Person sowohl in sich selbst als auch „in" den andern ist. Dieses Verhältnis kann genauer beschrieben werden als „Um-Einwohnung", griech. „Perichorese" (= Um-herum-Gehen), lat. „Circum-in-cessio" (= Rundherum-Hineingehen) oder auch „Circum-in-sessio" (= Rundherum-Innesitzen). Das bedeutet, daß – gemäß ihrer Ursprungsfolge – jede der drei Personen die beiden andern umfaßt, die ihr innewohnen, und dabei selbst von ihnen umfaßt wird und ihnen innewohnt. Der eine und identische göttliche Seins-, Erkenntnis- und Liebesakt, der dreimal in sich selbst Stand hat und von den drei Personen gemeinsam vollzogen wird, ist ein gegenseitiges Füreinander-Sein und darin erkennendes und liebendes Sich-Umfassen und Einander-Innesein.

Dieses Ineinander-Schwingen, an dem auch die ganze Schöpfung teil-

---

sche Darstellung und historische Würdigung. 1. Teil, Münster 1923; *O. González*, Misterio trinitario y existencia humana. Estudio histórico teológico en torno a San Buenaventura, Madrid – México – Buenos Aires – Pamplona 1965; *K. Fischer*, De Deo trino et uno. Das Verhältnis von productio et reductio in seiner Bedeutung für die Gotteslehre Bonaventuras, Göttingen 1978; *H. Heinz*, Trinitarische Begegnungen bei Bonaventura. Fruchtbarkeit einer appropriativen Trinitätstheologie, Münster 1985. – Eine eigene Monographie zu Bonaventuras trinitarischer Angelologie scheint noch auszustehen; vgl. jedoch *Guy J. Bougerol*, Saint Bonaventure et la hierarchie dionysienne, in: AHDL 44 (1969) 131–167; *ders.*, Saint Bonaventure et le Pseudo-Denys l'Areopagite, in: EtFr 18 (Suppl. annual 1968) 33–80; ansonsten *J. A. Wayne Hellmann*, Ordo. Untersuchungen eines Grundgedankens in der Theologie Bonaventuras, München – Paderborn – Wien 1974 (S. 10–19: Bibliographie).

hat, wird von Bonaventura am Symbol der Sonne veranschaulicht: „Die ewige Sonne, Vater, Sohn und Hl. Geist, ist kraftvoll, glänzend und glühend; der Vater ist im höchsten Maße kraftvoll [= ‚energetisch'], der Sohn im höchsten Maße glänzend, der Hl. Geist im höchsten Maße glühend. Der Vater ist kraftvollstes Licht, der Sohn schönster und blitzendster Glanz, der Hl. Geist brennendste Glut. Wie nun diese [irdische] Sonne alles belebt, alles erleuchtet und alles durchglüht, und wie diese drei: Kraft, Glanz und Glut (‚vigor, splendor, calor'), eine einzige Sonne und dennoch unterschieden und nicht drei Sonnen sind: so sind Vater, Sohn und Hl. Geist ein einziger Gott. Und wie in dieser sichtbaren Sonne die *Kraft* voll Glanz und voll Glut, der *Glanz* voll Kraft und Glut, und die *Glut* voll Kraft und Glanz ist: so ist der *Vater* in sich und im Sohn und im Hl. Geist; der *Sohn* im Vater und in sich und im Hl. Geist; und der *Hl. Geist* im Vater und im Sohn und in sich – im Sinne wechselseitiger Durchdringung (Circum-in-cessio), welche Identität in der Verschiedenheit bezeichnet"[31].

Der „Kraft-Energie" („vigor") der Sonne entspricht beim Geist dessen substantieller Seins- und Lebensakt, ihrem „Glanz" („splendor") sein Erkenntnis- und Wissensakt, ihrer „Glut" („calor") sein Willens- und Liebesakt. Deren grundsätzliche wechselseitige Durchdringung sucht bereits *Augustinus* zu verdeutlichen: „Ich bin, wobei und indem ich weiß und will; ich weiß, daß ich bin und will; ich will, daß ich bin und weiß". Oder: „Ich *bin* als Wissender und Wollender; und ich *weiß* mich seiend und wollend; und ich *will* mich seiend und wissend."[32] Die drei dergestalt ineinanderschwingenden Tätigkeiten des Seins, des Wissens und des Wollens konnotieren jedoch bei Gott drei per-sonale Selb-Stände, indem Gott den Inhalt seines vollkommenen Sich-selbst-Wissens aus-spricht und sich als sein „Du" gegenüber-stellt, und indem der erkennende „Gegenüber-Stand zu sich" den Willen liebender Vereinigung auslöst, aus dem ein erfüllender „Inne-Stand in sich" erfließt.

---

[31] Vgl. *Bonaventura*, Collationes in Hexaëmeron, coll. 21,2: „Sol aeternus, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, est vigens, fulgens, calens: Pater est summe vigens, Filius summe fulgens, Spiritus Sanctus summe calens. Pater, lux vigentissimus; Filius, splendor pulcherrimus et fulgentissimus; Spiritus Sanctus, calor ardentissimus. Sicut iste sol cuncta vivificat, cuncta illustrat, cuncta calefacit, et sicut ista tria: vigor, splendor, calor, sunt unus sol, et tamen habent distinctionem nec sunt tres soles: sic Pater et Filius et Spiritus Sanctus unus Deus. Et sicut vigor est splendens et calens, splendor est vigens et calens, calor vigens et splendens in isto solo visibili; sic Pater est in se et in Filio et in Spiritu Sancto, et Filius est in Patre et in se et in Spiritu Sancto, et Spiritus Sanctus est in Patre et in Filio et in se secundum rationem circumincessionis, quae notat identitatem cum distinctione" (Das Sechstagewerk [Anm. 29] 648; die im Haupttext gegebene Übersetzung wurde gegenüber der Nyssenschen gemäß dem lat. Original gelegentlich leicht modifiziert).

[32] „*Sum* sciens et volens, et *scio* esse me et velle, et *volo* esse et scire" (Conf. XIII, 11,21). Zum Ternar der Verben: sein, erkennen, wollen (esse, nosse, velle) steht der Ternar der Substantive: „mens", „notitia", „amor" in Entsprechung (vgl. Augustinus, De Trin. bes. IX, 5,8). Das „esse" wird grundlegend von der „mens" vollzogen, das „nosse" hat die „notitia" als Inhalt und Ergebnis, das „velle" schenkt den „amor" (und „fruchtet" in ihm).

Die gegenseitige Durchdringung und Einwohnung der aus dem göttlichen Seins-, Erkenntnis- und Liebesakt in verschiedener Weise hervorgehenden drei göttlichen Personen wird nun in ihren charakteristischen Eigenschaften durch die Engelordnungen der Welt offenbart und vermittelt. Bonaventura ordnet eine oberste Ebene von Engeln wie Dionysius dem in sich ruhenden Sein, Gott-Vater zu, eine mittlere Ebene dem hervorgetretenen Sein, Gott-Sohn und eine unterste Ebene dem in sich zurückgekehrten Sein, dem Hl. Geist. Während jedoch Dionysius lediglich sagt, die drei Ebenen repräsentierten Gott im Modus des Vaters bzw. des Sohnes bzw. des Hl. Geistes, begründet Bonaventura tiefer: Die oberste Ebene spiegelt das Innewohnen des Vaters in sich und in den beiden andern göttlichen Personen wider, die mittlere Ebene auf dieselbe Weise das Innewohnen des Sohnes und die unterste Ebene das Innewohnen des Hl. Geistes. Welche Eigenschaften Gottes werden so durch die Engel in der Welt in besonderer Weise hervorgehoben?

Vater in ... (Vigor-Stufe)	Vater in sich (Stabilitas)	Vater im Sohn (Sapientia)	Vater im Hl. Geist (Sanctitas)
Obere Ebene	Throne /Throni	Cherubim /Cherubim	Seraphim /Seraphim
Sohn in ... (Splendor-Stufe)	Sohn im Vater (Auctoritas)	Sohn in sich (Virilitas)	Sohn im Hl. Geist (Triumphus)
Mittlere Ebene	Herrschaften /Dominationes	Mächte /Virtutes	Gewalten /Potestates
Hl. Geist in ... (Calor-Stufe)	Hl. Geist im Vater (Strenuitas)	Hl. Geist im Sohn (Sagacitas)	Hl. Geist in sich (Sedulitas)
Untere Ebene	Fürstentümer /Principatus	Erzengel /Archangeli	Engel /Angeli

Die *oberste Ebene* betont insgesamt die Kraft („Energie") des göttlichen Seins (Vigor). Diese entfaltet sich vom Inne-Sein Gott-Vaters in sich selbst zum Inne-Sein Gott-Vaters im Sohn und vollendet sich im Inne-Sein Gott-Vaters im Hl. Geist. Das Inne-Sein Gott-Vaters in sich selbst bedeutet höchste „Festigkeit" („Stabilitas") und begründet „Ewigkeit" („Aeternitas"); sie wird ausgedrückt in den *Thronen*. Das Inne-Sein Gott-Vaters im Sohn bedeutet höchste „Weisheit" („Sapientia") und begründet „Formschönheit" („Formositas"). Die Weisheit kommt dem Vater zu, sofern er sich – das unendliche in sich ruhende Sein – erkennt, den Inhalt seiner Erkenntnis im Wort, dem „Sohn" ausspricht und dabei selbst in seinem Wort verbleibt, ihm inne-wohnt und in ihm „mitschwingt". Dies wird ausgedrückt und mitgeteilt in den Cherubim, die so – gegenüber der Sicht des Dionysius – eine noch ganz andere onto-personale Tiefenstruktur beinhalten. Das Inne-Sein Gott-Vaters im Hl. Geist

bedeutet höchste Heiligkeit („Sanctitas") und begründet „Angenehmheit" („Jucunditas"). Die Heiligkeit ist eine Eigenschaft Gott-Vaters, sofern er im Hl. Geiste, dem in sich zurückgekehrten und erfüllten Sein Gottes ruht. Dieses Inne-Wohnen der väterlichen Kraft in der Liebesvollendung, die sie umfängt und umgibt, wird der Welt onto-logisch offenbart durch die *Seraphim;* durch ihr Inne-Wirken in den Herzen der Dinge vermögen sie diese zu ihrem göttlichen Ursprung hin zu „entflammen"[33].

Die *mittlere Ebene* betont insgesamt den Glanz der göttlichen Wahrheit und Schönheit (Splendor). Dieser entfaltet sich vom Inne-Sein Gott-Sohnes im Vater zum Inne-Sein Gott-Sohnes in sich selbst und vollendet sich im Inne-Sein Gott-Sohnes im Hl. Geist. Das Inne-Sein Gott-Sohnes, des „Wortes" im Vater bedeutet „Autorität" („Auctoritas"), wörtlich „zeugende Urheberschaft"; sie kommt dem Wort zu, sofern es dem Sein, von dem es Zeugnis gibt (= das es „be-zeugt"!), inne-bleibt und inne-wohnt. Die „Autorität" als Eigenschaft des heraus- und gegenübergetretenen „Wortes", im „Schoße" des „väterlichen" Seins zu ruhen[34], wird herausgekehrt und übermittelt durch die *Herrschaften* (Dominationes, κυριότητες); denn wahre Herrschaft erfolgt durch die Autorität des Wortes. Das Inne-Sein Gott-Sohnes in sich selbst bedeutet gewissermaßen „männliche Kraft" („Virilitas"); denn wenn das Wort in den ihm eigenen „heraustretenden" und „aufbrechenden" Bewegungssinn voll hineingeht und in ihm innesteht, betont es seine „Stoßkraft" und „Dynamik" (vgl. das oben in ähnlichem Zusammenhang erwähnte Symbol des Pfeiles). Diese Macht „des Wortes in seinem vollen Identitätsvollzug" wird ausgedrückt durch den Engelchor der *Mächte* (Virtutes, δυνάμεις). Das Inne-Sein Gott-Sohnes im Hl. Geiste bedeutet „Triumph"; denn nachdem der Sohn aus seiner Geborgenheit im „väterlichen Schoß" heraus- und in sich selbst voll hineingegangen ist, um im „Draußen" und „Gegenüber" die „Wahrheit" herauszustellen und zu „be-wahrheiten" und zu „be-währen", schenkt nun die Liebe den „Sieg der Wahrheit", worin die Erfüllung liegt und der „Glanz des Wortes" sich vollendet. So verstandener „Triumph", der dem Worte zukommt, sofern es im Geist der Liebe inne-wohnt und von ihm umfangen wird (oder das in die Liebesvollendung eingehüllte „Licht"), wird mitgeteilt durch den Engelchor der *Gewalten*

[33] Vgl. *Bonaventura,* Collationes in Hexaëmeron, coll. 21,13: „Summa stabilitas convenit Patri, secundum quod est in se; summa sapientia, secundum quod est in Filio; summa sanctitas, secundum quod est in Spiritu Sancto". Und weiter ebd. coll. 21,20: „Ordo Patri respondens, secundum quod est in se ipso, est ordo Thronorum; ordo respondens Patri, secundum quod est in Filio, est ordo Cherubim; ordo respondens Patri secundum quod est in Spiritu Sancto, est ordo Seraphim".

[34] Nach dem christlichen Glaubensbekenntnis (Symbolum Constantinopolitanum, DS 150) ist der „Sohn *geboren* aus dem Vater vor aller Zeit" / „ex patre natus ante omnia saecula", und das Wort ist „*empfangen* im *Schoße* des Vaters" (vgl. Toletanum XI, DS 526: „de Patris utero"). Ähnlich Augustinus: „concipitur pariturque notitia" (De Trin. IX, 12,18) – worin seine „Autorität" gründet. So ist er durch sein „Sein im (mütterlichen!) Vater" „autorisiert" und kann er ihn „be-zeugen".

(Potestates, ἐξουσίαι), der überwindet und ins Ziel bringt; durch sein Hineingehen in die Liebe wird das Wort fruchtbar[35].

So kann man an der Sukzession der Einwohnung des Sohnes im Vater, in sich selbst und im Hl. Geist gewissermaßen einen „innertrinitarischen Sinn-Vorentwurf" der Ent-bergung des Sohnes aus dem Vater durch seine Menschwerdung bis zur Kreuzigung, und seiner Rück-einbergung durch seine Auferstehung und Himmelfahrt (die an der Geistsendung kulminiert!) erblicken. Es deutet sich ferner an, wie die Engelchöre der mittleren Ebene in solcher „Geschichte Gottes mit der Welt" zur dienenden Assistenz zugeordnet sein können. Während die Engel der mittleren Ebene unmittelbarer den Sohn repräsentieren und begleiten, erscheinen die Engel der ersten Ebene mehr der wirkenden Wirk-lichkeit des Vaters und die Engel der dritten Ebene in besonderer Weise der des Hl. Geistes zugeordnet. Es wäre eine interessante Aufgabe zu sehen, wieweit sich solche apriorischen Vermutungen durch Berichte der Bibel und der einschlägigen Literatur gewissermaßen „empirisch verifizieren" und konkretisieren lassen.

Auch legt es sich nahe anzunehmen, daß ähnlich wie das „Wort" so auch die Schöpfung (die ja durch es „ausgesprochen" ist!) und insbesondere der Mensch vom Wesen her darauf angelegt ist, die Schritte der „ursprünglichen Geborgenheit im Vaterhaus", des „Ausgesetztseins den Gefahren der Welt" und der „Rückkehr und Heimkehr" zu durchlaufen und zu vollziehen. Dies läßt sich z. B. an den menschlichen Lebensetappen: Kindheit – Jugend – Erwachsenenzeit – Alter konkretisieren (vgl. hier auch den vielsagenden Brauch der „Wanderjahre") und ist auch die Aussage vieler Märchen in ihrer Symbolsprache[36]. Auf seinem so angelegten Lebensweg könnten die Engel in sinnentsprechender Zuordnung den Menschen begleiten.

Vergleicht man nun Bonaventura mit unseren Darlegungen zu Dionysius, so fällt auf, daß jetzt die Engel der mittleren Ebene etwas anders angeordnet sind. Die Sequenz lautet nicht mehr: „Mächte, Gewalten, Herrschaften", sondern: „Herrschaften, Mächte, Gewalten". Dies dürfte nicht lediglich als Ausdruck der Beliebigkeit aufzufassen sein, sondern des Reichtums der mit diesen Engelbezeichnungen urbildlich intendierten Inhalte, die je nach kultur- und zeitbedingtem Verständnis immer

[35] Die dem Sohn durch sein dreifaches In-Sein zukommenden Eigenschaften führt *Bonaventura* auf z. B. a. a. O. coll. 21, 14: „Auctoritas convenit Filio, secundum quod est in Patre; virilitas, ut est in se ipso; triumphus, ut est in Spiritu Sancto". Über die entsprechende Zuordnung der Engel fährt er fort a. a. O. coll. 21, 20: „Ordo respondens Filio, secundum quod est in Patre, est ordo Dominationum, cuius est imperare; secundum quod Filius est in se ispo est ordo Virtutum; secundum quod est Filius in Spiritu Sancto, est ordo Potestatum".

[36] Vgl. *H. Beck*, Die Lebensetappen als Trinitätssymbol. Kindheit – Jugend – Erwachsenenzeit – Alter: Die Frage nach ihrem Sinn und nach Hilfen zur Sinnverwirklichung. Eine onto-anthropologische und erziehungsphilosophische Betrachtung, in: Symb. 11 (1992).

wieder andere Aspekte hervortreten lassen. Vielleicht aber gründet die andere Zuordnung auch in der Anwendung des bei Bonaventura neu maßgeblichen Ordnungskriteriums der Circum-in-sessio.

Die *untere Ebene* der Engelchöre betont nun insgesamt die göttliche Liebesglut (Calor). Diese entfaltet sich vom Inne-Sein des Hl. Geistes im Vater zum Inne-Sein des Hl. Geistes im Sohn und vollendet sich im Inne-Sein des Hl. Geistes in sich selbst. Das Inne-Sein des Hl. Geistes in Gott-Vater bedeutet „Entschlossenheit" („Strenuitas"). Sie kommt der im Hl. Geist persongewordenen Willensaktualität und Liebe zu, sofern sie in der Festigkeit und gelassenen Kraft des „in sich ruhenden Seins" innesteht und von ihr umschlossen wird; sie stellt so eine bestimmte Qualität von „Freiheit" dar. Ihre Offenbarung und Vermittlung an die Welt geschieht durch die *Fürstentümer* (Principatus, ἀρχαί) – die so gegenüber der bei Dionysius gegebenen Charakterisierung eine ontologisch noch andere Profilierung gewinnen.

Das Inne-Sein des Hl. Geistes in Gott-Sohn bedeutet nach Bonaventura „Scharfsichtigkeit" („Sagacitas"). Sie ist eine Eigenschaft der Liebe, sofern diese in der Erkenntnis ist; denn „man sieht nur mit dem Herzen gut"[37]. So sind die hier zugeordneten *Erzengel* (Archangeli) die Offenbarer und Überbringer der Herzensgeheimnisse Gottes. Dies wird exemplarisch deutlich an *Gabriel* (hebr. = „Kraft Gottes"), dem Liebesboten der Inkarnationsabsicht Gottes; er hatte den „Vorläufer" und „Wegbereiter" Johannes und den „Emmanuel" Jesus anzukündigen und die Einwilligung des gläubigen menschlichen Herzens einzuholen. Es zeigt sich aber auch an *Michael* (hebr. = „Wer ist wie Gott?"), der ebenso durch seinen Ruf nach dem „inkarnierten Wort" – das allein in Wahrheit vollkommen Gott gleich ist – den Liebesratschluß Gottes offenbart[38]. Und es erfüllt sich auch an *Raphael* (hebr. = „Gott heilt"), durch den Gott „scharfsichtig" die Wunden und Nöte des Menschen erkennt. So konkretisiert sich in der Offenbarung des Inne-Seins des Hl. Geistes im „Wort" durch die Erzengel eine unmittelbare Bedeutung dieser Engelsbezeichnung als ἄγγελοι τῶν ἀρχῶν, d. h. „Künder (bzw. Mahner) des Ursprünglichen" und eine zutiefst erzieherische Dimension.

Das Inne-Sein des Hl. Geistes in sich selbst bedeutet nach Bonaventura „Emsigkeit" („Sedulitas"). Dies sagt aus, daß das ganz in sich Hineingehen des Hl. Geistes, sein innerster Identitätsvollzug oder das „Herz des Herzens" und die „Liebeserfüllung in Person" das schlichte Dienen und vollkommene Dasein für andere ist. Das kommt zum Ausdruck in den *Engeln*, die ohne besonderen eigenen Namen sind und deren Wirk-

[37] Vgl. *Antoine de Saint-Exupéry*, Der Kleine Prinz, Düsseldorf 1956, 100: „Hier mein Geheimnis. Es ist ganz einfach: man sieht nur mit dem Herzen gut. Das Wesentliche ist für die Augen unsichtbar".

[38] Vgl. den Zusammenhang von Fußnote 26.

lichkeit ganz in ihrer Wirk-samkeit aufgeht. Bonaventura denkt hier z. B. an die „Schutzengel", die „Tag und Nacht" am Werk sind.

Er faßt die innergöttliche Einwohnung (Circum-in-cessio) des Hl. Geistes und deren Kontinuation zur Welt durch Vermittlung der Engelchöre der unteren Ebene wie folgt zusammen: „Dazu, daß Gott wie ein Hirte mit höchster Süßigkeit wohltuend (summa dulcedine pascens) sei, gehört es, daß er höchst entschlossen (summe strenuus) im Führen und Vorangehen (deducendo vel praeeundo vel manducendo) sei, höchst scharfsichtig im Erziehen (summe sagax in erudiendo) und höchst emsig im Beschützen (summe sedulus in custodiendo) ... Und so läßt sich sagen, daß der Hl. Geist führt (deducit), sofern er im Vater ist, und erzieht (erudit), sofern er im Sohn ist, und schützt (custodit), sofern er in sich selbst ist." Und Bonaventura fährt über die entsprechende Zuordnung der Engel fort: „Dem Hl. Geist entspricht, sofern er im Vater ist, die Ordnung der Fürstentümer (ordo Principatum), sofern er im Sohn ist, die Ordnung der Erzengel (denen es zukommt, Geheimnisse zu offenbaren), und sofern er in sich selbst ist, die Ordnung der Engel"[39].

Bisher haben wir die Engelchöre nach Bonaventura auf den drei Ebenen nach ihrer horizontalen Tiefengliederung betrachtet. Die *oberste Ebene* betont die Kraft (Vigor) des göttlichen Seins gemäß dem Inne-Sein Gott-Vaters in sich (Throne), im Sohn (Cherubim) und im Hl. Geist (Seraphim); die *mittlere Ebene* den Glanz (Splendor) der göttlichen Wahrheit und Schönheit gemäß dem Inne-Sein Gott-Sohnes im Vater (Herrschaften), in sich (Mächte) und im Hl. Geist (Gewalten); die *untere Ebene* die göttliche Liebesglut (Calor) gemäß dem Inne-Sein des Hl. Geistes in Gott-Vater (Fürstentümer), im Sohn (Erzengel) und in sich (Engel). Hierbei ergibt sich der Fortschritt in der Tiefengliederung auf jeder der drei Ebenen jeweils aus der Sukzession der drei göttlichen Personen, auf die er bezogen ist: Der Gehalt (Vigor bzw. Splendor bzw. Calor) ruht grundlegend in sich, tritt sodann aus sich heraus und kehrt abschließend und erfüllend zu sich zurück.

Runden wir nun die Betrachtung ab durch den Blick auf die vertikale Übereinanderstaffelung der Ebenen, die gleichfalls der trinitarischen Bewegung folgt. War das Ordnungsprinzip bei der Horizontalen das Sein einer Person zuerst im Vater, sodann im Sohn und zuletzt im Hl. Geist, so ist es nun bei der Vertikalen das Sein des Vaters, sodann des Sohnes und zuletzt des Hl. Geistes in der betreffenden Person. Das bedeutet: Bei den Thronen, den Herrschaften und den Fürstentümern, die sämtlich auf

[39] Vgl. ebd., coll. 21,15 „Ad hoc, quod sit summa dulcedine pascens, necesse est, ut sit summe *strenuus* in deducendo vel praeeundo vel manducendo, summe *sagax* in erudiendo, summe *sedulus* in custodiendo ... Et sic Spiritus Sanctus deducit, secundum quod est in Patre; erudit, secundum quod est in Filio; custodit, secundum quod est in se ipso". Vgl. ebd., coll. 21,20: „Ordo respondens Spiritui Sancto, secundum quod est in Patre, est ordo Principatuum; secundum quod est in Filio, est ordo Archangelorum, quorum est secreta relevare, secundum quod est Spiritus Sanctus in se, est ordo Angelorum".

der ersten Vertikale stehen, ist insgesamt das In-Sein im Vater betont, aber in der Sukzession verschiedener Ebenen, d. h. zuerst und zuoberst das Ruhen des Vaters, sodann des Sohnes und zuletzt des Hl. Geistes im Sein als dem absoluten Ursprung. Das Ruhen des Seins in sich bedeutet Festigkeit (Stabilitas) und wird ausgedrückt durch die „Throne"; das Ruhen des Wortes im Sein bedeutet zeugende Urheberschaft (Auctoritas) und wird hervorgehoben durch die „Herrschaften"; und das Ruhen der Willensaktualität und Liebe im Sein bedeutet Entschlossenheit (Strenuitas) und wird offenbart und vermittelt durch die „Fürstentümer".

Bei den Cherubim, den Mächten und den Erzengeln, die sämtlich auf der zweiten Vertikale stehen, ist in analoger Folge jeweils das Inne-Sein im Wort betont. Das Inne-Wohnen des Seins im Wort bedeutet Weisheit (Sapientia, von sapere = schmecken, verkosten, Erfahrungs-Wissen) und wird mitgeteilt durch die „Cherubim"; das Inne-Stehen des Wortes in sich selbst bedeutet aufschließende Kraft (Virilitas) und wird übertragen durch die „Mächte"; und das Inne-Sein des Liebesgeistes im Wort bedeutet Scharfsichtigkeit (Sagacitas) und wird herausgekehrt durch die „Erzengel", die Herzensgeheimnisse Gottes offenbaren und überbringen.

Und schließlich: Bei den auf der dritten Vertikale absteigend einander folgenden Engeln ist das Thema das Inne-Sein im Hl. Geist. Das Inne-Wohnen des „Seins selbst" im Hl. Geist bedeutet Heiligkeit und Angenehmheit (Sanctitas und Jucunditas) und wirkt sich in der Welt aus durch die „Seraphim"; das Inne-Sein des Wortes im Liebesgeist bedeutet den Glanz und den Sieg der Wahrheit (Triumphus) und strömt in der Welt aus vermittels der „Gewalten"; und das Inne-Sein des Hl. Geistes in sich selbst bedeutet Emsigkeit (Sedulitas), die sich in den namenlosen „Engeln" fortsetzt und auswirkt.

Damit haben wir in einer zusammenfassenden Zusammenschau das Gefüge der himmlischen Hierarchien in seiner horizontalen Tiefengliederung und vertikalen Höhenstaffelung, die beide in verschiedener Weise gemäß dem triadischen Prinzip geordnet sind, nach Bonaventura dargestellt, reflektiert und weiter interpretiert. Als Daseins-Sinn der neun Engelchöre und ihres fein abgestimmten Zusammenspiels bestätigte sich eine differenzierte Herausstellung und Vermittlung des Aspektenreichtums der göttlichen Dreifaltigkeit für die sichtbare Welt, wobei die transzendente Wirk-lichkeit der Engel als in der Evolution der materiellen Natur und in der Geschichte der menschlichen Kultur tief immanent wirkend und mit-wirkend gedacht wird. So gesehen handelt es sich bei der Engellehre um nichts anderes als eine dynamische Prinzipienlehre von Natur und Geschichte.

Fragen wir nun, diesen Gesichtspunkt noch etwas weiter ausführend, nach dem Wert, den eine solche Betrachtung des „Himmels" für die „Erde" haben kann, d. h. für das Verständnis von Natur und Geschichte

und vor allem für die Entwicklung unseres Menschentums und eine zukunftsorientierte Daseinsbewältigung und Lebenspraxis.

Schlußbemerkung
Zum theoretischen und praktischen Wert einer Beschäftigung mit Engeln

Der theoretische und praktische Wert eines Umgangs mit Engeln ergibt sich zutiefst aus der Einsicht, daß von ihrem einen und gemeinsamen göttlichen Grund her die sichtbare und die unsichtbare Schöpfung eine Einheit darstellen; sie bilden ein zusammengehöriges Ganzes, in welchem sie gegenseitig aufeinander bezogen und „füreinander da" sind.

So lassen sich sichtbare Ereignisse aus unsichtbaren Mit-Ursachen besser verstehen, vorder-gründige Sinn-Strukturen aus hinter-gründigen Sinn-Urbildern in ihrer Grund-Wahrheit erfassen und so „gründlicher" aneignen. In diesem Zusammenhang rehabilitiert sich der Ausdruck „theoria" (von θεός) in seinem ursprünglichen Sinn als rational vermittelte Schau der Wirklichkeit aus ihren göttlichen Gründen[40].

Der rationale onto-hermeneutische Weg könnte dabei sein, wie es sich im Ansatz bereits bei unserer Betrachtung des „Aufstiegs zum Göttlichen in der klassischen Metaphysik (Platon, Aristoteles)"[41] gezeigt hat, im Ausgang von den Gegebenheiten der allgemeinen menschlichen Erfahrung, die sich als vielfältig zeitlich begrenzt und bedingt erweisen, transzendente Sinn-Energien als Wirk-Gründe zu erschließen. Ebenso kann umgekehrt die Voraussetzung arche-typischer triadischer Sinnstrukturen zur Auffindung neuer entsprechender Zusammenhänge in Natur und Geschichte führen und so sich als fruchtbares „Entdeckungsprinzip" für die empirische Forschung bewähren[42].

---

[40] Vgl. hierzu *J. Dudley,* Gott und θεωρία bei Aristoteles. Die metaphysische Grundlage der Nikomachischen Ethik, Frankf./M. – Bern 1981.

[41] Vgl. unsere Abhandlung: „Triadische Götter-Ordnungen: klassisch-antiker und neuplatonischer Ansatz", in: ThPh 67 (1992) 230–245.

[42] Man könnte vielleicht versucht sein, von einer rein historisch-historistischen Denkvoraussetzung her die Götter- und Engelvorstellungen der Antike und des Mittelalters als abgeschlossene Vergangenheit zu betrachten und es in rational aufgeklärter Neuzeit als müßig ansehen, solche „Mythen" erkenntnistheoretisch noch ernst zu nehmen. Allein, wie wir bereits im Zusammenhang unserer Einleitung über „Das traditionelle Verständnis des Himmels" und die gegenwärtige Heraufkunft einer „post-modernen Ära" [s. Anm. 41] bemerkt haben und wie insbesondere aus sachlicher Evidenz von philosophisch-metaphysischen Argumenten erhellt, ist hier jeweils ein Doppeltes zu unterscheiden: einmal die sprachliche Form und bildliche Einkleidung des Gedankens, und sodann sein eigentlicher rationaler Kern und Wahrheitswert. Erstere hängt sicher *auch* von zeitbedingten kulturellen Einflüssen ab und ist insofern begrenzt und vergänglich und einem steten Wandel unterworfen; letzterer aber kann diese Bedingungen transzendieren und erreicht den Horizont des Unbedingten, an dem er partizipiert: Das aus sich heraus und in sich Wahre ist zeitlos wahr. Dies gilt so grundlegend und durchgängig, daß selbst die entgegengesetzte relativistische und historistische Behauptung für sich absolute Wahrheit in Anspruch nehmen muß: Wenn tatsächlich alles Wahre zeitbedingt und vergänglich sein sollte – so wäre eben gerade dies die unbedingte und zeitlose Wahrheit. – Im Hinblick auf unsere Thematik folgt daraus: Es bleibt das Ziel, durch ein immer genauer denkendes und sich dabei weiter öffnendes Hinse-

Es würde gewiß zu weit führen, wollten wir hier den Versuch unternehmen, einen systematischen Entwurf der triadischen Struktur der Weltdynamik in Natur und Geschichte auszuarbeiten, welche die Mitwirkung hereinformender ideeller Energien oder Engelwesen nahelegte[43]. Einige Beispiele wurden oben bereits gegeben, so bei Dionysius ein Hinweis auf „die drei Stufen des mystischen Weges zu Gott" und im Anschluß daran ebenso auf Ereignisse in der Geschichte. Um unseren Zusammenhang aber noch mehr zu aktualisieren, seien noch weitere Anhaltspunkte gegeben; sie wurden in der genannten Literatur zum Teil bereits unter anderen Aspekten ausgeführt.

Nach Erkenntnissen moderner Physik erscheint der Kosmos in seinem Radius nicht konstant, sondern sich von einem „Urknall" aus in einer „Expansionsbewegung" zu befinden; ebensowenig scheint die Gesamtmasse der Weltmaterie konstant zu sein, sondern sich zu vermehren – proportional dem Weltraum, in den laufend neue Sterne „hineingeboren" werden. So bietet sich der Kosmos als sich strukturierende Zeit-Raum-Masse-Einheit in einer schwingenden Bewegung dar: je weiter aus sich heraus, desto tiefer in sich hinein (bzw. als Divergenz-Konvergenz-Dynamik, oder auch Expansions-Konstraktions-Rhythmus).

Die Linie setzt sich fort in der Abfolge der großen Evolutionsschritte, wonach die mundane Wirklichkeit zunächst als anorganisches Sein im Kristall gewissermaßen „in sich ruht", sodann mit der vertikalen Bauform des pflanzlichen Lebens aus sich aufbricht, um mit der Horizontalen und der sich selbst fühlenden „sinnlichen Innerlichkeit" des Tieres (Adolf Portmann) zu sich zurückzukehren und in sich hineinzugehen. Mit dem aufgerichteten und geistbegabten Menschen bricht sie neu – und jetzt in die uneingeschränkte Weite des Universums – auf und es liegt nun an ihm, in einem „kreativen Frieden" mit der Natur, mit dem Göttlichen und mit sich selbst die Entwicklung in eine umfassende Einheit hineinzuführen, in der die Gegensätze sich integrieren.

Philosophisch-theologisch läßt sich dieses Geschehen als (freilich sehr begrenzte und „schattenhafte") eingebettete Teilhabe und „Abbildung" der absoluten göttlichen Wirk-lichkeit deuten, die unbegrenzt aus sich herausgeht im „Wort" und ebenso ewig in sich hineinströmt im Hl. Geist[44]. Auf dem Hintergrund unserer vorangegangenen Darlegun-

---

hen auf die Sache selbst den Sinn- und Wahrheitsgehalt aus zeitbedingten Umständen herauszulösen und in eine fortschreitend angemessenere Form zu heben – eine gewiß unbegrenzte Aufgabe, der aber wenigstens stets begrenzt zu entsprechen ist. Vgl. zum grundsätzlichen Zusammenhang auch unsere Fußnote 16 (und die dort genannte Lit.).

[43] Vgl. jedoch unsere detaillierteren Entwürfe in: *Beck*, Der Akt-Charakter, bes. 166–173 und 321–354; *ders.*, Analogia Trinitatis – ein Schlüssel zu Strukturproblemen der heutigen Welt, in: SJP 25 (1980) 87–99; *ders.*: Natürliche Theologie, bes. 184 und 192–205; und *ders.*, Ek-in-sistenz, bes.: Kap. II, 7.2: Die ‚triadisch' ek-insistentielle Bewegungsstruktur der Wirklichkeit.

[44] In diesem Zusammenhang ist interessant, daß *Thomas v. Aquin* den Hervorgang der Schöpfung aus Gott in den Hervorgang des Wortes aus dem Vater „eingebettet" sieht –

gen dürfte nun nichts hindern, zur Bewirkung des konkreten Soseins dieses Mitschwingens der Welt in der trinitarischen Bewegung Gottes die hereinformende Vermittlung triadischer Engel-Ordnungen anzunehmen, wobei gemäß der Mannigfaltigkeit der makro- und mikrophysischen Bereiche das Zusammenspiel der verschiedenen Engelchöre abgestimmt sein müßte und so sich die „Sphärenharmonie in der Welt" als „Widerhall" von „Engelsmusik" erklären ließe[45].

In diesem Bezug auffällige Phänomene sind insbesondere die Formung von Kristallen nach harmonikalen Verhältnissen, die Bildung von Landschaften und Lebensgemeinschaften, die gleichsam ein „Gesicht" haben oder wie eine komponierte „Melodie" wirken, d.h. wie eine aus verschiedenen und entgegengesetzten Elementen erfließende ausdrucksvolle Sinn-Ganzheit. Dies gilt sowohl für evolutive Strukturen der Natur als auch für übergreifende Sinnzusammenhänge der Geschichte und Kultur (z.B. Sprachen, Kunststile usw.), die über die Potenz und Kompetenz der beteiligten Individuen hinausgehen und von einem „objektiven Geist" sprechen lassen[46]. Menschliche Gemeinschaften zeigen einen „Geist" („Gruppengeist", „Volksgeist", „Zeitgeist"; vgl. auch den „Genius loci"), der seine Glieder einschränken, aber auch buchstäblich „über sich hinauswachsen lassen" kann.

So ergibt sich aus dem theoretischen Wert einer Beschäftigung mit archetypischen geist-energetischen Sinndispositionen auch ihre praktische

---

ähnlich wie die Abzweigung eines Nebenflusses in den Hauptstrom; vgl. hierzu *Beck*, Natürliche Theologie 202–204 [Fußn. 47].

[45] Vgl. hierzu z.B. *H. Schavernoch*, Die Harmonie der Sphären. Die Geschichte der Idee des Weltenklanges und der Seelenstimmung, München 1981; *Hammerstein* (Anm. 10).

[46] Vgl. *N. Hartmann*, Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften, Berlin ^{3}1962. Dabei ist wesentlich mitzusehen, daß die menschliche Gemeinschaft jeweils aus individuellen Personen konstituiert wird, die sich ihrerseits nach Persönlichkeits-Typen kategorisieren lassen. Es ist auffallend, daß nach einer bereits auf die Sufi-Mystik des späten Mittelalters zurückgehenden Tradition des sog. „*Enneagramms*" 9 Typen unterschieden wurden, die offenbar zu den 9 Engelchören in („resonantielle") Beziehung gesetzt werden können: die Typen 8, 9, 1 (= „Bauch-Menschen") möglicherweise zu den 3 Engelchören, welche den in sich ruhenden göttlichen Vater/Mutter-Grund ausdrücken, die Typen 5, 6, 7 (= „Kopf-Menschen") entsprechend zu jenen Engelchören, die den göttlichen Logos widerspiegeln; und schließlich die Typen 2, 3, 4 (= „Herz-Menschen") in derselben Weise zu den drei dem Hl. Geist zugeordneten Engelchören.(d.h. näherhin: Typ 9 wohl zu den „Thronen", 1 zu den „Cheruben", 8 zu den „Seraphen", 6 zu den „Herrschaften", 5 zu den „Mächten", 7 zu den „Gewalten" [jeweils nach der Anordnung Bonaventuras]; 3 zu den „Fürstentümern", 4 zu den „Erzengeln", 2 zu den „Engeln"). Die (von den 3 Seelenteilen Platos her so bezeichneten) Typen der „Bauch"- „Kopf"- und „Herz"-Menschen lassen dabei die dahinterstehenden Engeltypen in genauere Charakterisierbarkeit hervortreten, ebenso wie umgekehrt von diesen her auf das Sinngefüge von jenen mehr Licht fällt. So ließe sich die menschliche Gemeinschaft als variationsreiches Zusammenspiel von 9 typischen Persönlichkeitsprägungen auf „arche-typischem Vermittlungs-Hintergrund" vielleicht deutlicher und tiefer verstehen. – Aus der neuerdings besonders auch in christlichen und spirituell-seelsorglich engagierten Kreisen sich mehrenden Literatur (in der freilich die an sich auffallende erhellende Entsprechung zu den Engelchören noch nicht bewußt geworden zu sein scheint, wohl aber das „triadische Gliederungsprinzip der Typen" betont wird) vgl. z.B.: *R. Rohr, A. Ebert*, Das Enneagramm. Die 9 Gesichter der Seele, München ^{11}1991 (dort bes. 20ff. und 40ff.).

Bedeutung. Denn um etwas praktisch verwirklichen zu können, muß erst durch Fügung der Umstände die Möglichkeit vorgegeben werden und die angemessene Disposition erreicht sein. Die Engel verhalten sich nach dem Gesagten wie geistige Räume, mit denen vom Meta-Physischen her eine neue Möglichkeit eröffnet oder ein bergender Schutz angeboten wird. Es sind „Räume", in denen sich der Mensch bzw. das betreffende Seiende frei entfalten und bewegen kann; Engel disponieren, aber sie determinieren nicht[47].

Dazu paßt die Erfahrung, daß es für das erkennende Verstehen von Naturzusammenhängen grundlegend ist, von dem in ihnen wirksamen Sinngehalt (vom „Geist der Sache") „erfaßt" zu werden, für das Erlernen einer Sprache, von ihrem Geist „belebt" zu sein (denn „der Buchstabe tötet"[48]), für den Zugang zu einer Kultur oder Gemeinschaft, von ihrem Geist „akzeptiert" zu werden. Der Mensch erfährt sich, wie die phänomenologische Analyse herausarbeitet, inmitten aller eigenen Anstrengung hier letztlich als einer, der aufgenommen, geführt, getragen und erfüllt wird. Wenn für eine dynamische Wirklichkeitsstruktur in der Raum-Zeit-Welt ein entsprechender „Engel" vor Gott archetypisch zuständig ist – warum sollte man sich nicht vor Eintritt in sie an den „Engel" wenden?

Hierbei kann eine Ausrichtung auf die durchgängig triadische Struktur, die „wie im Himmel so auf Erden" geschehen will, als wesentliche Orientierung dienen. Das anfängliche gelassene In-sich-Sein, das aufbrechende Heraus- und Gegenübertreten und die verwandelte und erfülltere Rückkehr gelingen auf Erden in allen Beziehungen um so befriedigender, je mehr urbildliche Sinn-Wirklichkeit helfend mit-wirken darf. So sagt z. B. Thomas, daß der in seinem Auflichtungsvermögen relativ schwache menschliche Verstand durch die („in-spirierende") Einstrahlung des Engels gestärkt werden kann[49]. Entsprechend wäre für die Tätigkeit des grundlegenden In-sich-Ruhens, für die Gewinnung eines erfüllenden

---

[47] Die Einführung der Engel als „metaphysische Räume" bildet ein zentrales Thema z. B. auch in der Dichtung von *Rainer Maria Rilke*, bes. den „Duineser Elegien". Vgl. *Liantinis (Anm. 19)*.

[48] Vgl. 2 Kor 3, 6.

[49] *Thomas v. Aquin*, S. th. I, q. 111 a. 1 Resp.: „Intellectus humanus, tamquam inferior, fortificatur per actionem intellectus angelici". Dies will sagen: Der „kleine Geist" des Menschen wird durch den „großen Geist" des Engels gestärkt – in Richtung seiner Aufgaben und in der vertrauenden Hingabe an sie. Wenn der Mensch gewissermaßen in derselben „Schwingung" ist wie der Engel, zieht er diesen an; Ähnlichkeiten treten in „resonantielle" Interaktion. Die jeweilige Zuordnung kann erfolgen *einerseits* nach der Lebens-Aufgabe und der konkreten Bedürftigkeit und Würdigkeit des betreffenden Menschen, d. h. nach seiner inneren Disposition (und wohl vor allem auch: seiner ausdrücklichen Bitte!), *andererseits* nach der spezifischen Aufgabe und Fähigkeit der Engel (z. B. zur Reinigung, zur Erleuchtung, zur Heilung und Befriedung usw.), die sich aus ihrer verschiedenen Stellung in der „Hierarchie" ergibt; beides muß sich entsprechen. – Aufgabe der Engel ist so, den Reichtum der verschiedenen Aspekte des drei-einen Gottes im Sein des Menschen und der erfahrbaren Welt zu „verkünden".

Friedens etc. der Anschluß an die hereinwirkenden „himmlischen" Vorgaben und Angebote zu suchen. Um es im naheliegenden Vergleich zur Musik zu sagen: Es ist eine andere Leichtigkeit, Schönheit und Freude beim Singen und Spielen, ob man meint, eine schwierige Rolle als Solist vortragen zu müssen, oder ob man in dem Bewußtsein auftritt, daß bereits ein Chor kraftvoll am Werk ist, in den man sich nur einzugliedern braucht und der durchträgt.

---

[50] Als – freilich nicht unkritisch aufzunehmende – konkrete „post-moderne" Anregung vgl. z.B.: *H.-D. Leuenberger,* Engelmächte. Vom praktischen Umgang mit kosmischen Kräften, Freiburg/Br. 1991. Nach dem Autor sind „Engel" die „Bilder", in die der Mensch *die als Wirklichkeit erfahrenen* kosmischen Kräfte kleidet und die er mit einem Namen verknüpft. Dabei bleibt allerdings der transzendente und personale Charakter dieser „erfahrenen Kräfte" rational unterbestimmt. Nach unseren vorangegangenen philosophisch-theologischen Darlegungen ist eine bestimmtere Annäherung und Aussage jedoch von daher möglich, daß es sich offenbar um Kräfte handelt, welche die materielle und menschliche Welt „arche-typisch" gestalten, ihr also vor-geordnet und überlegen sein müssen; damit sind sie als immanent in der Welt wirkende transzendente „Wirk-lichkeiten" aufzufassen, als ihr gegen-über in sich selber stehend und in einem über-kosmischen und über-menschlichen Sinne geistig und durchdringend. Der selb-ständige Träger (= das „letzte Subjekt") einer geistigen Kraft und Lebenstätigkeit heißt aber „Per-son"; also dürfte es sich bei „Engelsmächten" um transzendente und per-sonale Wirklichkeiten handeln. – Dabei ist grundsätzlich zu sehen: Es ist sicher der erste Schritt einer Erweiterung des Bewußtseins, sich für tiefere Erfahrungen zu öffnen. Dann jedoch kommt es wesentlich auf das Bemühen an, Einsicht in die Erfahrung zu gewinnen, das Erfahrene zu verstehen und es nach Möglichkeit be-grifflich auszusagen; so erst läßt sich mit ihm „ver-antwortlich" (!) umgehen. – Manchmal ist bei „post-modernen" und „esoterischen" Bestrebungen, Engel wieder „einzuführen" bzw. wieder „zuzulassen", ein „tiefenpsychologischer Reduktionismus" am Werke. Danach handelt es sich bei „Engeln" und „Dämonen" um bloße innerpsychische Komplexe, die als Spaltprodukte der menschlichen Seele zu verstehen sind. So könnte eine Frau, die im Vordergrund ihrer Persönlichkeit als „Engel" (bzw. „Heilige") erscheint, in ihrer hintergründigen Tiefe eine „Hexe" sein (und umgekehrt); beides sind dann nur relativ verselbständigte (und damit verzerrte) Teilaspekte der betreffenden menschlichen Person, die desintegriert ist. Oder es würde sich letztlich um die „imaginative Verinnerlichung kosmischer Energie" handeln, die in eine „positive" und eine „negative" Komponente dissoziiert ist. (Zu der hier vorliegenden Ambivalenz in der Gegensatzauffassung, besonders bei Hegel und Jung, vgl. *F. Seifert,* Ideendialektik und Lebensdialektik, in: Die kulturelle Bedeutung der Komplexen Psychologie. Hrsg. v. *Psychol. Club,* Zürich, Berlin 1935, 237–270.) – Demgegenüber ist jedoch zu sehen, daß sich wirkliche Engel auf völlig andere Weise präsentieren als bloße (antagonistische) Strukturelemente einer psychischen bzw. kosmischen „Energie". Denn ihre Wirkungen sind Ausdruck einer übersteigenden Freiheit, Freude und Macht, während hier als typische Merkmale eine Unvollständigkeit und Angewiesenheit (ja im Psychischen eine ängstliche Enge und zwanghafte Aggressivität) hervortreten; die Engel, die als Urbild und Wirkgrund ganzheitlicher Seinsstrukturen und Ereignisse erschlossen werden, sind etwas völlig anderes als jene „Engel", die eines dämonischen Gegenpols bedürfen, um sich mit ihm erst zu einem ganzheitlichen Sein zu integrieren. Es wäre aber gewiß denkbar, daß die „wirklichen Engel" durch die „scheinbaren Engel" (d.h. die betreffenden inner-psychischen Komplexe) irgendwie „hindurchscheinen" und hindurchwirken – dann allerdings auf eine sehr einseitige und entstellende Weise. – U.E. kann bei dem Versuch, sich für „Engelsmächte" zu öffnen, eine grundlegende praktische Übung darin liegen, ihr Wesen zu meditieren und sich nach dem darin ausgedrückten Sinngehalt zu fragen. So z.B. (mit Blick auf die perichoretische Gliederung Bonaventuras): „Was heißt eigentlich: ‚Wort im Sein' (wie ausgedrückt in den „Herrschaften"), ‚Wort in sich' (wie dargestellt in den „Mächten") und ‚Wort in der Liebe' (herausgehoben in den „Gewalten")?" Denn was man geistig anschaut, läßt man herankommen und bei sich eintreten; es kann sich im Inneren auswirken. So können die Engel ihr hilfreiches wesenhaftes Wirken, mit dem sie dem

Gewiß ist ein ausdrücklicher kommunikativer Bezug zur „Welt der Engel" für das Gelingen der menschlichen Daseinsaufgabe nicht unbedingt erforderlich. Aber man verhielte sich dann wie jemand, der für empfangene mitmenschliche Hilfe sich nur bei Gott, nicht aber auch bei dem betreffenden Menschen bedankte. Ähnlich kommt der Dank für etwa erfahrene gute Schicksalsfügung, der nur an Gott gerichtet würde, sicher auch dem mitwirkenden Engel zugute – aber es fehlte doch eine wichtige Dimension. So könnte durch ausdrücklichen Einbezug der „unsichtbaren Schöpfung" in unsere Daseinsbewältigung die neuzeitliche Verarmung unseres abendländischen Bewußtseins überwunden und unser Erfahrungs- und Aktionsradius wesentlich erweitert werden[50].

Aufbau der Persönlichkeit und der Entwicklung der Schöpfung dienen, auch schon grundlegend im Innern des Menschen ansetzen: Sie bezeugen und „verkünden" unter je verschiedenen Aspekten die drei-eine göttliche Ur-Wirklichkeit, die der tiefste Grund der Identität jedes Seienden und der Selbstfindung und Schicksalsfügung des Menschen ist.

ThPh 67 (1992) 356–380

Ignatianische Impulse für die katholische Frömmigkeit

Von Günter Switek S. J.

Alle großen Ordensgründer und -gründerinnen waren innovatorisch, haben Impulse auf die Spiritualität der ganzen Kirche ausgeübt. Das gilt auch für Ignatius von Loyola. Von den Innovationen des hl. Ignatius in bezug auf Spiritualität und Frömmigkeit der katholischen Kirche soll im folgenden die Rede sein[1]. Drei Einschränkungen bzw. Klarstellungen seien aber gleich vorweg gemacht. Erstens: Es kann sich hier nur um einige wichtige Aspekte eines sehr komplexen Vorganges handeln. Zweitens: es soll nicht behauptet werden, alle diese Einflüsse seien allein auf Ignatius zurückzuführen. Wohl aber darf man zu sagen wagen, sie seien durch ihn und durch seinen Orden in besonderer Weise geschichtsmächtig geworden. Drittens: Es soll nicht behauptet werden, diese Einflüsse auf die Kirche seien in jeder Hinsicht nur positiv zu bewerten. „Neu" muß nicht in allem „besser" als früher heißen. Es kann sein, daß wir auch auf Grenzen des typisch Ignatianischen hinweisen müssen. Unter diesen Voraussetzungen sei auf drei ignatianische Impulse hingewiesen, die für die neuzeitliche Frömmigkeitsgeschichte von besonderer Bedeutung waren und die sich in drei Schlagworten zusammenfassen lassen: neue Spiritualität, neuer Ordenstyp, neue Kirchlichkeit.

1. Eine neue Spiritualität

Das Wort „Spiritualität"[2] ersetzt hier das deutsche Wort „Frömmigkeit", das im Prinzip dasselbe meint, aber seit dem 19. Jahrhundert individualistisch, subjektivistisch und zu sehr gefühlsbetont klingt. „Spiritualität" ersetzt auch die mehr wissenschaftliche Rede von „Aszese und Mystik". „Spiritualität" verweist auf den biblischen Begriff „Geist" (ruach, pneuma, spiritus), letztlich den Heiligen Geist, meint somit das „geistliche Leben", d. h. das Leben aus dem Heiligen Geist und im Heiligen Geist. Zwar gibt es einen Grundbestand, der zu jeder christlichen Spiritualität gehört, der letztlich aus der Heiligen Schrift zu erheben ist und an dem jede christliche Spiritualität ihr Maß nehmen muß[3], aber die eine christliche Spiritualität existiert immer in einer bestimmten, konkreten Verwirklichungsweise, je nach den Umständen von Subjekt, Zeit,

[1] Bei diesem Beitrag handelt es sich um den Text eines Vortrages, der am 27. 4. 1991 auf einer Tagung der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart („Ignatianisches im Erbe der Kirche") anläßlich des „Ignatianischen Jahres" gehalten wurde.

[2] Vgl. *B. Fraling,* Überlegungen zum Begriff der Spiritualität, in: ZKTh 92 (1970) 183–198; *J. Weismayer,* Leben in Fülle. Zur Geschichte und Theologie christlicher Spiritualität, Innsbruck 1983, 9–21; *A. Solignac – M. Dupuy,* Spiritualité, in: DSp 14, 1142–1173.

[3] Vgl. *H. U. von Balthasar,* Das Evangelium als Norm und Kritik aller Spiritualität in der Kirche, in: Conc(D) 1 (1965) 715–722.

Umwelt, Lebensform usw. Insofern kann man von verschiedenen partikulären Spiritualitäten reden, etwa von franziskanischer, karmelitischer, ignatianischer Spiritualität.

1.1 Frömmigkeit am Ende des Mittelalters

Wenn man die ignatianische Spiritualität als „neu" qualifiziert, muß man auch kurz andeuten, was die „alte" kennzeichnete. Die Volksfrömmigkeit am Ende des Mittelalters hatte ein sichtbares, stark kirchliches Gepräge, das sich u. a. in reger Teilnahme an Gottesdiensten, kirchlichen Festen und Wallfahrten, im Erwerb von Ablässen, in Zugehörigkeit zu Bruderschaften zeigte. Die Volksfrömmigkeit war aber stark nach außen gekehrt, und das führte zu mancherlei Auswüchsen in ungesunden Formen der Heiligen- und Reliquienverehrung, des Wallfahrtswesens, der Wundersucht. Ein Gegengewicht zu dieser nach außen gewandten Volksfrömmigkeit bildete die sog. „Devotio moderna"[4] mit ihrer tiefen Innerlichkeit, die ihre Kraft weniger aus Liturgie und Sakramenten, als aus der privaten Schriftlesung und der stillen Betrachtung des Leidens Jesu schöpfte. Das bekannteste Werk der Devotio moderna ist die „Imitatio Christi" des Augustiner-Chorherren Thomas von Kempen († 1471).

Von besonderer Bedeutung für die „Moderne Frömmigkeit" war die Meditation[5]. Die relativ einfache Strukturierung des inneren Gebetes im Mittelalter, wie sie etwa in den vier Stufen der „Scala claustralium" des Kartäusers Guigo II. (Ende des 12. Jh.) zum Ausdruck kommt: lectio, meditatio, oratio, contemplatio, wurde im späten Mittelalter zu einer übertriebenen Systematik ausgebaut, mit allen Gefahren einer Individualisierung und Psychologisierung. Einige Namen seien genannt: der Benediktiner Ludovico Barbo († 1443) von der Reform-Kongregation Santa Giustina in Padua und sein „Modus meditandi et orandi"; Gerhard Zerbolt von Zutphen († 1398) und sein Werk „De spiritualibus ascensionibus"; Johannes Wessel Gansfort († 1489) und seine „Scala meditatoria" mit über 20 Sprossen; Jan Mombaer (Mauburnus, † 1501) und sein „Rosetum exercitiorum spiritualium". Alle Genannten hatten Einfluß auf García Jiménez de Cisneros, den Abt des Klosters Montserrat, der ein „Ejercitatorio de la vida espiritual" herausgab, das Ignatius sehr wahrscheinlich bei seinem Aufenthalt auf dem Montserrat bzw. in dem nur wenige Wegstunden entfernten Manresa kennengelernt hat. Begriff und Praxis der „Exercitia Spiritualia" waren also damals in frommen Kreisen bekannt. Zur Frömmigkeitspraxis gehörte auch die Gewissenserforschung, die in Form des allgemeinen Examens und des Partikularex-

[4] Vgl. *P. Debognie*, Dévotion Moderne, in: DSp 3, 727–747.

[5] Vgl. *F. Wulf*, Die Übung der Meditation in der abendländisch-christlichen Geschichte, in: GuL 34 (1961) 197–209; *E. v. Severus u. a.*, Méditation, in: DSp 10, 906–934.

amens geübt wurde und für die von der Devotio moderna ein detailliertes Schema entworfen wurde[6].

Ein besonderes Licht auf die Frömmigkeit jener Zeit wirft die Praxis der Beichte und Kommunion[7]. Längst war die Gewohnheit der frühen Kirche vorbei, wo man in der Messe, an der man teilnahm, normalerweise auch kommunizierte. Die Lateransynode von 1215 unter Innozenz III. sah sich gezwungen anzuordnen, daß alle Gläubigen wenigstens einmal im Jahre beichten und wenigstens an Ostern das Sakrament der Eucharistie empfangen sollten. Die Praxis im Mittelalter war etwa folgende: Die gewöhnlichen Laien beichteten und kommunizierten einmal im Jahr; die besonders frommen Laien zwei- bis dreimal; Ordensleute einmal im Monat, höchstens einmal in der Woche. Manche Prediger und geistliche Schriftsteller stellten so hohe Anforderungen an die Vorbereitung auf die Kommunion, daß sie die Gläubigen eher abschreckten als ermunterten. Es gab aber auch solche, die für einen häufigeren Empfang der Kommunion, etwa einmal im Monat oder noch öfter, eintraten, z. B. Berthold von Regensburg, Johannes Tauler, Vinzenz Ferrer, Bernardin von Siena, Savonarola, die Imitatio Christi.

1.2 Die neue Spiritualität der Exerzitien

Das Neue, das durch Ignatius in die katholische Spiritualität gekommen ist, sind, vereinfacht gesagt, die Exerzitien, und zwar als methodische Bündelung der positiven Elemente aus den spätmittelalterlichen Reformbewegungen, verbunden mit den ignatianischen Einsichten aus der mystischen Erfahrung von Manresa, also die Exerzitien als Instrument der Reform. Die Entstehungsgeschichte des Exerzitienbuches[8] hat einerseits ihren „Sitz im Leben" in der geistlichen Erfahrung des Ignatius auf dem Krankenlager in Loyola und während seiner eigenen „Exerzitien" in Manresa. Auf der anderen Seite ist es aber ganz in die christliche spirituelle Tradition eingebunden, und zwar vor allem durch die Lektüre in jenen entscheidenden Jahren: das „Leben Christi" des Kartäusers Ludolph von Sachsen, das Heiligenleben des Dominikaners Jacobus a Voragine, das „Ejercitatorio" des Benediktinerabtes Cisneros, die „Imitatio Christi" und vermutlich noch ein Stundenbuch und ein Beichtbüchlein[9].

---

[6] Vgl. *H. Watrigant,* Die examine conscientiae iuxta Ecclesiae Patres, Sanctum Thomam et Fratres Vitae Communis, 1909 (Collection de la Bibliothèque des Exercices, Nr. 23); *I. Noye,* Examen de Conscience. IV. Moyen âge et temps modernes, in: DSp 4, 1807–1831.

[7] Vgl. *P. Browe,* Die häufige Kommunion im Mittelalter, Münster 1938; *ders.,* Die Pflichtkommunion im Mittelalter, Münster 1940; *J. Duhr,* Communion fréquente, in: DSp 2, 1234–1292.

[8] Vgl. *H. Rahner,* Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit, Wien [2]1949; *H. Pinard de la Boullaye,* Les étapes de rédaction des Exercices de S. Ignace, Paris [7]1950; S. Ignatii de Loyola Exercitia Spiritualia, ed. *J. Calveras / C. de Dalmases,* Rom 1969 (MHSJ 100), 4–60.

[9] Vgl. *P. de Leturia,* Libros de Horas, Anima Christi y Ejercicios Espirituales de S. Igna-

Da Ignatius bald ahnte, daß seine Erfahrungen auch für andere von Nutzen sein könnten, schrieb er bereits in Manresa einige Grundzüge der Exerzitien nieder, aber es dauerte noch viele Jahre, bis der Text die heutige Form hatte und am 31.7.1548 von Papst Paul III. im Breve „Pastoralis officii cura" approbiert wurde.

Die vorignatianischen „Exercitia Spiritualia" waren nicht einfach Sammlungen von Gebetsübungen, sondern hatten oft auch ein bestimmtes Ziel, waren also nach bestimmten gebetspädagogischen Gesichtspunkten geordnet. Das „Exercitatorium" des Cisneros z. B. behandelt im ersten Teil die klassische Lehre von den drei Wegen (via purgativa, illuminativa, unitiva), der zweite Teil ist ganz auf das kontemplative Leben ausgerichtet[10]. Auch die Exerzitien des hl. Ignatius sind zielgerichtet. Ignatius beschreibt sie kurz: „Geistliche Übungen, um über sich selbst zu siegen und sein Leben zu ordnen, ohne sich durch irgendeine Anhänglichkeit bestimmen zu lassen, die ungeordnet ist." (EB 21)[11] Dabei sind die Exerzitien nicht als ein geistliches Lesebuch gedacht, sondern als ein Übungsbuch, als ein Leitfaden für geistliche Erfahrung.

Die Exerzitien, wie Ignatius sie ursprünglich gedacht hat, werden von einzelnen unter Leitung eines Begleiters in einsamer Abgeschlossenheit gemacht. Sie sind in vier Etappen, „Wochen" genannt, eingeteilt. Für jeden Tag sind 4 oder 5 Meditationsstunden vorgesehen. Vorgeschaltet ist das sog. „Fundament", in dem Ziel und Sinn des menschlichen Lebens erwogen wird und das „die auf die äußerste Dichte gebrachte Theologik des gesamten Exerzitienvorganges"[12] enthält. Die „Erste Woche" hat als Ziel, die Sündigkeit des Menschen zu meditieren, aus der nur der für uns am Kreuz gestorbene Jesus Christus erretten kann, also die Thematik der traditionellen „via purgativa". Die „Zweite Woche" beginnt mit dem „Ruf des Königs", um dann in den Meditationen des Lebens Jesu den Ruf der Gnade zu immer hochherzigerer Nachfolge des Herrn zu vernehmen und in der „Wahl" das „Ja" zur immer größeren Angleichung an Jesus in der persönlichen Berufung zu sagen. In der „Dritten Woche" ist die Passion Jesu Gegenstand der Meditation, denn nur durch das Kreuz ist Jesus in die Herrlichkeit eingegangen. Die Geheimnisse der Auferstehung und Himmelfahrt Christi sind Gegenstand der „Vierten Woche". Somit steht die Gestalt Christi ganz im Mittelpunkt der Geistlichen Übungen. Diese schließen mit der „Betrachtung zur Erlangung der Liebe", die dazu hin-

---

cio, in: AHSJ 17 (1948) 3–50; *J. Calveras*, Los „Confesionales" y los Ejercicios de San Ignacio, in: AHSJ 17 (1948) 51–101.

[10] Vgl. *García Jiménez de Cisneros*, Obras completas, hg. von *C. Baraut*, Montserrat 1965, 77–455; deutsche Übersetzung: Schule des geistlichen Lebens. Auf den Wegen der Beschauung, von G. de Cisneros, hg. von *E. Drinkwelder*, Freiburg 1923; *M. Alamo*, Cisneros, García, in: DSp 2, 910–921.

[11] Wir zitieren das Exerzitienbuch nach: Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen und erläuternde Texte, übers. und erkl. von *P. Knauer*, Graz ²1983 (zitiert als EB mit Nummer).

[12] *H. Rahner*, Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe, Freiburg 1964, 258.

führen soll, auch nach Abschluß der Exerzitien im Alltag „Gott in allen Dingen zu suchen und zu finden."

Nun kurz zu einzelnen methodischen Elementen in den Exerzitien. Ignatius steht am Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Er faßt die Lehre und Gebetsweisheit der Tradition zusammen, vereinfacht sie und ist so wegweisend für die Zukunft. Ignatius kennt in seinen Exerzitien verschiedenste Gebets- und Betrachtungsmethoden[13]. Zunächst die Methoden der besonderen und der allgemeinen Gewissenserforschung. Dann die sog. „drei Gebetsweisen": relativ einfache Weisen der Meditation, die am Übergang vom mündlichen zum inneren Gebet stehen: 1. Bedenken der 10 Gebote Gottes, der 5 Gebote der Kirche, der 7 Hauptsünden, der 7 Werke der Barmherzigkeit usw., also Dinge, die man zählen und deshalb leicht auswendig behalten kann; 2. Bedenken eines bekannten Textes (Vaterunser, Ave Maria, Credo, Anima Christi, Salve Regina) Wort für Wort; 3. das Beten eines bekannten Gebetes im Atemrhythmus. Weitere Methoden, die Ignatius anwendet, sind: „consideratio" (Erwägung), „meditatio" (mit Hilfe der drei Seelenkräfte Gedächtnis, Verstand und Wille), „contemplatio" (einer Begebenheit des Evangeliums nach dem einfachen Schema: die Personen sehen, den Worten lauschen, auf die Taten achtgeben, und zwar als ein Miterlebender und Mithandelnder), „applicatio sensuum" (Anwendung der Sinne, nicht Anwendung der Phantasie, sondern der inneren geistlichen Sinne). Die Terminologie schwankt bei Ignatius etwas, wie überhaupt im späten Mittelalter. Von Bedeutung ist, daß Ignatius in der Reihenfolge der 5 Übungen des Exerzitientages die Einheit der „geistlichen Übung", wie sie im Mittelalter entwickelt worden ist, bewahrt. Ausgehend von der Erinnerung („lectio", 1. Vorübung) findet eine wachsende Verinnerlichung und Vereinfachung über die „meditatio" und „oratio" zur „contemplatio" statt. Daher versteht man auch die Wichtigkeit der Wiederholungsbetrachtungen in den Exerzitien. Sie dienen der tieferen Einprägung einer Wahrheit und dem Erspüren des Zugs der Gnade in der „Unterscheidung der Geister". Die Entwicklung geht also von der Betätigung der eigenen seelischen Kräfte zur passiven Hingabe. Zu den methodischen Elementen gehören dann die verschiedenen Vorübungen, etwa die „compositio loci", die „Kolloquien" am Ende der Meditation, die verschiedenen „Additionen", in denen gewissermaßen der äußere Ritus der Exerzitien so

[13] Vgl. *A. Brou,* Gebetsschule des Heiligen Ignatius, übers. und eingel. von *O. Pies,* Kevelaer 1953; *G. Lercaro,* Wege zum betrachtenden Gebet, Freiburg 1959, 63–92, 199–220; *L. Claßen,* Die „Übung mit den drei Seelenkräften" im Ganzen der Exerzitien, in: *F. Wulf* (Hg.), Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis, Würzburg 1956, 263–300; *H. Rahner,* Die Anwendung der Sinne, in: *ders.,* Ignatius von Loyola als Mensch 344–369; *J. Sudbrack,* Die „Anwendung der Sinne" als Angelpunkt der Exerzitien, in: *M. Sievernich – G. Switek* (Hg.), Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu, Freiburg 1990, 96–119; *G. Switek,* Die „leichten Übungen" nach der Anmerkung 18 des Exerzitienbuches, in: GuL 62 (1989) 277–294.

festgelegt wird, daß sie möglichst dem Zweck dienen, etwa Verdunkelung der Fenster bei den Sündenbetrachtungen, Licht bei den Auferstehungsbetrachtungen, Bußübungen, Mäßigkeit und Fasten usw. In den Exerzitien ist Ignatius eine Integration von Aszese und Mystik gelungen, so wie er selbst sie in Manresa erlebt hat.

Nun seien noch einige Grundzüge der Exerzitien-Spiritualität aufgezeigt, die im einzelnen natürlich auch woanders vorkommen, in ihrer Gesamtheit aber typisch für Ignatius und die Spiritualität der Gesellschaft Jesu sind. Das wohl bekannteste ignatianische Motiv ist der Satz: „Alles zur größeren Ehre Gottes!“ [14] Hier ist der Grundgedanke des Exerzitienfundaments wiedergegeben: „Der Mensch ist geschaffen, um Gott, unseren Herrn, zu loben, ihm Ehrfurcht zu erweisen und zu dienen und mittels dessen seine Seele zu retten; und die übrigen Dinge auf dem Angesicht der Erde sind für den Menschen geschaffen und damit sie ihm bei der Verfolgung des Ziels helfen, zu dem er geschaffen ist ...“ (EB 23) Dieser Gedanke kommt immer wieder in den Exerzitien vor und klingt auch in den Konstitutionen der Gesellschaft Jesu sehr häufig an. Hier wird deutlich, daß Ignatius immer alles auf die letzten Motive zurückführte, daß er stets nach dem Willen Gottes fragte, daß er immer in einer Atmosphäre der Wahl und der Unterscheidung der Geister lebte. Gleichzeitig bedeutet das auch, daß Ignatius sich in jedem Augenblick in radikaler Weise von sich distanziert. Er fragt nicht nur: Ist das gut? Sondern: Dient das zur größeren Ehre Gottes? Kann ich damit Gott besser dienen? Er steht somit in einer ständigen Wahlhaltung, die eine ungeheure Dynamik freisetzt. Alles Gute, das durch uns und an uns geschieht, wird noch einmal an dem je größeren Gott und an seiner unberechenbaren Verfügung gemessen.

Wenn der Blick des Geistes ständig auf das letzte Ziel gerichtet ist, wird verständlich, daß die Dinge, die nicht selber das Ziel sind, also die Geschöpfe, in ihrer Bedeutung schwinden, daß sie Mittel zum Ziel werden, die der Mensch soweit gebrauchen soll, als sie ihm bei der Erreichung des Zieles helfen, und sich soweit von ihnen lösen soll, als sie ihn dabei hindern. Gegenüber allem außer Gott soll der Mensch „indifferent“ [15] sein. Damit ist aber nicht stoische Apathie gemeint oder Gleichgültigkeit gegenüber irdischen Werten, sondern, daß man sich bei der Entscheidung wie im Gleichgewicht der Waage befindet (EB 179). In-

[14] Vgl. *K. Rahner,* Vom Offensein für den je größeren Gott. Zur Sinndeutung des Wahlspruchs „Ad maiorem Dei gloriam“, in: GuL 39 (1966) 183–201; *E. Przywara,* Deus semper maior. Theologie der Exerzitien, 3 Bde., Freiburg 1938–1940.

[15] *G. Bottereau,* Le rôle de „l'indifférence“ dans la spiritualité ignatienne, in: RAM 45 (1969) 395–408; *K. Rahner,* Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch, München 1965, 27–31; *F. Meures,* Ungeordnete Anhänglichkeiten – zu einem Schlüsselbegriff der Exerzitien, in: Korrespondenz zur Spiritualität der Exerzitien 50 (1985); *L. Zodrow,* „Prinzip und Fundament“. Eine ignatianische Kurzformel für den Vollzug des geistlichen Lebens, in: GuL 58 (1985) 175–191.

differenz ist also die ideale Disposition für die Wahl dessen, was mehr zur Ehre Gottes ist, die Freiheit von Vorlieben und Vorentscheidungen.

Die Maxime, daß stets die „größere Ehre" Gottes durch uns geschehen soll, hat zur Folge, daß Ignatius ständig nach dem Willen Gottes[16] fragt. In den Exerzitien selbst geht es in ihrem Kernstück, der sog. „Electio", um die grundsätzliche Lebenswahl, die aber in allen folgenden (jährlichen) Exerzitien und sogar jeden Tag in der Gewissenserforschung fortgeschrieben wird. In den Exerzitien geht es dabei zunächst um die grundsätzliche Angleichung des Lebens an das Vorbild Jesu; deshalb der ständige Blick auf Jesus und sein Leben in den Leben-Jesu-Betrachtungen. Wenn aber die Grundentscheidung einmal getroffen ist, lassen sich auch für das Tun in konkreten Situationen Entscheidungen fällen. Das kann geschehen in der sog. „3. Wahlzeit" durch ein verstandesmäßiges Abwägen des Für und Wider im Horizont des Glaubens oder in der sog. „2. Wahlzeit" durch die „Unterscheidung der Geister" oder die „geistliche Unterscheidung"[17], d. h. die Unterscheidung und Beurteilung der inneren Anregungen, Antriebe, Motive, Gedanken, Neigungen, die man im Zusammenhang mit der zur Entscheidung stehenden Frage wahrnimmt, ob sie vom Heiligen Geist oder vom Ungeist stammen, ob sie auf Christus bezogen sind oder nicht, und zwar durch das Empfinden von Trost oder Trostlosigkeit.

Als letzte typische Eigenart der Exerzitien-Spiritualität sei noch das „Gott suchen bzw. finden in allen Dingen"[18] genannt. Die Fähigkeit, Gott in allen Dingen zu finden, hängt bei Ignatius mit seinen geistlichen Erfahrungen von Manresa, speziell mit der Erleuchtung vom Cardoner, zusammen. Daß ihm diese Gebetsgnaden sein ganzes Leben lang geschenkt wurden, zeigt seine Aussage vom Jahre 1555: „Vielmehr habe seine Andacht immer mehr zugenommen, das heißt: die Leichtigkeit, mit Gott in Verbindung zu treten, und diese sei jetzt größer als je sonst in seinem ganzen Leben. Immer und zu jeder Stunde, wann er Gott finden wolle, könne er ihn finden" (BP 99)[19]. Eine ähnliche Gnade erhofft Ignatius aber auch für alle, die ihm folgen. Die Schlußbetrachtung der Exerzi-

---

[16] Vgl. *A. Brunner*, Die Erkenntnis des Willens Gottes nach den Geistlichen Übungen des hl. Ignatius von Loyola, in: GuL 30 (1957) 199–212; *R. d'Ouince*, Die Exerzitien als Schule der Freiheit, in: *P. Henrici* (Hg.), Erziehung zur christlichen Freiheit, Frankfurt 1968, 40–61; *M. Giuliani*, Entscheidung unter dem Anruf Gottes, ebd. 96–124.

[17] Vgl. *H. Rahner*, Die Lehre des hl. Ignatius von der Unterscheidung der Geister, in: *F. Wulf* (Hg.) (Anm. 13) 312–343; *K. Rahner*, Die ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis, in: ebd., 343–405; *G. Switek*, Unterscheidung der Geister, biblische Grundlage und geschichtliche Entwicklung, in: Ordenskorrespondenz 18 (1977) 59–70.

[18] Vgl. *J. Stierli*, Das ignatianische Gebet: Gott suchen in allen Dingen, in: *F. Wulf* (Hg.) (Anm. 13) 152–182; *ders.*, Ignatius von Loyola: Gott suchen in allen Dingen, Olten 1981; *E. Coreth*, In actione contemplativus, in: ZKTh 76 (1954) 55–82; *G. Greshake*, Gott in allen Dingen finden. Schöpfung und Gotteserfahrung, Freiburg 1986.

[19] Vgl. *Ignatius von Loyola*, Der Bericht des Pilgers, übers. u. erl. von *B. Schneider*, Freiburg ^{3}1977, Nr. 99 (zitiert als BP mit Nummer des Kapitels).

tien „Zur Erlangung der Liebe" soll dazu helfen. Der Scholastiker P. Antonio Brandão in Coimbra erhält den Rat: „Sie können sich darin üben, die Gegenwart unseres Herrn in allen Dingen zu suchen, wie im Umgang mit jemand, im Gehen, Sehen, Schmecken, Hören, Verstehen und in allem, was wir tun; denn es ist wahr, daß seine göttliche Majestät durch Gegenwart, Macht und Wesen in allen Dingen ist."[20] Konkret bedeutet „Gott suchen in allen Dingen": eine gläubige Weltbetrachtung, indem man alle Dinge und Vorgänge im Lichte des Glaubens sieht, das ständige Suchen nach dem Willen Gottes, die reine Absicht im Handeln. Unabdingbare Voraussetzungen sind: ausdrückliches Beten in der regelmäßigen, wenn auch vielleicht nur kurzen Meditation und vor allem die tägliche Gewissenserforschung[21], nicht nur als Erforschung von Fehlern und Sünden, sondern vor allem als Dank für das Wirken Gottes an und mit uns und als Erspüren dessen, wie und wohin der Geist uns treibt. Nadal hat dieses Ideal umschrieben mit der Formel „contemplativus in actione"[22]. Ignatius hat damit eine lange, aus der griechischen Philosophie stammende Tradition, die der Kontemplation einen höheren Wert beimaß als der Aktion, in wichtigen Punkten korrigiert.

1.3 Wirkungsgeschichte der ignatianischen Spiritualität

Wenn auch die Gesellschaft Jesu ursprünglich nicht gegen die Reformation gegründet worden ist, geriet sie infolge der geschichtlichen Umstände aber bald in den Ruf des Antiprotestantismus. Der Name „Compañía de Jesús", der an sich nicht militärisch zu verstehen ist (fromme Vereinigungen oder Bruderschaften wurden damals häufig „compañía" genannt), erhielt jetzt eine kämpferische Note. Überhaupt trug die Frömmigkeit der Katholischen Reform und der Gegenreformation oft ein antiprotestantisches Gepräge[23]. Man griff allgemein auf die Frömmigkeitsformen des Mittelalters zurück und betonte vor allem jene Formen, die von den Protestanten angegriffen wurden. Die Exerzitien erwiesen sich bald als ein hervorragendes Mittel zur Reform der Kirche[24]. Gerade weil sie ursprünglich nur für Einzelexerzitanten gegeben wurden, zeigten sie ihre Wirkung in auffallenden Bekehrungen. Bald

[20] Monumenta Ignatiana, Epp. 3, 510.

[21] Vgl. *A. Görres,* Über die Gewissenserforschung nach der Weise des hl. Ignatius von Loyola, in: GuL 29 (1956) 283–289; *F. Marty,* Die Gewissenserforschung, in: *P. Henrici* (Hg.), Der Mensch im Gebet, Frankfurt 1965, 104–133; *W. Lambert,* Gebet der liebenden Aufmerksamkeit – zur Gewissensprüfung nach Ignatius, in: Korrespondenz zur Spiritualität der Exerzitien Nr. 38 (1978).

[22] MHSJ, Mon. Nadal IV, 651.

[23] Zur Frömmigkeit der Katholischen Reform und der Gegenreformation vgl. *L. A. Veit – L. Lenhart,* Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock, Freiburg 1956; *J. Meisner,* Nachreformatorische katholische Frömmigkeitsformen in Erfurt, Leipzig 1971.

[24] Zur Geschichte der Exerzitien vgl. *I. Iparraguirre,* Historia de los Ejercicios, 3 Bde., Rom 1946, 1955, 1973; *J. de Guibert,* La spiritualité de la Compagnie de Jésus, Rom 1953 (vgl. Table Générale: „Exercices spirituels").

wurden die Exerzitien den Priestern, Seminaristen und Klöstern vorgeschrieben. Man sah auch rasch die Nützlichkeit regelmäßiger Exerzitien, obwohl man sie an sich zunächst nur einmal machte. Um einen größeren Kreis von Exerzitanten zu erreichen, ging man dazu über, Exerzitien von 8 oder von 3 Tagen zu geben, im wesentlichen auf die „Erste Woche" beschränkt, was auch Ignatius im Prinzip schon vorgesehen hatte. Seit der Mitte des 17. Jh. kann man schon von einer Exerzitienbewegung sprechen. Man erteilte die Exerzitien systematisch an verschiedene Stände, etwa auf der Basis der Marianischen Kongregationen. Man gründete eigene Exerzitienhäuser. Schließlich wurden die Betrachtungen der „Ersten Woche" ganzen Pfarreien erteilt in Form von Volksexerzitien oder Volksmissionen. Im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jh. kam es erneut zu einer Exerzitienbewegung: zunächst nicht-organisierte Exerzitien für einzelne Stände, ab etwa 1900 Vereinsexerzitien in den großen Exerzitienhäusern, seit etwa 1925 organisierte Volks-Exerzitien auf Diözesan-Ebene (z. B. in Holland). Die Exerzitien wurden so zu einem Instrument der „ordentlichen Seelsorge". Der Verflachung der Exerzitien durch Überhandnehmen von 3tägigen Kursen steht heute ein Zurückgehen auf die ursprüngliche ignatianische Praxis gegenüber (Einzelexerzitien, Große Exerzitien).

Durch Ignatius und seine Exerzitien hat vor allem die methodische Betrachtung, die für Jesuiten seit dem Ordensgeneral Francisco de Borja auf eine Stunde täglich festgesetzt worden war, in der Kirche auch für weitere Kreise besondere Bedeutung gewonnen[25], wenn es auch natürlich noch andere Meditationsschulen außer der ignatianischen gab. Leider wurde die Einheit von diskursivem und affektivem Gebet, die bei Ignatius noch vorhanden war, in der Folgezeit nicht genügend bewahrt. Schon bald nach Ignatius kam es in der Gesellschaft Jesu zu einem Streit um die Meditation, als einige Patres, darunter Balthasar Alvarez († 1580), der zeitweilige Beichtvater der hl. Teresa von Avila, stark das affektive Gebet und die Beschauung betonten. Aus Furcht, dadurch könnte das mit vieler Mühe in der Kirche durchgesetzte apostolische Ordensideal der Gesellschaft Jesu gefährdet werden, erklärte der Ordensgeneral Mercurian das affektive Gebet als dem Institut des Ordens fremd. Sein Nachfolger Aquaviva hob zwar das Verbot 1599 wieder auf, aber es blieb seit jener Zeit eine Spaltung: die Meditation mit den drei Seelenkräften trat einseitig in den Vordergrund, mit der Gefahr der Rationalisierung und Moralisierung; bei der Kontemplation zeigte sich die Gefahr einer quietistischen Mystik und Intellektfeindlichkeit.

[25] Vgl. *de Guibert* (Table Générale, Stichwort „méditation", „oraison"); *F. Wulf*, Das innere Gebet (oratio mentalis) und die Betrachtung (meditatio), in: GuL 25 (1952) 382–390; *ders.*, Die Übung der Meditation in der abendländisch-christlichen Geschichte, in: GuL 34 (1961), bes. 206–209; *H. Bacht*, Das Ringen um die tägliche Betrachtungsstunde in der jungen Societas Jesu, in: EuA 59 (1983) 15–30.

Besonderen Einfluß hatten Ignatius und sein Orden auf die Praxis der öfteren (Beichte und) Kommunion[26]. In den Exerzitien n. 18 rät er, man solle alle 8 Tage zur Beichte und zur Kommunion gehen. Schwester Rejadella erlaubt er sogar die tägliche Kommunion. Die Jansenisten, die sehr hohe Anforderungen für die Zulassung zur Kommunion stellten, griffen die Jesuiten wegen ihrer Empfehlung der häufigeren Kommunion heftig an, z. B. in dem 1643 erschienenen Buch „De la fréquente communion" des Jansenisten Antoine Arnauld, des Bruders der Mère Angélique Arnauld, der Äbtissin von Port-Royal. Man solle sich aus Ehrfurcht vom Empfang der Kommunion fernhalten. Dieser Gedanke spielte in der Frömmigkeit des 18. und 19. Jh. eine große Rolle. Erst der hl. Pius X. hat hier mit seinem Dekret zur öfteren Kommunion vom Jahre 1905 Klarheit geschaffen. Einen starken Akzent legten die Jesuiten aber auch auf die Anbetung des in der Eucharistie gegenwärtigen Christus. Sie förderten auch die feierliche Kinder-Erstkommunion, das 40stündige Gebet und großartige Fronleichnamsprozessionen, häufig verbunden mit szenischen Darstellungen. Auch auf die Volksandachten haben sie großen Einfluß gehabt[27]. Hier sei nur die Marienverehrung genannt. Sie gehörte zum Programm der Marianischen Kongregationen. Der Rosenkranz wurde zum Kennzeichen des Katholiken; Wallfahrten mit Bekenntnischarakter zu Muttergottesheiligtümern blühten auf, z. B. nach Altötting, damals von Jesuiten betreut, und zum Schönenberg bei Ellwangen, auf Anregung von P. Philipp Jeningen. Von Frankreich kommend breitete sich die Herz-Jesu-Verehrung aus. Die Jesuiten sahen infolge der Offenbarungen der hl. Margareta Maria Alacoque in der Verbreitung dieser Andacht, die in Übereinstimmung mit der Jesusfrömmigkeit der Exerzitien stand, eine ihnen in besonderer Weise anvertraute Aufgabe.

Die ignatianischen Impulse haben zwar eine erfolgreiche Wirkungsgeschichte gehabt, aber sie sind auch von Anfang an auf manchen Widerstand gestoßen. Daß die protestantische Polemik z. Z. der Gegenreformation und auch später, etwa im Kulturkampf, die Jesuiten bekämpfte, braucht uns nicht zu verwundern. Ärgerlich ist aber die Gleichsetzung von jesuitisch mit „verschlagen, schlau, hinterlistig", wie man es in manchen älteren Lexika nachlesen kann, wobei dieser Sprachgebrauch aus der antijesuitischen Polemik der Jansenisten stammt. Eher lächerlich wirkt das Feindbild in bestimmten völkischen Kreisen nach dem Ersten Weltkrieg, etwa bei Erich und Mathilde Ludendorff: Freimaurer, Juden, Jesuiten als die, die an allem schuld sind. Bedenklicher aber muß uns die innerkatholische Opposition stimmen[28]. Der Lehre von der Indifferenz

[26] Vgl. *de Guibert* 367–379.

[27] Vgl. ebd. 380–396.

[28] Zu den ersten Angriffen auf die Exerzitien vgl. *Iparraguirre* (Anm. 24) Bd. 1: Práctica de los Ejercicios de San Ignacio de Loyola en vida de su autor, Rom 1946, 83–115. Allgemein zu Angriffen auf die Spiritualität der G. J. vgl. auch: *H. J. Repplinger*, Die Gesellschaft

z. B. warf man vor, hier handele es sich um reinen Stoizismus. In der Lehre vom Wirkenlassen des Schöpfers mit dem Geschöpf (EB 15) sah man Anklänge an die Lehre der „Alumbrados", die sich mit Vorliebe auf den Heiligen Geist beriefen und Sakramente, Priester und überhaupt die sichtbare Kirche gering schätzten. Der Dominikaner Tomás de Pedroche schrieb 1553 für den Erzbischof Siliceo von Toledo eine scharfe Zensur der Exerzitien. Ignatius habe die Exerzitien mehr aus der inneren Erfahrung seines Herzens und aus der inneren Salbung des Heiligen Geistes geschöpft als aus den Büchern, und deshalb stellte er ihn in eine Reihe mit den häretischen „Dejados" und „Alumbrados"[29]. Der bekannte Dominikanertheologe Melchior Cano, der Nachfolger von Francisco de Vitoria in Salamanca, wandte sich in seiner traditionellen Denkweise gegen die neue Form des Ordenslebens, in der er einen Abfall vom alten Ordensideal sah, gegen den Namen der Gesellschaft Jesu und gegen die Exerzitien.

Letztlich gehen auch die umstrittenen Lehren des Molinismus und des Probabilismus auf die Exerzitien zurück. In den Regeln über die kirchliche Gesinnung hatte Ignatius darauf hingewiesen, man solle nicht unbedacht von Vorherbestimmung, Glauben und Gnade sprechen zum Nachteil des geistlichen Eifers, der Werke der Liebe und des freien Willens (EB 366–369). Der spanische Jesuit Luis de Molina (1536–1600) versuchte in seiner „Concordia" (erstmals 1588) der Lehre des Trienter Konzils von der Bewahrung der Willensfreiheit unter dem Einfluß der göttlichen Gnade eine philosophische Grundlage zu geben und mit Hilfe der sog. „scientia media" die Fragen nach dem Verhältnis von Gnade und Freiheit, Vorherbestimmung und Verdienst, Gottes Vorherwissen und menschlichem Tun zu beantworten. Vor allem die Dominikaner (Báñez) griffen die Lehre Molinas an, weil ihrer Meinung nach darin die Souveränität Gottes nicht genug gewahrt sei. Über 20 Jahre lang tobte der „Gnadenstreit", in dem die bedeutendsten Theologen beider Schulen beteiligt waren. Aber der Papst sah sich trotz vieler theologischer Dispute („Congregationes de auxiliis") nicht in der Lage, die Frage endgültig zu entscheiden. Auf die Hochschätzung der menschlichen Freiheit in den Exerzitien geht auch die sog. Jesuiten-Moral zurück, und darin vor allem der „Probabilismus", der von den Jansenisten (Pascal in seinen „Lettres Provinciales") als Laxismus fehlinterpretiert und bekämpft wurde.

Aus unserem Jahrhundert ist noch der Angriff von Henri Bremond auf die ignatianische Spiritualität zu erwähnen[30]. Bremond lebte 1865–1933

Jesu. Vom „Geist des Ursprungs" zu ihrer heutigen Sendung in der Kirche für die Welt, in: *A. Rotzetter* (Hg.), Geist und Geistesgaben, Einsiedeln 1980, bes. 167–172.

[29] Vgl. *J. A. de Polanco*, Chronicon S. I., t. 3, Madrid 1895, 504–505.

[30] Vgl. *H. Bremond*, Ascèse ou prière? Notes sur la crise des „Exercices" de Saint Ignace, in: RevSR 7 (1927) 226–261; 402–428; 579–599. Gegen ihn schrieb *F. Cavallera*, Ascétisme et prière. A propos d'une prétendue crise, in: RAM 9 (1928) 54–90. Darauf wieder *H. Bremond*, Introduction à la philosophie de la prière, Paris 1929; *ders.*, Saint Ignace et les Exerci-

und war selber 1882–1904 Jesuit. Er vertrat die These, die jesuitische Betonung der Eigentätigkeit des freien Willens habe die katholische Frömmigkeit auf die Methode und Stufe der verstandesmäßigen Betrachtung mit den drei Seelenkräften festgelegt und den Weg zu höheren Gebetsarten verschlossen, dadurch aber für Jahrhunderte das geistliche Leben und die Entfaltung echter Andacht innerhalb des Ordens und der ganzen Kirche gehindert. Aus dem Gebet, das wesentlich etwas Passives sei, habe man eine aszetische Übung gemacht. Schon 1913 hatte der Benediktiner Dom M. Festugière[31] der Spiritualität der Gesellschaft Jesu vorgeworfen, sie sei eine Abirrung vom altchristlichen Geist der Liturgie und der auf Gemeinschaft gegründeten Frömmigkeit des Mittelalters. Die Liturgie sei gekennzeichnet durch den Geist der Freiheit. Ignatius hingegen habe eine militärische Gebetsmethode eingeführt, die die Seele und ihre verschiedenen Fähigkeiten auf Kommando in Gang setze. Die Auseinandersetzung mit H. Bremond hat auch innerhalb der Gesellschaft Jesu zu einer grundsätzlichen Neubesinnung auf die Quellen der ignatianischen Spiritualität geführt. Zwar konnten Bremond von F. Cavallera und J. de Guibert Übertreibungen und Ungerechtigkeiten nachgewiesen werden. Aber tatsächlich hatte doch schon bald nach dem Tode des hl. Ignatius eine Verengung und Vereinseitigung seiner Spiritualität eingesetzt, gekennzeichnet durch rationalistische, moralistische und aszetistische Tendenzen. Man hatte den Reichtum des „exercitium spirituale", der meditativ-kontemplativen geistlichen Übung in der Kirche und auch in den Exerzitien nicht genügend beachtet. In den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts haben dann die Liturgische und die Jugendbewegung einen Wandel in der katholischen Frömmigkeit herbeigeführt. Gegenüber der einseitigen Betonung der sittlichen Bemühung des Menschen (Vorwurf des Anthropozentrismus) hob man stärker die Bedeutung der Gnade hervor (Theozentrismus). Inzwischen hat man die Einseitigkeiten auf beiden Seiten wohl überwunden[32].

2. Ein neuer Ordenstyp

Das II. Vaticanum spricht im Dekret „Perfectae Caritatis" vom „Geist des Ursprungs der einzelnen Institute". In Tradition und Ordenstheologie ist vom „Charisma" der Orden die Rede. Die Orden waren von den

---

ces, in: VS 1929, Supplément S. 1–48, 73–112, 147–191. Vgl. auch: *E. Böminghaus,* Aszese oder Gebet? in: ZAM 4 (1930) 126ff.; *J. de Guibert,* Henri Bremond, in: ZAM 12 (1937) 251–266; *E. Goichot,* Henri Bremond, Historien du Sentiment Religieux. Genèse et stratégie d'une entreprise littéraire, Paris 1983.

[31] Vgl. *M. Festugière,* La Liturgie Catholique, in: RevPhil 22 (1913) 692–886; *F. Cavallera,* Ascétisme et Liturgie, Paris 1914; *L. Koch,* Jesuiten-Lexikon, Paderborn 1934, 113.

[32] Vgl. etwa: *A. Steger,* Der Primat der göttlichen Gnadenführung im geistlichen Leben nach dem heiligen Ignatius von Loyola, in: GuL 21 (1948) 94–108; *E. Kunz,* „Bewegt von Gottes Liebe". Theologische Aspekte der ignatianischen Exerzitien und Merkmale jesuitischer Vorgehensweise, in: *Sievernich–Switek* (Hg.) (Anm. 13) 75–95.

Anfängen an überzeugt, daß ihre Existenz in besonderer Weise geistgewirkt, charismatisch sei. Nicht nur die gemeinsame Berufung zu einem Leben nach den drei Evangelischen Räten fällt darunter, sondern die einzelnen Orden haben auch ein besonderes Charisma erhalten, eine besondere Gabe zum Nutzen der anderen, der Kirche. In besonders schwierigen Zeiten ist Gott der Kirche oft dadurch zu Hilfe gekommen, daß er neue Formen des Ordenslebens entstehen ließ, etwa nach der Konstantinischen Wende das Mönchtum; im Hochmittelalter, als die Kirche ganz in die Strukturen des Feudalismus, in Geld und Macht verstrickt zu sein schien, die Bettelorden; im Anschluß an die Entdeckung der überseeischen Gebiete die Missionsorden. Der Orden ist gewissermaßen die Fortsetzung des Charismas des Gründers in die Zeit hinein. Nicht selten hat das besondere Charisma seinen Ausdruck in einem vierten Gelübde gefunden, das zu den drei allgemeinen Ordensgelübden hinzu abgelegt wird und ihnen eine besondere Färbung gibt (und in gewissem Sinn das erste Gelübde ist).

2.1 Die wichtigsten Ordenstypen im Lauf der Ordensgeschichte

Um das Spezifische der Gesellschaft Jesu zu verstehen, muß man sie mit den wichtigsten Typen des Ordenslebens vorher und nachher vergleichen. Die Entwicklung geht zunächst von den Jungfrauen und Aszeten der Urkirche, die in ihren Familien und Gemeinden lebten, über die Eremiten (Anachoreten), die sich auch räumlich von der Welt und der Gemeinde trennten, zur Lebensform der Zönobiten, z. B. die Gründungen des Pachomius, Basilius, Benedikt. Den monastischen Orden in manchem ähnlich waren die Gründungen der Regular-Kanoniker, d. h. die Mitglieder der Kathedral- und Kollegiat-Kapitel. Alle bisherigen Gründungen waren im Prinzip an den Ort gebunden. Die großen Neugründungen des 12. Jh., die Mendikanten (Dominikaner, Franziskaner, Augustiner-Eremiten, Karmeliten), sind ortsunabhängige Personalverbände. Sie sind auf die Seelsorge ausgerichtet, aber vom Bischof unabhängig. Statt dessen besteht eine enge Bindung an den Papst. Im 16. Jh. entsteht eine neue Form des Ordenslebens, entsprechend den Bedürfnissen der Zeit: die Regularkleriker. Sie erwachsen geistig aus den spätmittelalterlichen Reformbewegungen. Sie sind einerseits Seelsorgspriester (Kleriker), legen anderseits Ordensgelübde ab (Regularen). Sie tragen kein besonderes Ordensgewand, sondern die Kleidung der Weltpriester der betreffenden Stadt; ihr Hauptziel ist die Seelsorge, vor allem durch Predigt, Jugenderziehung, Lehre, Spendung der Sakramente. Wegen der Erfordernisse der Seelsorge lösen sie sich von den Mönchs- und Mendikanten-Traditionen und wollen nur „honesti sacerdotes" sein. Hierher gehören z. B. die Theatiner (1524), Barnabiten (1530), Somasker

(1532). Am konsequentesten wurde die neue Form in der Gesellschaft Jesu durchgeführt.

Aus den Regularklerikern entwickelte sich der Typ der „Kongregationen", ganz seelsorglich ausgerichtet, mit drei einfachen Gelübden. In noch größerer Nähe zum Diözesanklerus stehen die „Societates vitae communis sine votis" (heute „Gesellschaften des apostolischen Lebens" genannt), z. B. das Oratorium, die Weißen Väter. Die letzte Etappe dieser Entwicklung bilden in unserem Jahrhundert seit 1947 die „Säkularinstitute" mit zwei Kennzeichen: Weihe an Gott durch ein Leben nach den Evangelischen Räten und Welthaftigkeit, d. h. Apostolat und Lebenszeugnis in Berufsformen, Arbeitsweisen und Umständen, die der welthaften Daseinsweise entsprechen. Zum Verständnis des Folgenden ist darauf hinzuweisen, daß Ignatius die wichtigsten Ordenstypen, die damals existierten, sehr wohl kannte. Das geistliche Werden des Ignatius und seines Ordens geschah unter dem Einfluß der bereits bestehenden Orden, aber bei gleichzeitiger Distanzierung von ihnen. Für den Werdegang des Ignatius und seiner Gefährten waren von besonderer Bedeutung: Franziskaner und Dominikaner, Benediktiner und Kartäuser, außerdem die damals gerade neu entstandenen Regularkleriker. Von allen standen ihm innerlich wohl die Franziskaner und die Kartäuser am nächsten. Dennoch haben sich Ignatius und seine Gefährten keinem dieser Orden angeschlossen, sondern fühlten sich zu einer neuen Lebensform berufen.

2.2 Die Eigenart der Gesellschaft Jesu im Vergleich zu den alten Orden[33]

Man kann die Eigenart der Jesuiten im Vergleich zu den alten Orden wohl in vier Stichworten zusammenfassen: sie wollten keine Mönche sein, sondern Kleriker und Apostel; sie hielten kein Chorgebet, sondern ihr Gebetsleben sollte gekennzeichnet sein durch das „Gott suchen in allen Dingen"; sie beobachteten keine besonderen „Observanzen", sondern eine „gewöhnliche Lebensweise"; sie übten keine „stabilitas loci", sondern sollten jederzeit zur „apostolischen Sendung" bereit sein.

Als Ignatius und seine Gefährten am 15. August 1534 auf dem Montmartre das Gelübde der Armut, der Keuschheit und der Jerusalemfahrt (mit Papstklausel) ablegten, dachten sie noch nicht an die Gründung eines Ordens. Aber sie waren zu einem „evangelischen" und „apostolische" Leben entschlossen. Sie sprachen davon, „sich in Armut dem Dienst Gottes unseres Herrn und dem Nutzen des Nächsten hinzugeben"[34] und dem „modo de vivir de Iñigo"[35] zu folgen. Darin war für sie auch das Priestertum eingeschlossen. Ihre Entscheidung ist auch zu sehen auf dem

[33] Zum Folgenden vgl. *G. Switek*, Die Eigenart der Gesellschaft Jesu im Vergleich zu den anderen Orden in der Sicht des Ignatius und seiner ersten Gefährten, in: ebd. 204–232.

[34] Vgl. Monumenta Ignatiana, FN I, 110.

[35] Vgl. ebd. 183.

Hintergrund der verschiedenen damaligen Versuche zur Priesterreform (in Paris Jean Standonck, Noël Beda, Josse Clichtove; in Oberitalien Bischof Mateo Giberti von Verona, Gaetano da Tiene und Gian Pietro Caraffa)[36]. Deren Ziel war die Heranbildung von „Reformierten Priestern", gekennzeichnet durch Armut und intensives geistliches Leben. Während allen Genannten aber ein stark kultischer Akzent in ihrer Auffassung vom Priestertum gemeinsam war, lag bei Ignatius der Akzent der priesterlichen Tätigkeit in der Verkündigung und der Spendung der Sakramente, vor allem der Buße, und zwar nicht auf einen kleinen Kreis beschränkt, sondern universal auch dort, wo sonst niemand hinging, wo aber die Not besonders groß war. Dem diente ihre Absicht, sich dem Papst zur Verfügung zu stellen, dem universalen Bischof, von dem sie in voller Disponibilität die „Missio" erwarteten. Ihre Entscheidung zum Priestertum ist also älter als die Entscheidung, einen Orden zu gründen. Daher auch ihre ersten Namen. Man nennt sie „Preti Pellegrini"[37], „Preti Reformati"[38], „Compañía de los sacerdotes de Jesús"[39]. Das tiefste Wesen ihrer Gemeinschaft drückte aber der Name „Gesellschaft Jesu" aus, den sie sich gegeben hatten, weil sie kein anderes Haupt hatten als Jesus Christus, dem allein sie zu dienen verlangten[40]. Das Selbstverständnis der „Societas Jesu" formulierte Nadal in seinen „Annotationes in Examen Generale" aus dem Jahr 1557: „Wir sind als Priester und Kleriker berufen, nicht als Mönche."[41] Von daher ist es verständlich, daß manche die Frage stellten, ob die Gesellschaft Jesu überhaupt ein Orden sei. In den Akten des Konzils von Trient wird 1551 Laínez „Clericus saecularis congregationis Jesu" genannt und 1562 Canisius „Clericus saecularis societatis Jesu". Aber wegen der drei Ordensgelübde mußte man die Gesellschaft Jesu als Orden ansehen. Das war das Selbstverständnis der Jesuiten und auch die Auffassung der Kirche.

Die Approbationsbulle „Regimini" führt aus, die Priester der Gesellschaft Jesu seien „gehalten, ein jeder privat und einzeln, nicht aber gemeinsam das Offizium nach dem Ritus der Kirche zu beten."[42] In den Konstitutionen wird gesagt, daß es in den Häusern der Gesellschaft Jesu keine Waffen und „Instrumente für eitle Dinge" geben solle (Konst. 266), zu den letzteren werden auch Musikinstrumente gezählt (Konst. 268). Das ist nun nicht etwa darauf zurückzuführen, daß Igna-

[36] Vgl. *L. de Diego*, La opción sacerdotal de Ignacio de Loyola y sus compañeros (1515–1540), Rom 1975, 89–119, 163–179.
[37] MHSJ Epp. Xav. 69.
[38] Vgl. *P. Tacchi Venturi*, Storia della Compagnia di Gesù in Italia II/I, Rom 1950, 359.
[39] MHSJ Fabri Mon. 119.
[40] Vgl. *J. Iturrioz*, Compañía de Jesús. Sentido histórico y ascético de este nombre, in: Manresa 27 (1955) 43–53; *T. Baumann*, Compagnie de Jésus, in: RAM 37 (1961) 47–60; 38 (1962) 52–63.
[41] MHSJ Epp. Nadal V, 174.
[42] Monumenta Ignatiana, Const. I, 30.

tius keinen Sinn für Musik gehabt hätte. Er verspürte in Manresa großen Trost, wenn er das Hochamt, die Vesper und die Komplet singen hörte (BP 20). Er begründete diese Neuerung, „damit sie dadurch (nämlich das Chorgebet) nicht von den Diensten der Nächstenliebe, denen wir uns voll und ganz geweiht haben, abgehalten werden."[43]

Grundsätzlich befürwortet Ignatius also die Musik in der Kirche und das gesungene Chorgebet, aber dafür seien schon andere da. Die Gesellschaft Jesu solle die Dinge tun, die ihrer eigenen Berufung eigentümlicher seien. Mit der Aufgabe des Chorgebetes sollte aber keineswegs das Gebet überhaupt geringgeschätzt werden. Außer der privaten Rezitation des Stundengebetes waren eine Reihe geistlicher Übungen vorgesehen: die tägliche Heilige Messe, die zweimalige Gewissenserforschung, eine bestimmte Zeit der Meditation, der Rosenkranz. Vor allem aber sollte für die Jesuiten das hinzukommen, was Ignatius „Gott suchen bzw. finden in allen Dingen" nannte. Allerdings gab es gegen das ignatianische Gebetsideal Widerstände von außen und von innen. Papst Paul IV. (Gian Pietro Caraffa) war der Überzeugung, das Chorgebet sei für Orden wesentlich und „de jure divino", und befahl deshalb nach dem Tode des Ignatius, anläßlich der 1. Generalkongregation 1558, den Jesuiten, das Chorgebet zu halten, was diese, solange er lebte, dann auch taten. Doch auch im Innern des Ordens gab es Schwierigkeiten mit den Vorstellungen des Gründers vom Gebet, wie der Streit um die Gebetszeit (eine volle Stunde Meditation am Morgen?) und die Gebetsweise (nur inneres Gebet? auch affektives Gebet?) in der Gesellschaft Jesu zeigt.

Die Lebensweise in den alten Orden war durch viele, in den Regeln, Konstitutionen und Consuetudinarien vorgeschriebenen Gebräuche gekennzeichnet. Dazu gehörten etwa: eine bestimmte Ordenskleidung, die sich jeweils von allen anderen Orden unterschied, ein Ordensname anstelle des Taufnamens, vorgeschriebene Bußpraktiken und Fasten, bestimmte liturgische Eigenriten, bis ins Detail festgelegte Formen im Umgang miteinander usw. Das alles faßte man unter dem Begriff „Observanzen" zusammen, deren treue Beobachtung auch als Gradmesser der Vollkommenheit galt. Die Lebensweise der Gesellschaft Jesu ist dadurch gekennzeichnet, daß sie – wenigstens im Prinzip – solche Observanzen nicht vorsieht, sie ist im Äußeren „gewöhnlich". In den Konstitutionen heißt es: „Was Essen, Schlafen und den Gebrauch der übrigen Dinge angeht, soll es zwar das gewöhnliche sein und nicht verschieden von dem, was dem Arzt des Landes, wo man lebt, richtig erscheint." (Konst. 580) Man solle darin „dem gewöhnlichen und gebilligten Gebrauch ehrbarer Priester folgen", sagt die Bulle von 1550. Der Grund für diese Bestimmung war: Ignatius wollte nicht, daß die Beweglichkeit und Leistungsfä-

[43] Prima Instituti Summa: Monumenta Ignatiana, Const. I, 19.

higkeit der Jesuiten durch zusätzliche Strengheiten beeinträchtigt würden. Nadal erklärte einmal, die Mönche, die ja nicht zur Hilfe des Nächsten hinausgehen, könnten fasten und ihren Leib züchtigen; die Jesuiten aber brauchten die Kräfte ihres Körpers zur Hilfe für den Nächsten bei den verschiedenen Seelsorgsdiensten und Sendungen[44]. Dabei beriefen sich die Jesuiten ausdrücklich auf das Beispiel Jesu[45]. Zum gewöhnlichen Leben der Jesuiten gehörte der Verzicht auf einen eigenen Ordenshabit; eine gewisse Sorge für den Leib, um ihn für den apostolischen Dienst tüchtig zu erhalten; der Verzicht auf einen eigenen Ordensnamen.

Bei den alten Orden war seit den Zeiten des Pachomius eine wichtige Einrichtung die Klausur, die das Innere des Klosters von der „Welt" draußen trennte. Es war konsequent, wenn die „Regula Benedicti" das Eingeschlossensein im „claustrum" noch durch ein Gelübde der „stabilitas" verstärkte. Auch die Konvente der Bettelorden hatten noch einen stark klösterlichen Charakter. Die Gesellschaft Jesu spricht nicht von Klöstern und Konventen, sondern einfach von „Häusern" und „Kollegien". Nadal sagt einmal: „Zu beachten ist, daß es in der Gesellschaft verschiedene Arten von Bleiben oder Wohnungen gibt. Es gibt nämlich das Noviziatshaus, das Kolleg, das Profeßhaus, die (apostolische) Pilgerreise, und durch diese Letztere wird die ganze Welt unsere Wohnung."[46] In den „Exhortationes" 1567 in Köln erklärt Nadal: „Die Gesellschaft ist nicht zu unserem eigenen Nutzen gegründet worden, sondern vielmehr zum Nutzen der anderen. Sonst wäre sie nicht gegründet worden. Denn um die eigene Vollkommenheit zu fördern, hätten die anderen Orden ausgereicht."[47] Das eigentliche Ziel der Gesellschaft Jesu ist die Hilfe des Nächsten; die eigene Vervollkommnung bleibt selbstverständlich eine Aufgabe, aber sie erhält die Funktion eines Mittels, das dem eigentlichen Ziel, den Seelen zu helfen, dienen soll. Wesentlich ist die Bereitschaft zu einem prinzipiell universalen Apostolat, was vor allem ausgedrückt wird durch die Bindung an den Papst.

Aus den bisher aufgeführten Grundoptionen ergeben sich einige Konsequenzen, die ihren Ausdruck im Ordensrecht der Gesellschaft Jesu gefunden haben: die Zentralisierung; die starke Stellung des Generals; die lange Probezeit; Ablegung von zunächst einfachen Gelübden nach dem Noviziat, die zwar den einzelnen binden, nicht aber den Orden; die Ablehnung von bestimmten Arbeiten, die den Orden auf Dauer binden, wie etwa Pfarreien und Frauenseelsorge. Allerdings hat schon Ignatius Kollegien, die sicher ebenfalls ein erhebliches Hindernis für Mobilität darstellten, angenommen. Er sah in dem Wunsch der Bischöfe, Fürsten und

[44] MHSJ Epp. Nadal V, 168.
[45] Monumenta Ignatiana, FN II, 138.
[46] MHSJ Epp. Nadal V, 54.
[47] MHSJ Epp. Nadal V, 785.

Städte nach Kollegien ein Zeichen der Zeit, dem er sich nicht entziehen zu dürfen meinte.

Wenn Ignatius auch den anderen Orden vieles Wichtige verdankt, so hat er seiner Gemeinschaft doch im ganzen eine Form gegeben, die sich erheblich von ihnen unterscheidet. Der Geist der Gesellschaft Jesu in seiner Gesamtheit ist etwas Unverwechselbares. Die typisch ignatianische Eigenart besteht weniger in einzelnen neuen Bestimmungen, sondern in der konsequenten Ausrichtung aller Einzelbestimmungen auf den größeren Dienst in der Kirche durch Übernahme der apostolischen Sendungen durch den Papst, den universalen Bischof, und zwar dort, wo die Not am größten ist, bei jenen, um die sich sonst niemand kümmert. Die Eigenart der Gesellschaft Jesu ist ein dynamisches Prinzip, das keine monastische Uniformität zuläßt, sondern Disponibilität und Mobilität in ständiger Anpassung an Zeit, Ort, Personen und Umstände verlangt. Die traditionellen Orden fanden nicht immer leicht Verständnis für diesen neuen Ordenstyp, der ihnen als ein Verzicht auf altbewährte aszetische Praxis vorkommen mochte. Aber auch im Innern der Gesellschaft Jesu dauerte es eine gewisse Zeit, bis der ignatianische Ansatz allgemein verstanden und aufgenommen war. Sehr bald hielten auch in ihr uniformierende Reglementierungen und Observanzen Einzug, wie umgekehrt auch manche typisch jesuitischen Züge auf die anderen Orden abfärbten.

2.3 Einflüsse der Konstitutionen der Gesellschaft Jesu auf andere Orden

Grundgedanke und Konstitutionen der Gesellschaft Jesu waren damals modern und den Erfordernissen der Zeit entsprechend und hatten deshalb auch Einfluß auf andere damals oder später entstehende Orden[48]. Zunächst sind hier die Einflüsse auf einige Frauenorden zu nennen. Als ein großes Problem erwies sich damals die an sich segensreiche Gesetzgebung des Trienter Konzils über die Ordensreform, vor allem die Einschärfung der strengen Klausur für alle Frauenorden. Das brachte alle Gemeinschaften, die sich dem Apostolat widmen wollten, in große Schwierigkeiten. Am bekanntesten und tragischsten ist der Fall der Mary Ward, die auf dem Hintergrund ihrer Erfahrungen mit den Verfolgungen in ihrer englischen Heimat einen neuen Orden gründen wollte für den Unterricht junger Mädchen und andere, den Frauen mögliche Arbeiten des Apostolats. Beim Plan ihres „Institutum Beatae Mariae Virginis" inspirierte sie sich infolge einer Vision an den Konstitutionen des Ignatius. Doch war Mary Ward, was die Rolle und Arbeit der Frau in der Kirche anging, ihrer Zeit um Jahrhunderte voraus und mußte 1631 die Aufhebung ihres Instituts durch Papst Urban VIII. und ihre eigene zeitweise Gefangennahme als Häretikerin im Kloster der Klarissen in Mün-

[48] Vgl. *J. Beyer,* Der Einfluß der Konstitutionen der Gesellschaft Jesu auf das moderne Ordensleben, in: GuL 29 (1956) 440–454; 30 (1957) 47–59.

chen erleben. Ferner sind von den Konstitutionen der Gesellschaft Jesu u. a. beeinflußt: die Kongregation der Ursulinen von Dôle (Anne de Xainctonge, 1606); die Töchter der Gesellschaft Unserer Lieben Frau (Jeanne de Lestonac, 1606); die Exerzitienschwestern vom Heiligsten Herzen, im 17. Jh. von dem berühmten Missionar und Exerzitienmeister P. Huby gegründet; die Schwestern vom hl. Joseph, 1650 von P. Médaille in Le Puy gegründet und in mehrere Kongregationen aufgespalten; die Gesellschaft der Töchter vom Herzen Mariae (P. Pierre Joseph Picot de Clorivière und Adelaïde de Cicé, 1791), die ohne äußere Kennzeichnung als Ordensfrauen in einer antichristlichen Welt ihr Apostolat ausüben sollten; die Schwestern unserer Lieben Frau (Namur–Amerfoort–Mühlhausen, 1803); das Institut Unserer Lieben Frau vom Abendmahlssaal („Cénacle", 1827); die Helferinnen der Armen Seelen („Auxiliatrices du Purgatoire", 1856) und viele andere, besonders in Frankreich und Belgien. In Deutschland haben die Jesuiten im 19. Jh. nur bei wenigen Gründungen mitgewirkt, z. B. bei den Schwestern von der christlichen Liebe (Pauline von Mallinckrodt, Paderborn 1849). Von den Gründungen nach dem 1. Weltkrieg seien genannt die „Frauen von Bethanien" und die „Frauen von Nazareth", für das Apostolat in einer säkularisierten Welt (Holland, P. van Ginneken).

Bei den Männerorden zeigt sich ignatianischer Einfluß zunächst bei einigen Gemeinschaften, die als Ersatz für die aufgehobene Gesellschaft Jesu gegründet worden waren: Die Societas Fidei Jesu (Nikolaus Paccanari, 1797); die Gesellschaft des Heiligsten Herzens (Leonor Franz de Tournely und Karl de Broglie, 1794), die Gesellschaft vom Herzen Jesu (Pierre Joseph Picot de Clorivière, 1790). Deutlich ist auch der Einfluß in den Satzungen der Weißen Väter (1868, Kard. de Lavigerie) sowie bei manchen Säkularinstituten, z. B. der Gemeinschaft Unserer Lieben Frau vom Wege (1936 Wien), den Missionarinnen von der Liebe Jesu Christi (1936 Paris), den Ancillae Sanctae Ecclesiae (1919 München), den Milites Christi (1938 Mailand). Im übrigen ist ein genereller Einfluß der Konstitutionen der Gesellschaft Jesu auf die Orden auf dem Weg über das allgemeine Ordensrecht festzustellen. All das beweist die Aktualität der apostolischen Ordensidee des hl. Ignatius für die Neuzeit. In Anbetracht der Krise, in der heute die apostolischen Ordensgemeinschaften im allgemeinen stehen, ist aber auch die Frage erlaubt, ob man sich immer über die hohen spirituellen und aszetischen Voraussetzungen dieses Ideals im klaren war, oder ob man bei der Anpassung an die Erfordernisse der heutigen Welt vielleicht nur den Gesichtspunkt der Erleichterung im Blick hatte.

3. Eine neue Kirchlichkeit

Der Begriff „Kirchlichkeit" wird hier nicht im religionssoziologischen Sinn zur Bezeichnung der Kirchenzugehörigkeit (an Hand bestimmter Kriterien: Taufe, Orthodoxie, bestimmte Moralnormen, regelmäßige Teilnahme an kultischen Vollzügen) gebraucht. Kirchlichkeit meint in unserer Fragestellung vielmehr etwas Spirituelles[49]. Der aus den Exerzitien stammende Ausdruck „Fühlen mit (bzw. in) der Kirche" (sentire cum/in Ecclesia) kann deutlicher zeigen, was gemeint ist. Da geht es weniger um eine verstandesmäßige Übereinstimmung mit einer Lehre oder um eine praktische Übereinstimmung mit der Norm (beides wird eher vorausgesetzt), als vielmehr um ein Fühlen, ein Erspüren der Übereinstimmung in Dingen, bei denen es schwer ist, Denken und Verhaltensweisen im einzelnen festzulegen. Eine Textvariante aus dem Exerzitienbuch kann hier vielleicht zum Verständnis dienen. Die Überschrift zu den „Regeln der kirchlichen Gesinnung" lautet nach der spanischen Urfassung des Ignatius: „Für das wahre Gespür, das wir *in* der streitenden Kirche haben müssen, sollen die folgenden Regeln eingehalten werden." (EB 352) Die in klassischem Latein verfaßte Übersetzung von P. des Freux, die von Papst Paul III. im Jahre 1548 approbiert wurde, spricht hingegen von einem „rechten Fühlen *mit* der Kirche". Die beiden Formulierungen besagen sicher keinen Widerspruch; Ignatius hat beide gebilligt, man darf also nicht zuviel aus dieser Variante folgern. Aber der verschiedene Akzent ist doch deutlich: sagt man *mit* der Kirche, dann steht der Gläubige gewissermaßen der Kirche gegenüber und gleicht sich ihr an; heißt es *in* der Kirche, dann ist man ein Teil von ihr, man gehört selber dazu, man lebt und handelt in ihr. Sicher gehören beide Aspekte zur vollständigen Beschreibung unseres Verhältnisses zur Kirche. Aber ohne Zweifel entspricht die Ausdrucksweise „Fühlen *in* der Kirche" mehr der Sicht der Kirche des II. Vatikanischen Konzils.

3.1 Kirchenkritik zur Zeit des Ignatius

Ignatius lebte in einer Zeit des Umbruchs. Das beginnende 16. Jahrhundert war eine Zeit tiefer Frömmigkeit und vieler Reformversuche, aber man begegnet auch erschreckenden Mißständen in der Kirche, die zur Distanzierung von ihr und zur Trennung führten. Aus drei Richtungen kam die Kirchenkritik. Am schärfsten war die Kritik seitens der Reformatoren. Luther und seine Anhänger wandten sich offen gegen den Papst und stellten zahlreiche kirchliche Lehren sowie die bisherige kirchlich-religiöse Praxis in Frage. Ignatius lernte lutheranisierende Tendenzen während seiner Studien in Paris (Affäre der „Placards" 1534) sowie in Rom (der Augustinermönch Agostino Mainardi und die Kurienbe-

[49] Vgl. *G. Switek*, Kirchlichkeit oder Berufung auf den Geist? In: GuL 49 (1976) 92–105.

amten Mudarra und Barreda 1538) kennen. In Spanien gab es damals die Alumbrados, die an eine direkte Erleuchtung und Führung des einzelnen durch den Heiligen Geist glaubten und deshalb die sichtbare Kirche, Papst, Bischöfe, Priester, Sakramente, Zeremonien, Kirchengebote u. a. geringschätzten. Hier lebte der alte Wunsch nach einer Geistkirche weiter. Ignatius wurde in Alcalá verdächtigt, einer dieser Alumbrados zu sein. Außerdem gab es noch eine große Gruppe „kritischer Katholiken", Humanisten wie Erasmus von Rotterdam, die die leider nur zu wirklichen Fehler der Kirche und ihrer offiziellen Vertreter und das veräußerlichte Frömmigkeitswesen kritisierten, aber dabei nicht selten maßlos übertrieben. Vor allem Erasmus war es, der in seiner sog. christlich-philosophischen Periode etwa 1503 bis 1525 (nach der literarischen Periode und vor seiner theologischen und frommen Spätperiode) lieblos und voller Sarkasmus die Kirche kritisierte, besonders in seinen „Colloquia". Für Ignatius war Erasmus kein Unbekannter. In Alcalá hatte Iñigo zeitweise im Hause der Brüder Diego und Miguel de Eguía Unterkunft gefunden. Miguel war Buchdrucker und hatte im Jahr zuvor das „Enchiridion militis Christiani" des Erasmus gedruckt. (BP 57) Erasmus hatte gerade damals großen geistigen Einfluß in Spanien, und der Kampf um seine Rechtgläubigkeit tobte heftig. Man riet Ignatius, das „Enchiridion" zu lesen, er aber wollte nicht, weil der Autor als suspekt galt (Camara, Memoriale Nr. 98, 245).

3.2 Die Kirchlichkeit des Ignatius

Ignatius war ein Mann der Kirche[50]. Die kirchliche Gesinnung war ein wesentlicher Bestandteil seiner Spiritualität. Ignatius hatte schon aus seiner spanischen Heimat einen ungebrochenen katholischen Glauben und eine besondere Treue zum Papsttum mitgebracht. In seiner Jugend hatte er eine besondere Verehrung zum hl. Petrus gehabt, die er dann auch auf dessen Nachfolger übertrug. Selbst die verschiedenen Verdächtigungen seitens bischöflicher Behörden oder der Inquisition (insgesamt neunmal) konnten ihn in seiner Treue zur Kirche nicht wankend machen. Sein eigener Lebensweg führt ihn mit innerer Folgerichtigkeit nach Rom. Ihren klassischen Niederschlag hat die Kirchlichkeit des hl. Ignatius in den sog. „Regeln der kirchlichen Gesinnung" gefunden (EB 352–370)[51]. Am Schluß der Exerzitien wird eine Weisung gegeben, wie sich der Exerzitant in Zukunft bezüglich der Kirche verhalten soll, innerhalb derer er ja

[50] Vgl. *B. Schneider,* Die Kirchlichkeit des heiligen Ignatius von Loyola, in: *J. Daniélou* und *H. Vorgrimler* (Hg.), Sentire Ecclesiam. Das Bewußtsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit (Festschrift für Hugo Rahner), Freiburg 1961, 268–300.

[51] Vgl. *P. de Leturia,* Sentido verdadero en la Iglesia militante, in: *ders.,* Estudios Ignacianos II, Rom 1957, 149–174; *G. Switek,* Kirchlichkeit 92–105 (Anm. 49); *W. Löser,* Die Regeln des Ignatius von Loyola zur kirchlichen Gesinnung – ihre historische Aussage und ihre aktuelle Bedeutung, in: GuL 57 (1984) 341–352.

seine Lebenswahl realisieren muß, und zwar unter den konkreten kirchlichen Umständen, damals unter den Fragen und Angriffen seitens der oben genannten Protestanten, Alumbrados, Erasmianer. Auf die beiden letzten beziehen sich die Regeln 1–13 (wohl in Paris verfaßt), auf die Reformation die Regeln 14–18 (erst in Rom verfaßt, aber vor 1541). Die wichtigsten Regeln sind R. 1 und 13. Hier legt Ignatius den Grund für die kirchliche Gesinnung. Er bringt aber keine ausführliche Begründung, sondern weist einfach auf zwei traditionelle, auf die Hl. Schrift zurückgehende Bilder für die Kirche hin: er nennt die Kirche „wahre Braut Christi" und „unsere heilige Mutter" und ist der Überzeugung, daß in ihr „der gleiche Geist ist, der uns leitet und lenkt zum Heil unserer Seelen" (EB 353 und 365). Derselbe Geist, der im einzelnen wirkt, ist auch in der Kirche tätig. Zwischen beiden kann also kein grundsätzlicher Widerspruch sein; die Schwierigkeit besteht darin, herauszufinden, was der eine und gemeinsame Geist sagt. Das Bild von der „Mutter Kirche", das außer Ignatius auch Franz von Assisi teuer war, weist darauf hin, daß wir durch die Kirche unser (geistliches) Leben erhalten haben. Daraus folgt die Pflicht, ihr – wie einer leiblichen Mutter – Ehrfurcht und Liebe zu erweisen und uns von ihrer Erfahrung als der „Älteren" belehren zu lassen. Auf die einzelnen Regeln können wir hier nicht näher eingehen.

Nicht weniger wichtig für die ignatianische Kirchlichkeit ist das besondere Papstgehorsamsgelübde[52], das in den „Declarationes circa missiones" (1545) „nuestro principio y principal fundamento"[53] genannt wird. Die Gesellschaft Jesu verdankt ihre Entstehung der Papstklausel des Montmartregelübdes von 1534: Ignatius und seine Gefährten hatten Armut, Keuschheit und eine Pilgerfahrt ins Heilige Land versprochen; sollte aber die Fahrt ins Heilige Land unmöglich sein, oder sollten sie dort nicht bleiben bzw. fruchtbar arbeiten können, dann wollten sie den Papst bitten, ihnen einen Arbeitsplatz anzuweisen. Tatsächlich wurde infolge der politischen Verwicklungen die Papstklausel aktuell, und Ignatius stellte sich mit seinen Gefährten Papst Paul III. im November 1538 zur Verfügung. Hier liegen die historischen Ursprünge des berühmten Papstgehorsamsgelübdes: es war nicht ein Hilfsangebot für den Papst gegen die Feinde der Kirche, etwa die Protestanten, sondern zunächst eine Notlösung: sie wußten nicht, welches der Wille Gottes für sie war, und so wollten sie sich diesen Willen Gottes vom Papst als dem Stellvertreter Christi und dem Mann mit der besten Übersicht über die Nöte der Christenheit weisen lassen. Indem der Papst das Anerbieten annahm, bekam es auch für die Zukunft zentrale Bedeutung und wurde Gegenstand eines eigenen Gelübdes des Papstgehorsams „circa missiones". Wie realistisch

[52] Vgl. *B. Schneider*, „Nuestro principio y principal fundamento". Zum historischen Verständnis des Papstgehorsamsgelübdes, in: AHSJ 25 (1956) 488–513; *J. G. Gerhartz*, „Insuper promitto ..." Die feierlichen Sondergelübde katholischer Orden, Rom 1966, 211–231.

[53] Monumenta Ignatiana, Const. I, 162.

das war, zeigt sich u. a. darin, daß der Papst anfangs selber die Aussendungen der Jesuiten vornahm und erst 1542 Ignatius die Vollmacht zur Sendung von Jesuiten „inter christifideles" und erst 1549 zur Sendung „ad infideles" verlieh. Das Papstgehorsamsgelübde war der Ausdruck des Ursprungscharismas und eigentlich das erste Gelübde. Ein Problem tauchte auf, als man 1539 beschloß, den Freundeskreis in einen Orden zu verwandeln, was konkret Gehorsam gegenüber einem von ihnen bedeutete, da sich der Papst ja nicht um die Details ihres alltäglichen Lebens kümmern konnte. Der Ordensgehorsam steht also an sich erst an zweiter Stelle. P. de Leturia hat für diese spezifische Kirchlichkeit den Ausdruck „Romanità" geprägt[54]. P. Burkhart Schneider sagt dazu: „Tatsächlich erscheint dieser unübersetzbare Ausdruck ‚Romanità' als die treffendste Bezeichnung für Ignatius' persönliche Haltung zur Kirche. ‚Romanità' ist nämlich mehr als das, was Kirchlichkeit im allgemeinen aussagt, indem jene ausdrückliche Hinwendung zu der im Papsttum sichtbaren Kirche noch deutlicher betont ist; und hierin liegt ja gerade die für Ignatius' Kirchlichkeit bezeichnende Besonderheit ... ‚Romanità' (besagt) eine über eine bloße Interessenvertretung und über ein bloßes Dienstverhältnis hinausgehende innere Beziehung zum Papsttum, die das ganze Leben erfüllt und ihm eine geistig-religiöse Ausrichtung gibt."[55]

3.3 Wirkungsgeschichte der ignatianischen Kirchlichkeit

Zur Zeit der Katholischen Reform und der Gegenreformation war die Gesellschaft Jesu durch die Exerzitien und ihre sonstige Seelsorge ein wichtiger Faktor für das wiedererstehende Selbstbewußtsein der Kirche. Es versteht sich, daß bei der Auseinandersetzung mit den Protestanten die betonte Kirchlichkeit eine zentrale Rolle spielte. Die Jesuiten galten als besonders päpstlich. Man sah in ihnen die „Paladine" und „Janitscharen des Papstes", und infolgedessen wurden sie auch von allen angegriffen, die dem Papsttum feindlich gesinnt waren (natürlich nicht nur von denen). Als Papst Clemens XIV. 1773 den Orden aufhob, war das auch ein Nachgeben gegenüber seinen eigenen Feinden, wenn er auch nur unter größtem Druck nachgab und hoffte, dadurch retten zu können, was zu retten war.

Als 1814 der Orden durch den Papst unter dem Vorzeichen der Restauration wiederhergestellt wurde, fühlte er sich diesem noch einmal in besonderer Weise verpflichtet und erwies sich als streng „ultramontan"[56]. Das Engagement vieler Jesuiten für das Papsttum und vor allem ihre Aktivität bei der Dogmatisierung der Unfehlbarkeit des Papstes ist schon

[54] *P. de Leturia,* A las fuentes de la „romanidad" de la Compañía de Jesús (1534–1541), in: *ders.,* Estudios Ignacianos I, Rom 1957, 239–256.

[55] *Schneider,* Die Kirchlichkeit 269.

[56] Vgl. *R. Aubert,* Die ekklesiologische Geographie im 19. Jahrhundert, in: Sentire Ecclesiam (Anm. 50) 430–473.

damals kritisiert worden. Unter den Vorkämpfern des Papsttums wären die Theologen der „Römischen Schule" zu nennen (Perrone, Kleutgen, Passaglia, Schrader), aber auch die Patres der „Civiltà Cattolica" (z. B. Liberatore). Als Pius IX. im Dezember 1864 die Enzyklika „Quanta Cura" und den „Syllabus" der modernen Irrtümer veröffentlichte, begannen einige deutsche Jesuiten (Florian Rieß, Peter Roh, Gerhard Schneemann, Daniel Rattinger) mit der Herausgabe einer Reihe von Heften über die Enzyklika, denen sie den Untertitel „Stimmen aus Maria Laach" gaben[57]. Sie sahen den Syllabus als eine Äußerung des unfehlbaren Lehramtes an. Auch traten sie für die Berechtigung und Notwendigkeit des Kirchenstaates ein. Nach Beginn des I. Vatikanischen Konzils erschienen weitere Hefte mit dem Titel „Das Konzil", in denen die Autoren u. a. die Unfehlbarkeit des Papstes verteidigten. Aus diesen Anfängen entstanden die „Stimmen aus Maria Laach", seit 1917 „Stimmen der Zeit". Zwar gab es auch unter den Jesuiten Anhänger der Konzilsminorität wie Quarella und de Buck, aber diese traten nur wenig in Erscheinung.

Man hat den Jesuiten vorgeworfen, daß ihr Einsatz für den Papst auch eine Folge der ignatianischen Vorstellung vom Gehorsam sei, und daß nun alle Christen auf diesen Gehorsam eingeschworen werden sollten. In dem berühmten „Gehorsamsbrief"[58] vom 26. März 1553 an die Jesuiten in Portugal verlangt Ignatius nicht nur die Ausführung des Befehls, sondern auch, daß man sich den Willen des Obern zu eigen macht, ja sogar den Verstandesgehorsam, d. h. die Unterwerfung des Verstandes, die überall möglich sei, wo man vom Gegenstand keine volle Evidenz habe. In einer Art blinden Gehorsams solle man von vornherein bei jeder Weisung des Obern annehmen, das sei der Wille Gottes. Bekannt sind auch die Beispiele für den vollkommenen Gehorsam, die Polanco, der den Brief redigiert, aus seinem patristischen Zettelkasten beisteuert: „wie der Stab in der Hand eines Greises", „wie ein toter Körper" (daher der Ausdruck „Kadavergehorsam"). Vor allem wird auf die pseudodionysianische Hierarchievorstellung verwiesen: So wie es bei den Engelchören eine Rangordnung gebe, wie bei den Sternen und allen bewegten Körpern alle Bewegung vom ersten Beweger ausgehe, so wie es auch in Staat und Kirche eine Hierarchie gebe, so müsse es auch in der Gesellschaft Jesu sein: je besser die Unterordnung, um so besser die Regierung. Diese Aussagen haben natürlich manche Kritik erfahren[59]. Wir können hier im einzelnen nicht darauf eingehen. Wichtig ist darauf hinzuweisen, daß es sich bei diesem Brief nicht um eine allgemeingültige und allseits abgerundete Theorie des Gehorsams handelt. Außerdem setzte Ignatius in der Praxis

[57] Vgl. *B. Schneider,* Der Syllabus Pius' IX. und die deutschen Jesuiten, in: AHP 6 (1968) 371–392.

[58] Deutscher Text in: Ignatius von Loyola, Geistliche Briefe, eingeführt von *H. Rahner,* Einsiedeln 1956, 240–256.

[59] Vgl. *A. Müller,* Das Problem von Befehl und Gehorsam, Einsiedeln 1964, 139–153.

selbstverständlich eigenes Denken und eigene Initiative voraus[60]. Die Gefahr einer einseitigen Auslegung ist aber nicht von der Hand zu weisen. Problematisch war die Vermischung von anachoretischen und zönobitischen Gehorsamsmotiven im „Gehorsamsbrief". Wenn nun noch, wie es da und dort geschah, Ordensgehorsam und kirchlicher Gehorsam vermischt wurden, d. h. wenn der Gehorsam gegenüber der kirchlichen Obrigkeit ähnlich wie der Ordensgehorsam verstanden wurde, konnte es leicht zu einer unkritischen Autoritätsgläubigkeit unter dem Motto des „sentire cum Ecclesia" kommen. Diese Einseitigkeiten hat der Orden in unserem Jahrhundert wohl überwunden. Man kann sich aber fragen, ob die weitreichende Emanzipation von der kirchlichen Autorität, die wir in unserer Zeit zu beklagen haben, nicht vielleicht zum Teil auch als eine Reaktion auf die Überbetonung der kirchlichen Autorität in der Vergangenheit zu verstehen ist.

Wir haben in unserem Beitrag die Frage gestellt, welche Innovationen durch Ignatius in das spirituelle Erbe der Kirche eingebracht worden seien. Einige wichtige Elemente und Aspekte sind genannt worden. Das ignatianische Charisma hat in der Kirchengeschichte seine Spuren hinterlassen, gehört mit zum christlichen Gesamterbe. Das Ignatiusjubiläum kann uns Ansporn sein, dieses Charisma immer besser zu verstehen und für die Kirche fruchtbar zu machen.

[60] Zur Problematik des ignatianischen Gehorsams vgl.: *K. Rahner,* Eine ignatianische Grundhaltung. Marginalien über den Gehorsam, in: StZ 158 (1956) 253–267; *J. C. Futrell,* Making an Apostolic Community of Love. The Role of the Superior according to St. Ignatius of Loyola, St. Louis 1970; *H. Rahner,* Über den theologischen Sinn des Gehorsams in der Gesellschaft Jesu, München 1980 (Geistliche Texte S J, Nr. 1); *R. Sebott,* Sachlichkeit im Orden. Das Gemeinwohl als Kriterium für Befehl und Gehorsam, in: *Sievernich–Switek* (Hg.) (Anm. 13) 584–596.

ThPh 67 (1992) 381–404

Eugen Drewermann – Worum es wirklich geht

Von Jörg Splett

„Nicht irgendeine Nebensache, sondern
der Kern des christlichen Glaubens steht hier
auf dem Spiel, und es ist die Tiefenpsychologie,
die dabei den Ausschlag gibt."
Matthäusevangelium I 92

Für Außenstehende – auch für so manche in der Kirche – stellt sich der „Fall Drewermann" als Kampf einer macht- und angstbestimmten Obrigkeit gegen einen menschenfreundlichen Querdenker dar. Drewermann selbst und die Moderatoren in den Fernsehdisputen bemühen sich mit Erfolg, die pastoral-psychologische Sicht des Geschehens als bestimmend zu etablieren. Kommt Theologisches als solches zur Sprache, heißt es sogleich, mit derlei Subtilitäten sei niemand geholfen. Man müsse allgemeinverständlich reden, und so, daß es dem Bedürfnis der Menschen entspreche. Die Forderung hat alles Recht. Doch wissen wir schon, was wir eigentlich wollen und brauchen? (Warum sonst wären Menschen derart verführbar?) Bereits die Kunst liefert uns nicht schlicht Antworten auf unsere Fragen, sondern reißt uns auf für Fragen, die wir vorher nicht zu haben glaubten. Wie, wenn es in der Religion, erst recht in Jesu Christi Botschaft, ebenso wäre? (So daß ein Mann, der eigentlich nur heile Glieder wollte, unerwartet die Vergebung seiner Schuld erfuhr – Mk 2, 1–12.) Was hieße demgemäß „den Menschen helfen"?

Daß es ihnen = uns zuerst und wesentlich darum zu gehen habe, „der Wahrheit die Ehre zu geben", und daß es Jesus erstlich um die Ehre seines Vaters ging, ist die Voraussetzung der Überlegungen, die hier zur Diskussion gestellt werden. In drei Schritten seien Drewermanns Anthropologie und Theologie diskutiert sowie das Kleriker-Buch besprochen.[1] Der vierte Abschnitt erinnert an Grund-Daten eines innerkirchlichen Gesprächs.

I. Angstverflucht und bildgesegnet?

1. Lehrdisput?

Anthropologie – Lehre vom Menschen. Eine Lehre wolle Drewermann so wenig vortragen, wie das Christentum eine Lehre sei, mag man dem gleich entgegenhalten. Doch ließe ‚Anthropologie' sich auch mit ‚Men-

[1] Dabei entfalte und aktualisiere ich drei kleine Beiträge, die 1990 erschienen sind in: Kath. Bildung 91, 143–147, 235–239, 296–301. Siehe auch meine Rezension zu *P. Eicher* [Hrsg.], Klerikerstreit, München 1990, in: ThPh 66 (1991) 304–308.

schenkunde' wiedergeben, und das meint nicht bloß etwas Theoretisch-Wissenschaftliches, sondern schließt die Praxis ein, das rechte Umzugehen-Wissen. (Das Wort leitet sich von ‚können' her – wie die Kunst.) Oder anders, aus der Gegenrichtung: jede Praxis, umso mehr erst jede Praktik (= Praxisanleitung), impliziert eine Theorie und schließt zugleich damit abweichende, widersprechende Theorien aus.

So *ist* das Christentum in der Tat keine Anthropologie – oder Theologie; aber es beinhaltet solche. Wobei „solche" im Plural gelesen sein will; denn es gibt nicht das eine christliche Menschen- und Gottesbild; wohl indessen christliche „essentials": Grundaussagen und Kernbestimmungen für beides. Darum ist der christliche Glaube mit bestimmten Anthropo- und Theologien nicht vereinbar, ohne daß er sich deswegen dogma(tis)tischer Enge und liebloser Intoleranz müßte zeihen lassen. Und schließlich artikuliert er sich jeweils in zeit- und kulturbedingten Anthropo-theologien, die nicht erschöpfend sein können, aber den erwähnten Grundbestand enthalten müssen.

Aufgrund dieser Zeitprägung erscheint das Christentum in der Neuzeit einigermaßen rational(istisch) und moral(ist)isch. Nicht ausnahmslos, und nicht in allen Dimensionen gleichermaßen; aber wohl doch in der durchschnittlichen Lehre und Praxis. Dagegen richtet sich heute mannigfacher Protest, auch Drewermanns leidenschaftlicher Rückruf zum Emotionalen, zu Mythos, Märchen und Traum.

Viele Menschen, namentlich Frauen, blicken auf eine Jugend zurück, in der sie sich durch eine rational-moralisch rigide Erziehung geknebelt und gedemütigt sehen. Dankbar bekennen sie, erst durch Drewermann einen Weg zu sich selbst und zu Jesus gefunden zu haben. Verständlich, daß sie kein Interesse an theoretischen Diskussionen bekunden. Hören sie das Wort „Prinzip", assoziieren sie Prinzipienreiterei; beim Wort „Wahrheit": Verkopftheit, Dogmatismus, Buchstabenfetischismus und maskuline Rechthaberei; beim Wort „Gott": Überwachung durch den „big brother"; bei Moral: Sexualangst, Lebenshaß und Unterdrückung; bei Kirche und Amt: Männerherrschaft, Schriftgelehrtentum, strukturelle Gewalt. Das alles bricht – besonders hierzulande – auf, wenn Bischöfe (und „Rom" erst) maß-gebend werden.

Gegen solche Assoziationen, mit ihren Ängsten, Aggressionen, schließlich Depressionen im Gefolge, hat ein argumentatives Diskutieren selbstverständlich keine Chance (wie nochmals der Bildschirm, der Anblick erregter Zuhörer[innen] zeigte). Man kann auch nicht behaupten, diese Ängste hätten keinen Anhalt in realer Erfahrung. Aber vielleicht könnte es trotzdem helfen, wenn man diese Lage, wie sie halt ist, zumindest offen anspricht. Denn das zieht die Frage nach sich, ob nicht – gerade wenn Gründe zu Angst und Aggressivität bestehen – es auch Gründe gebe, selbstkritisch zu prüfen, inwieweit bei solchen Reaktionen (wie bei jeder Reaktion) mit Trübung und Verschiebung in der Wahrnehmung

gerechnet werden müsse. Die eigentümliche Gefahr von Angst, Aggressivität und Depression liegt ja gerade in deren egozentrierender, realitätsverstellender Gewalt. („Kirchengeschädigte" sind hier in ähnlicher Situation wie etwa Ehegeschädigte, wie die Parteien in einem Scheidungsprozeß.) „Betroffenheit", Trauer und Wut machen nicht etwa hell- und klarsichtig, sondern verschleiern den Blick – wie andererseits Nichtbetroffensein leicht dazu führen kann, achtlos und oberflächlich zu bleiben.

Dieser Situation kann man nur in wohlwollender gemeinsamer Besinnung beizukommen versuchen. In einem Gespräch, in dem es um die Beteiligten selbst und deren Wohl zu tun ist. Dies aber so, daß es eben darin noch mehr und zuerst darum geht, daß jeder „in der Wahrheit" sei. Mit Sokrates, Platon, Aristoteles gesagt: es geht darum, daß jedem mehr noch als die Freunde die Wahrheit selber freund und lieb sei; denn nur so ist man ein „wahrer" Freund. Biblisch: den Bruder und die Schwester sollen wir lieben (als) uns gleich, doch Gott „mit ganzem Herzen, ganzer Seele, allen Gedanken".[2]

2. *Schöpfungsruf und Nein zur Liebe*

Liebe nun ist Gutheißung und Bejahung. Doch nicht mit geschlossenen Augen, sondern sehend: „ubi amor, ibi oculus." Man sieht nicht bloß „nur mit dem Herzen gut", sondern das Herz ist bewußt darauf aus, zu erblicken.[3] Es sieht den anderen in seiner liebenswerten Kostbarkeit – und auch seiner erbarmungswürdigen Verlorenheit. So will es ihm helfen. Aber dazu – wie bereits als liebende Bejahung überhaupt – will Liebe der *Wahrheit* des anderen ansichtig werden.

Was macht ihn kostbar? Selbstredend bestimmte Eigenschaften, von Reiz und Anmut seiner Leiblichkeit über seelische und geistige Qualitäten bis zur „Kalokagathia": dem moralisch-sittlichen Gut-Schönsein eines Menschen, seiner selbsthaft-personalen Wohlgeratenheit, zuhöchst: (wenn anders dies das eigentlich Liebenswürdige ist) seinem Lieben.

Aber bliebe man hier stehen, dann würde ein Mensch nur nach seinem eigenen Maße bejaht, also erstens in Grenzen, zweitens stets nur vorläufig, auf Widerruf. Als könnten jemals Rechttun und Moral unser Dasein rechtfertigen! Was vielmehr den Menschen eigentlich und unverlierbar kostbar macht, ist sein Geliebtsein – nicht von einem Menschen, sondern von seinem freien und ungenötigt frei-gebigen Schöpfer.[4]

---

[2] Mt 22,37–90 (Dtn 6,5; Lev 9,18). Zum „magis amica veritas": Phaidon 91c; Nikom. Ethik I 4, 1096 a 14 (*M. Luther*, De servo arbitrio, WA XVIII 610).

[3] Ubi amor ... Wo die Liebe, da das Auge: Richard v. St. Victor, Benjamin minor 13 (Thomas v. A., In Sent. III. d. 35, 1, 2, 1); Der kleine Prinz, Kap. XX.

[4] *J. Splett*, Der Mensch ist Person. Zur Rechtfertigung des Menschseins, Frankfurt/M.

Diese Grunddimension des Menschseins als solchen bestimmt nun auch die Tiefe menschlicher Verlorenheit. Ginge es nämlich einzig um die Selbstrechtfertigung durch unser Gutsein, dann wäre wohl tatsächlich Angst die Grundnot des Menschen: die Angst vor dem Scheitern solcher Selbsterlösung. Er steht aber keineswegs bloß sich selbst bzw. seinen Mitmenschen gegenüber, sondern er erfährt sich aus dem Nichts seiner selbst vom Schöpfer ins Dasein gerufen und zur Selbstannahme von und vor Ihm.[5]

Das scheint erst einmal wiederum zu verbieten, die ursprüngliche Freiheitssituation als schicksalhafte Not instinktentbundenen Bewußtseins und als Verlorenheit ratloser Freiheit zu sehen. Zwar darf man den Lebensbeginn und die Kindheit des Menschen nicht in ein Idyll verniedlichen; doch aufgrund von welchen Vorentscheidungen erblickt man darin einen Mahlstrom verschlingender Angst?[6]

Sodann aber eröffnet gerade der Gottesbezug des Menschen ihm einen bislang unbekannten Abgrund möglichen Scheiterns: nicht bloß den eines Schwindel-Sturzes aus der Geisteshöhe, sondern eines willentlichen Neins zur rufenden Liebe. Ungefragt ist die Person nämlich gerufen; gefragt weder danach, ob sie dies wolle, noch als was bzw. wer und in welcher Situation. Das weckt nicht allein Angst. In der Tradition hat sich hierzu sogar die These durchgesetzt, es sei der Stolz des freien Geschöpfs, der sich gegen diesen Sachverhalt aufgelehnt habe. Dem glaubte ich schon vor Jahren nicht zustimmen zu sollen.[7] Dennoch ist es nicht nur Angst, die das Geschöpf dazu bringt, sich zu verweigern, sondern auch „Kleinglaube" (oligopistia – Mt 17,20) = Mißtrauen, *Ressentiment* gegen Gott. Darum ist der Sündenfall nicht unausweichlich, ist die menschliche Situation als solche nicht tragisch, sondern freie, zu verantwortende, keineswegs sein müssende *Schuld.*

Wenn E. Drewermann schreibt, die Ursünde sei psychologisch und auch philosophisch notwendig erfolgt (*Strukturen* ... III 544), dann merke ich dazu an: von einer schon *erbsündlichen* Psychologie und Philosophie aus, die diese ihre konkret geschichtliche Erbsündlichkeit nicht reflektiert, sondern den jetzigen *Stand* des Menschen mit seinem Wesen verwechselt. Darum ist keineswegs erst „theologisch [die Sünde] nicht

---

1986, Kap. 1; *A. Görres / W. Kasper* (Hrsg.), Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens?, Freiburg (1988) ⁴1992, 89.

[5] *R. Guardini,* Welt und Person, Würzburg 1940, 113ff.; *ders.,* Die Annahme seiner selbst (1960), Mainz (Topos) 1990; vgl. ThPh 54 (1979) 80–93: Zum Person-Begriff Romano Guardinis.

[6] Ich erinnere dazu an *G. Siewerths* „Metaphysik der Kindheit", Einsiedeln 1957; sie und andere Positionen werden dargestellt und erörtert in: *J. Splett,* Freiheits-Erfahrung, Frankfurt/M. 1986, Kap. 7 (Kind-sein).

[7] Konturen der Freiheit (1974), Frankfurt/M. ²1981, 114; Lernziel Menschlichkeit (1976), Frankfurt/M. ²1981, Kap. 1.

selbstverständlich" (ebd.). Denn mitnichten bloß in offenbarungs-theologischer Perspektive steht der Mensch „vor Gott".[8]

3. Vergebungszusage

Gerät aber der Mensch auf diese Weise in Schuld, dann ist die Befreiung daraus nicht einfach als Rettung durch märchenhafte Kräfte zu sehen (wo etwa dankbare Tiere für einen schlafenden „Helden" bei der Arbeit einspringen). Das bliebe zudem nach wie vor ganz in der Leistungsperspektive. Erlösung gibt es hier vielmehr nur durch den Zuspruch der *Vergebung* an ihn. Einen Zuspruch, den er selber hören und annehmen muß, um ihn sich auswirken zu lassen. Und anzunehmen hat er ihn als jenen *Schuldspruch,* den das „Ich vergebe dir" stets mit-enthält (im Gegensatz zu einem „Du bist entschuldigt – weil schuldlos"). Es geht hier nämlich nicht allein um Heilsworte an einen Kranken oder auch Besessenen noch gar um Disput oder Befehl über diesen hinweg: an die Adresse eines Dämons bzw. der Dämonen in ihm. All das gibt es auch; aber es steht nicht in der Mitte von Jesu Sendung und bildet nicht ihre Spitze. Sondern der Sünder selbst erfährt sich an- und aufgenommen; er (sie) in Person wird an- und aufgerufen. Er/sie muß sich die Vergebung selbst gesagt sein lassen – um aus ihrer Kraft nun selber „umzukehren": zu Sühne, Nachfolge und Besserung, und auch zur „Wiedergutmachung", soweit möglich.

Solcher Vergebungszuspruch indes kann nicht bereits durch Träume, Naturerfahrungen und Mythenbilder ergehen. Wieso meinen sie *mich,* nicht bloß als Individuum (was schon kaum glaublich wäre), sondern obendrein in meiner personalen Einzigkeit? Und inwiefern meinen sie mich in meiner *Sünde,* meinem persönlichen Nein? Angesichts dieses freiinneren Neins (nicht einem „Über-Ich", sondern dem im Gewissen aufleuchtenden Licht gegenüber), im Blick also auf mich selbst statt bloß auf meine Schwäche(n), bleiben dann nicht allein Natur- und Seelen-Kräfte unzuständig, sondern letztlich ebenso der aufrichtig bemühte Nächste.

So reicht hier auch die liebevolle Zuwendung z. B. eines Therapeuten, sei's in nonverbaler Zärtlichkeit, sei es ausdrücklich sprachlich, nicht zu. Er mag mich entschuldigen, wo es angeht, und mir helfen, die Möglichkeit von Vergebung nicht von vornherein für eine Unmöglichkeit zu halten. Doch vergeben kann nicht er. Dazu bedarf es erstens des Wortes,

[8] Das Wort „Theologie" hat Platon als philosophisches eingeführt. – Scheitert für Drewermann nun (Dt. Allg. Sontagsbl. 3. XI. 1989 zu Kasper/Splett) die Freiheit mit Notwendigkeit, dann hat er offenbar auch diese theologische „Offenheit" noch auf jenes psychologisch-philosophische „Schicksal" reduziert. Um so eigentümlicher berührt den, der sein Schrifttum kennt, die ständige Berufung auf das frühe Opus. Selbst bei *J. Sudbrack,* durch dessen Geist-und-Leben-Beitrag (62 [1989] 325–348) Drewermann sich erstmals richtig dargestellt sah – in der Tat von äußerster Dezenz –, erscheint die Frage, „ob er selbst sich nicht doch von ihm [dem Grundwerk] stetig entfernt" (326 – dazu auch meine Auskunft in ThPh [Anm. 1] 307).

und zweitens des Wortes mit Vollmacht: zu einem gültig (neu)schaffenden „Deine Sünden sind dir vergeben". [9] Denn dies vermag – die Schriftgelehrten haben recht (Mk 2,7) – nur Gott.

Solche Vollmacht nun – und nicht etwa nur Liebes- oder Traumkräfte – muß, wiederum mit Vollmacht, weitergegeben werden, sollen auch Spätere auf die befreiende Vergebung hoffen dürfen. Dies ist ein wesentlicher Grund für *Kirche.* Es ist nicht *der* Grund, da die Gemeinde Jesu Christi nicht bloß als „Heilsanstalt" besteht und nicht allein für die Bedürfnisse der Menschen wirkt. Sie ist gewiß der Ort und die Gegenwart von Gottes fortlebendem Ja zu uns in Jesus Christus; aber sie bildet auch und vor allem die Gemeinschaft unseres Ja und Amen durch ihn zu Gott. [10]

Damit aber sind wir bereits zum zweiten der angekündigten Themenkreise gekommen, zu dem Religions- und Gottesverständnis, das hinter Drewermanns Kirchen-Kritik und -Vision steht.

II. Gottestraum und Märchenliebe?

1. Der lebendige Gott

Charles Péguy preist die Noblesse Corneilles und seines Hauptwerks Polyeucte; ihn empören jene, die den Menschen klein machen, ihn für unfähig erklären, (sich zu) Gott zu erheben; die die Natur erniedrigen, um die Gnade zu erhöhen: „Weil sie niemanden lieben, glauben sie, Gott zu lieben." [11] F. M. Dostojewski hat mitunter die gegenläufige Verirrung

[9] Vgl. *Splett* im *Görres/Kasper*-Band, 86. In den Solidaritätskreisen hat sich für diese Quaestio disputata das Etikett „Auftragsband" eingebürgert. So auch Drewermann selbst (Anm. 1, 338): „ein bloßes Auftragswerk, keine sachliche Auseinandersetzung", Kardinal Wetter habe „Theologen ... gedungen". Auch wenn es ein Auftragsbuch gewesen wäre, fände ich das nicht verächtlich. Daß die Hirten auf Verkürzungen in wirkmächtigen Theologien zu reagieren haben, sollte unstrittig sein (auch evangelische Christen werden die Notwendigkeit einer Lehraufsicht bejahen). Daß sie dies zunächst dadurch versuchen, kollegiale Stellungnahmen anzuregen, für eine Sachdiskussion jenseits privater Vorstellungen und Wünsche, fand ich besonders gut. Das hat mich bestimmt – nicht eine Auftragsarbeit zu verfassen, sondern der Einladung zur Mitarbeit zu folgen. Leider haben auch weitere Angebote bisher nicht zu dieser Sachdiskussion geführt. Sie ist selbstverständlich dort nicht möglich, wo in einer emotionalisierten Großversammlung der Anfragende statt einer klärenden Antwort erst Mißfallenskundgebungen von den Rängen und dann therapeutische Verweise des Befragten zu gewärtigen hätte. Oder wäre Kritik stets unbegründet: Zeichen gekränkter Eitelkeit (ebd. 339) bzw. „rasch zusammengelesener Mißverständnisse" (*Worum es eigentlich geht,* München 1992, 27)?

[10] 2 Kor 1,1,19f.: „Er war nicht Ja und Nein zugleich, sondern das Ja ist in ihm geschehen. Denn was da ist an Verheißungen Gottes – in ihm ist das Ja. Darum sagen wir auch das ‚Wahr ist's' durch ihn – zur Verherrlichung Gottes."

[11] Nota conjuncta, Wien-München 1956, 166f. Der Satz dürfte kaum schon von Bloy stammen, wie in *Kleriker* angegeben. Inhaltlich entsprangen die Rückfragen von Teil I gerade der Sorge ob einer solchen tragisierenden Abwertung des Menschen, die ihn mit *K. Lorenz* zum „missing link" zwischen Affe und Mensch erklärt (*Ich steige hinab in die Barke der Sonne* 239) und demgemäß Autoren, die nicht vom notwendigen Scheitern der Freiheit sprechen wollen, zu den Pelagianern und humanistischen Sektierern rechnen muß.

im Blick: einen gereizten Humanismus, der in Wahrheit verhülltes Gottes-Ressentiment ist. Weil sie Gott nicht lieben, glauben sie, die Menschen zu lieben.[12] Sie glauben dies nur; denn in Wahrheit schätzen sie sie nicht. So verbinden sich auf eigentümliche Weise die Gegenbewegungen; und ihren Knotenpunkt bildet wahrscheinlich die Verweigerung der Selbstannahme, also die Mißachtung seiner selbst.[13]

Den Mangel an Hochschätzung ihrer Klienten aber zeigt bei solchen Anwälten der Menschlichkeit der Vorrang der Frage, ob es den Menschen *gut gehe*, vor der, ob sie *gut seien* (siehe demgegenüber die Mutter der Sieben – 2 Makk 7). Gut-sein freilich darf man hier, ich pflichte Drewermann bei, nicht bloß ethisch verstehen; zu ihm gehört immer auch der religiöse Bezug. Jede Sünde hat darum, selbst wider den Willen des Sünders, mit dem lebendigen Gott zu tun. Um so weniger darf allerdings hierbei der Unterschied von Geschaffen- und Sündhaft-sein „belanglos" werden.[14] Und zwar gerade um der *Ehre Gottes* willen.

Ebensowenig ist Gut-sein schon göttlich. L. Feuerbachs Umkehrung von 1 Joh 4,8: die Liebe sei Gott, gilt eben nicht. Drewermann weist mit Recht darauf hin, alle Liebe zum Menschen besitze notwendige Grenzen der Intensität und Zeit.[15] Doch warum? Weil wir „in aller Liebe nach einem Absoluten an Halt und Geborgenheit" suchen. Begrenzt wäre demnach der Andere, nicht wir? Jedenfalls nicht in unserem Verlangen? Ist aber Suche die Wahrheit der Liebe? (Ihr Ja bemäße sich dann jeweils am Gefundenen und dessen Erfüllungs-Vermögen!) Der Nicht-Christ Seneca schon hat Epikur im Disput um die Wahrheit der Freundschaft entgegengehalten, er suche nicht einen Freund, um bei Krankheit und Not eine Hilfe zu haben, sondern umgekehrt, um für jemanden leben und sterben zu können.[16]

---

[12] Das spielt etwa bei Iwan eine Rolle, wenn er der Mutter wie, genau genommen, auch dem Kind untersagt, dessen Peiniger zu vergeben. Die Brüder Karamasoff, 2. T., 5. B., IV. „Empörung", Darmstadt (Rahsin) 1979, 399. Vgl. Tagebuch eines Schriftstellers, Darmstadt (Rahsin) 1966, 264–270; *I. Fuchs*, ‚Homo apostata', München 1988, §§ 4, 23 u. 29.

[13] Vgl. Anm. 5; *Dostojewski*, Tagebuch 301: „Wer mit uns nicht übereinstimmt, den halten wir einfach für einen Dummkopf, wobei wir ganz vergessen, daß, wer so leicht die Achtung für andere verliert, in erster Linie sich selbst nicht achtet."

[14] *J. Sudbrack*, in: GuL 62 (1989) 331. Das scheint mir schon psychologisch nicht unwichtig und folgenlos zu sein. Erst recht muß man fragen, wie weit auch und gerade bei einem „Brückenschlag zum Anliegen Drewermanns" (*ders.*, in: GuL 65 [1992] 46–56) darauf zu achten wäre, daß nicht die psychologische Perspektive, bei aller Bedeutung, das Maß der Glaubensaussagen und ihrer Verkündigung sein kann. Darum auch nicht das Maß für die „Sprache der Unbegrifflichkeit" und „der Metaphern" (47). Deshalb auch entspräche es dem, „worum es geht", noch nicht, wenn man nur feststellen wollte, hier zeige sich ein „völliges gegenseitiges Nicht-Verstehen beider Parteien" (51). Von welchem dritten (überlegenen?) Standpunkt aus wird hier überhaupt von zwei *Parteien* gesprochen?

[15] *Ich steige hinab in die Barke der Sonne* 171.

[16] Ad Lucil. I 9. Ausführlicher zu diesem Punkt (bei dem Drewermann sich mit dem Hauptstrom der Tradition in Einklang befindet, nur daß er entschiedener die Konsequenzen daraus zieht): *J. Splett*, Leben als Mit-Sein. Zum trinitarisch Menschlichen, Frankfurt/M. 1990, Kap. 6.

Und nun fährt Drewermann fort: „Eben dieses Absolute an Liebe, ohne das wir als Menschen nicht leben können, ist Gott." Mit einem Dostojewski-Zitat: „Gott habe ich schon deshalb so nötig, weil er das einzige Wesen ist, das man lebenslänglich lieben kann." Nicht also einen Menschen? (Womit die Ehe ebenso abgetan wäre wie aus anderen Gründen der Stand der Räte?) Bei Dostojewski äußert diesen Satz bedenkenswerterweise (nach Empfang der Sterbesakramente) der bekehrte Schöngeist Stepan Trofimowitsch.[17]

Aus dieser Bedürfnis-Perspektive heraus wird dann sogar das Christentum überhaupt ein Wunschtraum genannt. Und wer das religionskritisch verwenden wollte, „möge bedenken, daß, selbst wenn das Christentum nie etwas anderes wäre als ein solcher Wunschtraum, eine solche ‚Illusion' immer noch tausendmal besser wäre als die sogenannte Wirklichkeit; denn dieser ‚Traum' allein läßt Menschen leben und bewahrt sie vor Verzweiflung".[18]

Bedürfnisse erträumen sich Erfüllung; auch Verliebtheit tagträumt. Liebe aber gilt der Wirklichkeit und Wahrheit des Geliebten. (Hat Männer nicht seit je gerade dies bei Frauen fasziniert, während sie ihrerseits zumeist „verklären" müssen?) Ihr geht es um den Anderen selbst statt um ein Traumbild von ihm. Und wäre Mythologie tatsächlich bloß als projizierte Psychologie zu verstehen (159), dann müßte der Glaube sie wirklich schlechthin verwerfen; denn er meint die Sache[19], besser: die Person, Gott selbst – so sehr wir uns unvermeidlich ein Bild von ihm machen.

2. Gottes Wort: Jesus Christus

Dieser Gott in Person nun sagt sich uns in Jesus von Nazareth end-gültig zu. Und er bestätigt diese Selbst-Zusage durch die Erweckung des in seiner gehorsamen Sendungstreue zu Tode Gekommenen. Dieses Geschehen ist beileibe kein Traum. Sehr schön schreibt Drewermann, „daß an die ‚Auferstehung' Jesu ... nur ‚glauben' kann, wem die Person *des historischen Jesus* zu einer absoluten Person geworden ist, so daß für ihn das Leben jenseits des Karfreitags einzig weitergehen kann, wenn die Person Jesu ihm selbst als objektiv lebend erscheint" (*Barke* 172).

Damit beschreibt Drewermann einen den ganzen Menschen mystisch erfüllenden Glauben. Aber auch dessen Anfang, die Bedingung seiner Möglichkeit und ersten Wirklichkeit? Bei Maria von Magdala und Pau-

---

[17] Die Dämonen, 3.T. VII 3, München (Rahsin) 1969, 971.

[18] *Dein Name ist wie der Geschmack des Lebens* 123. – Der persönliche Gott, jenseits systemischen Werdens, nur „ein dringendes Postulat" (*Worum ... [*Anm. 9, 268 u. 310])?

[19] Thomas v. A., Sth II-II 1,2 ad 2: „Der Glaubensakt zielt nicht auf die Aussage, sondern auf die Sache." Um einen Künstler zu zitieren, Maurice Denis (Nouvelles Théories, Paris 1922, 182, nach: *A. Stock,* Zwischen Tempel und Museum, Paderborn 1991, 102): „Was suchen wir in der Religion? Weder eine Moral, noch eine Tröstung, noch eine bewegende Musik, noch jenes Mysterium, das unseren geheimen Sehnsüchten schmeichelt. Nein, wir suchen die Wahrheit. Wenn die Religion falsch ist, pfeife ich darauf."

lus war es so („Nicht mehr ich lebe ..." Gal 2, 20); bei einzelnen hingerissenen Heiligen; bei uns normalen Christen aber? Sind wir zwar Gläubige, jedoch mitnichten Glaubende?

Drewermann schließt sich hier Bultmann an: „Theologische Erkenntnis ist Glaubenserkenntnis als Selbsterkenntnis" (286). Nicht die Gottes und Christi? Der Glaube sei „an der historischen Frage nicht interessiert". Objektiv an der Osterbotschaft seien nur die Strukturen; „doch diese liegen in den Bildern der menschlichen Psyche begründet, nicht in gewissen historischen Tatsachen" (ebd.). Wobei die Ethologen dann von „Übersprungverhalten" reden würden?[20]

Erst recht käme damit für *uns* der Messias/Christus Jesus selbst nicht mehr in Betracht? An den Anfang seines Exegese-Programms hat Drewermann das Bild des Brunnens gestellt, von dem die Karawane sich inzwischen so (historisch) weit entfernt hat, daß sie nicht mehr bis zu ihm zurückkehren kann.[21] Also müsse man statt zum „Brunnengeschenk des Anfangs" in die Tiefe gehen, zu den Seelenwassern, „aus denen auch jener erste ‚Brunnen' sich speiste."[22]

Wie aber soll die Tiefenbohrung zu den allmenschlichen Seelenfluten (siehe oben I 3) dort auf wirkliche Vergebung stoßen? Man wird die Angst- und Not-Verflochtenheit aller erkennen, den Symptom-Charakter von vielem, was menschliches Recht als Verbrechen bestraft – so daß den nach Sibirien Verbannten die Dorf-Frauen nicht ohne Grund die Hände küßten (*Barke* 189); und es entlarvt sich gewiß viel selbstgerechtes „Verzeihen" als ängstlicher Selbstschutz (191). Doch auf uns selber geblickt: Bezieht sich die Vergebung, die wir erhoffen, etwa auf Taten, die wir „unzweifelhaft aus Idealismus, nicht aus eigennützigen Motiven" begangen hätten (197)? Und was dürfte ich von der Zusage eines Gesandten erwarten, der an meinem Platz „vermutlich nicht den Deut besser oder anders gewesen wäre" als ich (201)?

---

[20] Dann hinge unsere Auferstehungshoffnung nicht mehr an der Osterrealität (1 Kor 15), sondern an unserer Psyche, der Intensität unseres Lebenswillens bzw. (siehe auch den Fortgang von Trofimowitschs Bekenntnis: *Barke* 285, Anm. 28) am „Feuer der Liebe" in unseren Herzen? – Jenes Geschehen in seiner „historische(n) Einmaligkeit" ist in der Tat „durch historisch-kritische Forschung nicht (zwingend) erweisbar (noch auch widerlegbar)". *D. Ritschl*, Das Lehrverständnis der Bischöfe und die Lehre von Dr. Drewermann, in ÖR 41 (1992) 57–62. Inwiefern aber tut das eine „theologische Fallgrube" auf?

[21] Vgl. *G. W. F. Hegel* (Dokumente *[J. Hoffmeister]*, Stuttgart 1936, 358): „In Schwaben sagt man von etwas längst Geschehenem: es ist schon so lange, daß es bald nicht mehr wahr ist. So ist Christus schon so lange für unsere Sünden gestorben, daß es bald nicht mehr wahr ist."

[22] *Tiefenpsychologie und Exegese* I 14f. – Noch deutlicher: *Matthäusevangelium* I 127 zur „dogmatischen Verhärtung" gegenüber den Juden oder 519 über das Gebet zu Jesus Christus. *J. Werbick* zieht das Fazit: „Jesus Christus eröffnet den Weg zur Wahrheit des Herzens in der Tiefe der Seele; er schafft jene Atmosphäre des Vertrauens, in der diese Wahrheit sich zeigen kann. Aber er ist nicht selbst dieser Weg; er ‚ist' die Wahrheit nicht selbst, jedenfalls nicht in einem prinzipiell anderen Sinn als jeder Mensch, der sich (von ihm) aus dem Getto der Angst herausführen läßt." Vom entscheidend und unterscheidend Christlichen, Düsseldorf 1992, 93.

Es scheint von eigener Konsequenz, wenn zustimmend H. v. Ditfurth zitiert wird: der Widerspruch zwischen Biologie und Theologie (?[23]) sei zu beseitigen dank „einer grundsätzlichen historischen Relativierbarkeit auch der Person Jesus Christus" (304). Und da (Anm. 11) die Menschwerdung gerade erst begonnen habe, wird uns geraten, „auch als Christen die Vorstellung der Hindus für weise und wahr zu erachten, daß Krishna, die zweite Person der dreifaltigen Gottheit, immer wieder, auf jeder Stufe der Entfaltung des Lebens, auf die Erde kommt, um in immer neuen Formen und Gestaltungen sichtbar zu werden" (239).

3. Wahrheit der Liebe

Wird so aber nicht doch die Einzigkeit des Personalen dem „Leben als Transzendenzersatz" (D. Seeber)[24] geopfert? Es geht nach wie vor im Grunde um das Eine: als was wird Liebe hier verstanden, die „am größten" ist (1 Kor 13, 13; *Das Eigentliche ist unsichtbar* 118) und die allein uns Welt und Leben und uns selber annehmbar macht? Sie ist gewiß in besonderer Weise ein Ort der Offenbarung zwischen Mann und Frau: der Rätsel von Leben und Tod, des Zaubers von Genius und Nacktheit, wie dies bewegend Larissa am Sarg Jurij Schiwagos ausspricht (Ende XVI; *Das Eigentliche* ... ebd.). Aber sie ist selbstverständlich nicht bloß dies; sonst würde sie Idolatrie, Egoismus zu zweit. Doch auch wenn man sie umfassender nimmt: wäre dann ‚Gott' nur ein Name hierfür, zu spüren allein „als Macht der Liebe im eigenen Herzen" (106)? Ist Gott, was wir werden, wenn wir sterben (*Barke* 247)?

Man versteht sehr wohl, wie insbesondere verletzte, jahrelang geängstigte und sich selbst vorenthaltene Menschen endlich einmal frag- und vorbehaltlos einfach dankbar sich der Schreib- und Redeweise (in jedem Sinn, auch dem der Wort-*Musik*) überlassen, mit der E. Drewermann, vor allem gegen Ende jeweils, für sich und sie die Mutter-Macht, den allumfassenden Sternenmantel der Liebe und ihre lösende Tröstung beschwört. Der Liebe, lesen wir, trauen die Märchen es zu, „im wirklichen Leben einen Zustand zu schaffen, in dem zwischen Sehnsucht und Erfüllung, zwischen Kunst und Religion, zwischen Dichtung und Wahrheit kein Unterschied mehr ist."[25]

Hier scheint es tatsächlich nicht mehr um Wahrheit zu gehen, sondern um eine Erlösung auf Zeit, für die Dauer dieser Beschwörung (die darum auch gedehnt werden will wie in Wagners unendlicher Melodie), um eine zeitweilige Befreiung von der erdrückenden Realität. Und vielleicht darf man dies Schreib- und Lese-Glück – wie das der Liebes-Augenblicke sel-

[23] Vgl. Anm. 16, Kap. 2 (Wissenschaft und Religion?), bes. 27–31.
[24] HerKorr 41 (1987) 53–55.
[25] *Der Trommler* 71. Vgl. *Kierkegaards* Verführer in Phase II: Entweder/Oder SV I 379 (Märchen), 395 (Wirklichkeitsverlust)!

ber – sogar „angeldlich" nennen (Eph 1,14). Muß es dann aber nicht mehr als bloß seelisch wirklich und wahr sein?

Nun hat meines Erachtens Jesus vor allem darum Menschen geheilt, weil Not und Krankheit den Betroffenen fast unauskömmlich binden, ihn „gefangen" halten (Lk 13,16): in sich.[26] Am deutlichsten wird das wohl bei der gleichsam „absoluten" Krankheit, der Depression, wo für den Geschlagenen alles Licht und Glück, doch auch alles Unglück in der Welt ringsum, alle Fragen nach wahr oder falsch, gut oder böse und wonach auch immer, wo einfach alles in das schwarze Gefängnis des eigenen Dunkels versinkt (oder ins tote Weiß seiner Verlorenheit, die selbst die Frische unberührten Schnees nur als Leichentuch sehen kann). Das erklärt, weshalb dem Theologen Drewermann alsbald, wie Sudbrack (Anm. 8, 325 f.) bemerkte, vor allem von seinen Anhängern Unrecht geschah. Oft genug hören sie eben nicht, was er tatsächlich sagt, sondern was er in ihnen anrührt, aufweckt und mitklingen läßt.

Doch es sind leider nicht bloß Mißverständnisse, die sich in Zeitungsartikeln und Leserbriefen bekunden (bis hin zur Christus-Vision), sondern durchaus auch das Echo oder Reflexe von Einseitigkeiten, Verkürzungen und Verzeichnungen in Wort und Text des Lehrers selbst; und dies nicht erst seit der medienwirksamen Eskalation im Gefolge des Kleriker-Buchs wie dann vor allem des Spiegel-Interviews.[27] Darum ge-

---

[26] Es ist deshalb selbstverständlich nicht „um die ‚Reparatur' eines primär moralisch verstandenen ‚Defekts' zu tun". Aber wie kann *E. Biser* erklären, die „Krankheit zum Tode" wurzele „*letztlich* in der Todverfallenheit der Schöpfung"? (Will er Heine gegen Schiller recht geben [Buch Le Grand III]: „Das Leben ist der Güter höchstes, und das schlimmste Übel ist der Tod"?) Gilt Jesu Heilsangebot für das geknickte Rohr und den glimmenden Docht nur den Erniedrigten und Beleidigten, nicht auch, vielleicht erst recht, den Erniedrigern und Beleidigern; und dies gerade dort, wo sie der Therapeut nicht ihrerseits als Opfer zu entschuldigen vermag? (Der Indikator, in: StZ 210[1992]291–296, 292 f.) – Von Schuld spricht Drewermann auch anläßlich des *Milomaki*-Mythos (36–40) – und wehrt dankenswert ihre ästhetische Aufhebung durch Nietzsche ab. Doch hat er wieder nur den „unentrinnbaren Kreislauf von Töten und Sterben" im Blick: die „christlich-jüdische Vorstellung der ‚Erbsünde'" (38 f – die freilich gerade diese tragische Tötungsnotwendigkeit verdränge [44]). Solch kosmische Schuld mag durch Musik „vergeben" werden. Warum aber kein Wort von den mitnichten unumgänglichen Gemeinheiten konkreter *persönlicher* Schuld? – Siehe dazu: *J. Splett*, Erlösung wovon?, in: MThZ 43 (1992) 3–16 (anschließend auch die Beiträge von *J. Werbick* und *G. L. Müller* sowie das KNA-Interview Bischof Lehmanns vom 8. X. 1991).

[27] Dessen dezidierte Aussagen, gedruckt mit Imprimatur des Befragten, mögen durch den Hinweis auf ihr „genus litterarium" zu situieren sein (welche Situierung ihrerseits zu unterschiedlicher Wertung einlädt); entkräftet werden sie dadurch nicht. Man könnte gar sagen, dem Spiegel sei gelungen, worum der Erzbischof sich monatelang vergeblich bemüht hat (*H.-J. Rick* [Hrsg. für das Erzbischöfliche Generalvikariat Paderborn], Dokumentation zur jüngsten Entwicklung um Dr. Eugen Drewermann, Paderborn 1991): Drewermann zur Billigung einer Zusammenfassung zu bewegen. Der des Ordinariats bescheinigt *Sudbrack* (Anm. 14, GuL 65, 51) Korrektheit. Zu der von ihm zitierten Drewermann-Antwort über die Unzumutbarkeit von „einem Haufen" Glaubens-Sätze (Dokumentation 215 – als ginge es ums Auswendiglernen statt um *persönliches* wie *gemeinschaftliches* Bekenntnis!) sei jetzt nur an das bekannte Wort Luthers erinnert: „Tolle assertiones et christianismum tulisti" (Anm. 2, 603). Weder ihm noch den heutigen Vertretern des katholischen Lehramts sollte man unterstellen, weil sie Glaubens-Sätze gegen Leugnung oder Auflösung verteidigen,

hen diese Rückfragen nicht bloß an die „Rezipienten", sondern auch und erst recht an den Autor.

Um es abschließend nochmals gerade im Blick auf die Märchen deutlich zu machen: Wir brauchen sie tatsächlich heute in besonderem Maße, auch und gerade wegen ihrer einfacheren Sicht von Welt und Mensch.[28] Wir bedürfen der „Märchen mit ihrem Idealrealismus des Glaubens, mit ihrer sakramentalen Magie der Hoffnung und mit ihrer unsterblichen Traumpoesie einer ewigen Liebe" (*Trommler* 71). Aber darüber hinaus – und dies nun unersetzlicherweise – ist uns jene personale Wirklichkeit not-wendig, *auf die* der Glaube sich richtet: Jesu Gott und Vater (nicht Heraklits Spielkind! *Matthäusevangelium* [Anm. 22] 159ff.); notwendig sind die Sakramente, die unsere Hoffnung stärken und rechtfertigen (statt daß diese selber magisch Leben gäbe); schließlich – für eine mehr als poetische Liebe – ihr lebendiges Gegenüber, das sie wachruft, nährt und antwortend aufnimmt.

Es geht nicht darum, Gott zu werden (*Barke* 247), sondern darum, ihn „im Geist und in der Wahrheit anzubeten" (Joh 4,23). Uns einander aber sollen und wollen wir Menschen aufrichtig und gütig lieben; doch nicht das ist Gott (es ist, wie Feuerbachs Lehrer Hegel richtig schrieb, seine Erscheinung, in der Sprache der Gründonnerstags-Liturgie: sein Da-sein). Denn Er ist Er, der Heilige. Vollendung und End-Gültigkeit unseres menschlichen Miteinanders finden wir deshalb in der Gemeinsamkeit des Entzückens an Ihm. Dies ist unser aller klêros = das uns zugeteilte Los. Unser Heil: das Glück des Danks an Ihn „ob Seiner Herrlichkeit".

III. „Kleriker" oder: „Bei dir habe ich nicht Lust nach der Erde" (Ps 73,25)?

Wie schon anklang: als Laie macht man seine Erfahrungen in der Kirche, Frauen besonders; und eigens nochmals, wer in kirchlichem Dienst steht. Dabei ergibt sich einiges daraus, daß es halt unter Menschen immer „menschelt"; in anderem wirken sich strukturelle Verwerfungen aus.

---

wollten sie ihn auf Satz-Aussagen *reduzieren.* (Ähnlich wie bei den moralischen Prinzipien: die zwar keine hinreichenden, jedoch notwendige Bedingungen gelebter Sittlichkeit sind.) – *J. Brosseder* erlaubt sich den Vergleich mit der multiple-choice-Methode bei der Führerscheinprüfung (Worüber gestritten werden sollte, in: Orien. 56[1992]61–65, 63). Drewermann selbst meint mit Berufung auf Lessing, was die ‚Christen' von den ‚Heiden' unterscheide, sei „nicht die Einzigartigkeit und Vortrefflichkeit ihrer Anschauungen und Lehren, sondern allenfalls ihre Lebensform" (*Milomaki* 13). Sieht er nicht, daß es 1. nicht um Anschauungen und um allgemeines (Schöpfungs-)Wissen von Bejahtsein geht, sondern um das dankbare Zeugnis eines konkreten Faktums: der end-gültigen Selbst-Zusage Gottes in Jesus Christus (insofern tatsächlich um den Gipfel statt um das gemeinsame „Tal")? Und daß 2. nach Lessing der Christ die anderen *menschlich:* als schlechtere Menschen abqualifizieren müßte, wollte er in seiner Treue zum Vater die Wahrheit seines Rings vertreten?

[28] Siehe dazu besonders die Arbeiten des Altmeisters der Märchenforschung: *Max Lüthi.*

Und das eine wie das andere auf beiden Seiten, aus soziologisch und psychologisch unschwer anzugebenden Gründen.[29]

Kein Wunder deshalb, wenn der Leser sich hier immer wieder neu bestätigt findet: déjà vu. Hier steht, was er erlebt und oft gedacht, doch selten gesagt hat, und wann jemals laut? Warum gleichwohl wird man im Fortgang der Lektüre zunehmend niedergedrückt und ungut? Die auf den Punkt gebrachte Mängelliste der Betriebsprüfung macht traurig. Schmerzlicher noch, was der analytische Lichtstrahl an eigenen Verkümmerungen aufdeckt. Aber das ist nicht alles. Die Dinge stimmen – und doch?

Suggestive Arrangements schon im kleinen: Stilleben (nature morte) statt wie bei Morandi eher à la Picasso oder Magritte. Aber erst recht das Ganze ... Plötzlich standen mir die gespenstischen Plätze de Chiricos vor Augen – und Verse des Neuß-Norfer Dichters Ludwig Soumagne: „mer jlöve // alles / wat mer sennt [sehen] // wat mer alles / net sennt // net ze jlöve."[30]

Jedenfalls ruft soviel Psychoanalyse (samt Vorausdiagnose an den Kritikern des Buchs – 32) geradezu nach Anwendung dieser Methode auf das Werk selbst, den Verfasser und beider Verteidiger. Denn natürlich ist jedes Buch auch zuerst ein „Psychogramm des Autors": „Sprich, damit ich dich sehe!"[31] Vor allem gilt das für die schöne Literatur sowie die Geisteswissenschaften. Und erst recht dort, wo ein Autor selbst Ideen „auf den Kopf hin" untersuchen möchte, „der sie nötig hat" (33 – eben darum wird zur therapeutischen Kompetenz ein Abschluß der eigenen Analyse verlangt – und für den Anfang der Beratungs-Arbeit Supervision).

1. Zwischen Schamlosigkeit und Heuchelei: der Ernst des Humanen

Gleichwohl möchte ich meinerseits nicht in dieser Weise psychologisieren. Auch nicht innerfachliche Versäumnisse besprechen[32] (vom Fehlen seriöser Vergleiche, etwa zwischen katholischen und evangelischen Amtsträgern, oder gewichtiger Differenzierungen wie zwischen Gelübde-Stand und Diözesanklerus bis zum Problem der Verallgemeinerung von Krankengeschichten, der Hergehörigkeit von J.-P. Sartres „Kindheit eines Chefs" und der Beweiskraft von E. Zolas Roman „Die Sünde des Abbé Mouret"). Hier soll vielmehr christlich-anthropologisch

[29] Als Laie in der Kirche. Reflexionen über ein zu weites Feld, in: GuL 57 (1984) 243–252. – Wenn jemand seine Rezension der *Kleriker* damit beginnt, das Buch habe ihn diese Menschen neu verstehen und lieben gelehrt (offenbar voll Mitleid mit den Seelenkrüppeln), so vielleicht auch darum, weil er *Laientheologe* ist?

[30] Dat kalde Büffee, Rothenburg 1972 u. ö., 55; oder Usjesproche nävebee bemerk, Rothenburg 1979 u. ö., 7: „hee schingk / alles / en bester Ordnung / ze sin / wat mag / do bloß net stemme?"

[31] Sokrates, nach Apuleius, Florida 2.

[32] Siehe dazu *U. Niemann*, in: StZ 208 (1990) 125–129.

und religionsphilosophisch nachgefragt werden, um ein Ideal, eine Lebensgestalt und die Ehre von Menschen, die sich darauf einlassen, zu verteidigen. Der Laie kann das in gewisser Weise unbefangener als eins der Analyse-Opfer selbst.[33]

Daß ein hoher Anspruch häufig verfehlt wird, bedarf keiner Worte. Wie oft trifft der Pfeil ins Schwarze (wie oft zumindest die Scheibe)? Eine Gemeinschaft, von Christen zumal und vollends als Gemeinde Jesu selber, muß humane Formen des Umgangs mit solchem Scheitern entwikkeln und leben. Auch dieser Anspruch seinerseits wird leider öfter verfehlt als erfüllt. Darum bedarf es kritischer Prophetie.

Doch Menschlichkeit heißt nicht, dem Einzelnen jegliche Schuld-(möglichkeit) abzusprechen und über Lebensbrüche global zu befinden, hier sei niemand gescheitert; er habe vielmehr die Liebe entdeckt.[34] Tatsächlich steht der Mensch ja überhaupt im Dilemma zwischen Überforderung und Selbstpreisgabe. Demgemäß zwischen Heuchelei und Schamlosigkeit. Davon zeigt Heuchelei immer noch eine Anerkennung des Ideals und seiner Wahrheit, während zynische Schamlosigkeit so etwas wie seelisch-geistigen Selbstmord bedeutet.

Die Heuchelei nun kennt zwei Grundgestalten: sie begegnet 1. (schlicht „ konservativ") als Einsatz für Normen, die man selbst nicht hält: man „predigt Wasser und trinkt Wein". 2. wird eben dies kritisiert – und zwar mitsamt den Normen: moralisierend, mit humanitärem Pathos (darum nicht schamlos); doch heuchlerisch, weil hier nicht „Aufrichtigkeit" motiviert, sondern das eigene Scheitern. Hier predigt nicht ein Weinfreund Wasser, sondern jemand, dem die Trauben zu hoch hängen, nennt sie sauer.

Beide Formen drohen besonders im Klerus. Und G. Bernanos, der wohl doch nicht so ganz überholt ist (14 f.), hat das besonders im frühen Doppelroman *Der Betrug* und *Die Freude* gezeigt. Indes besteht die Gefahr für den Menschen an sich: aufgrund seiner prekären Existenz überhaupt. Das sei an einem Nietzsche-Wort verdeutlicht, das ich unter den vielen Zitaten aus seinen Schriften hier umsonst gesucht habe, obwohl es in das Zentrum unserer Thematik führt:

„Ein Tier heranzüchten, das *versprechen* darf – ist das nicht gerade jene paradoxe Aufgabe selbst, welche sich die Natur in Hinsicht auf den Menschen gestellt hat? Ist es nicht das eigentliche Problem vom Menschen?"[35] Läppisch, die Geltung eines Versprechens auf die Dauer der Faszination zu beschränken. Wozu dann ein Versprechen? Wann auf der anderen

---

[33] Siehe: Zur Antwort berufen. Not und Chancen christlichen Zeugnisses heute, Frankfurt/M. 1984, bes. Kap. 3 (Erwartungen an Christen im Stand der Räte).

[34] *P. v. Matt,* Liebesverrat. Die Treulosen in der Literatur, München 1989, mit der Devise: „Wer liebt, hat recht."

[35] Zur Genealogie der Moral II 1, Sämtl. Werke (KSA 5, 291). Vgl. *H. Krings,* Der Preis der Freiheit, in: *ders.,* System und Freiheit, Freiburg/München 1980, 209–230.

Seite entbindet der Wandel der Umstände legitimerweise davon? Welchen Preis fordern Liebe und Treue?

Hier stellen sich die entscheidenden Fragen. Ich übergehe darum die zahlreichen Hinweise auf Ausfälle, Mängel, Mißbräuche in Ausbildung, Reglement und persönlicher Lebensführung von Ordensleuten und Priestern: immer wieder (nochmals) zu Recht, wie meistens bei Kritik an Menschen und Institutionen – obwohl sich bald der Eindruck verdichtet, kein Klischee und Zerrbild werde ausgelassen. Die nachkonziliaren Reformen genügen in der Tat noch nicht. (Freilich rechtfertigt das keineswegs jeden Abbau; auch Wiedergewinn und Neuentdeckung können Re-form sein – womit hinwieder nicht etwa Restauration angesagt sei.)

2. Berufungsinstanzen Analyse und „Liebe"?

Aber wenn uns z. B. insinuiert wird, „woran ein Dozent der Theologie nach Jahren seiner ‚Lehrtätigkeit' wirklich noch glaubt, was einen Bischof im Amt menschlich noch trägt" (168), dann meint das „ein" wohl nicht bloß *einen*, doch ebensowenig – obwohl es durchaus so klingt – einen *jeden*. Zu denken gibt der Satz indes doppelt. Erst, mit E. Canetti: „Er hat so viel gepredigt, daß er an nichts mehr glaubt. – Wie sehr darf man seinen Glauben beteuern, ohne ihn zu gefährden?"[36] (Dazu nach wie vor 1 Kor 9,27!) Sodann, daß wer auf die Dauer sich nicht zumindest bemüht, so zu leben, wie er spricht und denkt, schließlich so denken und auch reden wird, wie er lebt. (Dies gehört übrigens mit zum Thema „Versprechen".)

Ich meine das nicht „psychoanalytisch". Wie ist übrigens diese immer wieder begegnende Qualifizierung zu lesen? Etwa wenn man „ psychoanalytisch" im Priester- oder Klosterwunsch des Kindes einen Krisenindikator für die Ehe der Eltern zu sehen habe (199)? Oder daß (511–515) die Marien-Frömmigkeit, von der die Bardot uns befreit hat, ein ins Kollektive projizierter Ödipuskomplex gewesen sei? Oder das Dogma ins Göttliche projiziertes Seelenmaterial, eine Zwangsidee (283)? Es kann bedeuten: *nur* psychologisch (511), fach- und aspektbegrenzt; doch klingt es nicht eher – wie früher schon bei C. G. Jung – nach magistralem Über- und Durchblick? So oder so ist zu klären, wie zuständig, bzw. unzuständig für die Wahrheitsfrage, von welchem „Stellenwert" in einer adäquaten Philosophie und Theologie Behauptungen dieser Art seien.

Hat die Unklarheit gar Methode? Um es an einem Beispiel zu verdeutlichen, das freilich mehr als nur ein Beispiel ist: nach Drewermann „läßt sich über zahlreiche religionsgeschichtliche Parallelen" unsere Trinitätslehre „unstreitig als eine abgewandelte (patriarchalisch umgeformte) Va-

[36] Die Provinz des Menschen. Das Geheimherz der Uhr. Aufzeichnungen 1942–1985, Frankfurt/M. 1989, 95. Siehe jedoch ebd. 191: „Wie oft muß man sagen, was man ist, bis man es wirklich wird?"

rietät der archetypischen Trias von Vater, Mutter und Kind verstehen" (283). Was meint dies? Ist sie „unstreitig" eine Archetyp-Variante (und dann: „Unter anderem auch" oder „eigentlich")? Oder bestreitet bloß keiner das „läßt sich" – wenn nur offen bleibe, mit welchem *Recht* jemand das Kern-Geheimnis unseres Glaubens derart (miß)deute? (Was natürlich nicht auf das formale Recht der Meinungsfreiheit abhebt – einen „Maulkorb" trägt bei uns kein Kirchenkritiker –, sondern auf Sachgerechtigkeit.) Dieses Recht nun besteht keineswegs unstreitig – oder vielmehr, es liegt so unstreitig außerhalb der Glaubensperspektive, daß Drewermanns Rückruf nach Ägypten weder 1982 beim Vortrag in Luzern noch später fachlich ernsthaft diskutiert worden zu sein scheint.[37] Ganz zu schweigen von den folgenden christologischen Ausführungen (284) über die Verdrängung der sadistischen Genugtuung des Vaters ob der Leiden des Sohnes, die obendrein das im Grunde gemeinte Lebensopfer der Mutter kaschieren.

Psychoanalytisch nun auch erscheinen als Grund-Charaktere des Klerikalen orale, anale und ödipale Gehemmtheit. Dem Brief K. Rahners über den Zölibat wird nicht bloß Hochmut bescheinigt, sondern Überspielen der eigenen Angst und Unsicherheit und ungehörige Belehrung der Liebenden „aus klerikalem Spezialwissen um Opfer und Kreuz" (519). Die Höchstinstanz „Liebe" indes bleibt alle 900 Seiten hindurch so wolkig unbestimmt und eindeutig zugleich wie bei Herrn Dr. Faust (dem armen Gretchen gegenüber) oder im heutigen Schlager: Die Priester reden ständig von ihr, weichen jedoch voller Angst vor jedem Angebot, zumindest seitens einer Frau, zurück (251), anstatt Konflikte mit dem Amt zu riskieren (250). Mutig, groß und edel ist Goldmund, während Abt Narziß in fader Seelenharmonie zwischen Gedanken-Beeten wandelt (18).[38] Wie erst bei den polemischen Klischees, scheint jetzt nicht eine der rosigen Phrasen zu fehlen, die seit jeher der Liebesverrat ins Feld führt. „Ein Mensch, den wir lieben, verstellt uns nicht Gott", sondern holt uns „ein Stück vom Himmel auf die Erde" (718).[39] Ehebruch – „im Niemandsland der Liebe" – wird dann „schwebend und leicht wie der Duft aufblühender Rosen in einem Frühlingsgarten" (600); „Keuschheit"

---

[37] In: *W. Breuning* (Hrsg.), Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie, Freiburg 1984. Siehe aber: ThQ 166 (1986) 224–226. Zu den Fakten: *E. Hornung*, Die Anfänge von Monotheismus und Trinität in Ägypten, in: *K. Rahner* (Hrsg.), Der eine Gott und der dreieine Gott, Freiburg 1983, 48–66.

[38] Warum nicht auch zu *H. Hesse K. Deschner* zitieren, statt allein zur Demaskierung der Kirche? Kitsch, Konvention und Kunst, München 1957, bes. 114–127. Doch ist für Drewermann (anders G. Benn) nicht Kitsch, was „ehrlich gemeint" ist (515).

[39] Siehe Anm. 34, bes. Kap. XVI: Das Wort ‚Liebe' und die deutsche Gegenreligion. – „Ihr macht euch lustig darüber, Herr Doktor, daß man am Sabbat keine Zigarette rauchen darf. Und es wäre auch lächerlich, wenn es sich darum handelte. Aber bedenkt: was ist die Größe einer Hand, verglichen mit der Größe des Alls? Hebt aber die Hand vor die Augen, und sie wird euch die ganze Welt verstellen." *M. Sperber*, Wie eine Träne im Ozean, Wien 1976, 943.

für solch höhere Moral eher verschroben, pervers fast (709); Sexualität schlichter Spaß und unbefangene Freude (710).[40]

Was Wunder, daß dann auch den „Besitzzuordnungen" von ‚meine Frau' und ‚mein Mann' die Großzügigkeit „jenseits der Eifersucht" vorgehalten und das Sonderrecht der Dichter beschworen wird, „auch ohne Bindung verbindlich zu sein" (719). Als gäbe es nicht auch ein „mein" des Dienstes und der Verantwortlichkeit! (Die Gedanken zur „Behandlungstechnik" bei sehr frustrierten Klientinnen [und Klienten?] – 728 f. – kommentiere ich nicht.[41])

Die Beschneidung seiner Sexualität vergifte und zerstöre einen Menschen (526). Gewiß. Doch sind Verzicht und Selbsthingabe etwas anderes als Gehemmtheit, und das Wesen von „Opfer" ist das Gegenteil seines Unwesens: gewinn-bedachten Austauschs oder gar des Sado-Masochismus.[42] Dem zuvor besagt Leben grundsätzlich, „sich zur Endlichkeit zu entschließen" (G. W. F. Hegel). Für Freiheit kann Ganzheit niemals bedeuten, alles kennen zu lernen, sondern nur: sich ganz (statt unter Vorbehalt und halbherzig) zu *entscheiden* – und entschieden zu sein.[43]

Vielleicht wäre der Amts-Zölibat in unserer Welt und Gesellschaft tatsächlich nicht mehr human und humanisierend zu leben, jedenfalls nicht als Pfarrhaus-Einsiedlertum. Doch die frei gewählte zölibatäre Lebensform, persönlich wie im „Stand", also – das Paradox besteht – in der *Institution* selbstheller „Leidenschaft für Gott"[44], gehört unaufgebbar zur Geschichts-Gegenwart Jesu Christi in seiner Gemeinde.

3. Lebensreifung, Kampf und Selbstbesitz

Dichter, Therapeut im dargestellten Sinn als Vorbilder des Priesters und des Ordens-Christen (730)? Da ziehe ich den Umgangsstil vom Amt her durchaus vor (262 f.). Der Priester soll mir nicht sich selbst und seine Wunschträume bzw. Nöte predigen, sondern das WORT: Jesus Christus. Und was er uns vom Altar reicht, soll nicht – horizontal – Brot und Wein

---

[40] „Quelle [heißt es dann doch] allerdings auch (vorerst noch?[!]) von Ausbeutung und Vermarktung" (ebd.). Zugleich liest man, am Ende komme es „der Kirche" nicht einmal auf Reinheit an, sondern einzig auf Statutenrespektierung; belegt durch den Ausspruch einer Schwester, sie habe nicht Keuschheit, nur Ehelosigkeit gelobt (576 f.). Als stammte solch eine Torheit nicht gerade aus der Pastoral, für die hier Drewermann eintritt! Dazu paßt die übliche Polemik gegen Konsequenzen bei der Heirat von Klerikern (vgl. die durch *v. d. Minde* präsentierten Erfahrungsberichte von Paaren, darunter eines „noch unter dem Siegel der Verschwiegenheit", in: Klerikerstreit). Wie riefe man nach Datenschutz, gäbe es schon vorher amtliche Reaktionen?

[41] Dazu *U. Niemann,* Priesterliche Realutopien, in: *K. Hillenbrand* (Hrsg.), Priester heute, Würzburg 1990, 90–133, 119–121 (Die psychoanalytische Abstinenzregel).

[42] Vgl. Anm. 33, Kap. 4 und den Artikel *Religion* in: Staatslexikon[7], Bd. 4, bes. 796.

[43] Hegel: Rechtsphilosophie § 13 (Anm.). – Zum Gelten- und Wachsenlassen von allem siehe den Einspruch *H. Spaemanns* bei *Görres/Kasper* (Anm. 4), 160 f. (zuerst in: Christ in der Gegenwart).

[44] *J. Bours/F. Kamphaus,* Leidenschaft für Gott, Freiburg 1981 u. ö.; als nur ein Beispiel für konkretes Zeugnis: *I. Bsteh,* Perlen brauchen Körperwärme, Mainz 1985.

seiner Zuneigung oder Symbol unserer tiefenseelischen Verbundenheit sein, sondern das leibhaftige Da-sein unseres göttlichen Bruders und Herrn. Doch statt für die Botschaft von oben (Joh 3,31 ff., Anm. 55) hätten wir uns heute (732) für eine Mystik der Natur à la G. Bruno, B. Spinoza, L. Feuerbach und New Age aufzutun?

Von Personalisierung der Lebensform ist die Rede (735); aber welch ein Verständnis von Personwürde und Leiblichkeit drückt sich in Sätzen aus wie: „Der Zölibat dürfte nicht das Ziel sein [natürlich nicht, er ist Weg!], allenfalls ein Ergebnis in der Biographie eines einzelnen" (736)? Warum nicht die geringste Nachfrage zum *sacro egoismo* von Siddharthas Reifeweg „zwischen Versuch und Irrtum" (360 f.)? Wie Hesse damit für das Recht auf Selbst-Entwicklung im „Swing zwischen mönchischer und weltlicher Lebensweise" plädiert, nimmt den Verfasser so ein, daß er darüber Recht und Würde der menschlichen „Wegstationen" schlicht vergißt. Oder hätten sie gar dem „Aufsteiger" – als Leitersprossen – ihren Lebenssinn zu danken (zumal wenn sie in einem Werk des „[un]verbindlichen" Großen fortleben dürfen)?

Drewermann legt, wie gesagt, den Finger auf schlimme Mängel. Schon sie offen angesprochen zu haben ist ein Verdienst (auch wenn das *Wie* es mindert). Darum der große Widerhall und – außer vieler Häme – auch die breite dankbare Zustimmung zu dem Buch. Und hierbei sollte es nicht bleiben; Änderungen sind nötig. Dennoch finde ich (auch dies sei wiederholt) bereits die Analyse – trotz aller Richtigkeit(en) – nicht wahr. Es ist das *Licht*, in dem die Tatsachen erscheinen, welches trügt, wobei es selbst besonders an den Therapievorschlägen, ihrem Bild von Gott, Mensch, Kirche deutlich wird.

Bei der Vorstellung des Buchs in Bonn seinerzeit hat Drewermann sich als „Trojanisches Pferd" in der Kirche bezeichnet „und verteidigte den Ausdruck auch noch gegen alle gutgemeinten Einwände anwesender Journalisten".[45] Das Trojanische Pferd, eine Kriegslist des Odysseus zur Zerstörung Trojas – wobei den Achäer nicht einmal die Ambivalenz von Haßliebe beseelte. Was denken sich die Tausende von Solidaritäts-Unterzeichnern hierzu? Womit nicht die außerkirchlichen Sympathisanten gemeint sind – hier reicht der Bogen von bloßer Unkenntnis, die für Mitmenschlichkeit und „Toleranz" statt Theologenzänkerei und „Dogmatismus" plädiert, über anti-römische Proteste evangelischerseits (Dt. allg. Sonntagsbl.) bis hin zu blankem Haß, der sich des „Falls" nur bedient, um endlich doch noch „die Infame zu vernichten" –, sondern innerkirchliche, gar „hauptamtliche" Christen. Sind sie ihrerseits Trojaner oder selber Griechen – mit dem Appell an Trojas Adresse, das Pferd willkommen zu heißen? Dabei ist es kein Gegner, sondern – sprachbewußt

[45] HerKorr 43 (1989) 548 (se). – 1992 (Anm. 9, 21) schreibt er von einem Wehrmachtsoffizier, der sabotierend den Nationalsozialismus zu Fall bringen will.

und mythenkundig wie nur wenige – Drewermann selbst, der sich auf dieses Bild versteift.

IV. Theologisches Gespräch?

Allseits ergeht der Ruf nach (Wieder-)Aufnahme des theologischen Gesprächs. Muß man erörtern, wem er vordringlich zu gelten hätte? Und sollte Drewermann selbst sich, mit welcher Begründung auch immer, versagen, seine katholischen Freunde und Anhänger bleiben gefragt. Ein solches – innerkirchliches – Gespräch nun setzt bestimmte Grundbedingungen voraus, über die in der Öffentlichkeit wohl keine und auch unter Katholiken immer weniger Klarheit besteht. Darum seien abschließend einige dieser Prinzipien ins Bewußtsein gerufen.

1. Ringen um Wahrheit

Es gibt unterschiedliche Gespräche. Solche die vorrangig *Meinungsaustausch* sein wollen oder dies jedenfalls tatsächlich sind, vom unverbindlichen Partygeplauder über erregte Stammtischgefechte bis zu einschlägigen Fernsehshows. Dann gibt es die Religionsdiskussion, in der *Überzeugungen* geäußert und gegeneinander gestellt werden. Philosophisch-theologisch wird ein Austausch erst, wo Menschen *argumentativ* um Wahrheit ringen, darum, was „eigentlich" ist oder sein soll. Damit wird die für ein humanes Miteinander unerläßliche Unterscheidung von „Überreden" und „Überzeugen" bedeutsam.

Psychologisch, therapeutisch legt sich oft genug die Antwort nahe: Ich verstehe, was du sagst, und meine zu sehen, warum du es sagst (sagen mußt). Eben das aber hört man von Sokrates nie. Statt daß er die andersartigen Voraussetzungen seines Partners als (mit ihm zumindest) nicht zu diskutieren hinnimmt, versucht er, „eben die Voraussetzungen [und zwar beider Seiten] zum Gegenstand des Gesprächs zu machen".[46]

Wer darauf verzichtet, beläßt im Grunde sein Gegenüber auf dem Stand des *Objekts* von Analyse, „Verständnis" und (u. U.) *Be*handlung. Sokrates jedoch fragt, ob zutreffe, was der andere sagt, und fragte es *mit* ihm, sich mit ihm gemeinsam der Sachfrage stellend. Nur so wird der Mitunterredner als Mitsubjekt anerkannt und erhält er selbst eine Antwort, anstatt daß bloß ich mir meine Fragen über ihn beantworte.

2. In der Glaubensgemeinschaft

Hinsichtlich nun des gemeinsamen Bodens solcher Argumentation ist nochmals zwischen *Philosophie* und *Theologie* zu unterscheiden. Das Feld

[46] *H. G. Gadamer,* Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie, Hamburg 1968, 31 (Die mitweltlichen Motive der Sachlichkeit [Logos und Dialektik]). Der Passus nimmt Ausführungen aus Anm. 33, 20ff. (Dialog und Wahrheit) auf.

der Philosophie ist die „natürliche", allgemeine Vernunft. Anders im Fall der Theologie, was sie heute vielen suspekt macht. „Als *kirchliche* Wissenschaft ist sie faktisch wie rechtlich dem Einfluß wissenschaftsexterner Instanzen ausgesetzt; als *Glaubenswissenschaft* unterliegt sie inneren Bindungen, die für sie selbst ebenso konstitutiv sind, wie sie dem modernen Wissenschaftsverständnis zu widersprechen scheinen" (M. Seckler).[47]

Den Wissenschafts-Status und die Universitätsgemäßheit von Theologie diskutieren wir nicht, erst recht nicht die Voraussetzungen einer angemessenen Diskussion dieser Fragen. Hier sei nur dieses Selbstverständnis von Kirche und Theologie ins Gedächtnis gerufen, das inzwischen sogar Theologen nicht mehr immer klar zu sein scheint.[48] Selbstverständlich ist Theologie rational: „der rationale Verständigungsprozeß einer Kommunikationsgemeinschaft, die sich als Glaubensgemeinschaft versteht, über das, was in dieser Gemeinschaft von gegebenen und rezipierten Voraussetzungen her alle unbedingt angeht" (Seckler 168). Eben dies unterscheidet den Theologen vom Philosophen. Er „hat für die Wahrheit seines Denkens am Glauben der Glaubensgemeinschaft Maß zu nehmen. Theologie ist niemals eine Privatunternehmung. Wird sie eine solche, wird sie zur Religionsphilosophie" (ebd.).

3. Der Botschaft verpflichtet

Redlichkeit würde also gebieten, auch und gerade „Rand-" und Außenstehenden deutlich zu machen, daß es im „Fall Drewermann" zuerst und wesentlich nicht um allgemein menschliche, anthropologische Fragen, sondern um Theologie geht: um das Selbstverständnis der katholischen Kirche. Diese ist nun tatsächlich nicht mit dem Amt, auch nicht dem Lehramt in ihr identisch. Gleichwohl dürfte schon (oder gerade?) Außenstehenden einleuchten, daß nicht einzelne Dozenten oder Journalisten darüber befinden, „was katholisch sei", auch wenn wir hier nicht das komplexe Verhältnis von Theologie und Lehramt explizieren können.[49]

---

[47] Theologie, Religionsphilosophie, Religionswissenschaft, in: ThQ 157 (1977), 163–176.

[48] So schreibt *G. Hasenhüttl* (Anm. 1, 60): „Die Befreiungstheologie wie die Psychoanalyse lebt von der dialogischen Methode, die, wie jeder vernünftige Philosoph seit Platon weiß, der Weg der konkreten Erfahrung der Wahrheit ist." Ohne über die Dialogik von Befreiungstheologie und Psychoanalyse zu befinden (zu letzterer siehe immerhin die Anfragen im Freud-Buch von *P. Ricoeur*), frage ich jetzt nur, aufgrund welcher „ Hebammenkunst" man zu Gottes *letztem Wort* in Jesus Christus und zur Wahrheit seiner erlösenden Vergebungszusage gelangen könnte.

[49] Genannt seien jetzt nur: *W. Kern* (Hrsg.), Die Theologie und das Lehramt, Freiburg 1982; *B. Lauret*, Lehramt, in: Neues Handbuch theol. Grundbegriffe 3, 207–219. Vgl. Bischof Lehmann in Herkorr 46 (1992) 124–131, bes. 129ff. Die *cathedra magisterii pastoralis* und die *magisterii doctrinalis* (*Brosseder* [Anm. 27] 63) stehen ja nicht einfach nebeneinander (was ich mir nicht erst als nach Vermittlung fragender Philosoph, sondern schon als hören-

Wie freilich macht man heute deutlich, daß es dabei nicht – so eine TV-Zeitschrift nach einem der Streitgespräche – „um Papstes Bart geht"? Dem konsum- und zudem schnellkonsum-orientierten Zeitgenossen ist nicht einfach zu vermitteln, daß die Grundfragen nach Sinn und Heil und Wahrheit eine gewisse geistige Anstrengung erfordern. Ihm „auf dem bequemsten Weg entgegenzugehen", führt nicht bloß im Raum der Kunst zum Kitsch (P. Claudel); und „billige Gnade" (D. Bonhoeffer) verriete die Freude, welche eine „strenge Sache" ist.[50] Darum auch liefert Publikumserfolg keinen Wahrheitsbeweis (man vergleiche nur bei Johannes die Reaktionen auf Brotvermehrung und eucharistischen Anspruch [6, 14 und 52–66]).

Andererseits steht ebensowenig die Esoterik „höherer Mathematik" an (nicht einmal, gerade nicht in der Dreieinigkeitslehre). Erstlich gilt es, die „Hierarchie der Wahrheiten"[51] zu respektieren, sodann Behutsamkeit bei sensiblen Themen zu wahren; drittens sollte der Zusammenhang der Einzelwahrheiten erkennbar werden.[52] Zugeordnete Wahrheiten müssen

---

der [„mündiger"?] Laie verbäte). Vgl. *Kern* 235 (und bei *Seckler*, den *Brosseder* zitiert: Die schiefen Wände des Lehrhauses, Freiburg 1988, 114).

[50] *Claudel:* Ges. Werke V, Heidelberg–Einsiedeln 1958, 266 f; *Bonhoeffer:* Nachfolge, München 1964, 13–27; „magnum gaudium res severa": Seneca, Ad Lucil. III 2 (23).

[51] Vatic. II., Ökumenismus-Dekret (UR), 11; vgl. *K. Rahner*, Schriften zur Theologie XV, 163–168.

[52] All das gilt z. B. für die Jungfrauengeburt, welche aus nachvollziehbaren, doch kaum aus guten Gründen ins Zentrum gezerrt worden ist. Sie wird darum auch hier nicht behandelt; denn dazu müßte vor allem der Begriff des *Real*symbols geklärt werden (weshalb Drewermann leider *nicht* dasselbe sagt wie Bischof Kasper [*Brosseder*, Anm. 27, 62] – und zum Thema *nicht* dasselbe wie *J. Ratzinger*, Einführung in das Christentum, München 1968 u. ö., 222–230). Vgl. *J. Splett*, Konturen (Anm. 7), Kap. 2; Liebe zum Wort, Frankfurt/M. 1985, Kap. 1; *H. Schöndorf*, Jungfrau und Mutter, in: ZKTh 110 (1988) 385–413; *W. Beinert*, War Maria Jungfrau? in: Christ in der Gegenwart 44 (1992) 85 f. Natürlich hat sie eine („biologische"?) *leibliche* Seite. Zentral ist das *ante partum* (wo in Ägypten liest man von Problemen wie Mt 1, 19 f.?); daraus wird das *post* verständlich; für eine (statt mythologisch) psychosomatische Sicht von *virginitas in partu* und Geburtsschmerz (wozu es keiner Evolutionsauskünfte [Anm. 9, 37 f.] bedarf) ist nach wie vor *K. Rahner*, Schriften IV, 173–205 lesenswert. – *Notwendig* war Jesu Vaterlosigkeit für seine Gottessohnschaft so wenig wie die Grableere zur Auferstehung. (Anders stünde es bereits mit deren Predigt damals in Jerusalem!) Jesus ist ja kein Halbgott – dem Hinweis auf Hebr 2, 17 erwidert (von U. Ranke-Heinemann zu schweigen); es geht um ein *Zeichen*, und *jegliche* Zeichensetzung „unterbricht" den Naturlauf. Aber was erblickt schon eine Notwendigkeits-Perspektive an Offenbarung, Erlösung, Gnade und Liebe!

Auch die Strafverfolgung der Abtreibung ist kein eigentlich christliches Thema. Selbstverständlich erfüllt nicht jede Abtreibung den Tatbestand Mord; sie ist nicht einmal in jedem Fall (obwohl Unrecht) subjektiv Schuld. Doch zu behaupten, es gebe Situationen, wo ein unschuldiges Kind direkt getötet werden *müsse* (selbst im Notwehr-Fall ließ Thomas v. A. nur die *Inkaufnahme* des Todes eines *ungerechten* Angreifers zu), das liegt wohl nicht bloß am Rande christlicher Lebensauffassung.

Schließlich übergehe ich die schlichte Hermeneutik, die Faktizität mit Fotografierbarkeit gleichgesetzt und theologischen Sinn a priori gegen Historizität stellt. Auch bei höchst wohlwollenden Vermittlern liest man von Drewermanns Exegese-Kenntnis, sie spiegle „einen überholten Stand der ... Forschung wider" (*Sudbrack*, Anm. 14, GuL 65, 53); aber gilt das nicht für seine paradoxe Wissenschafts- und Aufklärungsgläubigkeit überhaupt, womit der Spätbekehrte auf das (Paderborner) Mittelalter zurückblickt?

darum nicht auch bloß „nachgeordnete" sein. Im Kontext der gesamten *Frohbotschaft* aber wollen sie dem ganzen Menschen sagen, was er „namenlos" (im Doppelsinn des Worts) ersehnt – und das, was jegliches Erwarten ungeahnt übersteigt.[53]

Natürlich fassen Worte das nicht (ebensowenig Bilder, Träume, Gefühle, Musik). Darum ist dies Geheimnis immer von neuem und neu zu verkünden. Kein Dogma beendet die Offenbarungsgeschichte. Doch beendet es sehr wohl bestimmte Auslegungskontroversen. M. Schmaus hat es darum mit einem Wegweiser verglichen: „Es ist an der Wegkreuzung als Orientierungstafel der Beginn des rechten weiteren Weges. Man weiß auf Grund des Dogmas, wie es weitergeht."[54]

4. Zum Zeugnis für Jesus als den „Herrn" (1 Kor 12, 3)

Entfaltung und Übersetzung sind deshalb von Leugnung zu unterscheiden. Das zu führende Gespräch kann, anstatt irgendeinem „Konsens" oder gar Kompromiß, nur dieser Unterscheidung dienen – und sodann Entscheidungen in deren Licht.[55]

Wichtig wird hierbei die Frage des Historischen sein. So wenig die christliche Botschaft, ja überhaupt Wahrheit, auf pure Fakten als „harten Kern" reduziert werden darf, so wenig wäre sie „wahr, weil nie gesche-

---

[53] Namenlos: Apg 17, 23; ungeahnt: 1 Kor 2, 9.

[54] Wahrheit als Heilsbegegnung, München 1964, 143. – Die dogmatische Theologie aber hat, „als intellectus fidei verstanden, die *Fülle* des christlichen Glaubensgutes zu reflektieren, soweit sie durch die faktisch ergangene Offenbarung zugänglich geworden ist und von der Kirche als der vollen Glaubensgemeinschaft ‚gewußt' und zu lebendigem Glaubensvollzug ‚vorgelegt' wird, nicht jedoch jenes Maß an Glaubensgut, das tatsächlich vom jeweiligen Theologen selbst oder den je ‚heutigen' Christen gelebt und sapiential ausgewertet wird. Deswegen kann ... keineswegs als Gegenargument angeführt werden (was nicht selten in dieser Thematik vorschnell geschieht), daß nämlich der sog. heutige Mensch solches kaum erfährt ... So müßte man dann ja z. B. auch die meisten, wenn nicht gar alle trinitätstheologischen Überlegungen als nicht durch Erfahrung (des sog. heutigen Christen) gedeckt beiseite lassen." *R. Schulte,* Wie ist Gottes Wirken in Welt und Geschichte theologisch zu verstehen? in: *Th. Schneider/L. Ullrich* (Hrsg.), Vorsehung und Handeln Gottes, Freiburg 1987, 116–167, 166 (Anm. 46).

[55] Hierher gehört auch der Punkt, Urteile zu einem Autor hätten lückenlos all seine Äußerungen einzubeziehen. Bei positiven Interpretations- und Aktualisierungsversuchen, bzgl. vielleicht zu kurz gekommener Fragen, ist der Hinweis auf anderwärts Publiziertes berechtigt (– wenn sich die Dinge dort tatsächlich klargestellt finden). Für Bestreitungen aber, ob geradeheraus oder „aufhebend" dialektisch, trägt der Verweis nichts aus (oben Anm. 27; ebensowenig *Eichers* [Um-]Deutung Anm. 9, 505 – selbst wenn der berufene Gesamt-Text zugänglich wäre). Und darum geht es, nicht um die unvermeidliche Perspektivität eines theologischen Entwurfs (*Ritschl* [Anm. 20] 63 f.)
Keine Hilfe bietet hier das Kampf- und Schlagwort *Fundamentalismus.* Kennzeichnet es obendrein nicht eher das rigide Standfassen in der ureigenen Erfahrung (Anm. 54) – angesichts eines Offenbarers von „oben" (Joh 1, 18; 3, 11–13)? Doch richte sich, heißt es, ein derartiges Offenbarungsverständnis (Eicher hat keinen Einwand?) „gegen jede evolutive Weltanschauung", es „vernichtet die Anthropologie. Psychologisch zerstört es den gesamten Erfahrungsbereich des individuellen Lebens. Soziologisch ist es eine Machtpyramide, eine Diktatur" (Anm. 9, 229). (Zum Phänomen überhaupt eines „fundamentalistischen Antifundamentalismus" siehe meinen Beitrag in: *H. Kochanek* [Hrsg.], Die verdrängte Freiheit, Freiburg 1991, bes. 79 f.)

hen". Andererseits ist keineswegs schon unhistorisch, was historisch nicht *bewiesen* werden kann. Doch den Kernpunkt stellt auch diese Thematik nicht dar. Ihn bildet die Christologie, das Wort von Jesus dem Christus.

Sie ist mehr als Soteriologie: es geht weder allein noch nur erstlich um unser Heil. Doch muß klar sein, wovon er uns erlöst: nicht nur – mitleidend, heilend – von unserer adamitischen Ohnmacht, sondern besonders – sie durchleidend vergebend – von unserer Schuld. Dessen bedarf namentlich eine Zeit, die der „Unschuldswahn" prägt; zumal ihr das Schuldbewußtsein mitnichten, wie oft gehört, überhaupt fehlt, sondern nur bzgl. des Ich – unter Beschuldigung der andern. Bedacht werden muß das „Für-uns" seines Lebens und Sterbens, gegen ungute „Sühnopfer"-Theorien.[56] Doch ist er zuerst für uns da? Wer ist Jesus selbst (Anm. 22)? Ist er, wie das *Credo* bekennt, „aus dem Vater geboren vor aller Zeit, Gott von Gott und Licht vom Lichte"?

„Christlich" bedeutet ja nicht, wie inzwischen vielfach angenommen: „menschlich". Dieser Sprachgebrauch verfehlt das Wesen des Christlichen wie den Respekt vor Menschen anderen Glaubens.[57] Was aber den Einwand betrifft, man könne nicht die alten Formeln bloß wiederholen, gar noch mit ihren theologischen Verkomplizierungen dazu, so sei dem 1. zugestimmt, 2. aber unterstrichen, daß eine geschichtliche Offenbarungsreligion die Last der Geschichte nicht abwerfen kann. Die neuen Worte müssen also 3. eine treue Aufnahme und Weitergabe des Erbes bedeuten, nicht eine „Anpassung", die es im Grunde ausschlägt.[58]

---

[56] *K.-H. Menke*, Stellvertretung, Einsiedeln-Freiburg 1991.

[57] Darum ist das Maß der Botschaft keineswegs „der gesunde [?] Menschenverstand" (Anm. 9,7) – wofür wir nicht erst Kierkegaard bemühen müßten (1 Kor 1,18–25). – Selbst in sinnvollem Verständnis kann man „christlich" auf sehr vielfältige Weise sein. Über die zahlreichen Freikirchen hinweg geht der Blick bis zu New-Age-Konzepten und der Anthroposophie. Das ließe manche Anfrage im engeren und weiteren Umkreis des trinitarischen und Christus-Kernpunktes zur Sprache kommen. Wer in einer jener Weisen „katholisch" sein will, ob „allgemein" oder „besonders", wäre jedenfalls nicht römisch-katholisch; sollte es auch nicht sein wollen, dafür aber dieser Kirche – von außen – mit der Toleranz und Achtung begegnen, die er für sich selber beansprucht.

[58] Habe Drewermann nicht vielen in ihren Glaubensschwierigkeiten geholfen und sie neu zum Glauben geführt? *G. L. Müller* fragt Rechtens zurück (Ein neuer Hut aus altem Filz, in: MThZ 43[1992]239–250, 249): Zu welchem Glauben? „Auch einige Fachtheologen, denen verständlicherweise eine genaue Lektüre und Analyse von zigtausend Blättern zuwider ist, täuschen sich über die Brisanz der Auseinandersetzung hinweg" (248): Das Urteil, ihm sei keine Häresie nachzuweisen, schreibt *Müller* ungenauer Lektüre zu (241; ich ergänze: oder begrenzter, so wenn *P. Hünermann* bei der Münchener Akademie-Tagung sich „vorwiegend auf das große Erstlingswerk ... stützte" – Herkorr 46[1992]153). Wobei es – abschließend nochmals gesagt, wenn auch bestimmten Kreisen gegenüber vergeblich – nicht um Ketzerjagd gehen soll, sondern um Verantwortung und Dienst der *cathedra pastoralis* wie *magistralis* gegenüber Gott *und* den Menschen. – Geht es tatsächlich um den „Kern des christlichen Glaubens", dann dürfen weder Bischöfe noch Theologen nur indigniert schweigen – auch nicht ob (bereits S. 396, und überdeutlich später) klarer Aufkündigung des entscheidend Christlichen. Besteht dies nicht in Religiosität und Humanität (sosehr ein irreligiöser und inhumaner Christ ein schlechter Christ wäre), dann ist es ein Alarmzeichen, wenn auch kirchliche Blätter zu Drewermanns *jesuanischem* Bekenntnis auf dem Katholi-

Ich breche, vieles übergehend, ab mit einem Blick auf den Schluß des Kleriker-Buchs, auf das herrliche Gebetswort des Nikolaus von Kues, im Herzen habe er Gottes Stimme gehört: „Sei du dein, so werde ich dein sein." Jetzt sind nicht die Grenzen seiner platonischen und tendenziell monistischen Relationsontologie zu erörtern.[59] Aber zwei Dinge seien zu dem Wort selbst und seiner Aussage angemerkt:

1. Den Selbstbesitz erringe nicht ich, sondern ich habe mich von Ihm entgegenzunehmen, wie auch Drewermann zitiert: „... wenn *Du* nicht erst mich selbst mir gibst". Gott muß mich lehren, mir zu gehören. Von dieser Lehre aber, 2., ist im Buchschluß nicht mehr die Rede. Doch um sie geht es dem Cusanus: um innere Ordnung und um Unterordnung unter das WORT. „Du lehrst mich, daß der Sinn dem Verstande gehorchen und der Verstand herrschen soll. Wenn also die Sinnlichkeit dem Verstand dient, dann gehöre ich mir selbst. Der Verstand aber hat nichts, das ihn leitet, es sei denn Dich, o Herr, der Du das Wort und der Verstand des Verstandes bist ... Dein Wort hörend, werde ich mir selbst als Freier und nicht als Sklave der Sünde gehören. Und Du wirst mein sein und gibst mir Dein Antlitz zu sehen."[60]

---

kentag nur notieren: (mit Ausrutschern) ein Höhepunkt; hart, aber fair. – Nicht vorenthalten sei schließlich dem Leser die Replik eines Religionslehrers (Sekundarstufe II) bei einem Studientag zum Thema. Er sehe bei mir das Bedürfnis nach einem Gott, den ich anbeten könne. Verständlich. Doch anderen – wie ihm – liege mehr an einem Verhältnis von gleich zu gleich. Auf die Rückfrage, ob hier Bedürfnisse zur Diskussion stünden oder nicht vielmehr die Wahrheit im Bezug des Geschöpfs zum Schöpfer: Auch dies sei offenbar *mein* Bedürfnis. In einer lebendigen Beziehung gehe es nicht um Wahrheit noch gar darum, sie bzw. recht zu *haben*, sondern darum, daß man sich versteht.

[59] Gotteserfahrung im Denken, Freiburg-München ³1985, Kap. 7, bes. 157–165. – Als zugängliche Auswahl sei empfohlen: Nikolaus von Kues, Aller Dinge Einheit ist Gott *(G. Heinz-Mohr)*, Zürich 1984.

[60] De visione Dei, c. 7. Ein Spiegeltext dazu (*Cassiodor* MPL 70, 1308): „Entreiße mich mir und bewahre mich in dir ... dann werde ich mein sein, wenn ich dein bin."

ThPh 67 (1992) 405–412

Historische Kritik oder psychologisches Verstehen?

Zu einer falschen Alternative im Denken Eugen Drewermanns

Von Hans Reinhard Seeliger

„Jesus wäre nie auf die Idee gekommen, das Fest-Essen des jüdischen Passahfestes, das die Juden an den Auszug ihrer Vorfahren aus Ägypten erinnert, umzuwandeln in eine Mahlzeit, bei der die Gläubigen sakramental teilhaben am Leben eines Gottes, der sich im Tod opfert." „Die Art, wie Jesus an die Auferstehung glaubte, (unterscheidet sich) nicht von der Art, wie wir Christen daran glauben. Jesus wußte darüber nicht mehr als wir." Feststellungen dieser und anderer Art, historisches Konstatieren von außerordentlicher Frappanz der Sicherheit, kennzeichnen das Interview, das Eugen Drewermann kurz vor Weihnachen 1991 dem Wochenmagazin „Der Spiegel" gab[1].

Bisher eher für seine tiefenpsychologischen Versuche, den biblischen Glauben zu vermitteln, bekannt und kritisiert[2], zeigte das Interview schlagartig, daß dem Denken Eugen Drewermanns zugleich eine eigentümliche, wenn auch gewiß nicht singuläre Einschätzung des historischen Denkens zugrunde liegt. Mag einen das Pathos, mit dem im Interview sichere historische Kenntnisse über die Ideen und das Wissen Jesu kundgetan werden, überraschen (vielleicht auch amüsieren), so findet man es in Drewermanns Werken in der grundlegenden Einschätzung der historisch-kritischen Exegese ohne viel Suchen grundgelegt. Zwar ist er der Meinung, daß deren Methode „im Grunde der Vergangenheit angehört"[3], daß ihre Resultate „von einer monströsen Inhaltslosigkeit"[4] sind, Ausdruck eines „rationalistischen Historizismus"[5] und eines hoffnungslosen „Brotgelehrtentums"[6], aber dennoch spricht er immer wieder vom „unbestreitbaren Wert der historisch-kritischen Methode"[7]. Sie hat zu „sicheren Ergebnissen"[8] geführt und die so „geleistete Arbeit verdient den höchsten wissenschaftlichen Respekt"[9]. „Die historisch-kritische Exegese (hat) gegen den entschiedenen Widerstand der Dogmatik eindeutig gezeigt, daß die Glaubensinhalte des Christentums nicht eigentlich Inhalt der Botschaft Jesu waren."[10] „*Historisch*, so hat gerade die historisch-kritische Exegese gezeigt, sind die Glaubenssymbole des Christentums eben nicht begründbar", schreibt Eugen Drewermann und fährt fort: „Es scheint nicht sehr gerecht, dieses Ergebnis der historischen Kritik, das wir als Faktum unserer Erörterungen zugrunde legen mußten, unserem Ansatz selbst zur Last zu legen, mit dessen Hilfe wir

---

[1] 45 (1991) H. 52, 61–74, hier 68; 65; jetzt auch *E. Drewermann*, Worum es eigentlich geht. Protokoll einer Verurteilung, München 1992, 438–449, hier 443; 440.

[2] *G. Lohfink – R. Pesch*, Tiefenspychologie und keine Exegese. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann (SBS 129), Stuttgart 1987; *A. Görres – W. Kasper* (Hgg.), Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? Anfragen an Eugen Drewermann (QD 113) Freiburg 1988; *B. Grom*, Die Archetypenlehre – eine Sackgasse: StZ 113 (1988) 604–612; *A. A. Bucher*, Tiefenpsychologie und Exegese. Anmerkungen zum Psychologiekonzept Eugen Drewermanns = HerKorr 42 (1988) 114–118; künftig auch *ders.* in *H. J. Pottmeyer* (Hg.), Fragen an Eugen Drewermann. Eine Einladung zum Gespräch (Schr. der Kath. Akademie in Bayern 146) Düsseldorf 1992.

[3] *E. Drewermann*, Tiefenpsychologie und Exegese, 2 Bde, Olten-Freiburg 1984/85 u. ö., hier I, 22.

[4] Ebd. I, 24.

[5] Ebd. II, 18.

[6] Ebd. II, 13–18.

[7] Ebd. I, 19.

[8] Ebd. II, 42.

[9] Ebd. I, 23.

[10] Ebd. II, 763.

gerade einen Ausweg aus dem Dilemma der historischen Forschung für die Dogmatik aufzeigen wollen."[11]

Es ist hier nicht der Ort zu erörtern, ob die Tragik der Figur des Theologen, wie sie sich inzwischen darstellt[12], nicht in dem damit artikulierten Zwiespalt schon angelegt erscheint. Historisch haben wir hier nichts anderes vor uns als ein Insistieren auf dem Problem des „garstigen breiten Grabens" zwischen den „zufälligen Geschichtswahrheiten" und dem „Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten", den Lessing in den Auseinandersetzungen um Reimarus in seiner berühmten Streitschrift von 1777 aufdeckte[13]. Je höher der Festigkeitsgehalt historischen Wissens veranschlagt wird, desto tiefer erscheint dieser Graben „zwischen dem Ursprung und dem gegenwärtigen, historisch vermittelten Anspruch von Religion, vor allem der christlichen", um so aufwendiger und grandioser wölben sich dann über diese Schlucht die Konstruktionen der Brückenbauer[14]. Der Entwurf einer Brücke ist von der Vermessung des Abgrunds abhängig, über den sie führt. Nicht ihre Architektur, sondern Drewermanns Grundannahmen über die Beschaffenheit der Talsenke sollen hier näher untersucht und diskutiert werden.

I.

Während Eugen Drewermann „an jeder Stelle der Argumentation die Ergebnisse der historisch-kritischen Methode, vor allem der Formgeschichte, dankbar voraus(setzt)"[15] meint er doch, daß alles Historische „äußerlich" sei[16]. Legitime religiöse Auslegung religiöser Tradition ist stets und ausschließlich „innerlich", näherhin tiefenpsychologisch. „Ein eigentlich religiöses Verstehen religiöser Texte beginnt erst dort, wo die historisch-kritische Methode ihr Werk getan hat; also muß sie ‚aufgehoben' werden in einer umfassenden Form des Verstehens, die die Vorläufigkeit (und Vordergründigkeit!) der historisch-kritischen Methode wieder deutlich werden läßt. Als Methode eines solchen umfassenderen Verstehens ist die Tiefenpsychologie die Methode der Wahl, indem diese gerade aus dem Bemühen entstanden ist, die Spaltung zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Fühlen und Denken, zwischen Erleben und Erkennen als neurotische Aufspaltung bewußt zu machen und nach Möglichkeit zu revidieren."[17] Historisch-kritische Erforschung und tiefenpsychologisches Verstehen der Bibel werden also von Eugen Drewermann in einen „dialektischen Gegensatz" gebracht, „antithetisch"[18] und als Spiegelbild des „Dualismus des neuzeitlichen Welt- und Menschenbilds [...] mit seiner Trennung von Geist und Materie, Denken und Gedachtem, Subjekt und Objekt" verstanden[19]. In ihrer Entstehung analysiert der Autor

---

[11] Ebd. II, 770 (Hervorhebung orig.).

[12] Dem als Privatdozent und Subsidiar in der Pfarrei St. Georg, Paderborn, tätigen Theologen wurde am 07.10.91 die Lehrerlaubnis an der (kirchlichen) Theologischen Fakultät Paderborn entzogen, am 09.01.92 ein Predigtverbot auferlegt und gegen ihn ein Strafverfahren nach Can. 1720 (1) CIC eingeleitet. Die vorausgehenden Konflikte dokumentieren: *P. Eicher* (Hg.), Der Klerikerstreit. Die Auseinandersetzung um Eugen Drewermann, München 1990, 231–316; *H.-J. Rick* (Hg.), Dokumentation zur jüngsten Entwicklung um Dr. Eugen Drewermann, Paderborn 1991; *Drewermann*, Worum es eigentlich geht 71–482.

[13] Über den Beweis des Geistes und der Kraft: *G. E. Lessing*, Werke ed. *H. G. Göpfert*, Bd. 8, Darmstadt 1979, 9–14, hier 12f.

[14] *J. B. Metz*, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz ²1978, 33f (die Neuausgabe von 1991 stand mir nicht zur Verfügung).

[15] *Drewermann*, Tiefenpsychologie II, 760. *Lohfink-Pesch* haben allerdings (19f) gezeigt, daß der Umgang mit dem exegetischen Forschungsstand bei Drewermann nicht immer sorgfältig zu nennen ist. Die Autoren mutmaßen, daß Drewermanns Rekurs auf die historisch-kritische Exegese „lediglich als nachträgliche Apologie formuliert wurde".

[16] *Drewermann*, Tiefenpsychologie I, 13.

[17] Ebd. II, 783.

[18] Ebd. II, 761.

[19] Ebd. II, 783.

die historisch-kritische Exegese nicht nur als historische, sondern durchaus *wesentlich* als protestantische Errungenschaft, insofern evangelische Theologie a fortiori darauf gerichtet sein müsse, „das historisch von Jesus Gesagte und Getane [,] aus den Trübungen menschlicher Verstellungen herauszufiltern. Als Hauptkriterium für dieses Eigentliche und Ursprüngliche aber mußte vor allem der *Widerspruch zum Menschlichen*, die Unableitbarkeit aus den Zusammenhängen menschlicher Geschichte, mithin die Isoliertheit, Fremdheit und Paradoxität der Lehre und Person Jesu betrachtet werden."[20] Bei Rudolf Bultmann an ihr äußerstes Ziel gekommen, leistet eine dermaßen motivierte Exegese mit historisch rein negativen Resultaten „sogar ihren eigentlich theologischen Beitrag": der Glaube wird von allen historischen Scheinsicherungen und heidnisch-religiösen Beimengungen gelöst und so befreit. Die Historie, das objektivierbare, verifizierbare Faktum steht neben dem nun und nur existenzial verstehbaren Kerygma[21].

Bultmanns Hermeneutik des Mythos ist häufig mißverstanden worden als Versuch, das Mythologische zu eliminieren, während es ihm darum ging, es zu interpretieren. Oft wurde er als Rationalist denunziert, während es ihm daran lag, den Mythos existenzial zu verstehen, d. h. seine Bedeutsamkeit für die Interpretation der eigentlichen Existenz des Menschen zu erheben. Freilich kennzeichnete seinen Ansatz ein negativer Begriff von Mythos auf der Basis eines historischen, nämlich positivistischen Mißverständnisses von Geschichtswissenschaft, als ob dort ein objektivierendes Feststellen von Begebenheiten stattfinde, präzise Wahrheiten und definitive Auskünfte möglich seien[22]. Bultmann arbeitete mit einem streng dualistischen Begriff von einerseits objektivierender, aber letztlich defizienter Historie und andererseits verstandener Geschichte. Hinsichtlich Bultmanns stellt Drewermann zwar fest, er habe das Problem nicht gelöst, „warum das ‚Kerygma', die Verkündigung, die gerade das Historische in das Geschichtliche umwandelt, sich in *mythischen* Bildern vollzieht, um die Bedeutung des Historischen zu formulieren"[23], die grundsätzliche Einschätzung der Antithetik von historisch Erklärbarem und geschichtlich Verstandenem hingegen weitet Drewermann auf die gesamte Exegese, ja Geschichte aus.

Wie schon angedeutet, sieht er hinter dieser Dichotomie geistesgeschichtliche Prozesse weitgespannter und krankhafter Art am Werk, „die Spaltung zwischen Subjekt und Objekt, die dem modernen Wissenschaftsbegriff wesentlich zugrundeliegt" (und die durch die „Einheitserfahrung" tiefenpsychologischer Imagination überwunden werden kann)[24].

Für die in dieser Perspektive bei Drewermann gegebene Beurteilung historischen Wissens sind näherhin seine freilich eher knappen Ausführungen zum Kausalitätsbegriff heranzuziehen. Unter Berufung auf Immanuel Kant bestimmt er „alle Geschichte als Abfolge von Ereignissen in der Zeitreihe [...] so [...], daß das zeitlich Spätere als verursacht durch das Frühere erscheint: das Gesetz der *kausalen* Reduktion der geschichtlichen Ereignisse auf zeitlich frühere, ‚determinative' Ereignisse" ist ein Präjudiz historischer Erkenntnis[25]. „Allein die Kenntnis der *kausalen Determinanten* eines geschichtlichen Prozesses (ist) imstande, über das Historisch-Einmalige hinaus belehrend zu wirken."[26]

---

[20] Ebd. I, 31–37, hier 33 (Hervorhebung orig.).

[21] Ebd. II, 69f.

[22] Vgl. dazu *H. R. Seeliger*, Kirchengeschichte – Geschichtstheologie – Geschichtswissenschaft, Düsseldorf 1981, 114f.

[23] *Drewermann*, Tiefenpsychologie II, 597 Anm. 7 (Hervorhebung orig.).

[24] Ebd. II, 26.

[25] Ebd. I, 29 (Hervorhebung orig.) mit Verweis auf eine äußerst knappe aber instruktive Darstellung der Erkenntnistheorie Kants in: *E. Drewermann*, Strukturen des Bösen III: Die jahwistische Urgeschichte in philosophischer Sicht, Paderborn 1978 u. ö., 1–4.

[26] *Drewermann*, Tiefenpsychologie I, 46 (Hervorhebung orig.). In seiner Verteidigungsschrift innerhalb des gegen ihn geführten Strafprozesses schreibt *E. Drewermann:* „Ich leugne nicht die Einsetzung der Sakramente durch Jesus Christus; ich betone aber, daß der historische Ursprung derselben allein mit historischen Mitteln erforscht werden kann. *Ebenso* wie die Naturgesetze sind auch die historischen Gesetze nicht vom Glauben her zu

Die vornehmlich in Nordamerika beheimatete philosophische Schule des Pragmatismus hat in den letzten Jahrzehnten entscheidend dazu verholfen, das von den Historikern angewandte Kausalitätsmodell und die ihnen eigentümlichen erklärend-argumentativen Denkstrukturen sowie deren Umsetzung in die Erzählung genauer zu durchleuchten[27]. Entscheidend wurde dabei die Entdeckung, daß historisches Erklären die geschichtlichen Ereignisse stets als Folgen früherer Ursachen definiert, das dabei vorausgesetzte Bedingungsgefüge von Ursache und Wirkung jedoch nicht so fest ist, daß man aus den früheren Ereignissen die späteren zwingend ableiten, d. h. deduzieren könnte. Könnte man dies, so müßte Geschichte prospektiv vorhersagbar sein. Offenkundig ist sie es nicht. Ein späteres Ereignis ist logisch (in der *ratio essendi*) stets nur *eine* der *möglichen* Folgen, wenn man vom früheren auf das spätere Ereignis blickt. Nur wenn man retrospektiv, allerdings so, wie es der Historiker normalerweise tut, vom späteren auf das frühere Ereignis schaut, erscheint es (der *ratio cognoscendi* nach) als unbedingte Notwendigkeit des späteren.

Logische Operationen dieser Art, die im Gegensatz zum deduktiven und induktiven Schlußfolgern dem abduktiven Modus der Syllogistik zugehörig sind, bilden das rationale Gefüge, welches den vom Historiker rekonstruierten Ursachenketten für Folgeerscheinungen zugrunde liegen. Von den möglichen Folgen eines Ereignisses hat er dabei oft nur eine, im Idealfall auch mehrere und komplexe, niemals aber alle und immer nur die in irgendeiner Form dokumentierten erfaßt. Diese werden von ihm so dargestellt, als seien sie konsequent eingetreten. Gelingt dem Historiker dies, so gilt seine Rekonstruktion eines historischen Ablaufs als plausibel, andernfalls nicht[28]. Von entscheidender Bedeutung ist dabei, daß das abduktive historiographische Schlußfolgern keinesfalls von der gleichen Stringenz und „ Festigkeit" wie das deduktive oder induktive ist. Das abduktive Argument hat deshalb die Grundstruktur eines narrativen Satzes[29] und impliziert die Appellation des Erzählers historischer Abläufe an die Plausibilitätsüberzeugungen seiner Hörer. Erst wenn sich beide, Erzähler und Adressat, auf einer gemeinsamen Plausibilitätsebene treffen, sind sie sich einig darüber, was in der sie interessierenden Geschichte ursächliche Relevanz hat.

Sieht man sich die Plausibilitätsstrukturen an, die dabei obwalten, so stößt man schnell darauf, daß eine historische Erklärung als um so plausibler angesehen wird, je besser sie mit dem gesunden Menschenverstand vereinbar erscheint. Der *common sense* und die *workaday notion* bilden die Instanz, an die der Historiker appelliert[30]. Dies erklärt den Hang unserer Zunft, letztlich einfache Erklärungen komplizierten vorzuziehen. Und wenn, wie häufig, das Quellenmaterial nicht ausreichend erscheint, um zu verläßlichen Aussagen zu kommen, und nur eine Hypothese über die Ursachen und ihre Folgen möglich ist, dann entscheidet darüber, ob sie als wahrscheinlich gelten kann, erneut der gesunde Menschenverstand!

Die Lampe des Historikers leuchtet also, recht besehen, nicht sehr weit[31]. Sie erfaßt

---

bestimmen." (Pressedienst Paderborn – Erzbischöfliches Generalvikariat, Dokumentation Nr. 4, 26.02.92, 2; auch Deutsche Tagespost 45, 1992, Nr. 27/29.02., 4; Hervorhebung von mir). Die Parallelisierung von „Naturgesetzen" und „historischen Gesetzen" läßt vermuten, daß der Autor die ausführliche Diskussion um die Problematik von „Erklären" und „Verstehen" nicht verfolgt hat. S. dazu: *K.-O. Apel – J. Manninen – R. Tuomela* (Hgg.), Neue Versuche über Erklären und Verstehen, Frankfurt 1978; *G. H. v. Wright,* Erklären und Verstehen, Königstein/Ts. ²1984; *M. Riedel,* Erklären oder Verstehen? Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften, Stuttgart 1978; *Seeliger,* Kirchengeschichte 181–194; *G. Schurz* (Hg.), Erklären und Verstehen in der Wissenschaft, München 1988.

[27] Vgl. *A. C. Danto,* Analytische Philosophie der Geschichte, Frankfurt 1974 (erneut 1980).

[28] Vgl. *Seeliger,* Kirchengeschichte 185–204.

[29] *Danto* 232–291; 371–406.

[30] Keinesfalls sind es die naturwissenschaftlichen Gesetzmäßigkeiten!

[31] Vgl. dazu auch: *J. Topolski,* Die Wissenschaftlichkeit der Geschichtsschreibung und

von den Folgen früherer Ereignisse stets nur wenige und vermag diese als Teile eines vernünftig erscheinenden Kontinuums nur unter Rückgriff auf Plausibilitäten der Alltagserfahrung zu verstehen.

Der Kern historischer Erkenntnis ist in logischer Hinsicht nicht besonders hart, was keinesfalls zu beklagen ist. Das Ursache-Folgen-Kontinuum ist in jeder Hinsicht offen; neue Ursachen einer bekannten Entwicklung können eruiert werden, bislang unbekannte Folgen zur Neubewertung ihrer Ursachen führen. „Beispiele einer derartigen rückwirkenden Neugliederung der Vergangenheit ließen sich unbegrenzt herzählen."[32] Geschichte ist keine Wissenschaft mit einmal gesicherten Erkenntnissen, wie es das in den Naturwissenschaften und den von ihnen aufgestellten Gesetzen – freilich auch da nur unter der ceteris-paribus-Bedingung – gibt. Was sie präsentiert, ist durchaus fragil und stets vorläufig. So verwundert es nicht wenig, daß Eugen Drewermann sie zum Popanz aufbaut. Kultiviert er das positivistische Mißverständnis der Geschichte vielleicht, um einen Pappkameraden zu erhalten, den er dann um so leichter abschießen kann?

II.

Dies zu bejahen hieße, sich die Sache zu einfach zu machen. Ausdrücklich bekennt sich der Paderborner Theologe dazu, daß die dialektische Spannung von historischem Erklären und tiefenpsychologischem Verstehen für seinen Ansatz *integral* ist: „Erst aus der antithetischen Spannung zwischen historischer Kritik und psychologischem Verstehen läßt sich eine theologische Synthese vorbereiten, in der Außen und Innen, Denken und Gefühl, Zeit und Ewigkeit miteinander zur Einheit des gegenwärtigen *Augenblicks* des Glaubens verschmelzen. Erst im Ausblick auf eine solche Synthese rechtfertigt sich das Zerstörungswerk der historisch-kritischen Methode."[33] Die Frage erhebt sich, ob in dieser Antithese eine echte Alternative formuliert ist.

Um die von ihm konstatierte Spannung in einer Synthese aufzuheben, rekurriert Eugen Drewermann auf anthropologische Konstanten einerseits, die er immer und überall in Form der Archetypen tiefenpsychologischer Bild-Erkenntnis für gegeben nimmt. An dieser Stelle wird sichtbar, daß sich Drewermanns Brückenbau über den „garstigen Graben" von älteren existenzialhermeneutischen Architekturen konzeptuell nicht wesentlich unterscheidet, und in der Tat versteht Eugen Drewermann seine Konzeption denn auch als „typologische Geschichtshermeneutik"[34]: „Um die bleibende Gültigkeit einer Religion zu verstehen, bedarf es [...] einer typologischen, weder rein kausalen noch rein essentiellen, weder rein erklärenden noch rein spekulativen, sondern einer *verstehenden* und *vergleichenden* Betrachtungsweise, deren Interesse gerade denjenigen Merkmalen gewidmet ist, die in ihrer Besonderheit etwas Vorbildhaftes, Typisches über den Menschen selbst aussagen und den Schluß zulassen, daß sie *in ihrer bestimmten Gestalt* im Menschen selbst verankert sind."[35]

Gewiß gibt es hinsichtlich der hermeneutischen Konzeption bei Eugen Drewermann Akzentsetzungen. „Verstehen" ist bei Martin Heidegger „das existenziale Sein des eigenen Seinkönnens des Daseins selbst, so zwar, daß dieses Sein an *ihm selbst* das Woran

---

ihre Grenzen, in: *P. Rossi* (Hg.), Theorie der modernen Geschichtsschreibung, Frankfurt 1987, 191–218.

[32] *Danto* 270. *Drewermann* liefert mitunter, freilich ohne zu einer Reflexion der wissenschaftstheoretischen Konsequenzen des geisteswissenschaftlichen „Fortschritts" zu gelangen, für diesen selbst Beispiele: „Gerade mit den Mitteln historischer Kritik läßt sich die These plausibel machen, daß Jesus nicht, wie R. Bultmann noch glaubte, ein Schriftgelehrter, ein Rabbi war; seinem ganzen Auftreten, seiner Statur nach, war er ein ‚Prophet'": „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen". Antwort auf Rudolf Peschs und Gerhard Lohfinks „Tiefenpsychologie und keine Exegese", Olten 1988, 34.

[33] *Drewermann*, Tiefenpsychologie II, 762 (Hervorhebung orig.).

[34] Ebd. I, 48–58.

[35] Ebd. I, 54 (Hervorhebung orig.).

des mit ihm selbst Seins erschließt."[36] Gegenüber solch existenzialer Verwiesenheit auf sich selbst betont Drewermann an einzelnen Stellen, daß hinter den anthropologisch vorgegebenen „heilenden Bildern der menschlichen Psyche" „absolut wesentlich *eine historische Person* [...] angenommen werden muß, [...], in deren vertrauensvoller Nähe die heilenden Bilder der menschlichen Psyche aus dem Unbewußten allererst aktiviert zu werden vermögen", um so zu einem Verstehen seiner selbst zu kommen. „Insofern ist das Christentum an *die historische Einmaligkeit* der Gestalt seines Gründers gebunden."[37] Aber es fragt sich, ob sein Denken die Höhe der Gadamerschen Konzeption von Hermeneutik überhaupt erreicht. Man könnte durchaus vermuten, daß bei Eugen Drewermann die Gadamersche Basis der Sprachlichkeit allen Verstehens ersetzt ist durch eine grundlegende Bildlichkeit des Verstehens. Doch ist zweifelhaft, ob die Einheit der Wirklichkeit der Geschichte und der Wirklichkeit des geschichtlichen Verstehens in den beständigen Horizontverschmelzungen des Verstehens, wie bei Gadamer intendiert, bei Drewermann überhaupt erreicht werden kann. Dies aber ist zu verneinen, denn letztlich ist das Bild von Geschichte und geschichtlichem Wissen, das er zeichnet, zu negativ, zu sehr schwarze Hintergrundfolie, als daß Geschichte zum Gegenstand der Verständigung werden könne. Drewermann baut seine Hermeneutik auf eine *anthropologia perennis* und hofft damit, die Probleme der neuzeitlichen Geistesgeschichte, die „ungeheure anthropologische Reduktion des Menschen allein auf das Denken"[38] zu lösen. In Wirklichkeit verkennt er die Kraft reflexiven Denkens und gerät so in Gefahr, hinter die ihm selbst gestellte Aufgabe zurückzufallen.

Grundlegend ist für seine Hermeneutik die Antithetik von „historischer Kritik" und „psychologischem Verstehen". Wenn aber die Methoden historischer Kritik „im Grunde der Vergangenheit (angehören)"[39], so müßte sich das im günstigsten Fall dialektisch gedachte Verhältnis doch aufheben oder vielmehr schon aufgehoben haben. Indessen verfällt Eugen Drewermann dem von ihm beklagten „rationalistischen Historizismus" selbst, und um sich davon zu erretten, kommt es im Gegenzug zur Dominanz ungeschichtlicher Anthropologie[40].

III.

„Der schlimmste Vorwurf", den Eugen Drewermann der historisch-kritischen Methode meint machen zu müssen, „besteht darin, daß sie nicht nur dem Leid und der Not der Menschen vollkommen passiv gegenübersteht, sondern daß sie das Leid und die Not der Menschen aktiv vermehrt, indem sie als Methode eben diejenigen Aufspaltungen akzeptiert und instrumentalisiert, die in der Gegenwart unzählige Leiden schaffen und unheilbar machen müssen."[41]

Der bisherige Gang der Untersuchungen dürfte mit genügender Deutlichkeit dargetan haben, daß nicht die historisch-kritische Methode es ist, welche Aufspaltungen „instrumentalisiert", sondern dies hingegen ein Charakteristikum des Denkens Eugen Drewermanns ist, der so Platz schaffen kann für einen *furor sanandi*, der an Pathetik nicht so leicht zu überbieten sein dürfte. Selbstkritisch betriebenes geschichtswissenschaftliches Arbeiten und ernst genommene Historiographie eignen sich zu der von Drewermann grundsätzlich vorausgesetzten und dann psychologisch zu revidierenden Aufspaltung der Erkenntnis in Fühlen und Denken, Erleben und Erkennen, letztlich in Subjekt und Objekt, nicht so leicht und sind nicht ohne weiteres dem jeweils zweiten zuzuschlagen, wie er uns glauben machen will.

---

[36] Sein und Zeit, in: *Heidegger*, Gesamtausgabe I 2, Frankfurt 1977, 190f (Hervorhebung von mir).

[37] *Drewermann*, Tiefenpsychologie II, 777f (Hervorhebung orig.).

[38] Ebd. II, 56.

[39] Ebd. I, 22.

[40] Vgl. dazu *J. Werbick*, Gottesoffenbarung in der „Sprache der Seele". Eugen Drewermanns Herausforderung der herkömmlichen Fundamentaltheologie, in: MThZ 43 (1992) 17–38, bes. 35–37.

[41] *Drewermann*, Tiefenpsychologie II, 785.

Einen Vorgang erklärend, appelliert der Historiker an die zwischen ihm und seinem Hörer als gemeinsam vorausgesetzten Plausibilitäten, um verstanden zu werden. Schon in der Grundstruktur seiner Tätigkeit zeigt sich so, daß es sich bei der Historiographie um einen Kommunikationsprozeß handelt, nicht um das isolierte Konstatieren roher Fakten.

Das in seinem logischen Kern eher „weiche" und daher offene, keinesfalls determinierte Ursachen-Folgen-Kontinuum historiographischer Anschauung ist beständiger Modifikation und Neuorganisation ausgesetzt. Fragilität und Vorläufigkeit allen historischen Erklärens bewirken auf diese Weise immer wieder, daß historische Erkenntnisse zur Neubewertung des Vorfindlichen, zur Auflockerung von Selbstverständlichkeiten, zur Kritik an Traditionen und zur Erweiterung des Horizontes führen. In Form der von ihm referierten Ergebnisse historisch-kritischer Exegese macht Eugen Drewermann von diesem Effekt historischer Forschungen zur Bibel und ihrer Umwelt vielfach und, wie er betont, auch dankbar Gebrauch, ohne jedoch zu einer letztlich positiven Würdigung der Ergebnisse historischer Reflexion zu kommen, die doch von vielen immer wieder als hilfreich und aufklärend angesehen worden sind. Dies wird jedoch verschwiegen.

Auch scheint ihm unbewußt zu sein, daß alle Geschichtswissenschaft kommunikative Struktur hat. Längst hat die wissenschaftstheoretische Reflexion unter Historikern herausgearbeitet, daß jede Geschichtsschreibung in ihrem eigentümlichen Bemühen um die Rekonstruktion der Ursachen aus ihren Folgen nach einer argumentativen Erörterung, die freilich auch schon in „narrativen Sätzen" erfolgt, abzielt auf die Erzählung von Geschichte[42]. Sie ist dabei in vielerlei Hinsicht dem Kriminalroman ähnlich[43]. Der Übergang vom Faktischen zum Fiktionalen ist gleitend, eine genaue Grenzziehung oftmals unmöglich, das Abgleiten jedoch dann erreicht, wenn die erzählte Geschichte über keine Rückbindung im Dokumentarischen, im Quellenmaterial verfügt. Eine Quelle jedoch spricht nicht für sich und selbst, sondern immer erst, wenn sie in den zeitlichen Rahmen einer Erzählung gestellt wird; der Historiker ist dem Täter auf der Spur und braucht sichere Indizien. Doch über den Indizienbeweis kommt er nie hinaus und dabei oftmals nicht einmal zu einer Art Stringenz, die als „gerichtsverwertbar" gelten würde[44]. An deren Stelle treten dann die Plausibilitäten. Sie sind nicht abgelöst und „für sich" vorstellbar. Was plausibel ist, muß von anderen in gleicher Weise geteilt werden, sonst ist es niemals „selbstverständlich". Geschichtsschreibung appelliert auf diese Weise, durch die Struktur ihrer Erkenntnis und in Art der ihr entsprechenden Darstellung, beständig an ihre Leser, Hörer, Adressaten. Was ihnen plausibel dünkt, erscheint sinnvoll.

Wenn nun die Exegese heute Defizite aufweist, so sicher primär dieses, daß sie sich über den narrativen Charakter historischen Erklärens in den letzten Jahrzehnten nicht genügend Rechenschaft abgelegt hat. Allzu häufig bleibt sie bei der argumentativen historisch-*kritischen* Erörterung der Indizienkette stehen. Auch wenn die „Leben-Jesu-Forschung" als gescheitert zu gelten hat, dispensiert dies die Exegese als *historisch*-kritische Wissenschaft freilich nicht, von der vollständigen Ausführung ihrer historischen Arbeit in der Erzählung des Erforschten abzusehen. Das Defizit der Exegese ist also weniger in einem falschen Ansatz als in einer mangelnden erkenntnistheoretischen, philosophischen Durchdringung[45] und sodann in der Vollendung ihrer eigenen Tätig-

---

[42] Auf unterschiedliche Weise in dieselbe Richtung weisend: *H. White,* Auch Klio dichtet oder die Fiktion des Faktischen, Stuttgart 1986; *ders.,* Die Bedeutung der Form. Erzählstrukturen in der Geschichtsschreibung, Frankfurt 1990; *P. Ricoeur,* Zeit und Erzählung, 2 Bde., München 1988/89.

[43] *C. Ginzburg,* Spurensicherung, München 1988, 78–125; weitere Lit: *H. R. Seeliger,* Kirchengeschichtsunterricht in postmodernen Zeiten?, in: Religionspädagogische Beiträge 22/1988, 12.

[44] Vgl. dazu *C. Ginzburg,* Der Richter und der Historiker, Berlin 1991.

[45] „Die Debatte um die moderne Exegese ist in ihrem Kern nicht eine Debatte unter Historikern, sondern eine philosophische Debatte. Nur so wird sie richtig geführt; im anderen Fall bleibt es bei einem Gefecht im Nebel. Insofern ist das exegetische Problem mit dem

keit zu entdecken. *Daß* sie etwas erzählen solle, wird häufig als sekundär angesehen. *Was* sie schließlich erzählen will, darüber müßte die Auseinandersetzung intensiviert werden. Zur Erreichung dieser Ziele wird sie sich künftig neben klassisch-philologischen vermehrt auch komplexer Methoden bedienen müssen. Diese Entwicklung hat längst begonnen[46]. Psychologische und sozial-psychologische Interpretationskategorien, wie sie Eugen Drewermann zur Entschlüsselung der Darstellungsstrukturen der verschiedenen Erzählgattungen herausgearbeitet hat[47], sollten dabei ebenso wie die unter Exegeten arg vernachlässigte historische Realienkunde und Archäologie als nützliches Instrumentarium aufgegriffen werden. Drewermanns ahistorischen anthropologischen Ansatz wird man dabei nicht teilen. Auch ist es dringend notwendig, einen positiven Begriff vom Mythos zu gewinnen. Im Bann des Bultmannschen Denkens hat die Bibelwissenschaft beider Konfessionen die Diskussionen der strukturalistischen Mythenforschung, für die der Name Claude Lévi-Strauss[48] steht, nur unvollkommen aufgearbeitet. Dessen Theorien über das „wilde Denken" werden von Eugen Drewermann zwar als rationalistisch abgelehnt[49]; aber darin wiederholt sich nur Drewermanns grundsätzliche Ablehnung reflexiver Wissenschaft, die allenfalls als düsterer Hintergrund eines sich davon abhebenden genialischen Verstehens zugelassen erscheint.

Grundlegendes und nicht dispensierbares Kennzeichen der Wissenschaft ist demgegenüber die Nachprüfbarkeit. Diese hat verschiedenartige Voraussetzungen. In den interpretierenden Wissenschaften ist es neben der Logik der Gedankenführung insbesondere der dem Forscher und seinen Adressaten gemeinsame Referenzrahmen der von beiden geteilten Plausibilitäten. In den Geschichtswissenschaften werden diese zu einem nicht unbeträchtlichen Teil dem sog. gesunden Menschenverstand, dem *common sense* entnommen.

Freilich: „In seiner schlimmsten Ausprägung ist der allen Menschen gemeinsame gesunde Verstand ein gemeiner kranker Verstand, der alles erniedrigt, womit er in Berührung kommt. Er ist von biederer Rechtwinkligkeit, als wären nicht alle Visionen und Werte des Lebens wunderbar rund wie das Universum oder die Augen eines Kindes, das zum ersten Mal in den Zirkus geht." (Vladimir Nabokov[50]) Hier ist in der Tat eine Gefahr genannt, die vom historischen Denken auf die Theologie ausgeht, insofern sie sich an ganz entscheidender Stelle nicht mit dem befaßt, was dem Alltagsverstand wahrscheinlich dünkt, sondern das diesem gegenüber Unwahrscheinliche der Menschwerdung Gottes und der Auferstehung des Erlösers thematisiert. Die dadurch dem Denken gestellten Anforderungen sind aber nur im Rahmen einer umfassenden Theologie von Schrift, Offenbarung und Geschichte, nicht jedoch durch schroffe Alternativen und ein empörtes Entweder-Oder zu lösen.

Grundlagenstreit unserer Zeit überhaupt identisch. Ein solcher Streit kann nicht beiläufig geführt und nicht mit ein paar Andeutungen an sein Ziel gebracht werden. Er fordert, wie schon gesagt, den aufmerksamen und kritischen Einsatz einer ganzen Generation": *J. Ratzinger,* Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute, in: *ders.* (Hg.), Schriftauslegung im Widerstreit (QD 117) Freiburg 1989, 15–44, hier 33f.

[46] Vgl. dazu *Ch. Dohmen,* Es geht ums Ganze. Aktuelle Tendenzen in der alttestamentlichen Wissenschaft, in: HerKorr 46 (1992) 81–87.

[47] Zusammenfassend: *Drewermann,* Tiefenpsychologie II, 36–42.

[48] Die Struktur der Mythen (1955), in: *ders.,* Strukturale Anthropologie, Frankfurt 1967, 226–254. Die philosophische Reflexion über den Erkenntniswert der Mythen ist im deutschen Sprachraum eng mit dem Namen *Kurt Hübners* verbunden; vgl. seinen Beitrag: Aufstieg vom Mythos zum Logos? Eine wissenschaftstheoretische Frage, in: *P. Kemper* (Hg.), Macht des Mythos – Ohnmacht der Vernunft?, Frankfurt 1989, 33–52.

[49] *Drewermann,* Tiefenpsychologie I, 183f; 209f; II, 201–205.

[50] *V. Nabokov,* The Art of Literature and Common sense, in: *ders., Lectures on Literature, ed. by F. Bowers,* London 1980, 371–380, hier 372 (*ders.,* Die Kunst des Lesens, aus dem Engl. von *K. A. Klewer* und *R. A. Russel,* Frankfurt 1991, 453–465, hier 454; für den Hinweis auf den Fundort danke ich D. E. Zimmer).

ThPh 67 (1992) 413–423

Papst und Konzil im Anglikanisch/Römisch-katholischen Dialog

Erörterungen zu der katholischen Antwort auf den Schlußbericht von 1981

Von Werner Löser S. J.

Seit dem II. Vatikanum führt die Römisch-Katholische Kirche mit vielen anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften Gespräche, in denen es um eine Erneuerung oder Vertiefung ihrer Beziehungen und letztlich um die Wiederaufnahme der Gottesdienstgemeinschaft geht. Ein Teil dieser Dialoge hat offiziellen Charakter, d. h. die Dialogkommissionen arbeiten im ausdrücklichen Auftrag ihrer Kirchen. Wenn die Römisch-Katholische Kirche auf Weltebene einen Dialog mit einer anderen Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft aufzunehmen beabsichtigt, erteilt der vatikanische Rat für die Förderung der Einheit der Christen den entsprechenden Auftrag. Und ihm wird dann am Ende auch das Gesprächsergebnis übergeben, damit er dazu Stellung nimmt. Wenn in einem Dialog wichtige Glaubensfragen berührt wurden – und dies ist in ökumenischen Dialogen verständlicherweise in der Regel der Fall –, gibt der Rat seine Stellungnahme nicht ab, ohne mit der vatikanischen Glaubenskongregation darüber Einvernehmen erzielt zu haben. Bisher hat der Rat für die Einheit noch nicht häufig offiziell Stellung zu einem Gesprächsergebnis genommen. Vor wenigen Jahren – am 21. Juli 1987 – hat er sich beispielsweise zu den Konvergenzdokumenten der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung über die Taufe, die Eucharistie und das Amt geäußert[1].

1) Die ARCIC-I-Dokumente über die Autorität in der Kirche

Bald nach dem II. Vatikanum hat die Römisch-Katholische Kirche auch mit der Anglikanischen Kirchengemeinschaft das Gespräch aufgenommen. Eine erste Gesprächsrunde, die zu dem sogenannten „Malta-Bericht" führte, diente der Vorbereitung eines groß angelegten theologischen Dialogs der beiden Kirchen. Sodann wurde die „Anglikanisch/Römisch-Katholische Internationale Kommission I" – „ARCIC I" – konstituiert. Sie arbeitete mehr als zehn Jahre hindurch im Bereich dreier Themen: Eucharistie, Amt und Ordination sowie Autorität in der Kirche. Sie legte als ihre Dialogergebnisse mehrere Dokumente vor. Sie wurden 1981 zusammengefaßt, in einen „Abschlußbericht" eingefügt und 1982 den Kirchenleitungen übergeben[2].

Im folgenden wird zunächst lediglich an die Aussagen im „Abschlußbericht" erinnert, in denen es um die Autorität in der Kirche geht. Später kommen die entsprechenden Passagen in der „Antwort", die am 5. Dezember 1991 erteilt wurde[3], zur Sprache. Wie sind die Dokumente des „Abschlußberichts" aufgebaut? Welche Inhalte werden in ihnen entfaltet?

Das erste dieser Dokumente – „Autorität in der Kirche I" (im folgenden abgekürzt: A I) – wurde in drei Sitzungen von ARCIC erarbeitet: Grottaferrata (August/September 1974), Oxford (August/September 1975), Venedig (August/September 1976). Es

---

[1] „Catholic response to ‚Baptism, Eucharist and Ministry' (BEM), in: ISPCU 1987, 121–139 (in deutscher Übersetzung: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 79, herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz).

[2] Anglican/Roman-Catholic International Commission, The final Report – Windsor 1981, in: ISPCU 1982, 74–106 (in deutscher Übersetzung sind diese Texte sämtlich zugänglich in Harding Meyer / Hans Jörg Urban / Lukas Vischer (Hrsg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1931–1982, Paderborn: Bonifatius/Frankfurt: Lembeck 1983, 125–190). Im Folgenden wird die ins Deutsche übersetzte Textfassung zugrundegelegt.

[3] Text der „Antwort" in „Osservatore Romano" 81, 1991, Nr. 281, S. 10.

wird bisweilen „Venedig-Erklärung" genannt. Im Vorwort zu dieser Erklärung sagen die Dialogteilnehmer, daß die Fragen nach der Autorität in der Kirche für die Beziehung der beiden Kirchen zueinander von besonderer Bedeutung sind. Die Trennungen, die sich in der Geschichte ereignet haben, entstanden am Problem des päpstlichen Primats. Sollen sie überwunden werden, so müssen in diesem Bereich Übereinkünfte gesucht und gefunden werden. Das Dokument greift jedoch die Fragen um das Papstamt nicht sogleich auf, sondern stellt seine Behandlung in einen weiteren theologischen Zusammenhang. Der theologische Leitbegriff, der dabei immer wieder herangezogen wird, ist der der „koinonia". Die Erklärung umfaßt insgesamt 26 Abschnitte. Die ersten 11 Abschnitte bieten eine christologische und ekklesiologische Begründung und Entfaltung von Vollmacht und Autorität in der Kirche. Es geht um die Autorität Jesu selbst, um die Autorität der Hl. Schrift, um die Autorität aller, die der Kirche zugehören, um die Autorität der Bischöfe und der anderen, die eine Aufgabe wahrnehmen, um die Autorität der Konzile, um die Autorität der Bischöfe, die vorrangige Sitze innehaben. Die Abschnitte 12 bis 23 handeln von der Autorität des Bischofs von Rom. Sie wird grundsätzlich bejaht, weil sie eine jurisdiktionelle und eine doktrinelle Funktion beinhaltet, derer die universale Kirche bedarf. In der Erklärung wird betont, daß der Primat des Bischofs von Rom keine isolierte Größe sein kann; vielmehr ist er vielfältig auf die vielen anderen Träger kirchlicher Vollmacht verwiesen: auf das Konzil, auf die Bischöfe, auf die Christen an allen Orten. Im Abschnitt 24 sind vier Probleme im Bereich der Primatslehre genannt, die einer vertiefenden Bearbeitung bedürfen: wie sind die petrinischen Texte der Bibel auszulegen?; was heißt „ius divinum" im Zusammenhang mit dem päpstlichen Primat?; wie ist die Unfehlbarkeit des Papstes zu verstehen?; wie weit reicht die primatiale Jurisdiktion des Papstes? In Abschnitt 25 wird im Rückblick auf die gesamte Erklärung festgestellt, daß „bedeutsame Annäherungen" im Verständnis der Autorität in der Kirche erreicht worden sind, so daß die Erklärung nun den zuständigen Instanzen der Kirchen zur Beurteilung übergeben werden kann (Abschnitt 26).

Das zweite Dokument enthält „Erläuterungen" (im folgenden abgekürzt: A I E) zu dem ersten Dialogdokument, das die ARCIC I zur Frage der Autorität in der Kirche erarbeitet hat. Sie sind als Antworten auf Meinungsäußerungen und Stellungnahmen erstellt worden. Die Erläuterungen sind 1981 auf der Sitzung, die ARCIC I in Windsor veranstaltet hat, verabschiedet worden. Zuvor hatte man sich zu zwei Sitzungen in Venedig (August/September 1979 und August/September 1980) getroffen. Die Erläuterungen erstrecken sich über 8 Abschnitte. Der erste gibt einen Überblick über die Anfragen, die das erste Dokument über die Autorität in der Kirche ausgelöst hatte, sowie über die Antworten, die in den folgenden Abschnitten entfaltet werden. So wird die Rolle der Heiligen Schrift angesichts der verschiedenen kirchlichen, mit Autorität ausgestatteten Größen geklärt (Abschnitt 2). Fragen, die mit dem Art. 21 aus den 39 Anglikanischen Artikeln von 1541 aufgeworfen sind, werden angegangen (Abschnitt 3). Dort geht es um die Irrtumsmöglichkeit der Konzilien. Weitere Fragen, die beantwortet werden, beziehen sich auf den Ort des Laien in der Kirche (Abschnitt 4), auf die besondere Form der Autorität, die mit der Ordination verliehen wird (Abschnitt 5), auf den Sinn des Begriffs „Jurisdiktion" (Abschnitt 6), auf die Einordnung der „regionalen Primatsträger" in das Gesamtgefüge der Kirche (Abschnitt 7). Besonders wichtig ist der Abschnitt 8, in dem über die Form der Argumentation bei der Begründung des universalen Primats Rechenschaft gegeben wird: sie ist in einem eine historische und eine dogmatische. Das zweite Dokument ist also eine unsystematische Zusammenstellung von Antworten auf Fragen, die zu dem ersten Dokument eingegangen waren.

Das dritte Dokument – Autorität in der Kirche II (im folgenden abgekürzt: A II) – ist ebenfalls 1981 in Windsor fertiggestellt worden. Es geht systematischer als die Erläuterungen vor, insofern als es die vier Themen, die in der ersten Erklärung in Abschnitt 24 genannt worden waren, ausführlich behandelt: die petrinischen Texte der Bibel (Abschnitt 2 bis 9); der Sinn der Qualifikation „jus divinum" (Abschnitt 10 bis 15); Begründung und Reichweite der päpstlichen Jurisdiktion (Abschnitt 16 bis 22); Sinn und Grenze der konziliaren und päpstlichen Unfehlbarkeit (Abschnitt 23 bis 32). In Ab-

schnitt 33 werden alle Überlegungen über den päpstlichen Primat noch einmal zusammenfassend gewürdigt.

Die drei Dialogdokumente bieten also eine umfassende Darstellung aller Aspekte der Autorität in der Kirche. Weitreichende Übereinstimmung kommt in fast allen Bereichen zum Ausdruck. Differenzen treten fast nur dort hervor, wo es um den universalen Primat des Papstes geht. Von daher ist es nicht verwunderlich, daß es innerhalb der Dokumente ein Gefälle auf die damit verbundenen Fragen gibt. Das dritte Dokument ist ihnen ausschließlich gewidmet und läßt ihnen ausführliche Erörterungen zukommen.

2) Die katholische Antwort auf ARCIC I

Nach fast zehn Jahren, am 5. Dezember 1991, wurde in Rom die katholische „Antwort" auf den „Abschlußbericht" veröffentlicht. Inzwischen hatte bereits ARCIC II zu arbeiten begonnen und ihrerseits schon neue bedeutende Dialogdokumente herausgebracht[4]. Nun liegt also die offizielle „Antwort" der katholischen Kirche auf den „Abschlußbericht" von ARCIC I vor. Die Anglikanische Kirchengemeinschaft hatte bereits 1988 durch die Lambeth-Conference ihre Antwort veröffentlicht und in ihr festgestellt, daß die Erklärungen über die Eucharistie und das Amt in der Kirche „consonant in substance with the faith of Anglicans" seien. Von den Erklärungen über die Autorität in der Kirche wurde gesagt, sie seien „a firm basis for the direction and agenda of the continuing dialogue on this question"[5]. Wie noch gezeigt wird, ähnelt die katholische „Antwort" der anglikanischen darin, daß auch sie bezüglich der Lehre von der Eucharistie und der Lehre vom ordinierten Amt mehr Gemeinsamkeit feststellt als bezüglich der Lehre von der Autorität in der Kirche.

Die nun vorliegende offizielle, durch Papst Johannes Paul II. approbierte „Antwort" der katholischen Kirche auf den ARCIC I -„Abschlußbericht" ist durch die römische Glaubenskongregation unter Mitwirkung des Päpstlichen Rates für die Förderung der Einheit der Christen erarbeitet worden. Der Rat war beteiligt, weil er – wie die Antwort auf ARCIC I ausdrücklich betont – für die Durchführung des Dialogs verantwortlich war und ist; die Glaubenskongregation war beteiligt, weil sie in allen Fragen, die die kirchliche Lehre betreffen, zuständig ist. Die Herausstellung der „engen Zusammenarbeit" zwischen den beiden römischen Institutionen fällt auf. Sie hat vermutlich ihren Grund darin, daß die Veröffentlichung der „Bemerkungen (Observations; Animadversiones)" zum ARCIC-I-„Abschlußbericht" durch die Glaubenskongregation allein im April 1982 auf viel Kritik gestoßen war[6]. Heute müßte man in die Beurteilung dieses Vorgangs alle inzwischen zugänglichen Hintergrundinformationen einbeziehen. Festzuhalten bleibt, daß die damaligen „Bemerkungen" noch nicht die offizielle Antwort der katholischen Kirche gewesen sind. Andererseits ist nicht zu leugnen, daß die nun vorliegende „Antwort" die Aussagen der damaligen „Erklärung" weitgehend übernehmen konnte und übernommen hat. Freilich fällt auf, daß die „Antwort" kürzer ausge-

---

[4] Bisherige ARCIC-II-Dokumente: Salvation and the church, in: ISPCU 1987, 33–41 (deutsche Übersetzung: Heil und Kirche, in: Herkorr 41, 1987, 225–232; The Church as communion, in: ISPCU 1991, 87–97 (deutsche Übersetzung: Kirche als Gemeinschaft, in: Herkorr 45, 1991, 317–325); die Arbeit an einem dritten Themenkomplex – Fragen der Moraltheologie – hat begonnen im August/September 1991 in Paris.

[5] Vgl. den Bericht von *Martin Conway* über die Lambeth-Conference vom Juli/August 1988: Lambeth 1988: die anglikanischen Bischöfe erleben die Spannungen der Einheit, in ÖR 38, 1989, 79–87.

[6] „Observations on the final report of ARCIC", in: AAS 74, 1982, 1062–1074 (in deutscher Übersetzung: Herkorr 36, 1982, 288–293). Aus einem Brief, den der damals soeben ernannte Präfekt der Glaubenskongregation Joseph Kardinal Ratzinger an den einen der Vorsitzenden, Bischof Alain Clark aus der katholischen Kirche, am 27. März 1982 geschrieben hat (veröffentlicht in: AAS 74, 1982, 1060–1061), geht hervor, daß die „Animadversiones" der Glaubenskongregation im Auftrag des Papstes erarbeitet und an die katholischen Bischofskonferenzen geschickt worden sind. Sie sollten in die weltweite Meinungsbildung der katholischen Kirche frühzeitig eingehen.

fallen und im Ton zurückhaltender ist als die damaligen „Bemerkungen". Das Interview, das Kardinal J. Ratzinger zwei Wochen nach der Veröffentlichung der „Bemerkungen" – am 15. April 1982 – zu deren Erläuterung gegeben hat[7], wollte offensichtlich die rasch sich verbreitende Verwunderung über die „Bemerkungen" auffangen. Es stimmte im übrigen inhaltlich mit den „Bemerkungen" überein. Später hat Kardinal Ratzinger sich in einem ausführlichen und gründlich erarbeiteten und darum sehr wichtigen Aufsatz noch einmal zu dem „Abschlußbericht" von ARCIC I geäußert[8]. Auf diese Arbeit ist später noch einmal zurückzukommen.

Die „Antwort" umfaßt zwei Teile: eine allgemeine Bewertung des Schlußberichts („general evaluation") und einen erörternden Text („explanatory note").

In der allgemeinen Bewertung wird zunächst festgestellt, daß in dem anglikanisch-katholischen Dialog bedeutsame Konvergenzen und sogar Übereinkünfte erzielt werden konnten. Den Mitgliedern der ARCIC I wird dafür gedankt. Eine Weiterarbeit im Dialog wird für wünschenswert erklärt. Die allgemeine Bewertung enthält aber auch einen kurzen Absatz, der von den noch nicht überwundenen Unterschieden zwischen der katholischen und der anglikanischen Lehre spricht. Er ist wohl die entscheidende Botschaft der allgemeinen Bewertung. Der Absatz lautet: „Die katholische Kirche urteilt, daß es noch nicht möglich ist festzustellen, daß eine „substantielle Übereinkunft" in allen von der Kommission bearbeiteten Fragen erreicht worden sei. Zwischen Anglikanern und Katholiken bleiben noch bedeutsame Unterschiede bezüglich wesentlicher Inhalte der katholischen Lehre." Was bedeutet „substantielle Übereinkunft"? Sie bedeutet einen „Konsens im Glauben"[9], eine „Übereinstimmung in wesentlichen Punkten, in denen die Lehre keine Verschiedenheit zuläßt"[10]. Von der so erreichten Übereinstimmung her könnten Unterschiede, die einstweilen noch bestehen, überwunden werden[11]. In der Einleitung zu ihrem „Abschlußbericht" hatte ARCIC I festgestellt, daß „substantielle Übereinstimmung in den Fragen der Eucharistie, des ordinierten Amtes und der Autorität in der Kirche heute möglich sei"[12]. Diese zusammenfassende Formulierung, auf die die „ Antwort" zielt, ist nur teilweise durch die Feststellungen gedeckt, die sich in den Einzeldokumenten finden. In den Erklärungen über die Eucharistie und über das Amt ist in der Tat davon die Rede, daß eine „substantielle Übereinstimmung" erreicht worden sei[13]. Die Erklärungen über die Autorität in der Kirche sprechen dagegen lediglich von einer „bedeutsamen Annäherung"[14], von „Übereinstimmung mit Einschränkungen"[15]. Wenn die „Antwort" in ihrem ersten Teil feststellt, von „substantieller Übereinkunft" könne noch nicht in allen von der Kommission bearbeiteten Fragen die Rede sein, zielt sie wohl auf die ebenfalls allgemein gehaltene Formulierung in der Einleitung zum „Abschlußbericht".

Der zweite Teil der „Antwort" enthält differenziertere Erörterungen. Es wird festgestellt, ein „bemerkenswerter Fortschritt" sei in den Gesprächen über die Eucharistie und über das ordinierte Amt erreicht worden. Doch bevor es möglich sei zu sagen, die Erklärungen über diese beiden Bereiche entsprächen voll und ganz der katholischen Lehre, seien noch weitere Klärungen notwendig. Die Ergebnisse des Dialogs über die Autorität in der Kirche werden weniger günstig beurteilt. Für sie hatte ARCIC I selbst

---

[7] Vgl. KNA – Das Interview, Nr. 19, 15. April 1982.

[8] *J. Kard. Ratzinger,* Probleme und Hoffnungen des anglikanisch-katholischen Dialogs, in: Intern. kath. Zeitschrift „Communio" 12, 1983, 244–259; wiederabgedruckt in: *J. Kard. Ratzinger,* Kirche, Ökumene und Politik, Einsiedeln 1987, 67–86, mit einem Nachwort, ebd. 87–96.

[9] Amt und Ordination, Erläuterungen 6.

[10] Amt und Ordination 17; Eucharistie, Erläuterungen 2.

[11] Eucharistie 12; Eucharistie, Erläuterungen 2.

[12] Abschlußbericht, Einleitung 2.

[13] Eucharistie, Vorwort; Eucharistie 12; Eucharistie, Erläuterungen 2; 10; Amt und Ordination 1; Amt und Ordination, Erläuterungen 6.

[14] Autorität I 25.

[15] Ebd. 26.

auch nur „Annäherung" – Konvergenz – in Anspruch genommen[16]. Die „Antwort" räumt ein, daß im Bereich der Lehre von der kirchlichen Autorität in einigen Punkten Übereinkunft oder Annäherung erreicht worden sind; in anderen Punkten, die für die katholische Lehre wesentlich sind, sei eine volle Übereinkunft oder wenigstens Annäherung aber nicht zustande gekommen.

Im ganzen wird vermutlich auch die „Antwort" der schon oft in den verschiedensten Kreisen beklagten ökumenischen Unbeweglichkeit und Unerbittlichkeit der Verantwortlichen der katholischen Kirche bezichtigt. Man darf jedoch nicht vergessen, daß die Beurteilungen der verschiedenen Aussagen des „Abschlußberichts" zum Thema Autorität in der Kirche bzw. konkreter: Papst und Konzil nicht ohne ernstzunehmende Gründe erfolgt sind, die es ob des erheblichen Gewichts der jeweiligen Sachprobleme nicht nur nicht zu verschweigen, sondern in Zukunft auch erneut zu erörtern gilt. Die folgenden Überlegungen sind als ein Beitrag zu dieser Bemühung gedacht.

3) Überlegungen zu der „Antwort" auf die Dialogdokumente über die Autorität in der Kirche

Die „Antwort" geht in ihrem zweiten Teil – „erörternder Text" – auf diese Dialogdokumente ein. Zunächst wird daran erinnert, daß der „Abschlußbericht" im Zusammenhang mit den Aussagen über die Autorität in der Kirche nicht den Anspruch erhebt, eine „substantielle Übereinkunft" erzielt zu haben. Es war dort nur von einer „bedeutsamen Annäherung" gesprochen worden. Die „Antwort" greift den Begriff „Annäherung" auf und stellt fest, „eine gewisse Annäherung" sei erreicht worden. Diese könne als ein erster Schritt auf dem langen Weg zum Konsens und zur kirchlichen Einheit gelten. Daß es Ansatzpunkte für weitere Entwicklungen auf eine wirkliche Übereinkunft hin gibt, sieht die „Antwort" damit gegeben, „daß auch die Anglikaner nun anerkennen können, daß ein Primat des Bischofs von Rom dem Neuen Testament nicht widerspricht und daß er ein Teil von Gottes Plan, der die Einheit und Katholizität der Kirche vorsieht, ist." Weitere Aussagen der Anglikaner zum Verständnis der Autorität in der Kirche, die katholischerseits nur bejaht werden könnten, werden in der „Antwort" nicht erwähnt. Statt dessen werden verschiedene anglikanische Vorbehalte vor allem der katholischen Primatsauffassung gegenüber aufgeführt, mit Zitaten aus den Dokumenten über die Autorität in der Kirche belegt und als katholischerseits noch nicht annehmbar bezeichnet.

Im einzelnen sind es folgende Einzelthemen, zu denen in der „Antwort" Stellung genommen wird: die Unfehlbarkeit von Papst und Konzil; die umstrittene Bedeutung der neueren marianischen Dogmen; das Verständnis der Rezeption kirchlicher Lehrentscheidungen; die Reichweite der Lehrautorität; Lehramt des Papstes und Lehramt des Konzils; Schrift, Tradition und Lehramt; der universale Primat des römischen Bischofs; die petrinischen Texte des Neuen Testaments; der de-iure-divino-Charakter des päpstlichen Primats; die Kirchlichkeit der den Primat des Papstes nicht anerkennenden christlichen Gemeinschaften. Diese verschiedenen Themen lassen sich um die beiden Hauptthemen: päpstlicher Jurisdiktionsprimat (a) sowie päpstliche und konziliare Lehrautorität (b) herumgruppieren. Dem wird im folgenden entsprochen.

Doch sei noch eine Bemerkung vorangeschickt. Die Textelemente, die sich auf die genannten Einzelfragen in der „Antwort" beziehen, sind äußerst knapp gehalten. In der Regel umfassen sie nur wenige Sätze. Diese Textgestalt kann den Eindruck des Abrupten und Harten erwecken. Der diesen Sätzen Gewicht und Einsichtigkeit verleihende argumentative Hintergrund kommt kaum zum Ausdruck. Andererseits muß er einbezogen werden, wenn es gilt, die katholischen Positionen, die in der „Antwort" vertreten werden, zu würdigen. Einige dieser argumentativen Erörterungen werden im folgenden eingebracht. Im übrigen sei an dieser Stelle noch einmal nachdrücklich an den sehr erhellenden Text von Kardinal Joseph Ratzinger zu den Fragen des anglika-

[16] Ebd. 25.

nisch-katholischen Dialogs verwiesen[17]. Es ist ihm dort gelungen, die Grundoptionen der katholischen Theologie zum Gefüge Bibel – Kirche – Bischofsamt – Konzil – Papst überzeugend darzustellen. Es ist weder sinnvoll noch auch möglich, seine Gedankengänge hier nachzuzeichnen.

a) Der Jurisdiktionsprimat des Papstes

In den Dialogdokumenten finden sich Texte, die auffallend deutlich zum Ausdruck bringen, daß die Anglikaner den universalen Primat des römischen Bischofs annehmen können. So heißt es in A E 8: „... ein Großteil der anglikanischen Einwände richtete sich gegen die Art und Weise der Ausübung sowie gegen bestimmte Ansprüche des römischen Primats und nicht so sehr gegen einen universalen Primat als solchen. Der Anglikanismus hat Prinzip und Praxis des Primats nie verworfen." Und in A II 33 findet sich der Satz: „Wir können nun gemeinsam erklären, daß die Kirche ... einen universalen Primas als Diener und Brennpunkt der sichtbaren Einheit in Wahrheit und Liebe braucht."

Trotz der Bekundung eines grundsätzlichen Einverständnisses damit, daß die Kirche des universalen Primats des römischen Bischofs bedarf, hegen die Anglikaner einige Vorbehalte. Sie stammen aus Erfahrungen, die sie in der Geschichte mit Trägern dieses Amtes gemacht haben, und beziehen sich auf einige Inhalte des Verständnisses des universalen Primats,die seitens der katholischen Theologie für grundlegend gehalten werden und in den Lehrentscheidungen des I. Vatikanums festgeschrieben sind. Diese Vorbehalte bzw. abweichenden Auffassungen der Anglikaner kommen in den Texten über die Autorität in der Kirche zum Zuge. Die „Antwort" greift entsprechende Textstellen auf, erklärt sie als katholischerseits nicht befriedigend oder nicht genügend und stellt ihnen die jeweilige katholische Auffassung gegenüber.

Die anglikanischen Auffassungen über den universalen Primat des römischen Bischofs, sofern sie katholischerseits in der „Antwort" als nicht genügend bezeichnet werden, kreisen um einen Punkt: dieser Primat könne wohl, wenn er wirklich in einer der universalen Kirche dienenden Weise ausgeübt werde, als eine „Gabe der göttlichen Vorsehung" und als eine „Wirkung der Führung des Heiligen Geistes" anerkannt werden (vgl. A II 13), aber bis zu der Aussage, er sei aufgrund der ausdrücklichen Stiftung durch Jesus Christus eine kirchenkonstitutive Einrichtung, dringen sie nicht vor.

In diesem Zusammenhang ist auf zwei kurze Texte hinzuweisen, die in der „Antwort" aus A II zitiert und als katholischerseits nicht genügend bezeichnet werden. Der eine bezieht sich auf die Auslegung der petrinischen Texte des Neuen Testaments. Über sie war auch bereits in A I 24 gehandelt worden. In A II 2 bis 9 sind sie dann noch einmal ausführlich erörtert worden. In der „ Antwort" wird auf Formulierungen hingewiesen, die – wie gesagt wird – hinter dem Sinn der dogmatischen Definition des I. Vatikanums zurückbleiben: Petrus komme unter den Aposteln „eine besondere Stellung" zu (A II 3) und er habe eine „Stellung von besonderer Wichtigkeit" (A II 5). Demgegenüber sei daran festzuhalten, daß Petrus den Primat „unmittelbar und direkt" von Christus übertragen bekommen habe (DS 3055). Offenbar kommt es den Verfassern der katholischen „Antwort" darauf an, nicht in Frage stellen zu lassen, daß der päpstliche Jurisdiktionsprimat zur gottgewollten Struktur der Kirche gehört, daß er also nicht nur den Aussagen des Neuen Testaments nicht widerspricht und im übrigen eine angemessene und annehmbare kirchliche Einrichtung war und auch in einer geeinten Kirche der Zukunft sein soll, sondern von Anfang an und grundsätzlich kirchenkonstitutiv ist.

Der zweite kurze Text, den die „Antwort" anführt und der sich auf die de-iure-divino-Qualifikation des päpstlichen Primats bezieht, lautet: „Ius divinum braucht nicht unbedingt in dem Sinn verstanden zu werden, daß der universale Primat von Jesus während seines irdischen Lebens direkt als eine bleibende Institution gestiftet worden sei" (A II 11). Über das rechte Verständnis von „Ius divinum" war ebenfalls schon in A I 24b gehandelt worden. Und in A II 10 bis 15 geht es noch einmal ausführlich

[17] Vgl. Anm. 8.

darum. Im I. Vatikanum bezeichnet „Ius divinum" dasselbe wie „ex institutione ipsius Christi Domini" (DS 3058). Wenn also die „Antwort" bemängelt, daß die Deutung von „Ius divinum" im „Abschlußbericht" diese Gleichsetzung nicht voll aufgreift, so wollen ihre Verfasser auch hier keinen Zweifel daran aufkommen lassen, daß der Jurisdiktionsprimat des Papstes kirchenkonstitutiv ist.

Die „Antwort" geht sodann noch auf ein Bedenken ein, das seitens der Anglikaner besteht und auch in den „Abschlußbericht" eingegangen ist: wenn der päpstliche Jurisdiktionsprimat kirchenkonstitutiv ist, sind die Gemeinschaften, die den Primat des Papstes nicht anerkennen, keine wahren Kirchen. Das träfe dann auch auf die Anglikanische Gemeinschaft in ihrer bisherigen Geschichte zu. Dies einzugestehen, wäre für die Anglikaner nicht einfach. Im „Abschlußbericht" ist nun unter Hinweis auf „Lumen Gentium" 8 und „Unitatis Redintegratio" 13 die neuere katholische Auffassung, derzufolge christlichen Gemeinschaften eine wahre Kirchlichkeit zugestanden werden muß, dahingehend gedeutet worden, daß den nicht-katholischen kirchlichen Gemeinschaften nichts Wesentliches fehle, außer daß sie den Papst und seine spezifischen Kompetenzen nicht anerkennen. Damit ist der Sache nach gesagt, daß die Anerkennung des Papstes ein isolierbarer Sachverhalt ist, der nicht das gesamte Kirchenverständnis durchdringt. Demgegenüber hält die „Antwort" daran fest, daß ein Kirchenverständnis, das die Anerkennung des Papstes nicht enthält, eben darum auch in seinen sonstigen Bereichen nicht ohne Mängel ist. Nach katholischer Auffassung kann der Sinn von Kirchlichkeit nicht erschöpfend ausgesagt werden, wenn nicht die Universalität und Katholizität der Kirche und ihr entsprechend die Stellung des Papstes als des Repräsentanten und Garanten der Einheit dieser Kirche von Anfang an und in allen Hinsichten einbezogen wird.

Die Bedenken, die die „Antwort" im Blick auf die im „Abschlußbericht" dargelegten Auffassungen der Anglikaner über den universalen Primat des Papstes zum Ausdruck bringt, klingen schroff. Hängt dies nicht damit zusammen, daß der anglikanischen Position eine bestimmte, auch in den Lehrentscheidungen des I. Vatikanums wirksam gewordene, aber dann nicht mehr weiterentwickelte Gestalt katholischer Theologie gegenübergestellt wird, obwohl dies doch möglich gewesen wäre? Sicherlich kann katholische Theologie nicht darauf verzichten, den universalen Primat des römischen Bischofs als eine kirchenkonstitutive, gottgewollte Einrichtung zu verstehen. Es gibt sie in der Kirche „ex iure divino". Es stellt sich jedoch die Frage, ob es nicht doch möglich gewesen wäre, diesen Sachverhalt im Sinne heute in der katholischen Theologie weitgehend angenommener Einsichten aufzuweisen. Die Erkenntnis hätte ausgewertet werden können, derzufolge der de-iure-Charakter kirchenkonstitutiver Einrichtungen – z. B. der Sakramente – auch ohne die Annahme expliziter Einsetzungsakte seitens des irdischen Jesus begründet werden kann. Es käme dabei darauf an, diese Einrichtungen als wesentliche Merkmale der Kirche als einer aus dem gesamten Jesus-Ereignis hervorgegangenen sakramentalen Größe aufzuweisen. Unbestreitbar rechtgläubige katholische Theologen unseres Jahrhunderts haben in dieser Weise gedacht und gesprochen: Erik Peterson, Heinrich Schlier, Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Karl Lehmann[18]. Hätte die „Antwort" die Erkenntnisse der heutigen katholischen Theologie übernommen und ausgewertet, so hätte dies einen erheblichen Gewinn bedeutet: die ausführlichen Abschnitte von A II über die petrinischen Texte des Neuen Testaments, über das konkrete Verständnis von „ius divinum" und über den Sinn und die Reichweite der päpstlichen Jurisdiktion hätten zustimmender beurteilt werden können, als es in der vorliegenden „Antwort" geschehen ist. Die Aussage der Anglikaner, sie könnten im universalen Primat des römischen Bischofs eine „Wirkung der Führung des Heiligen Geistes" und eine „Gabe der göttlichen Vorsehung" erkennen, wäre als eine

[18] Vgl. z. B. *E. Peterson*, Die Kirche (1929), in: *Ders.*, Theologische Traktate, München 1951, 409–429; *H. Schlier*, Die Entscheidung für die Heidenmission in der Urchristenheit, in: *Ders.*, Die Zeit der Kirche, Freiburg 1955, 90–107; *K. Rahner*, Kirche und Sakramente, Freiburg 1961; *H. U. von Balthasar*, Kirche als Gegenwart Christi, in: *Ders.*, Neue Klarstellungen, Einsiedeln 1979, 52–61, *K. Lehmann*, Der Ursprung der Kirche und Jesus Christus, in: *W. Seidel* (Hrsg.), Kirche – Ort des Heils, Würzburg 1987, 11–32; u. a.

der katholischen Auffassung, die von der „institutio divina" spricht, zumindest benachbarte erkannt und anerkannt worden. Es wäre so im übrigen an einer nicht unwichtigen Stelle deutlich geworden, daß es auch katholischerseits eine legitime Lehrentwicklung gibt und daß die Träger des kirchlichen Lehramtes ihre Aufgabe im Zusammenwirken mit den Theologen wahrzunehmen bereit sind. So aber bleiben argumentative Möglichkeiten, die heute in der neutestamentlichen Exegese ebenso wie in der dogmatischen Ekklesiologie bereitliegen, ungenutzt. Beim Fortgang der anglikanisch-katholischen Gespräche könnte auf sie zurückgegriffen werden.

b) Die päpstliche und konziliare Lehrautorität

Die katholischen und die anglikanischen Mitglieder von ARCIC I haben gemeinsam zum Ausdruck zu bringen vermocht, daß die Kirche um ihrer Bestandes willen verbindlich zu lehren imstande sein muß. In A II 24 heißt es: „Die Erhaltung der Kirche in der Wahrheit macht es erforderlich, daß die Kirche in bestimmten Augenblicken ein entscheidendes Urteil über wesentliche Fragen der Lehre fällen kann, das zu einem Teil ihres bleibenden Zeugnisses werden kann", – eine Aussage, die zustimmend auch in der „Antwort" zitiert wird. Beide Seiten sind sich auch darin einig, daß diese grundlegende Auffassung sich zu konkretisieren hat in der Angabe der Instanzen, denen solches verbindliches Lehren aufgetragen ist. Es sind das das Konzil und der Papst. An entsprechende Texte aus A I erinnernd führt A II 26 aus: „Die Kirche übt ihre Lehrautorität durch verschiedene Instrumente und Instanzen und auf unterschiedlichen Ebenen aus. Wenn Dinge des Glaubens auf dem Spiel stehen, kann die Kirche darüber auf allgemeinen Konzilien Entscheidungen fällen; wir sind übereinstimmend der Auffassung, daß diese Entscheidungen verbindlich sind. Wir haben auch anerkannt, daß eine vereinigte Kirche einen universalen Primas braucht, der, in der *koinonia* den Vorsitz führend, verbindlich im Namen der Kirche sprechen kann. Durch diese beiden Instanzen kann die Kirche in Glaubenssachen ein entscheidendes Urteil fällen und so den Irrtum ausschließen." In diesen Sätzen kommen bedeutsame Übereinkünfte zum Ausdruck. Wäre es nicht wichtig gewesen, sie in der „Antwort" zu würdigen, bevor die Elemente eines ungenügenden Verständnisses der primatialen und der konziliaren Unfehlbarkeit seitens der Anglikaner benannt und bewertet werden? Doch werden vorwiegend diese thematisiert. Dies ist wohl darin begründet, daß die Aussagen zur Lehrkompetenz in der Kirche im „Abschlußbericht" nicht immer einheitlich und eindeutig sind. Andererseits legt die katholische Kirche um der Bedeutung der zur Frage stehenden Sachverhalte auf Klarheit und Verbindlichkeit in den Aussagen großen Wert. Das kann kurzfristig für die Beteiligten und Interessierten schmerzlich sein; letztlich dient es der Sache.

Die „Antwort" zitiert aus A II 31 folgenden Satz: „Trotz unserer Übereinstimmung hinsichtlich der Notwendigkeit eines universalen Primats in einer vereinigten Kirche akzeptieren Anglikaner nicht, daß notwendig mit dem Amt des Bischofs von Rom der garantierte Besitz einer solchen Gabe göttlichen Beistandes in Lehrurteilen verbunden ist, aufgrund deren seine formellen Entscheidungen, vorgängig zu ihrer Rezeption durch die Gläubigen, als vollkommen gesichert erkannt werden können." Die „Antwort" fügt noch eine andere Aussage aus A II 29 an, die auch die Unterschiedlichkeit der anglikanischen und der katholischen Auffassung wiedergibt und sich ebenfalls auf die Bedingungen der Irrtumslosigkeit einer unfehlbaren Lehrentscheidung des Papstes bezieht: „Wenn es klar ist, daß alle diese Bedingungen (scil. die im Vatikanum I aufgeführten) erfüllt worden sind, gehen die Katholiken davon aus, daß das Lehrurteil von Irrtum bewahrt und seine Aussage wahr ist. Sollte es jedoch nicht offenkundig sein, daß die zur Annahme vorgelegte Definition eine legitime Interpretation des biblischen Glaubens darstellt und sich in Übereinstimmung mit der rechtgläubigen Tradition befindet, so würden Anglikaner es als ihre Pflicht ansehen, die Rezeption der Definition weiterem Studium und Gespräch vorzubehalten." (Diese beiden Sätze aus dem dritten der erwähnten Dokumente wiederholen die Auffassungen, die bereits in der ersten Erklärung vorgetragen worden waren – in A I 24 c). Trotz aller Bemühungen ist es offenbar nicht gelungen, diese Differenzen zu überwinden.

Worin genau besteht der Unterschied zwischen der katholischen und der anglikanischen Position? Die Katholiken erkennen eine päpstliche Lehraussage als irrtumsfrei und unanfechtbar an aufgrund der Tatsache, daß diese aus einer ex-cathedra-Lehrentscheidung des Papstes, dem der göttliche Beistand dazu verheißen und der daraufhin unfehlbar ist, hervorgegangen ist. Demgegenüber erkennen die Anglikaner eine Lehraussage des Papstes als irrtumsfrei und unanfechtbar an aufgrund der Tatsache, daß sie offenkundig eine Auslegung des biblischen Glaubens ist, in der Linie der rechtgläubigen Tradition liegt und seitens der Kirche angenommen (rezipiert) ist. Würden die Anglikaner sagen, der Papst sei unfehlbar, so könnte dies auf der Grundlage ihrer Annahmen nur eine Tatsachenfeststellung sein: tatsächlich hat der Papst im Bereich des Glaubens und der Sitte nur wahre und unanfechtbare Aussagen gemacht; also ist er unfehlbar. Wenn die Katholiken jedoch von der Unfehlbarkeit des Papstes sprechen, so haben sie dabei mehr als eine Tatsachenfeststellung im Sinn. Die Unfehlbarkeit ist vielmehr mit dem Amt als solchem und mit bestimmten Vollzügen, die ihm anvertraut sind, gegeben und hat ihren Grund im Beistand Gottes. Genau diesen Sachverhalt nehmen die Anglikaner nicht an, – auch nicht in den ARCIC-I-Erklärungen, wie die beiden zitierten Sätze belegen. Nach katholischer Lehre heischt eine Lehraussage des Papstes gläubige Annahme, wenn und weil sie ex-cathedra verkündet worden ist. Nach anglikanischer Auffassung dagegen wird eine Lehraussage rechtens gläubig angenommen, wenn und weil sie als eine angemessene Auslegung der biblischen und kirchlichen Tradition erfaßt wurde.

Die beiden marianischen Lehrentscheidungen der Neuzeit – diejenige von 1854 und diejenige von 1950 – dienen Anglikanern und Katholiken zur Verdeutlichung ihrer Auffassungen. Für Katholiken gehören die beiden Dogmen zum verbindlichen Lehrbestand ihrer Kirche. Für Anglikaner ist dies nicht der Fall. Selbst wenn sie zu den Inhalten dieser Dogmen ein offenes Verhältnis finden sollten, – die Tatsache, daß sie unabhängig von einem Konzil und also allein unter Beanspruchung der päpstlichen Lehrautorität verkündet worden sind, weckt in ihnen Vorbehalte. Im übrigen hegen sie Zweifel, ob diese Dogmen genügend klar von der Bibel gedeckt sind. So werden die marianischen Dogmen für die Anglikaner zu Gründen, warum sie sich mit der Anerkennung der päpstlichen Unfehlbarkeit schwer tun. Dies kommt im „Abschlußbericht" zum Ausdruck – vor allem in A II 30. Es ist aufschlußreich, daß in der „Antwort" im Anschluß an die Wiedergabe der anglikanischen Auffassung nicht eine mariologische Erörterung, sondern ein vertieftes Studium des Petrusdienstes in der Kirche angemahnt wird.

Der „Abschlußbericht" hatte dargelegt, daß es in der Kirche einer lehramtlichen Autorität bedarf, die – zumal in Zeiten der lehrmäßigen Unklarheit und Unsicherheit – verbindlich zu sprechen vermag. Träger dieser Lehrautorität ist – wie bereits angedeutet und im „Abschlußbericht" anerkannt – zum einen der Papst, zum anderen das Konzil. In der „Antwort" wird darauf hingewiesen, daß für den Bereich der konziliaren Lehrentscheidungen dasselbe gilt wie für den Bereich der primatialen: die Erkenntnis ihrer Irrtumslosigkeit und Unanfechtbarkeit ergibt sich aus dem geordneten, unter dem göttlichen Beistand verlaufenden Vollzug der Entscheidung selbst, nicht aus der Tatsache, daß die Gläubigen die Entscheidung angenommen (rezipiert) haben.

Schließlich wird in der „Antwort" auf den „Abschlußbericht" daran erinnert, daß die kirchliche Lehrautorität für den Gesamtbereich der von Gott geoffenbarten Wahrheit zuständig ist und also nicht auf „grundlegende Lehren" oder „zentrale Heilswahrheiten" begrenzt ist (vgl. A I E 3).

Blickt man auf die Ausführungen, die die „Antwort" auf die Aussagen des „Abschlußberichts" über die Lehrautorität von Papst und Konzil bietet, zurück, so fällt auf, daß die Bedeutung der Rezeption einer lehramtlichen Entscheidung für die Erkenntnis von deren Irrtumslosigkeit und Unanfechtbarkeit bei den Anglikanern hoch, bei den Katholiken niedrig angesetzt wird. Die Verfasser der „Antwort" sind bestrebt, die Erkenntnis der Irrtumslosigkeit und Unanfechtbarkeit einer kirchlichen Lehrentscheidung allein darin begründet zu sehen, daß die Lehrentscheidung unter der rechten Inanspruchnahme der formalen Autorität der zuständigen Lehrinstanz zustandegekommen ist. „Definitiones ... ex sese, non ex consensu Ecclesiae irreformabiles sunt", heißt es in der Definition des I. Vatikanums (DS 3074). Formulierungen des „Abschlußberichts", in

denen die anglikanische Sicht der Wahrnehmung der kirchlichen Lehrautorität beschrieben und in denen das Element „Rezeption" bezüglich der Erkenntnis der Tragfähigkeit und Verbindlichkeit einer kirchlichen Lehrentscheidung für unentbehrlich gehalten wird, werden in der „Antwort" als katholischerseits nicht genügend bezeichnet. Gleichwohl läßt sich nicht leugnen, daß die Verfasser des „Abschlußberichts" im Blick auf den Faktor Rezeption auch Formulierungen gefunden und verwendet haben, die auch katholischerseits annehmbar sind. So heißt es A E 3: „Rezeption schafft keine Wahrheit noch legitimiert sie die Entscheidung ...". Und in A II 25 finden sich solche Sätze: „Die aktive Reflexion aller Glieder der Kirche über die Definition klärt ihrerseits wiederum deren Bedeutung. Ferner – wenn eine Definition auch nicht erst durch ihre Rezeption vonseiten des Volkes Gottes ihre Verbindlichkeit erhält, so ist die Zustimmung der Gläubigen doch das letzte Anzeichen dafür, daß die verbindliche Entscheidung der Kirche in einer Glaubensfrage in Wahrheit durch den Heiligen Geist vor Irrtum bewahrt worden ist. Der Heilige Geist, der die Kirche in der Wahrheit erhält, wird ihre Glieder bewegen, die Definition als wahr zu rezipieren und sich anzueignen, wenn das von ihr Ausgesagte die Offenbarung in gültiger Weise auslegt."

Solche gemeinsam verantworteten Formulierungen über das Verhältnis von Lehrentscheidung und Rezeption lassen die Kluft als geringer erscheinen als es dem Eindruck entspricht, den die „Antwort" hervorruft. Und doch bleibt es zutreffend, daß die Anglikaner Vorbehalte aufrechterhalten angesichts der katholischen Auffassung, derzufolge der Papst und das Konzil unfehlbar sind, wenn sie unter voller Inanspruchnahme ihrer Autorität und das heißt auch: unter dem Beistand des Heiligen Geistes eine Lehrentscheidung im Bereich des Glaubens und der Sitten fällen. Es sei an dieser Stelle noch auf zwei Sachverhalte aufmerksam gemacht, die katholischerseits einer Erwägung wert wären und einen Weg aus den skizzierten Schwierigkeiten weisen könnten.

aa) Auch katholischerseits kann nicht geleugnet werden, daß es möglich sein muß, Lehrentscheidungen des Papstes an der Heiligen Schrift, an der Tradition der Kirche und am Glaubenssinn des Volkes Gottes zu messen. Der Extremfall eines „papa haereticus" ist nicht schlechthin auszuschließen. Tritt er ein, so haben andere kirchlichen Instanzen um der Bewahrung der Kirche in der Wahrheit willen tätig zu werden. Was jedoch im äußersten Notfall möglich, ja notwendig ist, kann im Normalfall nicht völlig abwesend sein: daß die Gemeinschaft der Kirche als ganze und auf ihren verschiedenen Ebenen in die Wahrnehmung ihrer lehramtlichen Belange einbezogen sein muß. In einem bedenkenswerten Aufsatz – „Sich halten – an den Unfaßbaren" [19] – hat Hans Urs von Balthasar darauf hingewiesen. Er schreibt: „Dies alles: der Geist, das Liebesgebot, das Sakrament, das heilige Amt, die Schrift und die Überlieferung, dies alles ist wesentlich Bürgschaft, gefülltes Zeichen, eindeutiger Verweis auf Christi Gegenwart bei uns und in uns, durch seinen Geist, der mit ihm auch den Ursprung, von dem alles ausgeht und gewirkt wurde, vergegenwärtigt, den Vater. Das ewige dreieinige Leben Gottes ist uns in diesen Zeichen und Verweisen geschenkt, wenn anders wir sie wirklich als das verstehen und leben, was sie sind und als was sie in der Absicht des Herrn evidentermaßen verstanden werden wollen ... Das wird schon dadurch sehr deutlich, daß die sechs aufgezählten Aspekte voneinander untrennbar sind, daß sie aufeinander verweisen, einander brauchen, um sein zu können, was sie sind: kein Sakrament ohne ein Amt, keine Schrift ohne lebendige Tradition und umgekehrt, aber auch keine Gemeindeordnung ohne das Liebesgebot, das aber zurückweist auf den absoluten Liebesgehorsam Christi, der sich ... in der Gemeindeordnung widerspiegeln muß. Jeder Aspekt verweist auf alle anderen. Für das Ineinander von Schrift, Überlieferung und Amt hat dies die dogmatische Konstitution „Dei Verbum" (Nr. 10) lichtvoll dargetan. „Das Ganze ist ein subtiler Organismus der Vergegenwärtigung und Lebendigerhaltung. Wo eins oder zwei aus noch so plausiblen Gründen fallengelassen werden, muß Stagnation eintreten. Man darf die Schrift nicht auf Kosten der Überlieferung oder des Amtes verabsolutieren, man darf die Überlieferung nicht an einer bestimmten Stelle unterbrechen und absolutsetzen ... und sie gegen das Amt ausspielen, man darf die Unfehlbarkeit des

[19] In: GuL 52, 1979, 246–258.

Amtes keinen Augenblick von Schrift und Überlieferung loslösen, man kann niemals übersehen, daß alles Strukturhafte, auch die Sakramente, um der lebendigen Liebe der Kirche willen da sind."[20] Die Eingebundenheit der päpstlichen und der konziliaren Lehramtswahrnehmung in die Vielfalt der Lebensvollzüge der Kirche, von der in diesem Text die Rede ist, kommt in der „Antwort" zu wenig zum Ausdruck. Hier deutet sich eine Richtung an, wo und wie Akzentverschiebungen in der katholischen Reaktion auf anglikanische Auffassungen möglich sind.

bb) In der „Antwort" auf den „Abschlußbericht" kommt der Sache nach eine Auffassung zur Geltung, derzufolge das Lehramt beim Hirtenamt liegt. Ein und dieselbe Person ist „pastor ecclesiae" und „doctor ecclesiae". Im I. Vatikanum wurde formuliert, es sei beständige Lehre der Kirche, „ipso Apostolico primatu, quem Romanus Pontifex tamquam Petri principis Apostolorum successor in universam Ecclesiam obtinet, supremam quoque magisterii potestatem comprehendi" (DS 3065). Die Gläubigen entsprechen dem Hirten- und Lehramt der Kirche, wenn es „authentisch", d. h. verbindlich entscheidet, durch ein „obsequium religiosum voluntatis et intellectus" (LG 25; CIC 752). Was sagt dies über das Verständnis der Kirche und des kirchlichen Amtes aus? Das katholische Kirchenverständnis betont nachdrücklich die Einheit des neuen Volkes Gottes, des Leibes Christi, des Tempels des Heiligen Geistes. Der Bischof von Rom und das Kollegium der Bischöfe bezeichnen und bewirken in besonderer Weise die Einheit der Kirche, die sich als Glaubensgemeinschaft, als Gebets- und Gottesdienstgemeinschaft und als Dienstgemeinschaft vollzieht. Diesem Gefüge gehören die Lehre und das Lehren innerlich an. Deshalb obliegt das „verbindliche Lehren", das das eine Evangelium zur Weckung des einen Glaubens und zur Erbauung der einen Kirche vorlegt und auslegt, dem einen Amt, das im Bischofsamt hervortritt. Im Begriff des „obsequium religiosum" kommt die spezifische Beziehung des Christen zu dem einen apostolischen Amt innerhalb der einen Kirche zum Ausdruck, wobei das authentische Lehren innerhalb des ganzen Zusammenhangs gesonderte Beachtung erfährt. Die Theologen sind dem genannten konkreten Gefüge zugeordnet, lassen sich ihre Themen von ihm her geben und tragen ihm ihre Einsichten zu. Die Rückbindung und Einbindung des Lehramtes an und in das Bischofsamt ist auch eine Konsequenz der katholischen Amtsauffassung. Das kirchliche Amt wird verstanden als das Sein und Handeln „in persona Christi Capitis". Jesus von Nazareth ist das Haupt und der Hirt und der Lehrer seiner Kirche. Ihn repräsentiert der Träger des kirchlichen Amtes. In Jesus aber geht die Einheit der Person und der Sendung der Vielfalt der Ämter – zumindest logisch – voraus. Sein eines Hirtenamt entfaltet sich in die bekannten drei Ämter: in das munus regale, das munus sacerdotale, das munus propheticum. Letzteres enthält in sich das Lehren. In analoger Weise differenziert sich das eine kirchliche Amt in die drei Ämter des Verkündigens und Lehrens, des Heiligens und des Leitens aus. Bisweilen aktuiert der Träger des kirchlichen Amtes stärker das munus sanctificandi, bisweilen stärker das munus nuntiandi und dies gegebenenfalls noch einmal konkretisiert als munus docendi. Auch wenn der Gläubige belehrt wird und sich belehren läßt, geht es um den einen Vollzug des einen und ganzen kirchlichen Amtes, das das eine „esse et agere in persona Christi Capitis" ist, sowie der einen entsprechenden Antwort des Gläubigen darauf.

Über derartige Fragen wäre bei einer Fortsetzung des Gesprächs mit den Anglikanern zu sprechen, damit es zu einer Vertiefung der Konvergenz und schließlich zur Feststellung eines Konsenses auch im Verständnis des kirchlichen Lehramtes, wie es dem Bischof von Rom und dem Konzil übertragen ist, kommt.

Die genauere Betrachtung der Abschnitte der katholischen „Antwort", in denen es um die Autorität in der Kirche, genauerhin: um die jurisdiktionelle und die doktrinelle Autorität von Papst und Konzil geht, gibt Anlaß zu der Hoffnung, daß der Dialog mit den Anglikanern auch über diese Fragen noch einmal weitergeführt wird und daß dabei argumentative Möglichkeiten, die katholischerseits noch nicht ausgeschöpft sind, hilfreich zum Zuge kommen.

[20] Ebd. 253f.

Buchbesprechungen

1. Philosophiegeschichte

Antike

Morgan, Michael L., *Platonic Piety.* Philosophy and Ritual in the Fourth-Century Athens. New Haven/London: Yale University Press 1990. X/273.

Morgan (M.) wendet sich gegen die in der angelsächsischen Forschung seit den fünfziger Jahren dominierende Richtung der Platon-Interpretation. Bei ihr stand das sachliche Interesse im Mittelpunkt. Platon wurde als ein Philosoph angesehen, dem es um dieselben Probleme ging, die auch heute die Philosophie beschäftigen, und das Instrumentarium der Interpretation wurde vor allem von Frege, Russell und Wittgenstein entlehnt. Dagegen ist M.s Anliegen, Platon im historischen Kontext zu lesen. Seine Interpretationsmethode verdankt ihre entscheidenden Anregungen einer Richtung der gegenwärtigen amerikanischen Philosophie, die mit aller gebotenen Vorsicht als historisierender Relativismus bezeichnet werden darf. Im Hintergrund steht Thomas S. Kuhns These von den miteinander nicht kommensurablen wissenschaftlichen Paradigmen und Weltbildern; als weitere Vertreter dieser Richtung seien Richard Rorty und Alasdair MacIntyre genannt. Indem er die Kenntnis des historischen Kontexts als unerläßliche Bedingung der philosophischen Interpretation betrachtet, möchte M. hinter die ‚analytische' Methode zurückgehen und an die Arbeiten von Burnet, Taylor, Hackforth u. a. anknüpfen. Von der deutschen Forschung wären hier vor allem zu nennen: das für den historischen Hintergrund noch immer unentbehrliche Platon-Buch von Wilamowitz, das leider in M.s Bibliographie fehlt, und die literarische Interpretation von Paul Friedländer.

Im Mittelpunkt von M.s Interesse steht Platons Erkenntnistheorie. Er möchte sie in den Zusammenhang der Geschichte des frühen vierten Jahrhunderts stellen. Dabei soll die Religion das Bindeglied zwischen Platons Philosophie und der politischen Geschichte Athens bilden. M.s Interpretation arbeitet den dynamischen und den religiösen Aspekt in Platons Erkenntnislehre heraus. Er verweist auf den Zusammenhang von Erkenntnis, Lernen und Erziehung. Erkenntnistheorie und Metaphysik, so seine These, seien in den Dialogen der mittleren Periode nicht thematisch; Platons dominierendes Interesse sei vielmehr in einem weiten Sinn religiös. Platon sei interessiert an der Stellung des Menschen im Kosmos, an seiner Beziehung zur Polis und deren Werten und Traditionen, und am Verhältnis des Menschen zu den Göttern und dem Göttlichen. M. interpretiert ausgewählte Abschnitte aus den mittleren Dialogen, bis zum ‚Phaidros' einschließlich. Die einzelnen Kapitel setzen jeweils drei Akzente: M. stellt die politischen Verhältnisse zur Zeit der Entstehung des Dialogs dar, er bringt immanente Interpretationen einzelner Abschnitte, und er verweist auf den für das jeweilige philosophische Thema relevanten religionsgeschichtlichen Hintergrund.

Kap. 1 „Socratic Piety as Plato Saw it" zeigt Sokrates im Spannungsfeld zweier religiöser Strömungen: der traditionellen delphischen Religion, die den Abstand zwischen Mensch und Gott unterstreicht, und ekstatischer, nicht-griechischer Religionen, die diese Kluft überbrücken wollen. Sokrates' Maieutik sei zu verstehen als eine rationale Version des ekstatischen Rituals, die auf der Überzeugung beruhe, daß der Mensch Gott ähnlich werden könne. Im ‚Menon' (Kap. 2) werde diese Sokratische Position von Platon übernommen. Auf dem Hintergrund der orphisch-pythagoreischen Religion werde die Maieutik verteidigt. Nach dem ‚Menon' seien die apriorischen Erkenntnisobjekte der Seele immanent. Die religiöse Schwäche dieser Position liege darin, daß diese Gegenstände nicht Ziel eines Aufstiegs in eine transzendente Wirklichkeit sein könnten, durch den der Mensch vergöttlicht werde. Ihre epistemologische Schwäche sei, daß diesen apriorischen Wahrheiten die Stabilität und Reinheit abgehe, die für Er-

kenntnisobjekte charakteristisch seien. Beide Mängel würden durch die Lehre des ‚Phaidon' (Kap. 3) von den transzendenten Ideen, denen göttliche Attribute zugesprochen werden, behoben. An die Stelle der orphisch-pythagoreischen Züge der Philosophie treten im ‚Symposion' (Kap. 4) die bacchischen und dionysischen. Die Diotima-Rede bediene sich der Sprache der Mysterien von Eleusis. Dionysos werde im 4. Jh. mit Eleusis verbunden, und die Mysterien von Eleusis seien eine domestizierte Form der bacchischen Riten. Eleusis stehe für die Fähigkeit der Polistradition und der delphischen Religion, ihre ekstatischen Opponenten zu integrieren. Platons Antwort auf die religiöse Tradition Athens sei die Philosophie als das neue Eleusis. Zentrales Anliegen des ‚Staates' (Kap. 5) sei die Integration von religiösem Ritual und politischer Erziehung. Der ‚Staat' sei keine Abhandlung über politische Gerechtigkeit, die nur dem diesseitigen Leben des Menschen dienen solle; er betone vielmehr den religiösen Charakter der philosophischen Untersuchung. Das kontemplative, ekstatische Ideal werde nicht aufgegeben, sondern vertieft; neu sei jedoch Platons Einsicht, daß den historisch-politischen Faktoren eine zentrale Bedeutung zukomme müsse, wenn man das philosophische Leben als die beste Lebensform verteidigen wolle. Im Höhlengleichnis und im Schlußmythos des ‚Staates' fänden sich Entsprechungen zu den Eleusinischen Mysterien. Der ‚Staat' sei eine differenzierte Kritik der delphischen Theologie und der Polistradition. Er enthalte eine Revision der traditionellen Mythologie, der alten Göttervorstellungen, der Erziehung, der Rolle tragischer Dichtung u. a. m. Das Schlüsselwort sei hier ‚Revision': Platon behalte ebensoviel wie er verwerfe, aber er behalte es in einer neuen Form. Die Analyse des ‚Phaidros' (Kap. 6) behandelt Platons Unterscheidung der verschiedenen Formen des Wahnsinns und seine Kritik der Rhetorik.

M. zieht die neuere Forschung zur antiken Religion, z. B. Burkert und Dodds, für die Platon-Interpretation heran. Es geht auf den zeitgeschichtlichen Hintergrund der Dialoge ein. Darin sehe ich die beiden wichtigsten Informationen, die das Buch vermittelt. Mit der These vom religiösen Hintergrund der Philosophie Platons rennt M. offene Türen ein; es ist schwer zu sehen, daß er ihr, von einer kritisch zu beurteilenden Einseitigkeit abgesehen, ein besonderes Profil gegeben hätte. Der größte Teil des Buches besteht aus Interpretationen, die wenig in die Tiefe gehen und sich in traditionellen Bahnen bewegen. F. Ricken S. J.

Fischer, Norbert, *Augustins Philosophie der Endlichkeit.* Zur systematischen Entfaltung seines Denkens aus der Geschichte der Chorismos-Problematik (Mainzer Philosophische Forschungen 28). Bonn: Bouvier 1987. 341 S.

Die Habilitationsschrift von Norbert Fischer will das augustinische philosophische Denken unter dem Leitwort der Endlichkeit untersuchen. Dies ist zwar kein Wort der Sprache Augustins, jedoch wird unter diesem Terminus ein Schlüssel zur augustinischen Philosophie gesucht. So charakterisiert F. selbst (9) sein Programm. Vorausgesetzt wird dabei zweierlei: zum einen, daß Augustins Denken einer eigenen Anfrage lohne und er nicht in Sachen Philosophie ein bloßer Ekletiker sei. Darüber hinaus aber noch, daß die Chorismos-Problematik in der Interpretation der griechischen Philosophie und „damit zugleich problemgeschichtlich für die abendländische Philosophie insgesamt von grundlegender Bedeutung sei" (10). Die Einleitung zeigt die methodischen Schwierigkeiten und gleichzeitig die Vorgehensweise der Arbeit von F. auf. Er ist systematisch interessiert und will eine problemgeschichtlich orientierte Arbeit vorlegen. Von daher erklären sich seine Urteile über die Philosophie Augustins, die einer gewissen Problematik nicht entbehren. Für F. überdecken die theologischen Gedanken sehr oft das philosphische Denken Augustins, und er hält es deshalb für schwierig, die eigenständige „Philosophie Augustins" herauszuarbeiten. Wenn er sich sogar dahingehend festlegt, das als philosophisch bezeichnete Frühwerk sei häufig vermischt mit theologischem Gedankengut (13), so beinhaltet dieses Urteil eine grundsätzliche Verkennung der geistesgeschichtlichen Situation des 4. und 5. Jahrhunderts. Eine uns heute selbstverständlich erscheinende saubere Unterscheidung von Philosophie und Theologie ist dem Denken des 4. und 5. Jahrhunderts – heidnisch wie christlich – völlig fremd. Wer unter der Hinsicht dieser säuberlichen Scheidung Augustin interpretiert,

wird deshalb auch nur einen verkürzten oder gar historisch falschen Augustin kennenlernen. Insofern ist das Eingeständnis der Einleitung, der Terminus Endlichkeit sei kein Wort der Sprache Augustins, nicht zufällig. Wer also die Arbeit von F. studiert, wird keine historisch-genetische Darstellung erwarten können, wobei die Berechtigung einer systematischen Fragestellung, für die das historische Material eben nur Ausgangspunkt weiterer Denkbemühungen ist, nicht bestritten sei.

Die ersten sechs Kapitel (24–202) untersuchen die Aufgabe der Bewältigung von Tod und Sterblichkeit in Platons philosophischem Denken, die Verschärfung des Chorismos-Problems in der aristotelischen Philosophie und den radikalen innerweltlichen Dualismus in der henologischen Ontologie Plotins. Diese Kapitel zeichnen F. als kenntnisreichen und literaturbeherrschenden Autor aus. Allerdings ist er in seiner Interpretation der Hermeneutik Gadamers und darüber hinaus der seiner Mainzer Tradition (Stallmach, Techner) sowie der Bernhard Weltes verpflichtet. Diese Denkrichtung gibt seiner Interpretation dann auch gelegentlich einen leicht ahistorischen Touch. – Die eigentliche Augustin-Interpretation nimmt F. in den Kapiteln 7–12 (148–322) vor. Das Denken Augustins soll unter den Begriffen Endlichkeit, Wahrheit und Freiheit aufgeschlüsselt werden. Der Titel Endlichkeit soll den Ansatz des philosophischen Fragens aufdecken (153), Wahrheit und Freiheit sind wesentliche Entfaltungen dieses Ansatzes. – Das siebente Kapitel (148–174) untersucht also „Natürlichkeit und Widernatürlichkeit des Todes als die Basis von Augustins philosophischen Fragen". Dieses Kapitel deckt paradigmatisch Stärke und Schwäche der Arbeit von F. auf. Deutlich wird, daß der gewählte rein philosophische Ansatz für die Behandlung des Themas nicht ausreicht, denn am häufigsten und ausführlichsten äußert sich Augustin zur Problematik des Todes in seinen Predigten und in kleineren Schriften sowie in Schriften, die sich mit der Erbsünden-Problematik befassen. Diese allerdings sind überwiegend theologischer Natur und werden von F. nicht beachtet. Mit nur geringen Ausnahmen (opus imperfectum c. Julianum) werden fast ausschließlich die Frühschriften zitiert. Natürlich werden auch die Todesanalysen der Confessiones herangezogen, doch die sind in der Literatur weitgehend und seit langer Zeit aufgearbeitet. Deswegen überrascht es auch nicht, daß neuere Sekundärliteratur zur Todesproblematik bei Augustin, die in den letzten Jahren erschienen ist, nicht Erwähnung findet, auch nicht im Literaturverzeichnis.

Wer also einen Beitrag zur Erforschung Augustins erwartet, steht in einer gewissen Verlegenheit vor dieser Arbeit. Dies scheint irgendwie auch beim Autor selbst durchzuschlagen, denn es fehlt eine Zusammenfassung seiner Ergebnisse oder Thesen. – Zweifelsohne liegt der Wert der Arbeit jedoch darin, daß sie einen christlichen Denker im platonischen Traditionsstrom als bedenkenswert für Fragen der Gegenwart ansieht, daß sie den hervorragendsten Vertreter der lateinischen Theologie als Anreger und Befruchter abendländischen Denkens herausstellt. W. Geerlings

Mittelalter

Imbach, Ruedi, *Laien in der Philosophie des Mittelalters.* Hinweise und Anregungen zu einem vernachlässigten Thema (Bochumer Studien zur Philosophie 14). Amsterdam: B. R. Grüner 1989. 171 S.

Bei dem zu besprechenden Band handelt es sich nicht um eine Monographie, sondern um eine Sammlung von fünf Einzelstudien, die der Vf. kurzerhand unter dem gewählten Titel subsumiert. Auf ein den Werdegang der Arbeit schilderndes Vorwort (9–12) folgt einleitend die grundsätzliche Studie „Philosophierende Laien im Mittelalter" (13–78). In dem anschließenden Aufsatz „Philosophie an Europäischen Fürstenhöfen (XIII. und XIV. Jahrhundert). Skizze einer Problematik" (79–101) geht der Vf. zwei Fragen nach. Am Beispiel König Roberts von Neapel, Kaiser Friedrichs II. und Charles V. fragt er sich, ob die Existenz philosophischer Aktivität an Fürstenhöfen belegt werden kann (81–88). Unter Hinweis auf die Adressatenbezogenheit philosophischer Schriften und auf ihre Sprache will er die Eigenart und Besonderheit der Philosophie, die im Umkreis von Fürstenhöfen entstanden ist, charakterisieren

(89–99). Die dritte Abhandlung, „Der unmögliche Dialog. Lull und die Pariser Universitätsphilosophie 1309–1311" (102–131), rekonstruiert Lulls Denkweg während seines letzten Pariser Aufenthaltes und gelangt zu dem Schluß, daß Lull eine averroistische Position kritisiert, die er nur vom Hörensagen oder aus der Liste der 1277 verurteilten Lehren kennt (127). Für den Vf. zeigt sich somit nicht nur der Gegensatz zwischen professioneller und universitärer, sondern auch zwischen klerikaler und laikaler Philosophie (128). In „Dante und die Philosophie" (132–142) will Vf. darstellen, „wie sich die Philosophie verändert, wenn sie von Laien betrieben wird" (134). Die fünfte und letzte Studie, „consequens est, quod omnes habitantes terram debeant esse servi empticii ecclesie. Notizen zur Wiederentdeckung der politischen Philosophie im Mittelalter" (143–164), erkennt im Ringen der Pariser Universität des 13. Jahrhunderts um die Aristoteles-Rezeption das Ringen von Philosophie und Politik um die Freiheit von klerikaler und theologischer Bevormundung.

Als thematisch wichtigster Beitrag hat zweifellos der erste Aufsatz des Bandes zu gelten, erhellt sich an ihm doch instruktiv, daß die Frage nach dem Laien zwar einen interessanten Aspekt in der Geistesgeschichte des Mittelalters und ihrer Historiographie beleuchtet, jedoch in ihrer Ausarbeitung von der gewählten Methode begrenzt wird. Nachdem dort zunächst die notwendige Klärung der verschiedenen Begriffe von „Laie" unternommen worden ist (als Nichtkleriker und als illiteratus) (16–26), wendet Vf. sich den philosophischen Texten selbst zu, um „zu untersuchen, ob Laien als Verfasser, Adressaten und Rezipienten philosophischer Werke identifiziert werden können" (31). Dieser Zugang scheint leider auf halbem Weg zwischen einer literaturgeschichtlichen und einer systematischen Betrachtung stehen zu bleiben. Bei einer konsequent angewandten literaturgeschichtlichen Methode könnte sich nach dem Dafürhalten des Rez. nämlich ergeben, daß die Fragestellung nach dem Laien in der mittelalterlichen Philosophie, so wie sie hier vorgeführt wird, unsachgemäß ist. Denn der Begriff des Laien (als Nichtkleriker wie auch als illiteratus) ist kein Konzept, aus dem sich eine literarkritische Kategorie entwickeln ließe, werden doch mittelalterlichen Potentaten z. B. Werke gewidmet nicht weil sie Laien, sondern weil sie Herrscher oder Mäzene sind, und sie empfangen Briefe wegen ihrer gesellschaftlich-politischen Stellung. Soll hingegen die ideengeschichtliche Bedeutung der Laien untersucht werden, dürfte der idiota-Begriff ein weitaus ertragreicherer Ausgangspunkt sein. In seinen grundsätzlichen methodischen Überlegungen verlangt der Vf. – mit Recht, so meinen wir –, die Frage nach dem Urheber und Adressaten eines Gedankens müsse integraler Bestandteil der Philosophiegeschichte sein (15). Urheber und Adressat sind jedoch formale Kategorien der Literaturgeschichte und -kritik, die versagen, sobald sie im vorhinein – so wie in diesem Band – inhaltlich aufgeladen werden. Weitere Untersuchungen in dieser Richtung bleiben höchst wünschenswert. R. Berndt S. J.

Marenbon, John, *Early Medieval Philosophy* (480–1150). An Introduction. Revised edition. London-New York: Routledge 1988. XVI/197 S.

Die zweite, revidierte Auflage dieser Einführung in die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie bietet nun doch die Gelegenheit, das schon 1983 erstmals erschienene Werk in dieser Zeitschrift vorzustellen. Der Vf. gliedert den Band in drei Teile, die in ihrer chronologischen Ordnung seine inhaltlichen Optionen anzeigen: I. „The antique heritage" (1–42) stellt die historischen Grundlagen der Philosophie bis zum 12. Jahrhundert – Platonismus und Neoplatonismus – dar, nicht ohne die Person und die philosophische Leistung des Boethius zu würdigen; II. „The beginnings of medieval philosophy" (43–110) skizziert die wichtigsten Autoren der Karolingerzeit bis hin zu Anselm von Canterbury, während III. „1100–1150" (111–163) neben einer kurzen Vorstellung der bunten Palette der Pariser Schulen im genannten Zeitraum besonderes Schwergewicht legt auf die Chartrenser und auf Peter Abelard. Diese Einführung wird begleitet von einer hilfreichen Bibliographie (Quellen und Sekundärliteratur) (165–191), die naturgemäß auf den englischsprachigen Leser ausgerichtet ist. Ein Index beschließt den Band (192–197). – Der Vf. hebt insgesamt auf die Entwicklung von Sprachphilosophie und Logik ab, ein Phänomen, das wohl die englische Philosophie-

geschichtsschreibung charakterisiert. Andere Bereiche der philosophischen Bemühungen aus dem betreffenden Zeitraum kommen dabei infolgedessen ein wenig zu kurz. Im Anschluß an den ersten Teil hätte man sich z. B. gewünscht, später mehr über die philosophische Anthropologie und den Gottesgedanken Eriugenas oder der Viktoriner zu erfahren, die doch bedeutende Vertreter der doppelten neuplatonischen Linie (augustinisch und pseudo-Dionysisch) im Abendland sind. – Dank seines ansprechenden Stils und der im Detail präzisen Sprache liest sich das Buch mit Genuß. Studienanfänger in den Geisteswissenschaften könnten dadurch Geschmack finden am philosophischen Mittelalter. R. Berndt S. J.

L'Aveu, Antiquité et Moyen Age. Actes de la table ronde organisée par L'École française de Rome avec le concours du CNRS et de l'Université de Trieste Rome 28-30 mars 1984 (Collection de L'École française de Rome 88). Rome: École française de Rome 1986. 436 S.

Die einzelnen Beiträge dieses Kongreßbandes seien genannt in chronologischer Ordnung ihrer Themen: *J.-C. Maire Vigueur*, „Présentation" (1-6); *A. Maffi*, „La confessione giudizaria nel diritto greco" (7–26); *M.-M. Mactoux*, „Les pratiques discursives comme stratégie de reconnaissance (Lysias XXX, ‚Contre Nicomachos')" (27–51); *G. Sissa*, „L'aveu dans le dialogue" (53–67); *J.-M. David*, „La faute de l'abandon. Théories et pratiques judiciaires à Rome à la fin de la République" (69–87); *Y. Thomas*, „Confessus pro iudicato. L'aveu civil et l'aveu pénal à Rome" (89–117); *F. Dupont*, „L'aveu dans la tragédie romaine" (119–132); *G. Lanata*, „Confessione o professione? Il dossier degli atti martiri" (133–146); *J.-Y. Tilliette*, „Saint Augustin entre Moïse et Jean-Jacques? L'aveu dans les ‚Confessions'" (147–168); *B. Judic*, „‚Confessio' chez Grégoire le Grand, entre l'intériorité et l'extériorité: l'aveu de l'âme et l'aveu du corps" (169–190); *D. Barthélemy*, „Présence de l'aveu dans le déroulement des ordalies (IX^{e}–XIII^{e} siécle)" (191- 214); *M. Banniard*, „Vrais aveux et fausses confessions du IX^{e} au XI^{e} siécle: vers une écriture autobiographique?" (215–241); *É. Patlagean*, „Aveux et désaveux d'hérétiques à Byzance (XI^{e}–XII^{e} siècles)" (243–260); *N. Bériou*, „La confession dans les écrits théologiques et pastoraux du XIII^{e} siècle: médication de l'âme ou démarche judiciaire?" (261–282); *P.-M. Gy*, „Les définitions de la confession après le quatrième concile du Latran" (283–296); *R. Rusconi*, „‚Ordinate confiteri'. La confessione dei peccati nelle ‚summae de casibus' e nei manuali per i confessori (metà XII–inizi XIV secolo" (297–313); *J. Berlioz*, „Les ordalies dans les ‚exempla' de la confession (XIII^{e}–XIV^{e} siècles)" (315–340); *J. Chiffoleau*, „Sur la pratique et la conjoncture de l'aveu judiciaire en France du XIII^{e} au XIV^{e} siècle" (341–380); *M. Vincent-Cassy*, „Comment obtenir un aveu? Étude des confessions des auteurs d'un meurtre commis à Paris en 1332" (381–400); *P. Legendre*, „‚De confessis'. Remarques sur le statut de la parole dans la première scolastique" (401–408); *A. Vauchez*, „L'aveu entre le langage et l'histoire: tentative de bilan" (409–417). – Für den Theologiegeschichtler stellt der vorliegende Band eine anregende und notwendige Ergänzung zur Dogmengeschichte dar, die ansonsten leicht im Begrifflichen verharrt. Denn das Phänomen Bekenntnis wird hier anhand einiger Beispiele in seinen rechts- und literargeschichtlichen Aspekten angegangen. – Den Teilnehmern an dieser Table ronde kann man zu ihrem reichen Band nur gratulieren. R. Berndt S. J.

Meffert, Ekkehard, *Nikolaus von Kues.* Sein Lebensgang. Seine Lehre vom Geist. Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben 1982. 330 S.

Die anzuzeigende Monographie über den Cusaner gliedert sich in vier Teile: I. „Zur Einführung: Das Werk des Nikolaus von Cues im Zeitenlauf" (11–128), II. „Die Lehre vom Geist" (129–200), III. „Die Weiterführung durch Rudolf Steiner" (201–223), IV. „Nikolaus von Kues im Lichte der Geisteswissenschaft" (im Sinne Rudolf Steiners selbstverständlich) (225–271). Dem Werk beigegeben sind eine Synopse bedeutender Denker und Bekenner (274–275) sowie ein Literaturverzeichnis (319–330). – Ausdrücklich erklärt der Vf. sein Ziel, wenn er weniger die Inhalte cusanischen Denkens

verstehen als vielmehr seine Methodik analysieren will. Denn gerade letztere, die cusanische Erkenntnistheorie, „ist zeitlos, ja modern" (19). Im Gefolge Rudolf Steiners, der das Jahr 1413 als den Übergang zwischen zwei Kulturepochen markiert, hat Vf. Nikolaus von Kues als hervorragenden Vertreter dieses Paradigmenwechsels ausgewählt für seine Studie. – Ausgewählte Titel der einschlägigen Literatur werden zwar genannt (es fehlt die bahnbrechende Untersuchung K. Jacobis zur cusanischen Metaphysik), scheinen jedoch nicht im vollen Sinn rezipiert. In bezug auf seinen interpretatorischen Rahmen siedelt der Vf. sich offensichtlich ganz und gar in der Anthroposophie an. Für die mediävistische Forschung bedeutet der Band keinen Erkenntniszuwachs, er ist Baustein zu einer zukünftigen Geschichte der Mittelalter-Rezeption im 20. Jahrhundert.

R. Berndt S.J.

Russo, Renato, *La metodologia del sapere nel sermone di S. Bonaventura „Unus est magister vester, Christus"* con nuova edizione critica e traduzione italiana (Spicilegium Bonaventurianum 22). Grottaferrata: Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas 1982. 146 S.

In einer „Presentazione" (5-6) erklärt *J. G. Bougerol* die handschriftliche Lage des in der vorliegenden Arbeit edierten Textes, indem er die Entdeckung eines zweiten Textzeugen bekannt gibt (Hs. Saint-Omer, 289), womit er gleichzeitig diese neue Edition rechtfertigt und der theologiegeschichtlichen Studie einen tieferen Anlaß gibt. In seinem eigenen „Vorwort" (9–11) spielt der A. auf die Jahrhundertdebatte zwischen Etienne Gilson und Fernand von Steenberghen über die Philosophie des Mittelalters an, um sein eigenes Werk als Beitrag zu einer vertieften Kenntnis des bonaventurianischen Wissensbegriffs vorzustellen. – Der Band behandelt in vier Kapiteln (15–98) die „metodologia del sapere" bei Bonaventura. Als Anhang ist die Textedition samt italienischer Übersetzung (99–133) beigefügt. Drei Indices (Hl. Schrift, Autoren, Doktrin [135–144]) erleichtern die Handhabung. – Leider fehlt bei der Edition jegliche Präsentation der Handschriften. Es gibt weder eine kodikologische Beschreibung (z. B. Datierung der neuen Handschrift) noch eine stemmatische Diskussion. – In seiner Studie stellt der Hg. instruktiv Bonaventuras Beziehungen zu den Viktorinern, insbesonders zu Hugo, heraus.

R. Berndt S.J.

Doctoris subtilis et mariani Ioannis Duns Scoti Ordinis Fratrum Minorum Opera Omnia studio et cura Commissionis scotisticae ad fidem codicum edita. T. XVIII: *Lectura in librum secundum Sententiarum.* A distinctione prima ad sextam. Ciuitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis 1982. XX/424 S.

Mit einiger Verspätung soll – immerhin jedoch – ein Band der kritischen Ausgabe der Opera omnia Johannes Duns Scotus' angezeigt werden. Der Text stützt sich auf eine vollständige Wiener und eine unvollständige vatikanische Handschrift. Da die ausführlich editorische Einleitung in dem Sentenzenkommentar des Johannes Duns schon im vorhergehenden Band mit der *Lectura in Librum I* veröffentlicht wurde, folgt hier allein der Text, versehen mit den üblichen Indices.

R. Berndt S.J.

Neuzeit

Courtine, Jean-François, *Suarez et le système de la métaphysique* (Épiméthée). Paris: Presses Universitaires de France 1990. 560 S.

C. will nicht eigentlich eine Monographie über Suárez (S.) schreiben, sondern S. als eine geschichtliche Wende des metaphysischen Denkens darstellen. Darum beginnt C. mit einer Darstellung der Frage nach dem Subjekt und Thema der Metaphysik bei Avicenna. Dann geht der Bogen über Thomas bis zu S. und schließlich weiter bis zu Wolff. Es soll gezeigt werden, wie es im Lauf der Zeit von einer Metaphysik, die Gott nicht als subjectum, sondern als Grund des Seins erörtert, zur Ontologie kommt, die zunächst als Transzendentalienlehre verstanden wird und sich dann in verschiedene Teilbereiche

ausgliedert.

Im Ersten Teil geht C. der Frage nach, wie das Verhältnis der Metaphysik zu Gott sich im Mittelalter darstellt. Durch Avicenna kommt es zur Frage, wie sich „theologia" und Metaphysik zueinander verhalten. Für Thomas sind alle anderen Wissenschaften der Theologie untergeordnet, die wiederum dem göttlichen Wissen unterstellt ist. C. analysiert im Detail, wie Thomas das Verhältnis von Theologie und Philosophie sieht. Philosophisch ist Gott für Thomas nur Thema als Urheber alles Geschaffenen; vom geoffenbarten Göttlichen handelt die „theologia sacra". Erst mit dieser Unterscheidung entfaltet sich voll die Problematik, welchen metaphysischen Status die Frage nach dem Grund und dem vorzüglichsten Seienden besitzt. Nach einem kurzen Vorblick auf die Schwierigkeiten, die Aegidius von Rom mit der Frage hat, ob Gott zum subjectum der Metaphysik gehört, geht C. dann ausführlicher auf dieses Thema bei Albertus Magnus, Aegidius von Rom und Petrus von Auvergne ein und schließt den Ersten Teil mit der „scotistischen Destruktion" ab: Die thomanische Lösung, Gott als Prinzip aller Dinge zu erörtern, dabei aber nicht zum subjectum der Philosophie zu rechnen, zerstört nach Scotus die Einheit dieser Wissenschaft, für die es eines univoken Seinsbegriffs bedarf. Das Seiende wird vorgängig zu seiner Bezogenheit auf Gott rein für sich selbst betrachtet, die Metaphysik behandelt als Ontologie, „scientia transcendens", auch die Eigentümlichkeiten Gottes.

Nach dieser Exposition widmet sich C. im Zweiten Teil der Lehre von S. Er setzt wieder mit Scotus ein, nun aber mit dessen Erkenntnislehre. Von Scotus ausgehend bis hin zu Wilhelm v. Ockham und dessen Suppositionslehre bezieht sich die Erkenntnis nicht mehr durch die Spezies auf die Sache selbst, sondern eine neue Entität des objektiven Seins tritt an deren Stelle. Die scotische Unterscheidung zwischen der abstraktiven Erkenntnis einer Realität, die von deren Gegenwart absehen kann, und der intuitiven Erkenntnis des gegenwärtigen Einzelnen wird maßgeblich für die künftige Philosophie. Es bedarf für die nichtintuitive Erkenntnis nicht mehr der Vergegenwärtigung durch die Spezies, sondern irgendeine Verursachung genügt. Bei Petrus von Aurioli ist dann selbst im Fall der Intuition keine Gegenwart von etwas Existierendem mehr unbedingt nötig: das intentionale, objektive Sein steht in sich selbst. Johannes von Ripa kennt außer der visio beatifica kein echtes Erkennen der Sache selbst mehr, sondern nur noch Erscheinen in Ähnlichkeit. C. schildert, wie die Entwicklung mehr und mehr dahin geht, aus dem Begriff den Terminus des Erkennens mit einem ihm eigenen „objektiven" Sein werden zu lassen. Die von „res" herrührende „realitas", die als Gegensatz des Nichts verstanden wird, wird bei S. zu einem Zentralbegriff. C. zeichnet die Denkwege nach, die zu einem neuen Begriff von essentiell verstandener Realität und Existenz bei S. führen. Die Argumentationen, an deren Ende S. dazu kommt, Gott unter den gemeinsamen Begriff des (realen) Seins und damit unter das Thema der Metaphysik einzureihen, werden ausführlich kommentiert. Der Begriff ens erhält den Vorrang und wird sowohl Gott als auch den Geschöpfen vorgeordnet. Die Unterscheidung von ens als Nomen und als Partizip führt bei S. dazu, daß der nominale Begriff des (realen) Seienden leitend wird. (Ist das ens nominaliter sumptum wirklich so wenig auf aktuelles Sein bezogen, wie C. meint?) Aus dem Seienden wird im Grunde das univok dem Nichts entgegengesetzte Etwas, das dann in der Schulmetaphysik die Oberhand gewinnt, wie C. an Hand verschiedener späterer Autoren zeigt. Hatte Eckhart mit aller Deutlichkeit herausgearbeitet, daß allein Gott Sein im Vollsinn zukommt, während das Geschöpf von sich her nichts ist, so abstrahiert S. vom Geschaffensein und macht das „ens ut sic", die objektiv denkbare Realität als Gegensatz zum Nichts, zum leitenden Gesichtspunkt seiner Seinsauffassung. Dies leitet über zur Frage nach dem ontologischen Status der Possibilien bei S., wovon das nächste Kap. handelt. Zwar wendet sich S. mit aller Entschiedenheit dagegen, den Possibilien irgendein von Gott unabhängiges reales Sein zuzugestehen, aber er schreibt ihnen dann doch eine ihnen ursprünglich eigene Nichtwidersprüchlichkeit zu, wodurch sie einen von Gott unabhängigen Eigenstatus erhalten, auch wenn diesem jede positive Realität abgesprochen wird.

Der Dritte Teil behandelt die Metaphysik als System, d. h. den Übergang zu einer Metaphysik, die sich vor allem seit Scotus vorrangig als Lehre von den sowohl allen

Seienden gemeinsamen als auch von den ihnen disjunktiv zukommenden transzendentalen Eigenschaften des Seins versteht. C. geht die Entwicklung der Transzendentalienlehre von Philipp dem Kanzler über Thomas und die scotistischen „passiones entis" zu S. durch und zeigt, wie es in der nachthomanischen Philosophie zum Primat der Unterscheidung zwischen Endlich und Unendlich kommt. Res und Ens werden von S. gleichgesetzt, und die von Avicenna entwickelte Struktur der Metaphysik wird auch für seine Einteilung der Metaphysik maßgeblich.

Der Vierte Teil legt die Auswirkungen dieser Entwicklung auf die spätere Schulmetaphysik, wie etwa auf Goclenius und Micraelius, dar. Ausführlich wird Timplers metaphysisches System dargestellt. Weitere Erörterungen betreffen die Konzeption der Transzendentalphilosophie und den Ursprung und die allem Anschein nach erste Verwendung des Terminus „Ontologie" im Philosophischen Lexikon von Goclenius und die damit verbundene Einteilung der Metaphysik. Das folgende Kap. „La métaphysique désaccordée", das die Metaphysikkonzeption von S. mit der anderer Jesuitenphilosophen wie Pereira und Fonseca vergleicht, ist die wörtliche Übernahme eines bereits publizierten Art., was eigenartigerweise völlig verschwiegen wird. In zwei weiteren Kap. erörtert C. das Verhältnis von S. zu Descartes und Leibniz. In Abhebung von J.-L. Marion behauptet C., die Metaphysik von S. wirke in der Mathesis der „Regulae" Descartes' nach. Der genauere Vergleich zwischen Leibniz' Disputation von 1663 und den detaillierten Erörterungen der 5. Disp. von S. über die Individualität zeigt, daß Leibniz in seinem Frühwerk keineswegs die Auffassung von S. übernommen hat.

Zum Abschluß meint C., im Hintergrund dieser ganzen Entwicklung stehe die Tatsache, daß die thomanische Analogielehre aufgegeben wurde. Während es Thomas um die Analogie zwischen Schöpfer und Geschöpf gegangen war, geht es den Späteren wie S. um die logische Betrachtung des zunächst in seiner Einheit aufgefaßten Begriffs des Seienden, wobei hieraus das denkbare Aliquid im Gegensatz zum widersprüchlichen Nihil wird. Bei den Späteren wird hieraus nur noch eine Lehre von der Gegenständlichkeit, der kein wirklich seiender Gegenstand mehr zugrundeliegt. Aus der Ontologie wird eine Lehre vom Etwas (λόγος τοῦ τινος; „Tinologie", wie Aubenque formuliert hatte), wobei dieses Etwas zum Supertranszendentale aufrückt.

C.s Werk beeindruckt nicht nur durch die immense Fülle an Kenntnissen über eine Vielzahl mittelalterlicher und neuzeitlicher Autoren, sondern ebenso durch die tiefschürfende Analyse der ontologischen Wende, die sich in der Spätscholastik vollzieht und das neuzeitliche Denken einleitet. C. kann überzeugend zeigen, wie von nominalistischen Wurzeln her sich die Wende von einer Schöpfungsmetaphysik zu einer am Primat des Begrifflich-Denkbaren orientierten Transzendentalientheorie vollzieht, wobei die Metaphysik von S. einen entscheidenen Dreh- und Angelpunkt darstellt.

H. Schöndorf S.J.

Sidereus Nuncius or The Sidereal Messenger. Galileo Galilei. Translated with introduction, conclusion, and notes by *Albert van Helden.* Chicago: The University of Chicago Press 1989. XII/127 S.

Falls es in der Geschichte der Wissenschaften und ihres Fortschrittes tatsächlich so etwas wie terminierbare Sternstunden gibt, dann gehören dazu sicher die Herbst- und Winternächte vom 30. 11. 1609 bis zum 2. 3. des folgenden Jahres. In dieser Zeit macht Galilei mit Hilfe des von ihm verbesserten Fernglases jene Beobachtungen, die die kosmologischen Voraussetzungen des aristotelischen bzw. platonischen Weltbildes entscheidend erschüttern: Die Bewegungen von Licht und Schatten auf der Mondoberfläche zeigen, daß dieser Himmelskörper mit seinen Kratern und Erhebungen nicht grundverschieden ist von der Erde mit ihren Tälern und Bergen; die grundsätzliche Trennung von himmlischer und sublunarer Sphäre wird dadurch aufgehoben. Mindenstens ebensoviel Sprengkraft steckt in der Entdeckung der Jupitermonde: Die Erde kann nicht mehr als das einzige Zentrum der Kreisbewegungen von Himmelskörpern angesehen werden, und im heliozentrischen System muß der Mond als Trabant der Erde nicht mehr als absurdes Unicum gelten, so daß diese vermeintliche Ungereimtheit auch nicht mehr als Argument gegen Kopernikus' Auffassung verwendet werden kann.

In der Auseinandersetzung zwischen den kosmologischen Systemen nicht ausschlaggebend, für das damalige Publikum aber doch sensationell genug sind schließlich Galileis Feststellungen, daß die Milchstraße mit dem Fernrohr beobachtet sich als Anhäufung von Fixsternen erweist und daß deren Anzahl generell viel größer ist, als es dem bloßen Auge erscheint. All diese Beobachungen mit den dazugehörigen Erklärungen und Skizzen veröffentlicht Galilei 1610 unter dem Titel „Sidereus Nuncius" und widmet diese „Mitteilung" Cosimo II. (1580–1621), Großherzog der Toskana aus dem Hause Medici.

Dieses Werk Galileis, das unmittelbaren Einblick gewährt in sein Forschen und Denken, ist von Albert van Helden in einer neuen englischen Übersetzung, basierend auf dem lateinischen Text der venezianischen Originalausgabe von 1610, herausgegeben worden. In der Preface (VII–XII) streift er etwas zu beiläufig andere moderne Übersetzungen und diskutiert statt dessen ausführlichst die weiters nicht relevante Frage nach dem authentischen Titel des Werkes – Galilei selbst variierte ihn ständig und ließ ihn noch während des Druckes ändern – und dessen optimale Wiedergabe auf Englisch. Wichtiger ist die Erklärung für die Tatsache, daß der Sidereus Nuncius trotz oder gerade wegen seiner damaligen Aktualität von späteren, systematischen und umfassenden Werken Galileis in den Schatten gestellt wird: „Sidereus Nuncius was not so much a treatise as an announcement: in a few brief words, and in sober language, it told the learned community that a new age had begun and that the universe and the way in which it was studied would never be the same" (VII). Nicht zu unterschätzen ist nach Hrsg. die Bedeutung des Fernrohres für die Entstehung des Sidereus Nuncius: „It was an unprecedented sort of book, for although there can be little doubt of Galileo's acute vision and brilliant mind, Sidereus Nuncius was the product not of an intellect but rather of an instrument" (VII). Folgerichtig bietet die Introduction (1–24) einen Abriß der Geschichte der Sehhilfen von den einfachen Vergrößerungsgläsern des 13. Jh.s für alterssichtige Gelehrte, die bald zu Brillen wurden, bis zu den ersten primitiven Fernrohren, die in den Niederlanden 1608 auftauchten, sich sehr schnell über Europa ausbreiten und auch nach Norditalien gelangen, wo Galilei an der Universität Padua in der Republik Venedig Mathematik unterrichtet. Der geschickte Experimentator findet nach einigem Herumprobieren – die damalige optische Theorie konnte ihm nicht viel helfen – Möglichkeiten zur Verbesserung dieses neuen Instrumentes, was ihm der Senat von Venedig im Sommer 1609 mit einer Erhöhung seines Professorengehaltes und einer festen Anstellung honoriert. Nach weiteren Optimierungen beginnt Galilei dann im Herbst seine Beobachtungen und Aufzeichnungen, die er als Buch veröffentlicht (in vorliegender Ausgabe 29–86).

Nach Widmung (29–33) und Druckerlaubnis von universitären, staatlichen und kirchlichen Behörden (34) beginnt Sidereus Nuncius mit einer knappen Inhaltsangabe (35 f) und einer Beschreibung des Fernrohres sowie seiner Funktionsweise (36–39). Die Beobachtung der Licht- und Schattenphänomene auf der Mondoberfläche (39–57), der Blick auf die Fixsterne, die Milchstraße und andere Sternennebel (57–64) und schließlich die minutiösen Aufzeichnungen über die Konstellationen des Planeten Jupiter und seiner vier Monde (64–86) sind die Schwerpunkte des galileischen Berichtes. Sachlich und ohne Polemik erläutert er seine Beobachtungen sowie die sich unmittelbar daraus ergebenden Konsequenzen. Nur einmal erwähnt er die weiterreichenden Folgen für das gesamte ptolemäische Weltbild (84). Erfreulicherweise werden in dieser Ausgabe auch die Zeichnungen und Skizzen Galileis reproduziert. Ausführliche Anmerkungen erläutern astronomische und optische Details, informieren über zeitgeschichtliche Hintergründe und klären philologische Fragen. – Auf den Text folgt eine knappe Darstellung seiner unmittelbaren Wirkungsgeschichte (87–113). Schwerpunkte sind die methodologische Diskussion, ob die Erweiterung des Bereiches der menschlichen Wahrnehmung durch Instrumente wahre Erkenntnisse liefere, die Entdeckung der Saturnringe sowie der Venusphasen und die Reakionen der damaligen Fachwelt. Diese reichen von polemischer Ablehnung über die verhaltene Zustimmung der Jesuitenastronomen am Collegium Romanum bis zur Begeisterung Keplers. Bibliographie (115–123) und Index (125 ff) runden diese Ausgabe ab, die authentischen Zugang zu einem zentralen Abschnitt der Wissenschaftsgeschichte erschließt. Zu bemängeln

bleibt ein technisches Defizit: Für die konkrete wissenschaftliche Arbeit ist es ein Manko, daß weder die Paginierung des Originals noch die der Standardausgabe der Werke Galileis in der Edizione Nazionale angegeben wird. A. Radl S.J.

Nonnenmacher, Günther, *Die Ordnung der Gesellschaft.* Mangel und Herrschaft in der politischen Philosophie der Neuzeit: Hobbes, Locke, Adam Smith, Rousseau. Weinheim: VCH, Acta Humaniora 1989. 392 S.

Der Autor (N.), für die FAZ als außenpolitischer Redakteur und als Rezensent tätig, legt mit seiner Habilitationsschrift von 1983 ein Werk vor, in welchem er vier sozialphilosophische Entwürfe der Neuzeit darstellt und kritisch durchmustert. Für die Buchausgabe von 1989 überarbeitete N. die Einleitung und den Schlußteil. In klarer Sprache und unkomplizierter Ausdrucksweise teilt N. den Ausgangs- und Beweggrund seiner Arbeit mit. Die in den siebziger Jahren einsetzende Angst vor dem Fortschritt, die vom „Club of Rome" ausgesprochenen Warnungen und das zunehmende Bewußtsein von den Grenzen des Wachstums und der Umweltzerstörung hätten ihn, N., veranlaßt, nach den gedanklichen Grundlagen und den Interpretationsmustern dieses Zeitalters zu fragen. Die Rekonstrukionsversuche der maßgeblichen Theorien erfolge zu nichts anderem, als um ihre Defizite zu sichten (5). Nach der Durchmusterung der vier sozialphilosophischen Entwürfe unternimmt N. selbst den Versuch zu einer zeitgemässen sozialphilosophischen Antwort auf unsere Zeit. – Die sozio-politischen Theorien von Thomas Hobbes, John Locke, Adam Smith und Jean-Jacques Rousseau werden als jeweilige systematische Unterfangen aufgefaßt, welche sich den beiden Themen der Neuzeit gestellt haben: der Erkenntnis eines grundsätzlichen und nicht nur vorübergehenden Mangels *der* Güter, die zum Leben nötig seien (beziehungsweise bei Rousseau der Erkenntnis ihres verhängnisvollen Überflusses) und dem Problem der Herrschaft, wie nämlich das Leben der Menschen in dieser Not- und Spannungssituation überhaupt zu organisieren sei.

N. ist in diesem Geschichtsteil eine sehr dichte und, im wahren Sinne des Wortes, eindringliche und facettenreiche Darstellung der betreffenden Theorien der vier Autoren gelungen. Dies verbietet eine detaillierte Rezension der vier Hauptkapitel. Nur soviel sei angemerkt: Richtig ist die von N. aufgestellte These, daß sich die Neuzeit der „natürlichen" Vorgaben für die soziale Ordnung nicht mehr gewiß war und auch nicht mehr von einer Stimmigkeit der Welt und ihrer Elemente auszugehen vermochte; daß auf die Erfahrung von Ordnungsschwund das Streben nach Selbsterhaltung und Selbststeigerung antworteten und daß, wenn einmal die prägende Kraft der ökonomischen Beziehungen erkannt war, der Streit hauptsächlich darum ging, ob die politischen Beziehungen auch entgegen hochherzigsten Bemühungen die ökonomische Ungleichheit widerspiegeln und verstärken oder ihnen entgegenwirken und sie entkräften könnten. Man wird schwerlich in der zeitgenössischen deutschsprachigen Literatur eine prägnantere Gegenüberstellung der Lockeschen und Hobbes'schen Staats- und Sozialphilosophie finden. Was die Wiedergabe der Lockeschen Philosophie angeht, so betont N. mit Recht, daß mit dem Vertrauen in den Menschen und in seine Fähigkeit, mit anderen zusammenzuleben, auch die Wirtschaft eine Beachtung findet, die ihr vorher nicht, auch nicht bei Hobbes und später übrigens auch nicht im „Contrat Social" Rousseaus, zuteil geworden ist. Bereichernd wirkt die von N. vorgenommene Zuordnung von Adam Smith zu Hobbes und Locke. Der Versuch Rousseaus, den Hobbes'schen und Lockeschen Ansatz zu überwinden, hat durch N. eine zum Nachdenken anregende Würdigung erhalten. Selten ist in der neuesten Literatur Rousseaus jedenfalls zeitweilige Bejahung des spartanischen Modells so eindringlich wie durch N. herausgearbeitet worden. N.s anschließender Versuch, auf die ökologische und ökonomische Herausforderung unserer Zeit eine Antwort zu finden, bedient sich der Zentralthemen des Geschichtsteils: So wird der Forderung, um der Naturerhaltung willen einen starken Staat zu errichten, vom Lockeschen und Rousseauschen Standpunkt her eine Absage erteilt, aber an der Notwendigkeit eines im Gemeinwesen zu bestimmenden Maßes an Zwang festgehalten. Die von Locke herkommende Position, welche dem Selbstinteresse eine zum Wohle des Gemeinwesens regulative Funktion

zuerkennt, stellt N. in Frage, ohne aber das Selbstinteresse völlig als organisierende Kraft ausschalten zu wollen. Wo in der alternativen Bewegung dem Konsens entscheidender Wert beigemessen wird, warnt N. vor dem eventuell hiermit beschrittenen Weg zum Gesinnungsterror und hat dabei Rousseaus Überlegungen im „Contrat Social" und kleineren Schriften und erst recht manche spätere Auslegung Rousseaus vor Augen. Was von N.s Bemühen festzuhalten ist, ist somit einerseits das Eingeständnis, eine zeitgemässe Theorie zwar nicht entwerfen zu können, andererseits aber die Forderung, den Eckwerten „Zwang", Selbstinteresse" und „Konsens" ein Existenzrecht und eine Existenzpflicht zuzuerkennen und zwischen diesen Werten eine Balance zu finden, die im übrigen – dies sei vermerkt – völlig formal sind. – Das Buch kann eher „Fortgeschrittenen" zum Nutzen sein. Einige kritische Anmerkungen, welche eher als Beleg für die erhaltene Anregung dienen mögen. N. geht gerne mit dem Weberschen Begriff des Idealtyps um. Genauer ist dabei wohl zu unterscheiden, ob mit Idealtyp der extremste und also seltenste Fall einer realen oder vorgestellten Situation oder ob mit Idealtyp eine Zuspitzung lediglich auf der begrifflichen Ebene gemeint ist. Nur letzteres, meine ich, war Webers Anliegen. Natürlich kann auch der extremste Fall noch einmal idealtypisch erfaßt werden. Inhaltlich gesehen, ist mir nicht völlig klar geworden, ob N. in seiner Hobbes-Interpretation den Kriegs- oder Bedrohungszustand nicht doch gleichsam als eine mögliche Situation neben die anderen des friedlichen Zusammenlebens setzt, oder die Bedrohung als eine, so wie ich meine in einer Hobbes gerechter werdenden Interpretation, grundlegende, gar nie beseitigbare Voraussetzung jeglicher Beziehung ansieht. Die Ausklammerung von Teil III (Reich Gottes) und IV (Reich der Finsternis) des „Leviathan" beraubt N. der Möglichkeit, sein Thema des Glaubens – im weitesten und engsten Sinne verstanden – zu vertiefen. Auch wäre, um N.s Vergleich des „Leviathan" (jetzt als „politischem Körper", nicht als Buch verstanden) mit dem Organismus aufzugreifen, erkenntlicher geworden, daß die Gleichsetzung von Souverän und Seele – und nicht von Souverän und Haupt – in der Linie des angelsächsischen Denkens, vor allem des Johannes von Salisbury, zu stehen kommt. Mit dieser Gleichsetzung beansprucht Hobbes nämlich nichts weniger, als daß der Souverän die Stelle des Priesters einnimmt, er sich jegliche verfaßte Kirche unter- und einordnet und Glauben an seine eben immer auch von Gott ihm anvertraute Aufgabe einfordert. Die auf S. 64 erfolgten Bemerkungen N.s, daß aus dem Vergleich mit der „Politik" des Aristoteles sich für Hobbes ergebe, daß der Souverän als Wirtschafts- und Hausvorstand zu verstehen sei, lassen sich meines Erachtens nicht belegen: weder wird dem Souverän die Produktion und Verteilung direkt anvertraut noch ist das Vatermodell irgendwie ausschlaggebend. Was die Darstellung der Lockeschen Staatsphilosophie betrifft, so übersieht die Darstellung N.s, daß Herrschaft nicht nur im politischen, sondern eben auch im wirtschaftlichen Bereich vorkommt. Unerwähnt bleibt die von Locke selbst nur beiläufig erwähnte Arbeitsbeziehung, welche für viele (die meisten?) Menschen lebensprägend ist und eben nicht bedeutet, daß das Produkt ihrer Hände ihnen auch gehört: Der Knecht, so Locke, sticht Torf, und selbstverständlich gehören der gestochene Torfziegel und der festgebrannte Ziegel – dem Herrn (2. Treat. V. 28). Ein wenn auch kurzer Hinweis auf den Grundzug der „Sympathie", zu welcher der Mensch fähig sei, wäre nicht nur zur Vervollständigung des Menschenbildes bei Rousseau gut gewesen, sondern hätte eventuell auch einen inhaltlichen Akzent einer zu entwickelnden modernen Staatsphilosophie verleihen können. Ebenso der Ausklang des 2. Diskurs, welcher auf das Erfordernis der angemessenen Proportion als einem politischen Verteilungskriterium hinweist und ihm durchaus inhaltliche Züge gibt! Sollte sich für N. noch einmal die Möglichkeit der Titelwahl stellen, so wäre zu berücksichtigen, daß der Obertitel zu allgemein gewählt ist und der Untertitel nur einen Teil der Fragestellung konkretisiert. Aber N. ist ein gewichtiges wertvolles Werk gelungen, welches zeigt, wie wir Menschen ab der Neuzeit den Blick auf die Güter geheftet und von ihrer bedrohlichen Knappheit oder verderblichen Überfülle her das Bild des Menschen entworfen und das politische Zusammenleben bedacht haben. Daß jeder der vier neuzeitlichen Autoren bei den übrigen dreien jeweils Defizite feststellt, ist gut herausgearbeitet. Doch sei zum Schluß bemerkt, daß daraus nicht bereits folgt, daß damit schon alle Defizite oder gar die grundlegendsten aufgedeckt sind.

N. Brieskorn S.J.

Langthaler, Rudolf, *Kants Ethik als „System der Zwecke"*. Perspektiven einer modifizierten Idee der „moralischen Teleologie" und Ethikotheologie (Kantstudien EH 125). Berlin-New York: de Gruyter 1991. 428 S.

Mit seinem Thema aus der Philosophie Kants, nämlich der Idee einer Ethik als System der Zwecke der reinen Vernunft, hat der Vf eine Untersuchung durchgeführt, die wie aus einem Schnittpunkt von Ethik, Geschichts-, Rechts- und Religionsphilosophie eine weitgespannte Thematik berührt. L. will über die zwei Grundlegungsschriften Kants zur Ethik (die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" und die „Kritik der praktischen Vernunft") hinaus auch die geschichtsphilosophischen Abhandlungen, die „Kritik der Urteilskraft" (die Methodenlehre der teleologischen Urteilskraft) und vor allem die späte „Metaphysik der Sitten" (die eigentliche Ethik nach Kant) in seine Studie einarbeiten. Der Tugendlehre der MdS mißt der Vf eine entscheidende Bedeutung zu für Kants Gesamtkonzeption von der Ethik und für die darauf basierende moralische Teleologie und Ethikotheologie.

Der erste Teil beginnt mit der Lehre vom Menschen als „Zweck an sich selbst". Der Sinn dieser Auszeichnung wird in einem ersten Schritt dadurch erklärt, daß nach Kant der Mensch als Verstandeswesen (wobei der Verstand als das Vermögen gilt, Zwecke zu setzen und sie durch passende Mittel zu verwirklichen) ein kulturfähiges Wesen und somit *letzter Zweck der Natur* ist – ein Thema, dem Kant vor allem seine geschichtsphilosophischen Abhandlungen gewidmet hat. In einem zweiten Schritt wird der Mensch, insofern er mit der Vernunft ausgestattet und dadurch der Moralität fähig ist, als *Zweck an sich selbst* bezeichnet. Zweck hat hier einen absoluten Sinn, so daß der Mensch den Endzweck der ganzen Schöpfung darstellt. In diesem Kontext erörtert L. eingehend Kants Auffassung vom Staat als „Reich der Zwecke". Von hier aus geht er zum Thema: „Reich des Rechtes" über, weil dadurch das Wesen des Staates am zutreffendsten angegeben wird. Das Recht hat seine wesentliche Aufgabe in der Stiftung eines allgemeinen und fortdauernden Friedens. Im Zusammenhang mit dem so verstandenen Reich der Zwecke wird das „höchste Gut" als „höchstes politisches Gut", nämlich als die weltbürgerliche Gesellschaft, die Träger und Garant des ewigen Friedens ist, erörtert.

Es folgt das Thema „Person", die Kant durch den Bezug zu Verbindlichkeit und Herrschaft des Sittengesetzes konstituiert sieht (80). Die Einführung des Sittengesetzes bringt bei Kant den Begriff der Autonomie mit sich. Gegen die weitverbreitete Meinung, Kants Begriff der Person (als autonomen Gesetzgeber) fehle die soziale Dimension, stellt sich L. die Aufgabe, die zahlreichen, wenn auch verborgenen Elemente einer interpersonalen Auffassung des Menschen als Subjekt der Moralität ans Licht zu bringen. Zu diesem Zweck entwickelt er ein „modifiziertes und ins Praktische erweitertes Idealismus-Argument". D. h., wie nach der KrV (B 275–279) das empirische Bewußtsein meines Daseins nur durch Beziehung auf etwas bestimmbar ist, was, mit meiner Existenz verbunden, außer mir liegt (121), so hängt auch die Möglichkeit praktischen Selbstbewußtseins (im Sinne moralischer Selbstidentität) mit dem Begriff von wirklichen vernünftigen Wesen außer mir zusammen (131). Denn nach Kant liegt der Ermöglichungsgrund des sittlichen Imperativs darin, daß das Individuum in wesentlichem Verhältnis zu den anderen vernünftigen Wesen steht. Die Autonomie und mit ihr die Selbstverpflichtung hat also zur Bedingung ihrer Möglichkeit die Dimension der Interpersonalität (144).

Der zweite Teil hat seinen Schwerpunkt in der sog. Menschheitsformel des kategorischen Imperativs, die Kant in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" zum ersten Mal formuliert hat. Von dieser Formel hebt der Vf ein Doppeltes hervor: erstens er meldet seine Bedenken gegen die Selbstinterpretation Kants an, derzufolge die verschiedenen Formeln (konkret: die zweite in ihrem Verhältnis zur ersten) „im Grund einerlei" sind; zweitens, daß Kant fordert, wenn auch beiläufig, „eine positive Übereinstimmung zur Menschheit als Zweck an sich selbst" (A 69 = IV 430). Genau dies erlaubt dem Vf einen Bezug dieser Formel auf das in der „Metaphysik der Sitten" aufgestellte „oberste Prinzip der Tugendlehre" zu sehen, das vorschreibt: „Handle nach einer Maxime der Zwecke, die zu haben für jedermann ein allgemeines Gesetz

sein kann. Nach diesem Prinzip ist der Mensch sowohl sich selbst als anderen Zweck und es ist nicht genug, daß er weder sich selbst noch andere bloß als Mittel zu gebrauchen befugt ist ..., sondern den Menschen überhaupt sich zum Zweck zu machen, ist an sich des Menschen Pflicht" (Einl. zur Tugendlehre, IX). Die normative Ethik Kants sei nun aus diesem Prinzip entwickelt, das zwar die erste Formel des kategorischen Imperativs voraussetzt, aber wesentlich über sie hinausgeht. Ausgesprochene Absicht des Vf ist es, die Tugendlehre der „Metaphysik der Sitten" zurückzugewinnen, nämlich die objektiven Zwecke, die zugleich Pflichten sind (Ebd., IV). Von dieser Perspektive aus untersucht L. nochmals den Begriff der Autonomie des Willens, der auf der genannten Basis mehr besagt als nur „Autokratie": unsere Freiheit ist auf den „objektiv-notwendigen Zweck" wesentlich ausgerichtet (176). Dann versucht er, den unterschiedlichen Stellenwert der „Beförderung fremder Glückseligkeit" (die zusammen mit der eigenen Vollkommenheit die zwei Zwecke darstellt, die zugleich Pflichten sind) in den Schriften Kants zu klären. In diesem Kontext erörtert L. die Frage, ob Kants Ethik über das Allgemeine des Menschen hinaus imstande ist, auch dem konkreten Menschen in seiner unverwechselbaren Individualität Rechnung zu tragen (258 ff). In der Tat lassen sich in diesen Schriften Kants viele, wenn auch verstreute Ansätze finden, die den oft erhobenen Vorwurf einer „abstrakten Gesetzlichkeit" bei Kant als unhaltbar erscheinen lassen.

Eine beachtenswerte „Anmerkung betreffend die Frage nach der Entwicklung der Kantischen Ethik" schließt diesen Teil ab. Der Vf. sieht, m. E. völlig zu Recht, in der Tugendlehre der MdS eine wesentliche Selbstkritik Kants an seiner eigenen Theorie des Sittlichen, sowie er sie in den Grundlegungsschriften der 80er Jahre entwickelt hatte. D. h. also nicht bloß eine Explikation des dort Impliziten und auch nicht das Zu-Ende-führen eines bereits dort entworfenen Planes. Mehr noch, Kant hat in seiner späteren normativen Ethik durchgeführt, was er in seiner Begründung der Ethik ausdrücklich bestritten hatte, daß nämlich der Inhalt der Handlung bzw. der Zweck primäre Quelle für die moralische Qualifizierung des Willensaktes und der Handlung ist (vgl. die drei „Sätze" der Argumentation der „Grundlegung", die zur Formulierung des rein „formellen Prinzips des Wollens" führt, vor allem den zweiten Satz: A 14 = IV 399 f; und die ersten acht Paragraphen der KpV).

Auf der Grundlage der vorhin ausgearbeiteten Morallehre, in deren Mitte der Begriff des Zwecks steht, geht der dritte Teil auf Kants Postulatenlehre ein. Der Vf sieht den springenden Punkt der Argumentation, die vom Sittengesetz im Menschen auf das Postulat Gottes (und der Unsterblichkeit) schließt, darin, daß auf dem neuen Standpunkt des „obersten Prinzips der Tugendlehre" vom Gegenstand (Zweck) des Willens nicht abzusehen ist (292). In diesem Sinne, wenn ich richtig verstanden habe, spricht L. immer wieder von einer „erweiterten" Postulatenlehre, in der über die Idee des umfassenden „Endzwecks der Schöpfung", von dem Kant vor allem in § 84 der „Kritik der Urteilskraft" spricht, erst die unzertrennbare Verbindung des praktischen Endzwecks der Freiheit (des höchsten Gutes) mit dem Gottesgedanken ausgewiesen wird (324). In eine Ethik, die sich als „System der Zwecke der reinen Vernunft" versteht (305), paßt gewiß die These von einem praktischen Endzweck, der dem Menschen als freiem Wesen auferlegt ist, insofern seine Verwirklichung durch einen transzendenten moralischen Welturheber das verantwortliche sittliche Verhalten des Menschen voraussetzt.

Der dritte Teil stellt in den Augen des Vf den Höhepunkt seiner Untersuchung dar, insofern hier über das Postulatenproblem hinaus zum fundamentalphilosophischen Problem der Einheit des Übersinnlichen als des „intelligiblen Substrats der Natur und desjenigen des Freiheitsbegriffes" vorgestoßen wird (404). Warum aber gerade im Lichte der Lehre von den Zwecken, die zugleich Pflichten sind, L. (freilich mit Kant) mehrmals die nach dem Prinzip der Tugendlehre zu bewirkende Glückseligkeit nur als die „fremde" und nicht als die des Menschen überhaupt qualifiziert, und warum das nach ihm rational (d. h. nicht bloß empirisch) aufgefaßte höchste Gut, das den Gegenstand einer *reinen* praktischen Vernunft ausmacht, nicht Bestimmungsgrund des Willens sein darf, ist mir nicht klar geworden. Es scheint, daß L. doch noch für die formalistische Position der Grundlegungsschriften plädiert, von der aus es nicht möglich ist, zu einem allumfassend gebotenen Objekt des guten Willens zu gelangen.

Das Buch vermittelt eine Menge wertvoller Einsichten in den Zusammenhang der verschiedenen Lehrstücke, die zur Kantischen Grundlegung der Ehtik, zur normativen Ethik, zur Rechts- und Geschichtsphilosophie gehören, und setzt sich mit vielen Autoren auseinander. Es stellt sich jedoch die Frage, ob dies nicht zuviel des Guten sei. Das Buch versucht so viele falsche oder schiefe oder auch nur unzulängliche Interpretationen der Philosophie Kants zu klären, und ist mit so vielen und langen Fußnoten überlastet, daß der Leser sich schwertut, vor lauter Bäumen den Wald zu Gesicht zu bekommen. Insbesondere ist überaus schwer zu ermitteln, wie sich der Gedankengang im ganzen entwickelt und wie ein Thema mit dem anderen zusammenhängt; vor allem aber was genau nach dem Vf die Position (gegebenenfalls die Positionen) Kants zu dem jeweils angeschnittenen Thema sei.

Die Lektüre des Buches vermittelt immer wieder den Eindruck, dem Vf sei nicht gelungen, nachdem er das umfangreiche Material gesammelt hat, es für eine durchsichtige Darlegung zu „entlauben" und zu bearbeiten. So fehlt z. B. auf dem 80 Seiten langen Kapitel II, 2 jegliche Gliederung, die den Leser über den Gang der Argumentation orientiert. Man könnte viele Absätze an andere Stellen versetzen, ohne daß der Leser einen Bruch oder einen Sprung in der Argumentation bemerken würde. Daß das Material nicht genügend verarbeitet worden ist, scheint dem Vf selber nicht entgangen zu sein, wenn er gesteht, er habe den bei Doktoranden durchaus verständlichen Wunsch gehabt, „diese Arbeit einem möglichen Abschluß zuzuführen" (XII). Aus der bereits angestellten Untersuchung hätte er in einem zweiten Durchgang, wohl nach der Promotion, ein für den interessierten Leser zumutbares Buch verfassen können.

G. B. Sala S. J.

Fricke, Christel, *Kants Theorie des reinen Geschmacksurteils* (Quellen und Studien zur Philosophie 26). Berlin–New York: de Gruyter 1990. 196 S.

1. Vorliegende Heidelberger Dissertation untersucht Kants Theorie reiner Geschmacksurteile, d. h. der Urteile der Form: „Dies ist schön" bzw. „Dies ist nicht schön". Bei dieser Urteilstheorie ist es wichtig, zwischen dem begrifflichen Urteil: „Dies ist schön" und der ihm zugrundeliegenden Beurteilung zu unterscheiden, in der die eigentliche ästhetische Erfahrung liegt, und von der das Urteil: „Dies ist schön" nur den begrifflichen Ausdruck darstellt. Das Bemühen der Vf. gilt der Klärung dieser zugrundeliegenden Beurteilung. Zusammenfassend läßt sie sich folgendermaßen umschreiben: Es ist eine Beurteilung, die durch ein Spiel von Einbildungskraft (als Inbegriff des sinnlichen Erkenntnisvermögens) und Verstand mit dem Mannigfaltigen einer anschaulichen Vorstellung erfolgt. Es handelt sich um ein freies Spiel, d. h. ohne Anleitung durch einen Begriff, in dem die Erkenntniskräfte versuchen, das Mannigfaltige so zu synthetisieren, daß sie dabei zu einem harmonischen Verhältnis gegenseitiger Zusammenstimmung gelangen. Wenn dies gelingt, so wird die Zusammenstimmung dem Subjekt als interesseloses Wohlgefallen am Gegenstand bewußt. Die ästhetische Beurteilung besteht also in einer Gefühlsempfindung, in der die rationale Leistung der Erkenntniskräfte bewußt wird. Schwerpunkte der ganzen Dissertation sind demnach: 1) Was ist die Zusammenstimmung von Einbildungskraft und Verstand, die als Geschmacksprinzip fungiert? 2) Worin unterscheidet sich die Synthesistätigkeit und die darauf resultierende Zusammenstimmung der Erkenntniskräfte im Falle eines reinen Geschmacksurteils und im Falle eines Erkenntnisurteils, da ja nicht alle Objekte der Erkenntnis als schöne beurteilt werden? 3) Wieso schreibt Kant die reinen Geschmacksurteile der reflektierenen Urteilskraft zu genauso wie die teleologischen Urteile, von denen der zweite Teil der Kritik der Urteilskraft handelt? M. a. W., was haben sie Gemeinsames, so daß sie als Leistungen eines und desselben Vermögens angesehen werden müssen?

Die Vf. ist auf diese Fragen eingegangen mit einer eindringlichen Untersuchung des allzu oft hermetischen und gewiß nicht durchgehend kohärenten Textes Kants und ist dabei auf eine klare Auslegung bedacht gewesen, aber ohne dieses Ziel um den Preis einer willkürlichen Auswahl der gerade für ihre Thesen passenden Stellen und damit einer harmonisierenden Interpretation erreichen zu wollen. Das Resultat dieser Bemü-

hung stellt einen entscheidenden Beitrag zu den zahlreichen Studien über die Ästhetik Kants dar. Denn F. konnte mehrere Fragen, die die Kritik der ästhetischen Urteilskraft den Forschern seit eh und je gestellt und sie belastet hat, mit einer textnahen und wohl begründeten Auslegung beantworten oder zumindest ein Stück weiter klären. Der Gegenpreis, den die Vf. von ihren Lesern verlangt, ist eine außerordentliche Anstrengung trotz ihrer klaren Diktion. Diese Anstrengung ist gelegentlich auch dadurch verursacht, daß die immer wieder notwendigen Distinktionen dahin führen, daß der Leser kaum mehr erkennen kann, was worüber gesagt wird. So z. B. stellt F. zunächst zwei Bedingungen für die intersubjektive Gültigkeit der ästhetischen Beurteilung auf (151) und dann zwei Aufgaben, die die Kritik des Geschmacks zu lösen hat (153). Nun aber hat der Leser im Verlauf der weiteren Ausführungen seine Mühe herauszustellen, was von wem gemeint ist und wie sich die zwei genannten Bedingungen zu den zwei Aufgaben beziehen.

Obwohl die Untersuchung ein systematisches Ziel verfolgt, hält sich die Vf. möglichst dem Aufbau des Kantischen Textes nah, so daß die Arbeit auch als eine Art Kommentar zur „Analytik des Schönen" gelten kann mit Abstechern zu weiteren Stellen in den übrigen Sektionen der Kritik der ästhetischen Urteilskraft, die für die Theorie des reinen Geschmacksurteils besonders relevant sind. Die Studie trägt dem gegenwärtigen Stand der Forschung Rechnung, ohne allerdings sich in detaillierte Diskussionen mit anderen Interpretationen zu verlieren und so der Gefahr zu unterliegen, kaum zur Sache zu kommen. Im folgenden möchte ich kurz Gedankengang und Inhalt des Buches wiedergeben.

2. Nach der Vorwegnahme der Hauptresultate ihrer Forschung in der Einleitung geht die Vf im 2. Kapitel auf die Momente der Qualität und Quantität des Geschmacksurteils ein mit dem Schwerpunkt auf den Anspruch subjektiver Allgemeingültigkeit, den das reine Geschmacksurteil erhebt. Das 3. Kapitel ist dem § 9 gewidmet, wo Kant „den Schlüssel zur Kritik des Geschmacksurteils" liefert, indem er die zugrundeliegende ästhetische Beurteilung des Gegenstandes analysiert, die im Unterschied zu ihrem Ausdruck im Urteil: „Dies ist schön" vor dem Gefühl der Lust vorhergeht. Diese ästhetische Beurteilung ergibt sich als Folge einer Tätigkeit der Einbildungskraft und des Verstandes, die sich bemühen in ein harmonisches Verhältnis zueinander zu gelangen, und zwar zu dem Verhältnis, „wie es zu einem Erkenntnisse überhaupt erforderlich ist" (KU B 29). Dieses Verhältnis ist nicht, so F., mit der Zusammenstimmung identisch, die daraus entsteht, daß die reinen Verstandesbegriffe auf das Mannigfaltige der Anschauung angewandt werden (ursprüngliche Zusammenstimmung). Es ist auch nicht die Zusammenstimmung mittels eines empirischen Begriffs (objektive Zusammenstimmung). Es ist vielmehr eine noch ursprünglichere Zusammenstimmung, von der Kant im § 12 der KrV B spricht, wo er von der qualitativen Einheit, Vielheit und Vollständigkeit eines Mannigfaltigen handelt, die die „logischen Erfordernisse und Kriterien aller Erkenntnis der Dinge überhaupt" ausmachen. Kant selbst behauptet im § 15, diese Synthesis des Mannigfaltigen gehe noch vor derjenigen durch die Kategorien vorher. Im 4. Kapitel geht die Vf. auf die reflektierende Urteilskraft ein, um die Prämisse zu klären, auf deren Grund die These beruht, daß das reine Geschmacksurteil ein Urteil der reflektierenden Urteilskraft ist. Die Urteile der reflektierenden Urteilskraft sind Urteile über eine Zweckmäßigkeit (also Urteile über Finalität), aber über eine hypothetische. Denn sie behaupten nicht, daß der betreffende Gegenstand tatsächlich durch eine Ursache hervorgebracht sei, die absichtlich unter der Leitung einer Zweckvorstellung (begrifflicher Vorstellung) gehandelt hat, sondern nur, daß wir Menschen uns die Möglichkeit eines solchen Gegenstandes nicht anders erklären können, als durch die Annahme einer zweckgeleiteten Handlung. Die „Zweckmäßigkeit ohne Zweck", von der Kant im darauffolgenden § 10 spricht, bezeichnet genau die hypothetische Zweckmäßigkeit als das Prinzip, anhand dessen die Urteilskraft über bestimmte Objekte und Aspekte der Wirklichkeit reflektiert. Diese hypothetischen Urteile über Zweckmäßigkeit werden dann in dem logischen und in dem teleologischen Gebrauch der reflektierenden Urteilskraft untersucht. Dieses Kapitel liefert eine wertvolle Klärung des neu erfundenen Vermögens der reflektierenden Urteilskraft und ihres apriorischen Prinzips einer formalen Zweckmäßigkeit. Im Kapitel 5 läuft

konsequenterweise die Frage nach den reinen Geschmacksurteilen als Urteilen der reflektierenden Urteilskraft auf die Frage hinaus, über welche „Zweckmäßigkeit ohne Zweck" die Urteilskraft angesichts eines schönen Gegenstands reflektiere – eine Zweckmäßigkeit, die Einbildungskraft und Verstand in die der ästhetischen Erfahrung eigentümliche Zusammenstimmung versetzt. Mit dieser Frage hat Kant an mehreren Stellen seiner dritten Kritik gerungen. Einen überzeugenden Zusammenhang zwischen reinem Geschmacksurteil und reflektierender Urteilskraft herzustellen ist ihm weder in den Einleitungen in die KU gelungen noch im § 11, den die Analyse des dritten Moments dieser Frage gewidmet hat. Erst im § 35 vermochte Kant den Beweis zu liefern (Kapitel 6). Bei der ästhetischen Einstellung des Subjekts versucht die Einbildungskraft das Mannigfaltige der Vorstellung zu schematisieren (und so die Heterogenität von anschaulicher Vorstellung und Verstand zu überwinden), indem sie unternimmt, das Mannigfaltige *vollständig* zu ordnen, im Hinblick also auf einen eigentlich uns nicht möglichen vollständigen Begriff. Wo dies der Einbildungskraft (unter Berücksichtigung der erwähnten qualitativen Einheit des Mannigfaltigen) gelingt, erscheint die Vorstellung als zweckmäßig für das Erkenntnisvermögen. Es handelt sich um eine Zweckmäßigkeit ohne Zweck, insofern die allumfassende Ordnung nicht als objektiver Begriff (Totalitätsbegriff) gedacht werden kann: Der Gegenstand erscheint so, als ob er nach dem Totalitätsbegriff hervorgebracht wäre, dem die geordnete unendliche Komplexität des Gegenstandes entspricht. Das 7. Kapitel handelt weiter von der Allgemeingültigkeit des reinen Geschmacksurteils, nachdem ermittelt wurde, worin das Urteil über das Schöne besteht. In diesem Kontext geht die Vf. auf das vierte Moment in der Kantischen Analyse des Geschmacksurteils ein: die exemplarische Notwendigkeit dieses Urteils und der Gemeinsinn, der für die Erfassung einer solchen Notwendigkeit erforderlich ist. Eine kurze Überlegung über den Umstand, daß die reinen Geschmacksurteile trotz ihrer subjektiven Allgemeingültigkeit oft kontrovers bleiben, schließt diese vorzügliche Monographie ab.

3. Eine der Hauptschwierigkeiten in der ästhetischen Theorie Kants liegt in der genauen Ermittlung derjenigen harmonischen Zusammenstimmung, wodurch die Heterogenität von Sinnlichkeit und Verstand überwunden wird und die deshalb für die Erkenntnis überhaupt zuträglich ist. Denn wenn diese Zusammenstimmung sich aus einer Synthesistätigkeit ergibt, die in jeglichem Erkenntnisurteil impliziert ist, so scheint die unvermeidbare Konsequenz zu sein, daß jeder Gegenstand der Erkenntnis zugleich als schöner Gegenstand gelten muß. F. meint diese Konsequenz Kant nicht anlasten zu müssen, weil Kant eine noch ursprünglichere Zusammenstimmung der Erkenntniskräfte kennt, die von keiner objektiven Synthesis des Mannigfaltigen stammt, weder von der Synthesis durch Kategorien noch von der durch einen empirischen Begriff. In diesem Sinne macht sie eine subjektive Bedingung aus, die in jeder Gegenstandsvorstellung erfüllt sein muß vor und unabhängig von der objektiven Bedingung für die Erkenntnis (die Synthesis durch Begriffe). Wenn nun diese Zusammenstimmung, die zur Erkenntnis überhaupt erforderlich ist – nämlich die Zusammenstimmung, die von der qualitativen Einheit des Mannigfaltigen verursacht ist – wegen einer Synthesis entsteht, der es gelungen ist, das Mannigfaltige vollständig zu ordnen, also in ihm ein Schema herzustellen, das dem Totalitätsbegriff entspricht (was freilich nicht bei jedem Objekt möglich ist), so haben wir eine Zusammenstimmung der Erkenntniskräfte, die, obwohl ohne Begriff, für die Erkenntnis besonders förderlich ist. Die so erfaßte Zweckmäßigkeit des Gegenstandes wird in einem Gefühl der Lust bewußt.

Die Vf. hat sich alle Mühe gegeben, ihre Interpretation durch eine sorgfältige Untersuchung der verschiedenen Stellen in der KU sowie der Erkenntnislehre und Theorie des Bewußtseins in der KrV zu untermauern. Aber, so will es mir scheinen, angesichts der Quellenlage konnte sie nicht mehr als eine ernst zu nehmende Plausibilität erreichen. Denn Kant spricht von dieser Synthesis des Mannigfaltigen nur beiläufig und mit sehr vagen Ausdrücken, und zwar erst in der zweiten Auflage der KrV (§ 12). Dasselbe gilt für seinen Verweis auf die qualitative Einheit des Mannigfaltigen im § 15. Es ist schwer, einen stichhaltigen Grund zu finden, warum Kant diese angeblich fundamentale Synthesistätigkeit, ohne die überhaupt keine Erkenntnis möglich ist, in der ersten Auflage völlig übergangen und auch in der zweiten ihr keineswegs die gebührende Auf-

merksamkeit gewidmet hat, falls sie wirklich die Funktion hätte, die F. ihr zuschreibt. Mehr noch, die KrV als ganze ist so angelegt, daß die Snythesis durch die reinen Verstandesbegriffe die erste Tätigkeit des transzendentalen Subjekts auf der Ebene der Intellektualität zu sein scheint, vor der sich keine andere denken läßt. Und weiter, nach welchen Prinzipien a priori erfolgt diese Synthesis, die Bedingung der Erkenntnis überhaupt ist? Innerhalb der Anlage der KrV läßt sich kaum ein Inbegriff anderer Prinzipien denken, die noch „höher" als die Kategorien wären und unter deren Anleitung diese fragliche Synthesis stattfinden soll. F. selbst wußte dem Leser keine befriedigendere Auskunft zu geben, als nur zu bemerken, daß „diese Regeln anzugeben Aufgabe der Kantforschung bleibt" (68).

Plausibler scheint mir eher die Hypothese zu sein, daß Kant in der 2. Aufl. der KrV die Vollständigkeit seiner Kategorientafeln gegen den Vorwurf rechtfertigen wollte, sie trage der herkömmlichen Transzendentalien-Lehre keine Rechnung. Deswegen hat er diese ehrwürdige ontologische Lehre transzendentallogisch zu höchst vagen „logischen Kriterien der Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt" (KrV B 115) uminterpretiert. Zu dieser noch höheren Stufe in der Synthesis-Maschinerie hat er dann gerne gegriffen, als er in der Neufassung der transzendentalen Deduktion eine Verbindungstätigkeit brauchte, die die transzendentale Apperzeption erklären könnte gemäß dem Prinzip, daß die „durchgängige Identität des Selbstbewußtseins" (KrV B 135) nicht ohne Synthesis gedacht werden kann. Summa summarum, Kant war sich selber nicht im klaren darüber, was diese vorkategoriale Synthesis sei. Er hat an so etwas gedacht, um in der Reihe der Syntheses oder Einheiten, die andere Synthesis voraussetzen, bei einer ersten halt zu machen, die „der höchste Punkt" sein könnte, „an den man ... die Transzendentalphilosophie heften muß" (KrV B 134), aber ohne den Leitfaden zu dieser Synthesis und ohne ihre genaue Funktion und ihr Verhältnis zur kategorialen und zur empirischen Synthesis angeben zu können. Es kann sein, daß Kant in der KU § 9 (B 29), § 21 (B 65) und § 35 (B 145) infolge seiner ausgesprochenen intellektualistischen Theorie der ästhetischen Erfahrung an diese neu erfundene Synthesis der KrV B gedacht hat, als er für die Zusammenstimmung der Erkenntniskräfte eine Synthesistätigkeit brauchte, die aber keine objektive Bedingung der Erkenntnis sein sollte. Was aber die „Stimmung der Erkenntniskräfte zu einer Erkenntnis überhaupt" (KU B 65) oder diese „subjektive formale Bindung eines Urteils überhaupt" (KU 145) genau sei, darüber konnte er zu keiner Klarheit gelangen. Infolgedessen halte ich die Aufgabe, die F. der Kant-Forschung zuweist, für unerfüllbar, weil im Text Kants selbst diesbezüglich keine durchdachte Lehre vorliegt. Deshalb ist auch bedenklich, daß die Vf. gerade diese Lehre zu einer der tragenden Säulen ihrer Interpretation der Theorie Kants über das reine Geschmacksurteil gemacht hat. Einen besseren Vorschlag wird allerdings schwer jemand der Vf. unterbreiten können! G. B. Sala S. J.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Frühe Exzerpte* (Gesammelte Werke, Bd. 3). Hrsg. *Friedhelm Nicolin* u. Mitarbeit v. *Gisela Schüler*. Hamburg: Meiner 1991. VII/316 S.

Noch vor Erscheinen von Bd. 2, der den Rest der frühen Schriften Hegels bringen soll (zu Bd. 1 siehe ThPh 66 [1991] 117 f), werden hier die erhaltenen Exzerpte aus den Jahren 1785 bis 1800 vorgelegt: die „Incunabeln seiner Bildung", wie sie Rosenkranz genannt hat (302). Durch ihn wissen wir, wie umfangreich deren Material war, ehe es – nicht durch ihn, wie lange vermutet – durch die Erben bewußt reduziert worden ist (offenbar erstmals 1855 nach dem Tod Marie Hegels, sodann 1889 bei Überführung des Nachlasses in öffentlichen Bibliotheksbesitz). So ist der größte Teil durch sekundäre Überlieferungen erhalten: in der Publikation des Pädagogen Gustav Thaulow.

44 Texte sind es insgesamt. Für die Präsentation wurde die sinnvolle Lösung gewählt, den Hegelschen Niederschriften unter dem Strich den Quellentext gegenüberzustellen (soweit es sich um Abrisse handelt; bei Abschriften konnte das Verfahren dahingehend vereinfacht werden, daß nur die Abweichungen und Auslassungen notiert worden sind). – Die Nummern 1–29 stammen aus der Gymnasialzeit, nach Bd. 3 von Thaulows „Hegel's Ansichten über Erziehung und Unterricht" (Kiel 1845). Sie begin-

nen mit einem Plan der Normal-Schulen in Rußland aus Schlözer's Staatsanzeigen, führen über altphilologische, psychologische, pädagogische, philosophische und theologische Notate bis zu einem Auszug über das Verhältnis der Metaphysik zur Religion aus der Allgem. Literatur-Zeitung, den Hegel am 29. Sept. 1788 begonnen hat – nachdem am 25. die Abgangsfeier im Gymnasium stattgefunden hatte, in der er den Dank im Namen seiner Kameraden vortrug (281 f). Der Umfang der Stücke reicht von einem Vier-Zeilen-Abschnitt bis zu Ausarbeitungen über zwölf Tage hin. Reizvoll Campe's kleine Seelenlehre für Kinder oder – so exemplarisch wie vielleicht selbstkritisch – das Bild des „richtig philosophierenden Jünglings" (146); junge gute Köpfe seien die streitsüchtigsten; „nur muß dieser Widerspruch die Folge von wirklich angestellten Untersuchungen sein, nicht die Absicht derselben" (147). – Nach Rosenkranz folgen einige Definitionen aus unbekannter Quelle; dann zwei Gruppen von Auszügen aus der Berner Zeit: die erste (Nr. 34–39) philosophisch-theologischer Natur. Darunter auffällig die Reduktion auf moralische Deutung z. B. der Johanneischen *doxa* (212, 9 f.) im Vergleich zum Original. (291: nach dem Schriftbefund ist das Exzerpt kurz vor dem „Leben Jesu" entstanden, das ja ganz in dieser Linie steht.) Die zweite Gruppe bilden drei Texte aus französischen Schriften zum Staatswesen Berns. Nach zwei undatierbaren fremdsprachigen Abschriften: einem Rousseau-Brief und Ilias-Versen (aus verschiedenen Gesängen) folgen Nachrichten über Verschollenes.

Der Anhang gibt nach dem allgemeinen Bericht und Handschriften-Probe gemäß einer Thaulow-Beilage detaillierte Auskünfte zu jedem Stück: Überlieferung, Beschreibung, Quelle, Charakteristik des Auszugs, Datierung, z. T. mit Korrekturen überlieferter Angaben; zum Schluß ein Namenverzeichnis. – Wieder ein Musterbeispiel äußerster Sorgfalt (nur eine Frage: Wäre 29, 2 nicht ein Fragezeichen zu setzen – auch nach dem Facsimile S. 255?), und auch inhaltlich nicht ohne Bedeutung im Vorblick auf später, ob man an die Notiz zu Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten denkt (149) oder an die über die begrenzte Vollkommenheit von Allgemeinbegriffen (163).

J. Splett

Schlitt, Dale M., *Divine subjectivity: understanding Hegel's philosophy of religion.* London and Toronto: Associated University Presses, 1990. 343 S.

Der vorliegende Band zu Hegels Religionsphilosophie ist, neben Hegel's Trinitarian Claim. A Critical Reflection, Leiden 1984 (rezensiert von J. Splett in ThPh 61 [1986] 133–135.), Schlitts zweite größere Monographie zu diesem Themenkomplex. In konzeptioneller Hinsicht folgen dem Vorwort und der Einleitung, die den Problemkontext skizziert, drei Paragraphen (I–III) bestehend aus acht Kapiteln, die, außer Kapitel sieben, Überarbeitungen früherer Beiträge des Autors sind. Die inhaltliche Akzentuierung von verschiedenen Aspekten in der Diskussion um Hegels Religionsphilosophie wird durch einige schlußfolgernde Bemerkungen und eine Bibliographie der zitierten Werkausgaben Hegels, wie der relevanten Sekundärliteratur abgerundet, deren konkrete Verarbeitung durch das komplettierende Namensregister ersichtlich ist. Die sachliche Auseinandersetzung des Verf. mit der Hegelschen Philosophie konzentriert sich vor allem auf die Reflexion „on God, on religious consciousness, and on the relation between the two of them" (Einleitung XIII), denn Religion „is essentially a movement from finite religious consciousness to God." (XV) Diese Beziehung von Endlichem und Unendlichem, bzw. die Erhebung des menschlichen Geistes zu Gott ist allerdings ein „part of the wider and more inclusive movement of divine subjectivity. We could say that the phenomenological movement from finite to infinite finds its grounding in the dialectical movement from God to us." (XV) Diese Form der selbstreflexiven, göttlichen Subjektivität präzisierend zu verstehen „is, in a sense, the burden of our whole study." (XIV) Nach diesem präliminarischen Vorblick thematisiert der Verf. im 1. Kapitel („New editions – continuing the Hegel renaissance") des I. Abschnitts („Hegel's philosophy of religion lecture texts") zunächst kursorisch die Editionsgeschichte von Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Religion (Marheineke, Bauer und Lasson); ergänzt wird diese literaturhistorische Betrachtung durch eine deskriptive Einführung in die deutsche (3 Bd. durch W. Jaeschke) und englische Neuaus-

gabe (3 Bde. als Übersetzung herausgegeben durch P. C. Hodgson, bzw. dessen einbändiger Edition der Vorlesungen von 1827). Diese markiert im Rahmen der Hegel-Renaissance seit Dilthey und Nohl – so die Generalthese des Verf. – einen End- bzw. neuen Ausgangspunkt der Forschung. Der zweite Teil des Buches („Hegel's tripartite philosophy of religion") eröffnet dem Leser am Leitfaden der Vorlesungen über die Philosophie der Religion in den unterschiedlichen Jahrgängen insgesamt in seinen Kapiteln 2. („The concept of religion"). 3. („Determinate religion") und 4. („The consummate religion") einen ersten Zugang zu grundsätzlichen Perspektiven der deutschen, bzw. englischen Neuedition (die in jedem Kapitel gesondert konsultiert werden) und erschließt auf diesem Hintergrund weitere Bereiche unbearbeiteter Einzelthemen für die jeweiligen Sektionen der Vorlesungen. Ausgehend vom Begriff der Religion expliziere Hegel seine Religionsphilosophie von der Einheit des religiösen Bewußtseins und seines Gegenstandes her, die von ihm aber bereits 1824 in ein Konzept der vermittelten, geistphilosophischen Selbstrelationalität überführt wird, wodurch der religiöse Standpunkt seine Notwendigkeit und Fundierung erhält. Die größte Stringenz in diesem Punkt wiesen die Erörterungen zum Begriff der Religion von 1827 auf, da hier die Religionsphilosophie eindeutig als Ganze vom Gedanken der Selbstsetzung der göttlichen Subjektivität in Anspielung an die Momente des Begriffs und als Resultat der philosophischen Entwicklung (gemäß der Enzyklopädie) begründet sei. Auf dem illustrierten Hintergrund erscheint das 2. Kapitel als Realisierung des im Begriff der Religion Generierten. Die Religion der Zweckmäßigkeit (die römische Religion – die der Verf. in diesem Kapitel speziell in den Blick nimmt) bildet dabei schon 1821, im Rhythmus der Bewegung der Religionen gemäß der Logik vom Sein zum Begriff, den Kulminationspunkt der Endlichkeit als „unending reflection without content" (76). In entwicklungsgenetischer Hinsicht geht auch im Rahmen der „Bestimmten Religion" die progressive Systematisierung der Inhalte mit der chronologischen Sukzession der Vorlesungen einher. Diese metaphysisch-historische Dialektik findet in Hegels Vorlesungen über Religionsphilosophie ihren Abschluß in der vollendeten, der christlichen Religion, die der Verf. im 4. Kapitel näher beleuchtet. Die Aufhebung der „Bestimmten Religion" zur vollendeten vollzieht sich dabei anhand der Logik des Systems (Logik – ‚Begriff'; Entäußerung – Besonderheit, bzw. „Bestimmte Religionen"; geistphilosophische Rückkehr – „Vollendete Religon"). In terminologischer und speziell inhaltlicher Hinsicht legitimiert Hegel die christliche Religion als Vollendete durch den Rekurs auf den skizzierten „Begriff der Religion". Sein Gehalt wird im Christentum gnoseologisch eingeholt, vom Bewußtsein gewußt und in der Selbstrelationalität der absoluten Subjektivität abgerundet. Die damit realisierte Subjektivierung des Begriffs leidet allerdings im Manuskript von 1821 noch an architektonischen Unstimmigkeiten. Der Duplizität der Vorgehensweise im „Begriff der Religion" entspricht die systematische Inkongruenz im Bereich der „Vollendeten Religion: d. h, die logischen Momente des Begriffs, die in den einleitenden Bemerkungen Hegels zur „Vollendeten Religion" die Beziehung zwischen dem ersten und dem dritten Teil seiner Religionsphilosophie darstellen sollen, erscheinen nur als Elemente der „Konkreten Vorstellung". Diese wird im Manuskript von 1821 durch den „Abstrakten Begriff" und die Gemeinde und den Kultus ergänzt. Somit korrespondiert der logikspezifischen Triplizität – wie bereits im „Begriff der Religion" – eine objektiv-subjektive Ausrichtung (Gott und das religiöse Bewußtsein) im Rahmen der „Vollendeten Religion", die zudem dominiert wird, da der Kultus die anamnetisch gefeierte Gegenwart Gottes in seiner Gemeinde ist. Demgegenüber zeigt sich das Kolleg von 1827 als eindeutige und konsequente Akzentuierung der intendierten Logizität. Der Konzeptualisierung der Allgemeinheit („Der Begriff Gottes"), der Besonderheit („Das Wissen von Gott" – Differenz) und der Einzelheit („Der Kultus" als Versöhnung) im „Begriff der Religionen" korrelieren die Ausführungen im ersten, zweiten und dritten Element der „Vollendeten Religion" (Trinität; Schöpfung und Versöhnung; Gemeinde), die damit den geistphilosophischen Prozeß der absoluten Subjektivität komplettieren und bewußtseinstheoretisch spiegeln, bzw. erfassen. Aufgrund dieser textexegetischen Recherchen intendiert der Verf. im Blick auf die Beurteilung der Hegelschen Position eine Reformulierung überkommener ‚Ressentiments' (wie Sch. meint). Das betrifft besonders die Trinitätslehre im Kontext der

Geistphilosophie, die, durch ihre Verbindung zur ersten vorstellungsexternen und logikbezogenen Sphäre, keineswegs durch das Paradigma der ‚Zweieinigkeit' zutreffend definiert scheint.

Der III. Paragraph des Buches („Hegel's religious dialectic of identity and difference") ist mit den Kapiteln 5. bis 8. der umfangreichste des vorliegenden Werkes. In diesem Zusammenhang versucht der Verf. einen detaillierten Überblick über die spekulative Dynamik der Hegelschen Gedanken und eine Analyse verschiedener religiöser Themenbereiche zu geben (vgl. XVIII). Intoniert wird dieser Abschnitt mit einem Kapitel über Identität und Religion. Am Leitfaden von Hegels Enzyklopädie wird das grundlegende Verhältnis des ‚Einen und des Vielen' als Explikation der Relation von ‚Identität und Differenz' begriffen, die in der Bewegung der göttlichen Subjektivität fundiert sind und diese normativ bestimmen. Der Verf. geht dabei von der Behandlung der Identität als Reflexionsbestimmung im Kontext der Wesenheiten von Unterschied und Widerspruch bis zum Grund in der Wissenschaft der Logik auf. Gemäß dieser archetypischen Dialektik verläuft der Progreß der absoluten Idee über die realphilosophischen Sphären der Naturphilosophie und der Geistphilosophie (subjektiver und objektiver Geist), in der die absolute Idee die Reinheit aus ihrer Andersheit gewinnt (absoluter Geist). Die Religion stellt in dieser Beziehung einen integralen Bestandteil der Gesamtentwicklung dar, da sie als ‚vorletzte' Form der Identität in der Logik des sukzessiven Progresses unersetzbar ist (bedingt durch ihre Relation zu den unterschiedlichen geistphilosophischen Realisationen) und jedes Substitut für die Religion selbst religiöse Konnotationen aufweisen würde. Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Religion werden somit als Präsentation der Subjektivierung der Substanz für das religiöse Bewußtsein zu einer ‚Phänomeno-theo-logik' (151), in der die Selbstsetzung des Absoluten als Einheit der Identität und Differenz in der „Vollendeten Religion" vorgestellt wird. Diese programmatische Perspektive bildet auch den Ansatzpunkt für die Thematik des 6. Kapitels („The whole truth: trinity"). Die Trinität als immanente, bzw. ökonomische fungiert somit als weiteres Synonym für die beschriebene Entwicklung der absoluten Subjektivität, die sich nach dem Muster identitätsphilosophischer Selbstvermittlung vollzieht. Einsetzend mit der Phänomenologie des Geistes reflektiert Hegel über die Enzyklopädie bis hin zu den religionsphilosophischen Vorlesungen – nach Ansicht des Verf. – die Selbstmanifestation des absoluten Geistes nach den Momenten des Begriffs (Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit). Diese begriffsspezifische Differenzierung ist darüberhinaus in seinem Kompendium der philosophischen Wissenschaften in der geoffenbarten Religion durch eine interne begriffslogische Struktur erweitert, die es erlaubt, die immanente und ökonomische Selbstoffenbarung als Selbstentwicklung einer göttlich, trinitarischen Subjektivität zu begreifen. Als Fortschreibung dieser Intention charakterisiert der Verf. die Berliner Kollegien, speziell in der Ausführung von 1827, da Hegel hier – im Blick auf das Christentum – die identitätsphilosophische Bewegung der göttlichen Subjektivität in trinitarischer Form ausarbeitet. Das erste (Allgemeinheit), zweite (Besonderheit) und dritte (Einzelheit – vgl. auch 291) Element der „Vollendeten Religion" korrespondierten dem kategorischen (A–B–E), hypothetischen (A–E–B) und disjunktiven (B–A–E) Schluß der Logik, die damit selbst zur Darstellung der immanenten Trinität avanciert (181 ff). Auch dieses Kapitel 7 („Incarnation and otherness" – als längstes des Buches) fügt sich nahtlos in diese Perspektive ein. So sei es Hegel möglich, den spezifisch religiösen Inhalt der Inkarnation, der Versöhnung des Endlichen und Unendlichen im gottmenschlichen Individuum, von der Kategorie der Andersheit her zu denken und im Übergang von der Identität zur Differenz zu situieren. Der Begriff der Andersheit in seiner dreifachen religiösen Charakteristik (der Sohn als das Andere innerhalb der immanenten Trinität; Christus das Andere des religiösen Bewußtseins; Christus das Andere zur Gemeinde) beinhaltet damit das Moment der Differenz und der Vermittlung im Prozeß der Selbstreflexivität, da, in religiöser Terminologie, Christus selbst „momentary mediating (im Bezug auf die Gemeinde) and mediated otherness or other-being (im Blick auf die immanente Trinität und die reine, unmittelbare Andersheit der Welt)" ist (200). Diese Auffassung und ihre logikspezifische Deutung wird durch die Situierung der Inkarnation im zweiten Element im Kolleg von 1827 un-

termauert, da die Entäußerung und die unmittelbar anschauliche und individuelle Versöhnung in der inneren Komplexität der Sphäre der Besonderheit entsprechen, die darüber hinaus in die Bewegung des Geistes eingebettet ist. Damit habe Hegel im Begriff der Andersheit die methodologischen Reflexionen der Logik in die Realphilosophie übersetzt (das Andere als Negation eines bestimmten Etwas, das durch ‚Ur-teilung' aus dem Begriff hervorgeht und auf eine erneuerte Identität zielt) und in trinitarischer (erstes Element) und christologischer (zweites Element) Perspektive ausarbeitet. Dieser spezifische Tenor der evolutiven Rationalität bestimmt auch das 8. und letzte Kapitel des Werkes („The kingdom of god"). Während in den Vorlesungen von 1821, 1824, 1827 mit diesem Terminus sowohl der Inhalt der Verkündigung Jesu wie die Gemeinschaft der Gläubigen – im Rahmen der jeweiligen strukturellen Unterschiede – charakterisiert wird, ist der Begriff 1831 stärker spekulativ in das Konzept der vollendeten Religion verwoben. Die Strukturierung des Christentums in das Reich des Vaters, des Sohnes, und des Geistes ist das Indiz, daß die verschiedenen Aspekte der systemischen Gliederung (vom Selbstbewußtsein des Geistes – 1824 – und von der Selbstentwicklung Gottes her – 1827) integriert wurden.

Das derart umfangreich konzipierte Werk Sch.'s kann, in der Aufarbeitung des gegenwärtigen Forschungsstandes, durchaus als aktuelles Kompendium zu Hegels Religionsphilosophie angesehen werden. In der Harmonisierung der enzyklopädischen Darstellung mit den unterschiedlich konzipierten Vorlesungen (unter dem Primat der Momente des Begriffs) übersieht der Autor aber, daß die drei Sphären der geoffenbarten Religion in der Enzyklopädie keineswegs trinitarisch aufgebaut sind. Deren trichotomische Gliederung (nach den Momenten von Allgemeinheit, Besonderheit, Einzelheit) ist daher gerade nicht mit der behaupteten Logik der Trinität (besonders 1824, 1827 und 1831) in den Vorlesungen kompatibel (Jaeschke gegen Heede). Neben dieser doch größeren Disparität in entwicklungsgeschichtlicher Hinsicht, die sich auch intern für die Vorlesungskonzeptionen nachweisen ließe (Wagner, F., Religiöser Inhalt und logische Form, in: Die Flucht in den Begriff), scheinen die Bedenken gegen die systematische Rekonstruktion Sch.'s von größerer Bedeutung. Sein hermeneutisches Interesse an einer logiknahen Textinterpretation führt ihn auch hier über die eigentlichen Aporien in Hegels eigener Auffassung hinaus. Am Beispiel der immanenten Trinität (F. Wagner – s. o.) lassen sich nicht nur subordinatianistische (1824; Enzyklopädie – die Allgemeinheit als das dominierende Moment gegenüber der Besonderheit und Einzelheit) und tritheistische (1821; 1824; 1827 – die Person als Einheit von Allgemeinheit und Besonderheit), sondern auch dualistische (Phänomenologie, 1821; 1827 – die Einheit von Allgemeinheit und Besonderheit, bzw. in der Analyse der Phänomene des Erkennens und der Liebe) Mißverständnisse Hegels nachzeichnen. Inwieweit diese nicht wiederum nach dem Prinzip einer Zweieinheitslehre gedeutet werden können und auf diese reduzierbar sind, mag dahingestellt bleiben (J. Splett in ThPh 61 [1986] 134 f.) In jedem Fall scheint die ausgearbeitete logikspezifische Konzeptualisierung der Religionsphilosophie, als Themenschwerpunkt der Interpretation Sch.'s, nicht unproblematisch und etwas überzogen zu sein. Trotz dieser Bedenklichkeiten kann dem Verf. in seiner anspruchsvollen Untersuchung das Verdienst zugesprochen werden, die neuere Diskussion um Hegels Religionsphilosophie komprimiert auf den Begriff gebracht zu haben.

G. Kruck

Osswald, Bernhard, *Anton Günther.* Theologisches Denken im Kontext einer Philosophie der Subjektivität (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religionen und Ökumenik NF 43). Paderborn–München–Wien–Zürich: Schöningh 1990. 288 S.

Seitdem J. Pritz und das Wiener Fundamentaltheologische Institut durch ihr Forschungsprojekt „Wiener Theologische Schule des 19. Jahrhunderts" die Aufmerksamkeit auf Anton Günther (1783–1863) gelenkt haben, ist das Interesse an diesem „Wegbereiter heutiger Theologie" gestiegen und eine entsprechende Würdigung in Gang gekommen. Die kirchliche Verurteilung einiger Lehrsätze seines spekulativen Systems und die erstarkende Neuscholastik waren wohl die Gründe, warum dieser

Denker nahezu überhaupt in Vergessenheit geriet oder nur durch unkritisch kolportierte Pauschalurteile in theologischen Handbüchern weiterlebte. Was mittlerweile in der Aufschließung theologischer „fermenta cognitionis" gelang, blieb für Günthers Philosophie jedoch ein bislang noch uneingelöstes Desiderat. Um so mehr darf man es der vorliegenden – von der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br. als philosophische Dissertation approbierten – Untersuchung zugute halten, daß sie sich dieser Forderung nach einer Aufarbeitung der Philosophie Günthers, seiner Grundlagen und seiner systematischen Relevanz im Umfeld der neuzeitlichen Philosophiegeschichte stellt und im denkerischen Nachvollzug ein beachtliches Zeugnis von der systematischen Erschließungskraft dieses Denkers erbringt. Auf der Basis einer sorgfältigen Quellenanalyse wird dieses philosophische System von seinen systembildenden Voraussetzungen her in allen wesentlichen Teilen expliziert. Hat die spekulative Theologie nach Günther die „sekundäre Offenbarung", die „objektive" Erlösungstatsache in Jesus Christus, zu ihrem Gegenstand, expliziert die Philosophie die ursprüngliche Selbstoffenbarung des Geistes, um das geglaubte „Faktum" zu einem ideell erfaßten zu vermitteln. Die Theologie ist ein Wissen, „das den Schlüssel der Verständigung nicht aus sich selbst hat, die (subjektive) Bedingung ihrer Möglichkeit ist die Philosophie, die als allseitig durchgeführtes Selbstverständnis des Geistes die Maßgabe ist, von der her sich die Tatsache des Gott-Menschen erschließen läßt" (68). – Die Gliederung der Arbeit folgt der systematischen Grundeinsicht, daß die Analyse des menschlichen Selbstbewußtseins zufolge des inseparablen Gottesgedankens in ein Denken umschlägt, dem Gott zum Einheits- und Ausgangspunkt eines systematischen Verstehens des bedingten Seins (Welt) aus dem dialektischen Lebensprozeß Gottes wird (71): Ich, Gott und Welt bilden daher die Pole der systematischen Gesamtdarstellung, zu deren großen Verdiensten gehört, daß die Entwicklung der Günther'schen Denkgrundlagen in einer kritischen Auseinandersetzung mit einigen Hauptrepräsentanten neuzeitlichen Philosophierens geleistet wird. Neben dem Einfluß Descartes und Hegels haben von früh auf vor allem Motive Kants, Fichtes und des jungen Schellings Günthers Denken wesentlich inspiriert und die Ausarbeitung des schon in der Zeit seiner frühen Rezensionen in den Kern- und Hauptgedanken deutlich erkennbaren Systems bestimmt. Die für seine Entwicklung so zentrale Selbstbewußtseinstheorie hatte Günther unter Einfluß von J. H. Pabst weiter ausgebaut und durchgeführt. Der Auseinandersetzung mit Hegel, die erst für die Zeit nach 1830 einen „hervorragenden Stellenwert" gewinnt, ist es zu verdanken, daß Günther seine Ideen zunehmend klarer und dialektisch reflektierter zu fassen und die Schärfe des „Begriffs" zu entwickeln vermochte, durch die sich seine Selbstbewußtseinstheorie und ganz besonders die Trinitätslehre in den späten Werken auszeichnet (80). Als der eigentliche Systemschlüssel wird der „Ichgedanke" des menschlichen Selbstbewußtseins entwickelt, weil mit ihm das begriffliche Verstandeswissen durch ein Grundwissen um das Sein als Prinzip von Erscheinungen transzendiert wird. Dieses im Unterschied zum abstrakten Begriff gekennzeichnete Prinzip-Wissen als „Idee" ist allerdings – wie Günther vor allem in der Auseinandersetzung mit Fichte und dem jungen Schelling herausarbeitet – nicht mit dem absoluten oder reinen Ich als „unbedingter und absoluter Selbstbestimmung" (97) zu verwechseln, weil es als Grund- und Prinzip-Wissen durch die Weckung des Selbstbewußtseins geworden und insofern Offenbarung des im Sein bedingten Geistes ist. Der Versuch einer absoluten Begründung des Wissens im Menschen würde die Potenz des menschlichen Selbstbewußtseins systematisch überfordern (106). Die philosophische Reflexion bewegt sich im ganzen als „zweite Reflexion" auf der Grundlage dieses Seinsbewußtseins und hat ihre Grenze an der Empirizität des Ich (110). Der Verf. stellt Überlegungen an, wie im Anschluß an Günther die Möglichkeit einer Rekonstruktion des ursprünglichen empirischen Selbstbewußtseinsprozesses zu begreifen sei, wobei klar bleibt, daß der Realitätsgehalt des nur in freier Rekonstruktion nachvollziehbaren ursprünglichen Selbstbewußtseinsprozesses letztlich allein aus der Erkenntnis des aktuellen Selbstbewußtseins herkommen kann. Vor allem beleuchtet der Verf. Günthers Auffassung von der empirischen Weckung des Selbstbewußtseins. Die Sollizitation zum selbstbewußten Dasein will ihm gegenüber der Vorstellung eines einmaligen durch Sprache vermittelten Aktes

gemäßer als ein mit dem Spracherwerb unmittelbar verbundener Prozeß erscheinen (123).

Auch in der Frage der Gotteserkenntnis müht sich der Verf. ausdrücklich um eine Einbindung in den Kontext der neuzeitlichen Philosophie, wobei eigens gezeigt wird, daß Günthers Theorie nicht hinter Kant zurückfällt, wohl aber im Sinne des Motivs der Kantkritik seitens des Deutschen Idealismus die Beschränkung der Erkenntnis auf das Erfahrungswissen als unhaltbar nachzuweisen imstande ist. Nach Günther sei es Kant eben nicht gelungen, die Kategorien aus der lebendigen Offenbarung des Seins im Selbstbewußtsein zu begreifen. Auch Günther unterscheidet zwischen Verstand und Vernunft. Letztere aber erfüllt ihre Bestimmung nicht in der Vollendung des Verstandesdenkens, vielmehr in der Realisierung eines Bewußtseinsprozesses, der in der Struktur und vom Resultat her dem Verstandeswissen diametral entgegengesetzt ist. Allein die Vernunft erfaßt in ursprünglicher Unter-scheidung das Prinzip von Erscheinungen und wird so zum Ausgang und Medium eines universalen metaphysischen Wirklichkeitsverständnisses. Es liegt in der Idee des „Seins schlechthin", daß es – weil unbedingt im Sein – auch durch sich selbst erscheint und eine totale Selbstobjektivität in Zeugung und Überzeugung erreicht. Vom Selbstbewußtsein des Geistes zum absoluten Selbstbewußtsein Gottes führt kein gerader Weg, sondern ein „krummer", insofern die Negation der Bedingtheit des Seins die Affirmation eines unbedingten und durch sich selbst erscheinenden Prinzips zur Folge hat. Die Idee der Selbstoffenbarung ist der spekulative Gehalt der christlichen Trinitätslehre, die der Verf. nach den „Kriterien der Reflektiertheit, der Logizität und der Stringenz der Gedankenführung" (241 f.) beurteilt. Den gegen Günthers Trinitätslehre erhobenen Vorwurf, daß die Einheit und Einfachheit des göttlichen Wesens zerstört werde, weist der Autor mit guten Argumenten zurück. Die Einheit ist nicht die des Begriffs, sondern die lebendige Einheit des Seins in seiner Selbstoffenbarung: „Das absolute Eine vollzieht sich auf Drei-Einheit hin, indem es aus der inneren Differenzierung des Sich-selbst-denkens sich mit sich selbst identitiziert" (215 f.). Die Philosophie vollendet sich aber erst, wenn es ihr gelingt, aus den Momenten des göttlichen Lebensprozesses die Idee der Welt resultieren zu lassen. Gottes Affirmation seiner Persönlichkeit, die er durchsetzt, hat mit dialektischer Notwendigkeit zu ihrer Kehrseite auch formale Negationen, die die Idee eines „organischen Ganzen" bilden: die Idee der Welt in Natur und Geist und ihre abschließende Synthese im Menschen. So läßt die im Zuge seiner Denkentwicklung vertiefte Erfassung der Genesis des Nicht-Ich-Gedankens die Verbindung mit der Persönlichkeit Gottes immer enger werden. Dies hat bedeutende Konsequenzen für die Theorie vom Motiv der Schöpfung. Überzeugend wird auch hier die Gedankenentwicklung nachgezeichnet, um die Unhaltbarkeit des Vorwurfs, Günther habe gegen die Freiheit Gottes in der Weltschöpfung verstoßen, argumentativ nachzuweisen. Günther spricht wiederholt das Problem an, daß Begriffe wie Freiheit und Notwendigkeit bezüglich des Schöpfungsaktes in eine Aporie führen und unhaltbar werden. Je enger freilich Gottes Gedanken von der Schöpfung mit dem Prozeß der göttlichen Selbstoffenbarung verbunden werden, desto mehr muß das Motiv der Schöpfung im Leben Gottes selber gesucht und auch noch die aus dem endlichen Geist stammende Differenz zwischen einer ethischen und ontologischen Bedeutung der Schöpfung zurückgelassen werden. Mit Recht urteilt der Verf.: „Die dialektische Dynamik, die Gottes Willen dazu bestimmt, das Negative im Kreieren zu negieren, unterwirft ihn keinem Zwang oder Gesetz. Denn die Dialektik des göttlichen Lebensvollzugs ist keine Gesetzmäßigkeit, die dem Lebensvollzug vorausgeht, sondern sie fällt mit dem Vollzug zusammen. Gottes Lebensprozeß ist reine absolute Selbstbestimmung, und wenn die Dialektik seines Lebensprozesses Gott dazu bewegt zu schöpfen, so hat er sich dieses Motiv nur selbst bestimmt oder ist das Bewegtwerden wiederum nur Selbstbestimmung" (254). – Vielleicht müßte auch noch deutlicher darauf hingewiesen werden, daß die ganze Entwicklung des Schöpfungsmotivs bereits von der Schöpfungstatsache ausgeht und ideell gesehen ohnehin nur in einer Tätigkeit Gottes verankert werden kann, die Gottes eigene Bestimmung als des durch sich selbst erscheinenden Prinzips bleibt, also die Tat der so in Vater, Sohn und Geist offenbaren göttlichen Persönlichkeit, die, weil sie

wirklich seine Tat ist, nicht mehr nach dem kreatürlichen Sinn von Notwendigkeit und Freiheit gedacht werden darf.

Der Verf. berührt einen Differenzpunkt zur Güntherinterpretation des Rez., wenn er für die qualitative Gotteserkenntnis schon die Analyse des geistigen Selbstbewußtseins ohne Rekurs auf die qualitative Verschiedenheit des Natur- und Geistprinzips für ausreichend hält. Das Selbstbewußtsein des Geistes als solches soll bereits die qualitative Andersheit Gottes gegenüber dem bedingten Sein sicherstellen lassen. In der Tat liegt auch in dem Gedanken des Durch-sich-Erscheinens die totale Selbstobjektivierung, in der und durch die Gott seine qualitative Andersheit gegenüber dem Naturprinzip und Geistprinzip offenbart. Zu fragen bliebe aber, ob nicht im Rahmen der „zweiten Reflexion", welche die Erscheinungen des Natur- und Geistlebens als Offenbarung des ihnen zugrunde liegenden Prinzips begreift, nicht auch noch eine Potenzierung des Bewußtseins insofern eintritt, als das göttliche Durch-sich-selbst-Erscheinen eine Qualität offenbart, die kraft der qualitativen Differenz von Natur und Geist von keinem der beiden Prinzipe her zu fassen ist.

Die Arbeit darf als eine gelungene Untersuchung der philosophischen Voraussetzungen der spekulativen Theologie A. Günthers gewertet werden. Sie trägt Wesentliches zu den Bemühungen um eine Neuerschließung dieses systematischen Denkers bei, der weithin immer noch das Schicksal der Vergessenen teilt. J. Reikerstorfer

Edel, Geert, *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik.* Die Entwicklung der theoretischen Philosophie Hermann Cohens. Freiburg/Br.–München: Alber 1988. 545 S.

Dem Vf. geht es in dieser umfangreichen Untersuchung darum, Licht zu bringen in das s. E. ungeklärte Verhältnis zwischen Cohens Kantbüchern und dem späteren System der Philosophie, dessen ersten und grundlegenden Teil die ‚Logik der reinen Erkenntnis' bildet. Dabei setzt er sich kritisch mit der in der Cohen-Forschung gängigen These von den zwei Stufen oder Hauptabschnitten des Cohenschen Denkens auseinander, die er schon deshalb für unzulänglich hält, weil sie keine schlüssige Einordnung von Cohens Schrift über das Prinzip der Infinitesimal-Methode erlaubt. Statt dessen favorisiert er eine Deutung des Cohenschen Opus, die von dessen innerem Zusammenhang ausgeht, zumal auch Cohen selbst einen solchen inneren Zusammenhang für sein Werk reklamiert.

Im einzelnen werden von E. die wichtigsten Stationen des Weges rekonstruiert, der von der ersten Auflage von ‚Kants Theorie der Erfahrung' bis zur ‚Logik der reinen Erkenntnis' führt. Worauf er bei dieser Rekonstruktion nicht eingeht, ist die Frage, ob Cohens Uminterpretation der Kantischen Theorie, die Abkehr von ihr und der schließliche Überstieg über sie systematisch notwendig oder möglicherweise gar vermeidbar gewesen wäre. E. hält eine solche Frage gar für abwegig. Denn wenn man in dieser Weise an das Cohensche Opus heranginge, würde man „die Kantische Theorie zu einem letztlich sakrosankten Dogma erheben, das zu verlassen oder gegen das zu verstoßen ein Sakrileg wäre" (21). Dies aber kann nach E.s Meinung „nicht die Aufgabe philosophischer Analysen sein" (ebd). Vielmehr sei zu fragen, „ob das schließliche Resultat, zu dem die Cohensche Interpretation kommt, neue, womöglich wichtige Einsichten gewährt" (21).

Seine Darstellung des Cohenschen Denkwegs beginnt E. mit einer Analyse der ersten Auflage von ‚Kants Theorie der Erfahrung', der man s. E. einen überzeugenden Interpretationsansatz nicht absprechen kann. Denn „die Auslegung der ‚Kritik der reinen Vernunft' als einer Theorie der Erfahrung ... diente der Selbstbehauptung der Philosophie in einer Zeit, die seit dem Niedergang der Hegelschen Schule angesichts der stetigen Fortschritte der Naturwissenschaft und des Aufschwungs der Technik von der Fruchtlosigkeit frei schwebender Spekulation überzeugt, darum bemüht sein mußte, der Philosophie den Rang der Wissenschaft zurückzuerobern" (18 f.). In diesem Zusammenhang bot sich ein Rekurs auf Kants Begründung systematischer Erfahrungserkenntnis an „als das gleichsam natürliche Gravitationszentrum ... um das herum eine neue Darstellung der ‚Vernunftkritik' zu gruppieren war" (19).

Für die Vorgehensweise Cohens in seinem ersten Kantbuch ist nach E. folgendes

charakteristisch: „Bedacht auf größtmögliche Absicherung in dem Kantischen Text, gibt Cohen seiner Interpretation die äußere Gestalt eines Konglomerats aus fortlaufender Paraphrase, Zitat und Argumentrekonstruktion" (20). Dieser modus procedendi, der ihm schon früh den Vorwurf der Dunkelheit und Schwerverständlichkeit eintrug, hatte im Blick auf das Ziel, das er mit seinem Rekurs auf Kant verfolgte, freilich einen guten Sinn. Denn er bot ihm die Möglichkeit, feine Nuancierungen und subtile Modifikationen bzgl. der originalen Kantischen Begrifflichkeit vorzunehmen, die „nicht immer als solche kenntlich gemacht, in ihrer Gesamtheit und Zusammenstellung eine Umorganisation des Theoriebestandes der ‚Vernunftkritik' bewirk(t)en" (20). Cohens Vorgehensweise in seiner ersten großen Kantarbeit verdeckt also nach E. „ die Grenzen zwischen der Darstellung des originalen Kantischen Theoriegehalts und seiner ... erklärtermaßen angestrebten Neubegründung und Weiterentwicklung, die sich dennoch der Kantischen Terminologie bedient und an sie gebunden bleibt" (ebd.).

Enthielt Cohens erste große Kantarbeit von 1871, ungeachtet alles Bemühens um eine „Wiedergewinnung des originalen Theoriebestandes" (27 f.) von Kants Vernunftkritik, „deren Konturen in der zeitgenössischen Diskussion verwischt, ja bis zur Unkenntlichkeit entstellt worden waren" (26), bereits Abweichungen von Kants Theoriekonzept, die sich allerdings noch nicht zu einem Theorieganzen zusammenfügen ließen, so tritt die Abweichung von Kant deutlich hervor in ‚Kants Begründung der Ethik'. Denn in dieser Arbeit aus dem Jahre 1877 wird der Theoriebestand von 1871 einerseits entpsychologisiert durch eine „funktionalistische Re- bzw. Uminterpretation zentraler Grundbegriffe sowie das Wegfallen aller transzendental-subjektiven oder -psychologischen Interpretationsthesen" (196), zum anderen aber erfolgt nunmehr ein Zusammenschluß der in der Kantarbeit von 1871 „noch ganz isolierten funktionalen Thesen zu einem neuen, an der analytischen Methode der Prolegomena zwar orientierten, aber auch von diesen noch durch den Verzicht auf jede Verankerung der Geltungsbedingungen der Erkenntnis im erkennenden Subjekt unterschiedenen Theoriemodell" (ebd.).

Die beiden nächsten Abschnitte der Entwicklung des Cohenschen Philosophierens, die E. behandelt, nämlich die Schrift ‚Platons Ideenlehre und die Mathematik' sowie die Abhandlung ‚Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte' unterscheiden sich in zweifacher Hinsicht grundsätzlich von den beiden ersten Kantschriften Cohens. Denn sie bewegen sich nicht mehr im Kontext der Auslegung der Philosophie Kants und sie „präsentieren keinen erkenntnistheoretischen Gesamtbestand mehr, der, wie immer thetisch und programmatisch, zur Darstellung käme, sondern stellen jeweils einen Begriff in den Mittelpunkt – den der Idee sowie den der Realität – und beschränken sich weitgehend auf die Diskussion des entsprechenden Problemgebiets" (202).

Zentral für Cohens Platonschrift aus dem Jahre 1878 ist seine Deutung der Idee als Hypothesis, die E. wie folgt erläutert: „Klar ist zunächst einmal, daß Cohen ... Platon folgend, die Hypothesis als Voraussetzung eines theoretischen Diskurses auffaßt", als eine Annahme also, „die einer Sequenz von Gedanken ... zugrundegelegt wird und die ‚Wurzel' ihrer methodischen Verknüpfung bildet" (239). Das bedeutet, sie ist „nicht ‚usia' qua Wesenheit oder Substanz, sondern ein ‚noeton', dem eine bestimmte Funktion in der Sphäre des Denkens ... zukommt", und zwar ist sie „so wenig ein besonderer intelligibler Gegenstand, daß sie vielmehr nur als Quelle der Verknüpfung der Gedanken ... ‚fruchtbares Dasein' erlangen kann" (ebd.). Als solche Quelle hat sie dann allerdings den Charakter der ‚usia'. Denn „sie stiftet mit der ‚methodischen Verknüpfung' der Gedanken zugleich einen Zusammenhang unter ihnen und bildet daher auch ... den Grund der Resultate, die aus solcher Verknüpfung hervorgehen bzw. in die eine systematisch zusammenhängende Sequenz von Gedanken gegebenenfalls einmündet" (ebd.). Wichtig ist des weiteren, daß die Idee in einem negativen und in einem positiven Sinne unüberwindbar ist. Negativ bedeutet das: „Der Prozeß der Reflexion ... auf die Voraussetzungen, von denen das Denken seinen Ausgang nimmt, führt auf keinen absoluten Anfang ..., dem der Status eines Fundamentum certum et inconcussum zukäme; und er endet nicht bei einem letzten und höchsten metaphysischen Prinzip, das wie die Idee des Guten ... einmal erfaßt, vollständige und abschließende

Erkenntnis aller von ihm abhängigen Dinge ... gewährte" (242f.). Positiv gewendet heißt es: Die Idee hat den Charakter einer Grundlegung, die im Einzelfall zwar immer revidierbar, aber als solche unhintergehbar ist.

Bei Cohens Arbeit über das Prinzip der Infinitesimal-Methode aus dem Jahre 1883 stellt E. heraus, hiermit werde eine „Anknüpfung an das Theorieprogramm von 1877 im Bereich des Theoriegerüsts bzw. bezüglich der allgemeinen Disposition der Erkenntniskritik" (282) vollzogen. Gleichzeitig sei aber auch eine Anknüpfung bezüglich dessen erkennbar, was man die systematische Generalthese Cohens nennen könnte, „daß nämlich die Gesetzesgeltung der wissenschaftlichen Erkenntnis nicht auf letzten Elementen oder Grundfunktionen des Bewußtseins, sondern auf Erkenntnissen beruht, auf Grundsätzen, und davon abgeleitet bzw. sekundär, auf den in diesen fungierenden Grundbegriffen" (ebd.). Als Begründung verweist E. darauf, daß die beiden ersten Hauptabschnitte der Erfahrungstheorie von 1871, die der transzendentalen Ästhetik und der Analytik der Begriffe entsprechen, bei deren Reformulierung 1877 „aus der Erkenntnistheorie nach transzendentaler Methode ausgeschieden wurden" (ebd.) und daß der Grundgedanke dieses Programms, den die Schrift über die Infinitesimal-Methode lediglich reformuliert, aber nicht revidiert, bereits auf die erste Kantinterpretation Cohens zurückgeht. Denn deren transzendental-funktionaler Theoriestrang gipfelt bereits „in der These ..., daß der Weg von den Grundsätzen zu den Kategorien führe und die Apriorität der letzteren auf derjenigen der synthetischen Grundsätze beruhe" (ebd.). Rebus sic stantibus kann für E. „von einem grundlegenden systematischen Neuansatz, den Cohen 1883 vorstellte ... nicht die Rede sein" (ebd.). Im Blick auf Cohens weiteren Denkweg liegt der folgenreichste systematische Ertrag in der These, daß die Realität „nicht im Rohen der sinnlichen Empfindung und auch nicht im Reinen der sinnlichen Anschauung liegt", sondern „als besondere Voraussetzung des Denkens geltend gemacht" wird (381). Denn das läuft im Grunde auf die These hinaus, daß das Denken die Quelle der Realität sei. Damit aber wird „der Kantischen Grundlehre, wonach das Denken auf eine denkfremde ‚Instanz' angewiesen ist, die ihm seinen ‚Stoff' zur Verfügung stellt, zwar noch nicht expressis verbis, wohl aber der Sache nach widersprochen" (381f.). Gleichzeitig schimmert bereits die Theoriedisposition der Erkenntnislogik durch, welche bekanntlich „die Fundamentalität der Unterscheidung von Anschauung und Denken bestreitet und das Denken nicht nur zur ersten, sondern zur einzigen Quelle der Erkenntnis macht" (382).

Ehe E. näher auf die ‚Logik der reinen Erkenntnis' eingeht, befaßt er sich in einem eigenen Kapitel noch mit der zweiten Auflage von ‚Kants Theorie der Erfahrung', die, wie er sich ausdrückt, „das Resultat eines Kompromisses" (384) darstellt. Denn einerseits stößt man hier wieder auf eine interpretierende und referierende Präsentation der Kantischen Theorie, die Schritt für Schritt den synthetischen Gang der Vernunftkritik nachzeichnet. Konkret bedeutet das, daß die transzendentale Ästhetik, die Cohen noch zwei Jahre vorher als Trivialität bezeichnet hatte, hier ebenso ausführlich zur Darstellung kommt wie Kants transzendentale Deduktion mitsamt der Lehre vom inneren Sinn, obwohl diese „in der Optik Cohens nichts weiter ist als eine ‚psychologische Zerlegung des Erkenntnisapparats' und deshalb aus einer strikt funktional orientierten transzendentalen Erkenntnistheorie eigentlich ausgeschieden werden muß" (385). Auf der anderen Seite knüpft Cohen freilich in allen inhaltlichen Punkten, die den methodischen Ansatz und die Durchführung der Theorie der Erfahrung betreffen, unmittelbar an den systematischen Thesen an, die er zunächst in ‚Kants Begründung der Ethik' programmatisch exponiert und dann in der Schrift über die Infinitesimal-Methode reformuliert sowie theoretisch erweitert und vertieft hatte. Das Ziel ist in der zweiten Auflage nicht mehr wie in der ersten Auflage die ‚Wiederherstellung der Kantischen Autorität', sondern nunmehr geht es Cohen um eine vollständige Entfaltung des Systems der Grundsätze, d. h. um die detaillierte Durchführung der Konstitution des wissenschaftlichen Gegenstandes, die er in der Schrift über die Infinitesimal-Methode nur ausschnittweise vorgenommen hatte. Die originale Kantische Theorie hatte in diesem Kontext nur noch den Status eines Materials, das „nach Maßgabe der inzwischen gewonnenen Position reinterpretiert" bzw. „reorganisiert und umgestaltet" wurde (386). Die zweite Auflage von ‚Kants Theorie der Erfahrung' „kollidiert daher in genau dem

Maße mit der originalen Kantischen Theorie, in dem schon die ‚Erkenntnislehre nach transzendentaler Methode' von 1877 und die in der Abhandlung von 1883 projektierte ‚Erkenntniskritik' ... mit ihr kollidieren" (387).

Abschließend zeichnet E. schließlich verschiedene Entwicklungslinien nach, die von der ‚Vernunftkritik' zur ‚Erkenntnislogik' führen. Zunächst arbeitet er die „Stabilität der Bestimmung des allgemeinen Problembereichs" (514) heraus, ferner „die relative Kontinuität in der Problemstellung" sowie die Tatsache, „daß zentrale Begriffe der ‚Erkenntnislogik' bereits weit früher zur Verwendung kommen" (ebd.). Als entscheidendes Argument für seine Kontinuitätsthese führt er freilich ins Feld, „daß das grobe Schema und Modell, nach dem die Erkenntnislogik gestaltet wird, sich keimhaft schon im ersten Kantbuch angelegt findet und dann in der Folge nach und nach Kontur und Bestimmtheit gewinnt" (ebd.).

Soweit einige wenige Hinweise zum Gang von E.s Untersuchung, die außerordentlich gründlich gearbeitet ist und gewiß einen wichtigen Beitrag zu einer angemessenen interpretatorischen Aneignung von Cohens philosophischem Opus darstellt. Was E.s Sicht der Denkentwicklung Cohens angeht, so scheint dem Rez. folgender Passus von Interesse. Kommt man nach einem „Vorgriff auf die Endphase" von Cohens Theorieentwicklung auf „die Anfänge der Cohenschen Theorieentwicklung und die originale Kantische These zurück", heißt es dort, so wird „die radikale Differenz und die fundamentale Distanz deutlich, die hier vorliegt" (374). Auch wenn das Zweistufenmodell, von dem man in der bisherigen Cohen-Forschung ausging, wie E. in eindringlichen Analysen herausgearbeitet hat, zu undifferenziert ist, so enthält es offensichtlich zumindest eine particula veri, die auch E. nicht in Abrede stellen kann. Es gibt in der Denkentwicklung Cohens tatsächlich einen Schnitt, nur darf man diesen nicht in globo zwischen Kantrezeption und System ansetzen, sondern hat davon auszugehen, daß sich bereits während Cohens Beschäftigung mit Kants Opus eine Umorientierung ereignete. Daß es bei aller Betonung der Kontinuität in Cohens Denkentwicklung hier auch ein Moment der Diskontinuität gibt, geht auch aus folgender Bemerkung E.s hervor: „Die Frage, ob Erkenntnis überhaupt möglich sei und wie sie ursprünglich zustande komme, die der Kantischen Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori insofern zugrunde liegt, als diese auf eine grundsätzliche Aufklärung der Möglichkeit einer Beziehung der apriorischen Kategorien auf das in der Sinnlichkeit Gegebene abzielt, stellt sich für Cohen ab einer gewissen Stufe seiner Theorieentwicklung nicht mehr" (23).

Das führt abschließend zu der Frage nach dem positiven Ertrag von Cohens theoretischer Philosophie. E. macht sie vor allem an zwei Punkten fest. Einmal sieht er ihn in der Abwendung von einer verengten Sicht des Erkenntnissproblems. Die ‚Logik der reinen Erkenntnis', so stellt er klar, „faßt das Erkenntnisproblem ausschließlich als Geltungsproblem und erstrebt eine philosophische Verständigung über es, die jede gnoseologische oder korrespondenztheoretische Fundierung als letztlich psychologistisch verwerfend, die Erkenntnisgeltung ohne Rückgriff auf denkfremde Instanzen allein aus der internen Struktur des Denkens zu erklären unternimmt" (24f.). Was Cohen also verwirft, ist eine Sicht des Erkenntnisproblems „in einem engen gnoseologisch-korrespondenztheoretischen Sinne ... der üblicherweise mit dem Titel Erkenntnistheorie assoziiert wird" (23). Die zweite wichtige Einsicht Cohens betrifft nach E.s Meinung das Kategorienproblem. Von allen Kategorienkonzeptionen transzendentaler oder spekulativ-idealistischer Provenienz unterscheidet sich Cohen durch seine strikt funktionale Konzeption des Kategorienbegriffs, die zur Folge hat, daß die Kategorienlehre „in einer Weise disponiert werden muß, die dem ... permanenten Fortschritt und Zuwachs der wissenschaftlichen Erkenntnis gerecht zu werden vermag" (522). Er plädiert also in Absetzung von der philosophischen Tradition für ein offenes Kategoriensystem. Diese systematischen Thesen, die E. Cohen entnimmt, bedürften gewiß eingehender(er) Diskussion. Da es E. aber in erster Linie darum geht, ein Stück neukantianischer Theoriegeschichte aufzuarbeiten, beläßt er es bei diesen systematischen ‚Ausblicken'. Deutlich ist aber auf jeden Fall sein Bestreben, Cohen als Denker mit durchaus eigenständigem Profil zu präsentieren, daher seine „ausdrücklich und mit großem Nachdruck" (21) vollzogene Absetzung von Versuchen, Cohen lediglich mit

der Kantischen Elle zu messen, an denen es ja in der Vergangenheit nicht gefehlt hat.

H.-L. Ollig S. J.

Makkreel, Rudolf A., *Dilthey: Philosoph der Geisteswissenschaften.* Übersetzt von *Barbara M. Kehm.* Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991. 509 S.

Mit der anzuzeigenden Übersetzung des Buches „Dilthey – Philosopher of the Human Studies" von R. A. Makkreel (Princeton University Press 1975) wird ein amerikanischer „Klassiker" in deutscher Sprache zugänglich. Der Verf. – er ist zusammen mit F. Rodi Herausgeber der amerikanischen Dilthey-Ausgabe – behandelt in vier ausführlichen Kapiteln alle wichtigen Themen in Diltheys Werk: Schwerpunkt ist dabei der Vergleich zwischen Diltheys Ansatz zu einem historischen Verstehen und Kants Kritik der reflektierenden Urteilskraft im 3. Kapitel (Abschnitt 6). M. zufolge beantworte Kants Konzept die Frage, wie im ästhetischen Urteil das Besondere auf ein noch unbekanntes Allgemeines bezogen werden könne, mit der These, daß die reflektierende Urteilskraft selbstgesetzgebend, d. h. nicht von einer empirischen Rechtfertigung abhängig sei: dadurch nehme die Ästhetik, die im Bereich der hypothetischen, aber subjektiv notwendigen regulativen Ideen fuße, eine theoretisch bedeutsame Funktion ein. Diltheys Begriff der „reflektierenden Erfahrung" sei dem Kantschen Begriff der „reflektierenden Urteilskraft" nachgebildet. Er ermögliche es Dilthey, in der Geschichte einen rein inneren Sinn zu erblicken, da die reflektierende Erfahrung das – noch unbestimmte – Allgemeine im Besonderen, etwa im historischen Ereignis aufzeige. Der Verf. hat seine Analyse von Kants Kritik der Urteilskraft in seinem Buch „Imagination and Interpretation in Kant: The Hermeneutical Import of the ‚Critique of Judgement'" (Chicago 1990) untermauert. Sein Fazit, Diltheys Versuch einer „Kritik einer historischen Vernunft" sei als eine „Kritik der historischen Urteilskraft" zu verstehen, ist gut begründet. Bestätigt wird er durch Diltheys eigene Kant-Interpretation, die mit dem Erscheinen des XIX. Bandes von Diltheys „Gesammelten Schriften" (GS) in erweiterter Form zugänglich geworden ist. Die Bände XIX und XX sind bei der Übersetzung voll in den Text eingearbeitet worden.

Die Analyse von Diltheys Kant-Rezeption belegt überzeugend die zentrale These der Einleitung zu dem Buch, daß es bei Dilthey eine „Ästhetik der Geschichte" gebe, die dem Kantschen Ansatz nahestehe. Um dies zu begründen, greift der Autor auf die psychologischen Ansätze Diltheys zurück. Dabei verhehlt er nicht die Mehrdeutigkeit des Begriffes „Psychologie" gerade in Diltheys Spätwerk (vgl. 341), die es schwierig macht, mit diesem Begriff zu operieren: z. B. beschreibt er ausführlich die Einflüsse, unter denen es ab 1894 (in den „Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie") zu einer „Wende" in Diltheys psychologischem Konzept kommt, so daß dieser nun die Psychologie primär unter strukturellen Gesichtspunkten betrachtet und die Fruchtbarkeit des Begriffs vom „erworbenen Zusammenhang des Seelenlebens" erkennt. – Verschiedene deutsche Interpreten (Rodi, Lessing, Johach) haben in den vergangenen Jahren die überkommene Unterscheidung zwischen dem frühen „psychologischen" und dem späten „hermeneutischen" Dilthey widerlegt und die Kontinuität in Diltheys Werk verdeutlicht. Der Verf. nun ist der Ansicht, daß die Ästhetik als eine Art einheitsstiftendes Bindeglied zwischen den beiden genannten Bereichen angesehen werden kann. Diese Interpretation läßt sich insofern stützen, als Dilthey die Kategorie der Essentialität zu den beiden anderen für ihn grundlegenden Kategorien Kausalität und Substanzialität hinzunimmt (und in die Vorlesungsmanuskripte des Wintersemesters 1986/87 durch Randbemerkungen einarbeitet), während er auch seine „Poetik", sein grundlegendes ästhetisches Werk schreibt (GS Bd. VI). Essentialität bzw. Bedeutsamkeit aber sind in der Tat Begriffe, die Brücken zwischen Psychologie, Ästhetik und Hermeneutik zu schlagen vermögen. Es ist zu hoffen, daß die Psychologie-Vorlesungen Diltheys aus den Jahren 1878–86, die demnächst ediert werden sollen, die Diskussion weiter klären. Die bisher erschienenen neueren Interpretationen haben M.s Auffassung unterstützen können (vgl. H.-U. Lessing / F. Rodi, „Vorbericht der Herausgeber" zu GS Bd. XX. S. XXXVIII).

Die Dialektik von Allgemeinem und Besonderem expliziert der Verf. anhand des Be-

griffspaares „Bestimmt-Unbestimmtes", das er im 4. Kapitel (Abschnitt 11) der für ihn zentralen Kategorie des „Stils" zuspricht. Ein Werk sei Träger eines originären Stiles, indem es etwas lebensweltlich Begegnendes im Kontext eines Übergreifenden (z. B. eines historischen Ereignisses) artikuliere. Darauf basiere der „tiefgründigste Aspekt von Diltheys Ansatz des historischen Verstehens" (469): daß Individualität (etwa eines Werkes) im Horizont historischer Faktoren zu explizieren sei und also seine Bedeutung nicht auf die Autorintention begrenzt werden kann. Das Werk stehe vielmehr „zwischen dem Autor und seiner Zeit" (ebd.). Dieser interessante Gedanke bedarf einer noch intensiveren Auseinandersetzung: als hilfreich können sich hier die über Dilthey hinausführenden Ansätze des Göttinger Phänomenologenkreises der 20er Jahre (G. Misch, H. Lipps, J. König, E. Stein) erweisen. Diese stellen auch Verbindungen zwischen dem logisch orientierten Ansatz des frühen Husserl und dem existenzialphilosophischen des jungen Heidegger her.

Mit der englischen Version hatte der Verf. den amerikanischen Lesern das Werk Diltheys wieder nahegebracht; zuvor war es dort über Jahrzehnte hinweg nicht beachtet worden. Manche der Diskussionen (etwa die zwischen Husserl und Dilthey), die in dem Buch zusammengefaßt werden, sind im deutschsprachigen Raum eher als im amerikanischen Bereich aus den Originaltexten selber bekannt. Insofern ist das Buch aber auch ein wichtiges Dokument für die Renaissance der hermeneutischen Philosophie im Amerika der 70er Jahre. – Auf die sozialphilosophischen Aspekte von Diltheys Werk geht der Autor bewußt nur am Rande (nämlich in seinem Kommentar zu der „Einleitung in die Geisteswissenschaften" im 1. Kapitel) ein, ohne daß der Eindruck entstünde, er würde sie mißachten. Aus seiner Hervorhebung der ästhetischen Schriften Diltheys ergibt sich schlichtweg ein anderes, ebenso bedeutsames Diskussionsfeld. Dieser Bereich aber wird vom Verf. so ausführlich behandelt, daß hier sein Projekt den Rahmen einer einfachen Einleitung in Diltheys Werk deutlich übersteigt. Mit seinen tiefgreifenden Analysen hebt M. Begriffe hervor, die bislang in der Literatur kaum beachtet worden sind: z. B. steht hier nun erstmals eine intensivere Reflexion des Begriffes „Innewerden", der bei Dilthey eine zentrale Position einnimmt, zu Verfügung.

Das Buch, dem neben einem Literaturverzeichnis auch ein ausführliches Stichwort- und Personenregister beigegeben ist, ist übersichtlich gestaltet. Die Übersetzung ist, von wenigen Amerikanismen abgesehen, angenehm zu lesen. A. Richter

Herrmann, Friedrich-Wilhelm von, *Heideggers „Grundprobleme der Phänomenologie."* Zur „Zweiten Hälfte" von „Sein und Zeit". Frankfurt/M.: Klostermann 1991. 64 S.

Heidegger wollte zunächst das ganze Werk SuZ, an dem er seit 1922 arbeitete, in einem einzigen Band veröffentlichen; dann (Sommer 1926), als es zu umfangreich wurde, in zwei Hälften, wobei die zweite (nicht veröffentlichte) Hälfte mit I,3 („Zeit und Sein") einsetzen und dann die drei Stadien der Destruktion bringen sollte. Im Januar 1927 hat Heidegger beschlossen, die erste Ausarbeitung von SuZ I,3 nicht zu veröffentlichen, z. T. weil er in Gesprächen mit Jaspers merkte, wie schwer verständlich der Gesamtentwurf seiner Fundamentalontologie geraten war, z. T. weil er selbst damit unzufrieden war. – Inhalt des vorliegenden Bändchens ist die Rekonstruktion dessen, was den wesentlichen Inhalt von SuZ I,3 ausgemacht hätte. Basis dieser Rekonstruktion sind einerseits Vorverweise in SuZ (insbes. der Einleitung und hier wieder § 5) und der abschließend-überleitende § 83 – andererseits die Vorlesung „Grundprobleme der Phänomenologie" vom Sommersemester 1927 (Gesamt-Ausgabe Bd. 24), die Heidegger am Rand seines Manuskripts als „neue Ausarbeitung" von SuZ I,3 bezeichnet hat. Freilich sind auch im letztgenannten Text keine ausführlichen systematischen Entfaltungen zu finden; wegen der vielen für die historischen Interpretationen verwendeten Stunden blieb am Ende des Semesters nur noch wenig Zeit für die Durchführung des zentralen Sachprogramms, so daß es diesbezüglich im wesentlichen bei knappen Hinweisen bleibt. Es geht um eine temporale Interpretation des Seins selbst, d.h. die Ausarbeitung der „Zeit" als des Horizonts für jedes (in sich ja zeithaft-ekstatische) Seinsverständnis. In der Vorlesung vom Sommersemester 1927 wählt Heidegger dazu

den Weg, die temporale Interpretation des Sinnes von Sein zunächst an den historisch vorliegenden Auslegungen von „Sein" vorzustellen. Diese mußten also zuerst skizziert und kritisch durchleuchtet werden. Heidegger geht aus von der Unterscheidung des Seins selbst in Was-Sein und Daß-Sein, als deren „Ort" er die Differenz zwischen beiden im Herstellungswissen namhaft macht. Kennzeichnend für die Geschichte dieser Unterscheidung sei zweierlei: daß sie nicht nur in Antike und Mittelalter, sondern auch in der Neuzeit als Folie für die Bestimmung des Sinnes des (Daß)-Seins dient – und daß weder eben diese Funktion noch der Ursprungsort der Unterscheidung jemals zur Frage geworden ist. Die mit Descartes neu möglich gewordene Radikalität des Denkens wird so nicht ausgeschöpft. Die erneut gewonnene wesentliche Gliederung des Was-Seins in Natur (res extensa) und Geist (res cogitans) läßt das Daß-Sein, das ohne weiteres beiden res im selben Sinne, wenngleich mit verschiedener Gewißheit, zugesprochen wird. Kants Einsicht, daß das Daß-Sein kein reales Prädikat sei, ist ebenso wichtig, wie sie andererseits den Umkreis des Prädizierens nicht verläßt, aus dem heraus – im Verbund mit dem des Herstellens – die antike Ontologie ihre Motive bezieht. Heidegger stößt sich an der unbefragten Fundamentalität des Daß-Seins, der existentia. Er greift diese Frage auf, indem er nach den Weisen fragt, in denen das Sein zum Vorschein kommt, m. a. W. in denen Seiendes in seinem Sein „da" ist. Er supponiert damit der existentia einen präsentialen Sinn: qua Vor-handenheit, qua Anwesen für ein Feststellen, qua Gegenwärtigkeit. Diese Vorhandenheit wird gegen die Zuhandenheit gesetzt und beide zusammen gegen die Faktizität des jemeinigen Selbstseins, die sich – wie v. H. verdeutlichend hervorhebt – ihrerseits vom Sein des mitdaseienden Anderen und des (bloß) Lebendigen abhebt, so daß man vom „bin", von einem „bist" und einem mehrfachen „ist" sprechen könnte. Von all diesen Weisen der existentia zusammengenommen unterscheidet sich das Sein des Idealen (das Heidegger „Bestand" nennt), das aber wiederum mit dem Vorhandensein eine gewisse Sinn-Verwandtschaft hat. Heidegger vergleichgültigt die alte Unterscheidung von Was und Daß, die auf einer Priorität des ersteren beruhte, durch die Unterscheidung der verschiedenen Weisen des Wie-Seins, die alle irgendwie Existenz-Voraussetzungen implizieren. Die verschiedenen Seinsweisen sind – und zwar noch viel weniger als schon bei Aristoteles – keine Spezifikationen einer abstrakt-allgemeinen Bedeutung, finden eine Einheit aber in der Mehrdimensionalität der „zeitlich" sich gliedernden Lebenswelt bzw. des In-der-Welt-Seins. Überall bedient sich die ontologische Analyse der phänomenologischen Korrelationsmethode. M. a. W.: es geht um eine radikal nicht-platonische Bedeutungstheorie.

Es ist das immer wieder bestimmende Anliegen v. H.s, die Einheit des Heideggerschen Denkwegs hervorzuheben. Er betont, daß SuZ (I,1 und 2) nicht ohne die Entfaltungen in den „Grundproblemen der Phänomenologie" verständlich sei, sowenig wie auch das Denken des „Ereignisses" ohne SuZ, dessen Fragen und Themen auch viel später noch, wenngleich gewandelt, präsent sind. Das ist sicher berechtigt, wenngleich zu fragen ist, auf welcher Ebene diese Einheit liege: nur zum Teil in sich durchhaltenden Thesen, zu einem anderen Teil gerade in der Dynamik des Wandels in der Frageweise. – Was ist die Absicht, aus der heraus diese kleine, meisterhaft konzentrierte Schrift veröffentlicht wurde? Man kann vermuten, daß es sich auch darum handelt, die gewisse Emphase gegen Kritik zu rechtfertigen, mit der seinerzeit die Vorlesung vom Sommersemester 1927 als erster Band der Gesamt-Ausgabe (noch zu Heideggers Lebzeiten) publiziert wurde; vielleicht geht es dem Verf. auch darum, sich für deren (bisher nicht hinreichende) Rezeption erneut einzusetzen. Das Reizwort bleibt dabei natürlich die Charakteristik dieser Vorlesung als „neue Ausarbeitung des 3. Abschnitts des Ersten Teiles von SuZ." (v. H. sagt [13], sie sei „mit den gleichen sorgfältigen Schriftzügen" wie das Vorlesungs-Mskr. geschrieben, und deutet damit an, sie sei zur gleichen Zeit entstanden.) Denn in gewisser Weise bleibt der Sinn dieser Randbemerkung auch nach den erhellenden Interpretationen v. H.s. zu wichtigen Teilen dunkel. Die Informationen, die v. H. dem unveröffentlichten Nachlaß dazu entnehmen konnte, waren doch nicht so reich, wie man es sich erhofft hätte. So fragt man sich weiterhin, wieweit Heideggers erste Ausarbeitung von SuZ I,3 denn schon gediehen war – und warum und wann er diese (oder die Skizzen dazu), wie v. H. einer handschriftlichen Notiz Heideggers entnimmt, vernichtet hat (18). Man fragt sich auch, inwieweit „Grundprobleme

der Phänomenologie" (GA 24) als „neue Ausarbeitung" von SuZ I,3 gelten kann. Inwiefern „neu"? Nur der Darstellungsweise oder auch der Sache nach? (Hier bringt v. H. gute Gründe für die erste Alternative, die er freilich in seinem Vorgehen, den Gehalt von „SuZ I,3" sowohl aus SuZ I,1–2 wie aus GA 24 zu rekonstruieren, auch teilweise schon voraussetzt). Und inwiefern „Ausarbeitung"? Es handelt sich ja nicht um eine in Buchform publizierte neue Ausarbeitung. Heidegger aber pflegte im allgemeinen einen ganz anderen Stil in seinen Werken als in seinen Vorlesungen, die außerdem ohnehin nicht eigentlich als Veröffentlichung gelten können. War also die Vorlesung als Vorübung für eine solche Publikation gedacht? Vermutlich. Aber: Wenn ja, warum unterblieb diese dann? War Heidegger schon an der Wende von 1927 zu 1928 an dem Punkt, den er am 18. 9. 32 Frau E. Blochmann gegenüber so beschreibt: „Da SuZ I einmal ein Weg für mich war, der mich irgendwohin führte, dieser Weg aber jetzt nicht mehr begangen u. schon verwachsen ist, kann ich SuZ II gar nicht mehr schreiben."?

G. Haeffner S. J.

Auf der Spur des Heiligen: Heideggers Beitrag zur Gottesfrage. Hg. von *Günther Pöltner.* Wien / Köln: Böhlau 1991. 108 S.

Anläßlich des 100. Geburtstags von M. Heidegger fand in Wien ein wissenschaftliches Symposion zu dessen Religionsphilosophie statt. Der vorliegende Band beruht auf den dort gehaltenen Vorträgen. – *E. Kettering* (NÄHE als Raum der Erfahrung des Heiligen. Eine topologische Besinnung, 9–22) umschreibt als die „Ortschaft" des Heiligen die „Nähe". K. zeichnet die bekannten Aussagen über das Heilige aus dem Humanismusbrief zutreffend nach. Er unterstreicht, daß Heidegger, der in seinen frühen Jahren im Kontakt mit Theologen dachte, etwa seit Mitte der 30er Jahre nicht mehr so, sondern in der Nachbarschaft der Dichter nach dem Heiligen fragt; damit hängt zusammen, daß das leitende Problem für ihn nicht mehr das von Glauben und Wissen ist, sondern das der Sprache im Kontext der „Wesung" der Wahrheit. – *Fr.-W. v. Herrmann* (Die Gottesfrage im seinsgeschichtlichen Denken, 23–39) kontrastiert die metaphysische Weise, das Seiende – Ding, Tier, Mensch, Gott – als Ausdruck einer Seinsstufung vorzustellen mit Heideggers Ansatz, der versucht, das jeweilige Eigene herauszuheben, also z. B. das nur dem Menschen Eigene (was er also weder teils mit den Tieren, teils mit Gott gemeinsam hat): entwerfend-geworfen gebraucht zu werden für die Wahrheit des Seins bzw. für die Offenbarkeit und Verborgenheit des Seienden in seinem Sein. Dann zeigt v. H. die Veränderungen innerhalb dieses Ansatzes auf: ausgehend vom Humanismusbrief (1946, im Unterschied zu SuZ, 1927), zurück zur übergänglichen Position der „Beiträge" (1936–38) und wiederum nach vorne zu „Wozu Dichter" (1946)? Er legt den Akzent auf die Unterscheidungen: Auch wenn das Heilige sich zeigt, muß dies noch nicht einen Bezug auf Göttliches haben: Es kann offenbleiben, welchen Sinn hinkünftig das Wort „Gott" selbst haben könne und aus welchem Horizont dieser bestimmt werden könne. Das Heilige könnte ja wieder kommen, aber ohne Gott, also a-theistisch-agnostisch und apersonal, sphärisch. Das Denken kann für dieses Scheinen des Heiligen und evtl. für das „Kommen" Gottes eine vorbereitende Rolle spielen, wenn es einschwingt in seine eigene Armut, in der es sich „brauchen" läßt von dem, was wirklich von sich her offenbar ist, in einer Gegenbewegung gegen den technizistischen Entwurf des Seins. Freilich bleibt es auch bei bestem Gelingen des Denkens offen, ob sich das Heilige zeigt oder bloß in ferner, privativer Gestalt, als Frage und Verlangen nach ihm, bleibt. M. a. W.: die Verbergung der Vergessenheit kann aufgehoben werden, nicht aber diese selbst: Das ist der Überschuß der „theologischen Differenz" über die vom Denken zu erörternde ontologische. – Der Verf. gibt einen Durchblick von souveräner Klarheit; freilich übergeht er bedauerlicherweise die für Christen eher problematischen Aspekte der Heideggerschen Theologie. In diesem Zusammenhang kann man auch fragen, was es heiße, wenn Heidegger sagt, die Gottferne schließe nicht aus, daß hie und da doch ein Gottesbezug gelebt wird, aber es sei heute doch so, „daß kein Gott mehr sichtbar und eindeutig die Menschen und die Dinge auf sich versammelt und aus solcher Versammlung die Weltgeschichte und den menschlichen Aufenthalt in ihr fügt" (Holzwege 248, zitiert S. 37). War das, auf das

Wesentliche des Christusglaubens hin gesehen, je anders? Spielt in Heideggers Rede nicht eine nostalgische Idee der Polis-Religion oder des „christlichen Mittelalters" herein? – *Fr. Fédier* (Die Spur des Heiligen, 40–48) sieht unsere gegenwärtige Lage im wesentlichen als katastrophal, ausgehend von Heideggers Wort: „Noch sind die Sterblichen nicht im Eigentum ihres Wesens. Der Tod entzieht sich ins Rätselhafte. Das Geheimnis des Schmerzes bleibt verhüllt. Die Liebe ist nicht gelernt ... [Aber:] Das Wort des Sängers hält noch die Spur des Heiligen" (Holzwege 253). Die Dichter, allen voran Hölderlin, halten sich in dieser Spur. Von dort her gebe es Hinweise auf eine neue Weise des Heiligen: nicht mehr „die prächtige Heiligkeit der Antike und des Christentums" (46), des „Sacrum und Sanctum", sondern eine unscheinbare: eine heilende Kraft, die die Weise finden läßt, wie das Einseitige zum Ganzen ergänzt werden kann.

A. Jäger (Das Erscheinen Gottes in der Spätphilosophie Martin Heideggers, 49–61) deutet dieses von Schellings Satz her „... dann wird der Pantheismus wahr sein". Heidegger verschleiere seine Abhängigkeit von Schelling. Nehme man diese als Schlüssel, zeige sich im Zentrum des „Gevierts", als der eschatologischen Heilsvorstellung konservativ-abendländischer Revolutionshaltung der Gott selbst. Der Beitrag des Theologen J. bringt eine erfrischende Distanz zu Heidegger mit, die manchen anderen Beiträgen dieses Bandes fehlt. Aber seine Rekonstruktion überzeugt mich nicht recht: ich sehe keine textliche Basis für seine Umdeutung des Gevierts und glaube, daß Heidegger als Phänomenologe nicht von den onto-theo-logischen Spekulationen des Idealismus her zu deuten ist: Gott ist für ihn nicht „Alles". – *R. Schaeffler* (Der ‚Gruß des Heiligen' und die ‚Frömmigkeit des Denkens'. Heideggers Beitrag zu einer Phänomenologie der Religion, 62–90) ist ein gelungener Versuch, von Heidegger etwas fürs eigene Denken zu lernen! Phänomenologie im allgemeinen wird bestimmt als Forschung im Korrelationsbereich Akt – Gegenstand; Religionsphänomenologie erforscht die Entsprechung von religiösem (verehrendem) Akt und seinem Gegenstandsbereich, der durch die Qualität des Heiligen charakterisiert ist. Wie man am Modell Scheler sieht, hat der phänomenologische Ansatz in der Religionsphilosophie den Vorteil, daß die Autonomie des religiösen Lebens deutlich wird, zugleich aber auch den Nachteil, daß die verschiedenen Akt- und Kulturbereiche gewissermaßen unverbunden nebeneinanderstehen, so daß nicht gefragt werden kann: Warum überhaupt Religion, warum überhaupt Wissenschaft usw.? Um dies tun zu können, braucht es eine Fundamental-Ontologie, die eben Heidegger bietet. Indem Heidegger beim Fragen ansetzt, erneuert er den religiösen Geist des Sokrates: Denn vom Fragen-Können und -Müssen her erschließt sich das Sein als etwas, was Fragen und Antworten ermöglicht, dabei aber über jede Antwort hinausgeht. Als solches ist es schon implizit das Heilige; Sch. zitiert vorgreifend: „Das Heilige verschenkt das Wort und kommt selbst in dieses Wort" (Erl. zu Hölderlins Dichtung, 74). Heideggers Denken insgesamt – als antwortend dem Zuspruch des Seins, als „fromm" sich fügendes – erscheint ihm struktural verwandt dem religiösen Verhältnis. Die Übernahme Heideggerscher Motive gestattet auch noch, eine zweite Schwäche der Religionsphänomenologie zu überwinden: nämlich anders, als das etwa bei Scheler oder bei G. van der Leeuw der Fall war, die wesentliche Geschichtlichkeit der Religionen und des Religiösen überhaupt ernst zu nehmen. – Es mag sein, daß Sch.s Heidegger-Lektüre über manche Untiefen hinwegspringt und so etwas zu sehr harmonisiert. Da sein Beitrag aber deutlich von einer eigenen Fragestellung geleitet ist, ist er m. E. der fruchtbarste des ganzen Bandes. – *A. Halder* (Heidegger und Levinas – einer in der Frage des anderen, 91–107) skizziert in sehr dichter, aus profunder Kennerschaft beider Autoren stammender Sprache dreierlei: a) Gemeinsamkeiten beider, b) Unterschiede (insbesondere dies, daß für Levinas Heidegger doch noch eine Form des zu überwindenden, das Ethische nicht ernst nehmenden Identitätsdenkens ist); c) das Problem, wie beide Entwürfe und Erfahrungen, die dem Verf. gleichermaßen teuer sind, überhaupt miteinander ins Gespräch zu bringen sind (wobei H. sie zu Recht „nicht plan vereinheitlichen möchte", vielleicht aber etwas unterschätzt, daß dabei auch „Korrekturen, gegenseitig kritische Abschleifungen und gegebenenfalls Klärung von Mißverständnissen" eine Funktion haben müssen: 99). Bzgl. der religiösen Frage besteht der Unterschied hauptsächlich darin, daß für Heidegger der be-gei-

stete Dichter (Sprach-Künstler) das Organ des Heiligen ist, während für Levinas der Gehalt der Offenbarung nur das profane „Du sollst" sein kann, das mir aus dem Antlitz des Anderen entgegen-spricht. H. sieht Levinas als Repräsentanten einer – der Geschichte des „griechischen" Denkens gegenüber – „anderen" Tradition, nämlich der (talmudisch interpretierten) biblischen. Das ist richtig, wenn man dabei im Auge behält, daß das Levinassche Denken mit dem Akzent auf Zentrierung und Dezentrierung des Subjekts, auf das schroffe Nebeneinander von irdisch-autarker, „atheistischer" Profanität und der Transzendenz des Ganz-Anderen doch auch ein Entwurf neuzeitlicher Subjektivitätsphilosophie ist, nur eben beseelt von der Sehnsucht, aus der Endlichkeit von Ichheit und Sein auszubrechen.

Eindruck vom Band im ganzen: Rez. bekennt eine gewisse Enttäuschung. Zwar sind die einzelnen Beiträge solide gearbeitet. Aber sie widmen sich zu sehr der Feststellung dessen, was Heidegger gesagt hat – und hier wird über das von anderen schon Gesagte hinaus nicht mehr viel Neues zutage gefördert. Die Aufgabe einer produktiven Rezeption oder kritischen Durchleuchtung der Heideggerschen Ansätze aber kommt zu kurz. Ich vermute, daß die Mehrzahl der Autoren Christen sind; diese Lebenswirklichkeit kommt aber kaum irgendwo als Element der Heidegger-Lektüre ausdrücklich ins Spiel. Da Heideggers Denken jedoch eingestandener- und gewolltermaßen von dieser Lebenswirklichkeit nicht abstrahiert, sondern aus seinen konkreten, auch „existenziellen" Evidenzmöglichkeiten lebt, müßte in einem echten Gespräch auch der Partner seinen eigenen „Ort" entschiedener mit einbringen. Daß dadurch das Lernen nicht leichter wird, ist sicher – aber nur so scheint es andererseits möglich. Man denkt sich, daß vielleicht die Diskussion nach den Vorträgen den Pfeffer gebracht haben, den man in den Exposés vermißt. Aber die Diskussionen sind leider nicht Gegenstand der Veröffentlichung gewesen. G. Haeffner S. J.

Index zu Heideggers „Sein und Zeit". Zusammengestellt von *Hildegard Feick*. 4., neubearbeitete Auflage von *Susanne Ziegler*. Tübingen: Niemeyer 1991. 138 S.

Heideggers Hauptwerk stellt einen der philosophischen Höhepunkte dieses Jahrhunderts, vielleicht sogar des abendländischen Denkens überhaupt dar. Zu diesem Werk gibt es neben den Einführungen und Kommentaren zwei nützliche *Arbeitsinstrumente*. Das eine ist das zweibändige Handbuch zum Textstudium von Heideggers „Sein und Zeit" (= SuZ) von R. Bast und H. Delfosse, das andere der vorliegende Index, der nun in 4. Auflage herausgekommen ist. Obwohl Heidegger Register für seine Schriften im allgemeinen abgelehnt hat, wurde mit dem Index zu SuZ ein von Heidegger selbst geschätztes (vgl. den Nachruf von Heidegger auf Frau H. Feick, IX f.) Hilfsmittel zum Studium dieses Werkes geschaffen. Den Hauptinhalt des vorliegenden Buches bildet das Verzeichnis (1–121) der wesentlichen Stichworte in SuZ. Zu dem Stichwort ist jeweils angegeben, wo es in SuZ behandelt wird, was es bedeutet und in welchen anderen Werken von Heidegger es eine Rolle spielt. Neben dem Index enthält das Buch ein Namenregister zu SuZ (122), ein Namenregister für die nach SuZ veröffentlichten Werke (123–129), Verzeichnisse der Epochen abendländischen Denkens (130) und der Strömungen in der Philosophie (131), Hinweise auf Erläuterungen zu SuZ in späteren Veröffentlichungen von Heidegger (131) und schließlich Seitenkonkordanzen zu verschiedenen Werken Heideggers (132–138). Ich möchte diesen überaus nützlichen Index zu SuZ allen empfehlen, die sich mit Heidegger und seinem Werk beschäftigen wollen. R. Sebott S. J.

2. Systematische Philosophie

Nagel, Thomas, *Die Grenzen der Objektivität.* Philosophische Vorlesungen (Engl.: The Limits of Objectivity. The Tanner Lectures on Human Values. Übersetzt und herausgegeben von *Michael Gebauer*) (Reclams Universalbibliothek 8721). Stuttgart: Reclam 1991. 144 S.

1. Das vorliegende Buch geht auf 1979 in Oxford gehaltene Vorlesungen zurück; der vom Herausgeber nachgestellte, ebenfalls aus dem Jahr 1979 stammende Aufsatz „Das Subjektive und das Objektive" kann als Einführung in N.s Denken dienen und faßt gleichzeitig die wichtigsten Inhalte der drei Vorlesungen zusammen. – Hauptanliegen N.s ist der Nachweis, daß man einigen zentralen Phänomenen des individuellen und sozialen Lebens nicht gerecht werden kann, wenn man nicht sowohl mit einer (objektiven) Außen- wie auch einer (subjektiven) Innenperspektive rechnet. – Charakteristisch ist dabei, daß N. den Gegensatz zwischen subjektiver und objektiver Perspektive nicht als absolut ansetzt, sondern von einer Polarität bzw. einem Kontinuum verschiedener Schritte der Externalität oder Distanzierung von der subjektiven Perspektive eines Individuums ausgeht: „Zunächst wird von den spezifischen räumlichen, zeitlichen und persönlichen Positionen des Individuums in der Welt abgesehen, dann von den Merkmalen, die es von anderen Menschen unterscheiden [im Original Druckfehler: „unterscheidet", W. L.], dann bleiben auch die Wahrnehmungs- und Handlungsformen, die für Menschen charakteristisch sind, unberücksichtigt, dann wird der enge Bereich durchbrochen, der durch menschliche *Maßstäbe* bezüglich Raum, Zeit und Quantität abgesteckt wird; und schließlich wird eine Beschreibung der Welt angestrebt, die – soweit es irgend möglich ist – nicht mehr an einen Standpunkt gebunden ist, der irgendwo in der Welt eingenommen wird. Vermutlich führt dieser Prozeß nicht auf einen Endpunkt, aber er zielt darauf ab, die Welt so aufzufassen, daß es nichts mehr gibt, was in ihrem Mittelpunkt stehen könnte, der Betrachter ist nur noch einer ihrer Bestandteile" (116). Dabei baut N. gleich dem Mißverständnis vor, „Subjektives" sei ohne weiteres mit „Privatem" gleichzusetzen – im Anschluß an Wittgenstein vertritt N. die These, daß unsere subjektiven Vorstellungen vom Erleben, vom Handeln und vom Selbst in gewissem Sinne Allgemeingut bzw. intersubjektiv vergleichbar (und damit nicht privat) sind (117 f.). Ergebnis dieses – im weiteren Sinne phänomenologischen – Vorgehens ist allerdings nicht, wie man vielleicht erwarten würde, ein vordergründiger Versuch der Objektivierung subjektiver Phänomene und auch kein billiger Idealismus, denn „die objektive Realität kann ebensowenig wie die subjektive Realität einfach hinweganalysiert oder schlichtweg geleugnet werden. Selbst wenn nicht alle Dinge eine von jeglicher Perspektive unabhängige Natur haben, manche Dinge haben sie" (126). N. entwirft insgesamt eine Theorie der Objektivität, die danach fragt, wie die Welt beschaffen sein muß, um den Individuen so zu erscheinen, wie sie ihnen aus ihren bestimmten Perspektiven erscheint. Daß auch diese Auffassung der Objektivität wesentlich unvollständig ist, ist philosophisch nicht alarmierend, denn es gibt für N. keinen Grund für die Annahme, daß alle Bereiche der Welt, wie sie an sich ist, objektiv verstanden werden müssen – obgleich die Suche nach Objektivität in gewissen Lebensbereichen ein äußerst erfolgreicher Teil unseres allgemeinen Erkenntnisstrebens ist. – Philosophische Probleme entstehen aus der Tatsache, daß ein und dasselbe Individuum (zumindest bis zu einem gewissen Grade) zur Einnahme beider Perspektiven fähig ist. Unterschätzt man die Koexistenz einander widersprechender Standpunkte, so mündet dies in Reduktionismen verschiedenster Prägung.

2. In der *ersten Vorlesung* zeigt N. die immanenten Grenzen einer physikalistisch-reduktionistischen Objektivitätsauffassung in bezug auf das Bewußtsein auf: Wahrnehmungen, besondere Perspektiven sowie die psychische Tätigkeit der Ausbildung einer objektiven Auffassung von der physikalischen Wirklichkeit sind Phänomene, für die es ihrerseits keine physikalische Analyse geben kann. Die Idee *einer einzigen* Welt, wie sie *an sich* ist und nicht nur wie sie aus einer Perspektive innerhalb ihrer selbst scheint, ist auch auf das Problem des Bewußtseins anwendbar, denn „[...] wir können uns selbst, unsere Erlebnisse und alles übrige als in einer Welt enthalten denken, die aus einer an-

deren als einer spezifisch menschlichen Perspektive aufgefaßt werden kann, und wir können dies denken, ohne das Psychische auf das Physikalische zu reduzieren" (20). – In unserer gewöhnlichen Lösung für das Problem des Fremdpsychischen sieht N. einen rudimentären generischen Begriff des Subjekts und letztlich des Erlebnisses am Werk, der uns z. B. auch Tieren mit völlig anderer Struktur und anderem Verhalten Erlebnisse zuschreiben läßt, obwohl wir deren internes Wesen nie verstehen werden. Von einem objektiven Standpunkt ist das Bewußtsein Teil der (psychischen) Welt – aber auch dabei geht noch einiges verloren, da die Wirklichkeit mehr ist als die objektive (physische und psychische) Wirklichkeit. – Die Lösung für die Frage, wie *ich* eine spezifische Einzelperson oder überhaupt *jemand* sein kann, stellt sich ein, so N., wenn man das Ich in diesem Gedanken mit dem „objektiven Selbst" identifiziert, das jeder von uns in sich enthält und das eine unbegrenzte Fähigkeit besitzt, den eigenen Standpunkt zu transzendieren. Unserem Wesen nach fassen wir die Welt als zentrumslos auf, doch kontingenterweise benützen wir dabei die Perspektive einer bestimmten Person als eine Art Fenster. Die Abstraktion von diesem Standpunkt geht vor sich, indem man diese Person in die Welt integriert als ein Ding, das mit den übrigen Teilen der Welt zusammenwirkt, und sich dann fragt, wie die Welt *von nirgends her* aussehen muß, um dieser Person so zu erscheinen, wie sie ihr aus ihrer Perspektive erscheint (34 f.).

3. Ausgangspunkt der *zweiten Vorlesung* über Werte sind die realistischen Ansprüche des gewöhnlichen praktischen Denkens: bei praktischen Überlegungen suchen wir nach Ergebnissen, die sich aufgrund von etwas Unabhängigem als die richtigen Ergebnisse erweisen (43 f.). Einige Grundprobleme und Hauptpositionen der Ethik lassen sich nach drei Formen der Allgemeinheit von Gründen definieren: (a) Gründe können ihrem *Umfang* (bzw. Inhalt) nach weit oder eingeschränkt sein; (b) Gründe können *relativ* oder *neutral* sein, d. h. wesentlich auf das handelnde Subjekt und dessen Interessen bezogen sein oder nicht; (c) Gründe können *intern* oder *extern* sein, d. h. abhängig oder unabhängig von den Interessen sinnlicher Wesen. Die Unterscheidung relativ –neutral ist dabei nicht zu verwechseln mit der Unterscheidung subjektiv – objektiv: sowohl relative als auch neutrale Gründe sind objektiv, da sie sich von einem Standpunkt außerhalb des betreffenden Individuums verstehen lassen. Außerdem koinzidieren die drei Unterscheidungen nicht, es sind verschiedenste Kombinationen denkbar. – Für N. ist die Anerkennung einiger objektiver Werte unausweichlich, und zwar einfach deshalb, weil die Alternativen dazu unglaubwürdig und unvernünftig seien. Allerdings lassen sich positive objektive Grundsätze nur mit Schwierigkeiten angeben, und mit „Nischen nicht assimilierbarer Subjektivität" (52) ist zu rechnen. – N. hält es z. B. für evident, daß die Beendigung von Schmerzen einen neutralen internen Wert darstellt, daß also jeder einen Grund hat zu wollen, jeder Schmerz möge aufhören, sei es sein eigener oder ein fremder: „Mein Grund dafür, zu wollen, die Schmerzen des Mannes neben mir mögen aufhören, ist allein der, daß sie schrecklich sind und ich das weiß" (58). Wer nach Rechtfertigungen für diese Position verlangt, hat ein verkehrtes Gefühl für die Verteilung der Beweislast. Die Möglichkeit neutraler Gründe stellt sich von selbst ein, sobald wir den objektiven Standpunkt einnehmen. Neutrale Werte brauchen keine geheimnisvolle Quelle, da wir unserem Wesen nach die Welt nicht nur aus der subjektiven Perspektive, sondern auch aus dem „view from nowhere" betrachten. Das Problem reduziert sich letztlich auf den Werterealismus: räumt man dessen Möglichkeit ein, dann ist auch die Existenz neutraler Werte möglich. Beweisbar ist diese Möglichkeit nicht, einige gängige Einwände gegen den Werterealismus beruhen jedoch auf einem verarmten Vorbegriff dessen, was es gibt, und damit auf einer petitio principii.

4. Neben einigen neutralen Gründen, die das Bewußtsein ihres (Un-)Wertes unmittelbar in uns hervorrufen (Lust / Schmerz, Freiheit und die Mittel, sein Leben zu führen, Gesundheit, Nahrung, physisches Wohlergehen, Leben), sind die Gründe der Autonomie (Wahrung eigener Interessen) und der Deontologie (Gebot, andere anständig zu behandeln) unaufgebbare Bestandteile der Ethik; in der *dritten Vorlesung* untersucht N. die autonomen und deontologischen Gründe als relative Gründe. – Die persönlichen Ansprüche der *Autonomie* erlauben es – trotz des neutralen Werts einiger Interessen anderer –, auf Kosten fremder Ziele eigene Ziele zu verfolgen. Da aber auch relative Gründe allgemein sind, muß das Individuum annehmen, daß andere Personen

im Hinblick auf es selbst ebendasselbe beanspruchen können. – Paradox an *deontologischen* Gründen ist, daß es sich um *relative* Gründe handelt, *fremde* Ansprüche zu berücksichtigen, und zwar um Forderungen und nicht um Befugnisse der subjektiven Autonomie des Handelnden (83, 87). Trotz der vergleichsweisen Unterentwicklung unseres deontologischen Denkens handelt es sich für N. hierbei nicht um Illusionen oder bloße psychische Hemmschwellen, sondern um das Begreifen von Wahrheiten. – Wesentlich an deontologischen Geboten und Verboten ist, daß sie nur absichtlich verletzt werden können. Absichtliche Handlungen erzeugen eine bestimmte Perspektive auf die Welt, das resultierende Übel ist meine Schöpfung. Absichtlichkeit potenziert das ethische Gewicht unrechter Mittel, weil sich der Handelnde vom Ziel lenken läßt, in diesem Fall vom Bösen bzw. Unrechten. Das Wesen des Bösen und des Unrechts ist jedoch, daß es uns abstoßen sollte (89); wir sollten nicht mit bösen Mitteln Gutes erreichen, weil wir uns so diametral zum eigentlichen Ziel bewegen – das ist das Wesen deontologischer Forderungen. – Deontologische Gründe sind ein Sonderfall der Kollision subjektiver und objektiver Perspektiven bzw. des Ich und des objektiven Selbst. Varianten dieses Dilemmas, für das es keine natürliche Lösung gibt, sind die Fragen, ob man sich mehr an der Handlung selbst oder an ihren Folgen orientieren, ob man sich mehr für das Privatleben oder das Gemeinwohl engagieren und ob man sich mehr mit den tatsächlich geschehenden oder mit den zeitlosen Dingen beschäftigen sollte – Fragen, zu deren Beantwortung selbst die zivilisiertesten Menschen über nicht mehr als Daumenregeln verfügen (93 f.). Allerdings hegt N. einen gewissen Optimismus, was die Weiterentwicklung moralischer Auffassungen und die Internalisierung moralischer Objektivität angeht.

5. Von einem aristotelischen Standpunkt wird man an vielen Stellen Sympathien für N.s Gedanken empfinden, nicht nur was seinen lebensweltlichen Ansatz und die insgesamt realistische Grundtendenz des Buches angeht. N.s Optimismus in bezug auf die unbegrenzte Fähigkeit, auch das heute noch nicht Erdachte verstehen zu können, sowie auf die Fähigkeit des Selbst, den eigenen Standpunkt in unbeschränkter Weise zu transzendieren, erinnert an das klassische erkenntnismetaphysische Axiom „anima quodammodo omnia". Hauptverdienst N.s ist es jedoch, seit langem einer der Vorkämpfer des Angriffs auf enggeführte Objektivitätsbegriffe zu sein, wie sie auch heute noch bestimmte Richtungen der analytischen Philosophie belasten; daß man immer nur *die* Form der Objektivität anstreben sollte, die dem zu verstehenden Gegenstand angemessen ist (36), ist eine Einsicht, die in bezug auf die Ethik schon Aristoteles hatte, die aber auch im Raum der analytischen Philosophie mehr und mehr Zustimmung findet – man denke etwa an die neueren Werke von Hilary Putnam. – Wo bei N. vom Selbst die Rede ist, steht allerdings letztlich ein cartesianisches Modell im Hintergrund. Es ist ein cartesianisches Ego, das (insbesondere in Form des objektiven Selbsts) die Welt betrachtet; die Koppelung von geistigen und physikalischen Eigenschaften, wie sie etwa zentral für Strawsons Personbegriff und seine Ablehnung des Dualismus ist, scheint bei N. nicht mehr als ein kontingentes Faktum zu sein. – Ein weiterer Schwachpunkt des Buches ist, daß sich einige entscheidende Punkte der Argumentation bei genauerer Betrachtung als Rekurs auf Intuitionen entpuppen. Allerdings ist N. dieses Problem bewußt, und er antwortet darauf, indem er seine Position durch Beweislastumkehr absichert, etwa in bezug auf das Problem der Existenz unpersönlicher Werte: wer die sich uns auf natürliche Weise nahelegende Position als unmöglich abtun will, dem obliegt der Beweis, nicht umgekehrt. Intuitiv zunächst recht plausibel, aber doch begründungs- und präzisierungsbedürftig erscheint auch N.s Wert- und Unwertphänomenologie: so mögen Freiheit und die Mittel, sein Leben zu führen (77), aus einer vorphilosophischen Sicht in ihrer Werthaftigkeit evident sein, wie solche neutrale Gründe inhaltlich beschaffen sind, ist jedoch eine ethische Grundfrage, die N. ausspart. Noch unvermittelter bleiben N.s Aussagen über die Evidenz des Unrechts bzw. des Bösen und sein Wesen, das es uns abstoßen sollte, stehen (88 f.).

Trotz dieser Kritikpunkte ist das Buch wertvoll – N. ist einer der wenigen wirklich integrativen Denker im Raume der analytischen Philosophie, der es versteht, auch die Anliegen anderer Richtungen ernst zu nehmen. W. Löffler

Runggaldier, Edmund, *Analytische Sprachphilosophie* (Grundkurs Philosophie 11). Stuttgart–Berlin–Köln: Kohlhammer 1990. 192 S.

Als Band 11 im „Grundkurs Philosophie" des Kohlhammerverlages zielt E. Runggaldiers „Analytische Sprachphilosophie" v. a. auf Leser, die sich in diesen Bereich der Philosophie einarbeiten wollen, und steht damit vor der Aufgabe, zunächst einmal verschiedene Strömungen zu charakterisieren, terminologische Unterscheidungen, die mittlerweile zum „Handwerkszeug" gehören, einzuführen und seine eigene Ausrichtung klarzulegen. Ausdrücklich bekennt Vf. sich zur Tradition Freges, Wittgensteins und Quines. Als Ausgangspunkt wählt der Vf. für seine Darstellung das „Sprachverhalten", wie es sich als „beobachtbares und beschreibbares Phänomen in unserer Welt darstellt" – im Kontrast etwa zu einer Untersuchung über „Sprache" überhaupt, die auf solchen vorgängigen Gegebenheiten fußen müßte. Nachdem diese Vorarbeiten in den Teilen A und B (11–40) geleistet sind, verdeutlicht der Teil C „Sprechhandlungen" (41–81) zunächst die Vielfalt der Funktionen von sprachlichen Äußerungen, die weit mehr umfaßt als Beschreiben oder Mitteilen. Damit hat Vf. einen unmittelbaren Anknüpfungspunkt an die im wesentlichen auf Austin und Searle zurückgehende Theorie der Sprechakte. Präzise erläutert Vf. die Unterscheidung zwischen lokutionärem, illokutionärem und perlokutionärem Aspekt einer Sprechhandlung, d. h. zwischen der bloßen Äußerung, der damit in einem bestimmtem Kontext verbundenen Funktion (bzw. Intention des Sprechers) und dem Einwirken auf den Adressaten. Organisch ergibt sich daraus die Bestimmung der „performativen Akte" als Äußerungen, bei denen der illokutionäre Aspekt explizit artikuliert wird, wie z. B. in „Ich wette, ..." oder „Hiermit warne ich dich ..." Aus der Untersuchung der Sprechakte wird unmittelbar einsichtig, daß sprachliche Äußerungen in ihrem jeweiligen pragmatischen Kontext untersucht werden müssen und daß auch mentale Zustände wie „meinen" oder „Intentionen haben" in die Reflexion mit einbezogen werden müssen, auch wenn sie nicht einfach empirisch erfaßt werden können. Weitere wichtige Sprechakte sind Bezugnahme mit Hilfe sprachlicher Zeichen auf „etwas" in unserer Welt („referieren") und Übermittlung von Information über Dinge, Personen und Ereignisse („prädizieren"). Für beide Sprechakte stellt sich die Frage nach dem Instrumentarium, d. h. nach den „sprachlichen Ausdrücken, die für referentielle und prädikative Akte in Frage kommen" (82). Teil D „Terme / Termini" (82–139) untersucht nun Intension und Extension von Termen, reflektiert die Besonderheiten von allgemeinen und singulären Termen, von Kennzeichnungen, Eigennamen, Termen für natürliche Arten etc. Da Referieren und Prädizieren für sich genommen noch keine sinnvollen Redeeinheiten bilden, ist in Teil E (140–180) noch über „Sätze und Aussagen" zu handeln. Die Schwerpunkte der Darstellung dort umreißen die Diskussionen um Unterscheidungsmerkmale zwischen analytischen und synthetischen sowie zwischen notwendigen und kontingenten Aussagen. Literaturverzeichnis (181–186), Namen- (187 f.) und Sachregister (189–192) schließen diese Einführung ab.

Anfängern wird durch die klare Sprache des Autors und die übersichtliche Darstellung der Einstieg erleichtert. Die Systematik des Aufbaus, das detaillierte Inhaltsverzeichnis und die Literaturangaben zu jedem einzelnen Abschnitt erlauben es dem Kenner des Fachgebietes, diesen Band auch als Nachschlagewerk zu benützen. Didaktisch zweifelhaft bleibt die Entscheidung des Vf.s, die Frage nach der Bedeutung von Äußerungen nicht in einem eigenständigen Teil abzuhandeln, sondern jeweils nur im Kontext mit anderen Themen adhoc aufzugreifen. Der „Mangel an zufriedenstellenden Bedeutungstheorien" (54) wäre bei anderem Vorgehen deutlicher geworden.

A. Radl S. J.

Hösle, Vittorio, *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie.* Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik (Ethik im technischen Zeitalter). München: Beck 1990. 273 S.

Die vorliegende Untersuchung liegt ein gutes Stück quer zu dem, was gängige philosophische communis opinio ist, und zwar nicht nur von dem Programm her, das der Autor einzulösen sucht, sondern auch von der kritischen Position her, die H. der Ge-

genwartsphilosophie gegenüber einnimmt. Diese verkörpert für ihn nämlich keineswegs den fortgeschrittensten Stand des philosophischen Bewußtseins, sondern weist s. E. eine Reihe von Defiziten auf, die es verhindern, daß sie ihrer eigentlichen Aufgabe gerecht wird. Zunächst einmal beklagt er den Mangel an Synthesen in der Gegenwartsphilosophie. Sowenig man ihren Vertretern Scharfsinn, Gelehrsamkeit und Phantasie absprechen könne, so fehle es doch an Denkern, die Kenntnis der Tradition, Übersicht über die Prinzipien der Einzelwissenschaften, begründungstheoretischen Scharfsinn und ein „existenzielles Sehnen nach Wahrheit" (14) in ihrer Person vereinen. Auch wenn eine synthetische Philosophie angesichts des Fortschritts und des Differenzierungsprozesses der Wissenschaften immer schwieriger werde, so sei der Philosophie doch nach wie vor die Überwindung des sektoriellen Denkens aufgegeben, das faktisch zu einem gefährlichen Reduktionismus führt und verhindert, daß wir die weltgeschichtliche Situation, in der wir uns heute befinden, als Ganzes in den Blick nehmen. Aber der Gegenwartsphilosophie fehlt es nicht nur an „Geister(n) von der Universalität Hartmanns und Cassirers" (17), ein weiterer Kritikpunkt H.s ist, daß sie zu den drängendsten Fragen der Zeit weitgehend schweigt, so daß wichtige Zeitfragen von Autoren aufgegriffen werden, denen man wissenschaftliche Solidität absprechen muß. Die Bücher Capras etwa hätten nie solche Bestseller werden können, „wenn die Probleme, die er zu Recht als entscheidend herausstellt, wenn auch auf häufig dilettantische Weise behandelt, von der akademischen Philosophie in seriöser Weise angegangen würden" (24). Als besonders deprimierend empfindet er die relativistische Tendenz in der Gegenwartsphilosophie, denn sie führt zu einer „Zerstörung des Entwicklungspotentials unserer Kultur" (28), weil sie junge Menschen daran hindert, ihr Bestes zu geben und ihre Talente voll auszuschöpfen. Im übrigen ist H. überzeugt: „Die Traktate und Postillen, in denen die relativistische Intelligenz in immer neuen Varianten mitteilt, daß sie nichts mehr zu sagen hat," stellen nichts weiter als „eine kuriose Verwechslung des eigenen ‚schwachen Denkens' ... mit den Grenzen der Vernunft" (30) dar. Nicht minder scharf geht er schließlich mit dem Postmodernismus ins Gericht, dessen „Hauptkennzeichen der Haß gegen die Vernunft" (35) ist. Daß man nicht mehr an die große Weltrevolution glaube, sei zwar zweifellos ein Fortschritt, aber gleichzeitig sei es „ein Rückschritt, daß man überhaupt keine Normen mehr anerkennt", konkret, „daß man es nicht für eine absolute Pflicht hält, diesen Planeten auch für künftige Generationen bewohnbar zu halten" (35 f.). Ebenso sei es eine wichtige Einsicht, „begriffen zu haben, daß die abstrakte Aufklärung nicht ausreicht und daß die durch sie bestimmte Moderne an ihre Grenzen gestoßen ist", aber gleichzeitig trage es zur Potenzierung der Gefahren der Moderne bei, „wenn man alle Wegweiser ‚dekonstruiert', die Wege aus der Gefahr weisen könnten" (36).

Um den „traurigen Zustand der Gegenwartsphilosophie" (59) zu verstehen, ist freilich ein „Rückgang auf die frühere Philosophiegeschichte" (38) unvermeidlich. Die entscheidende Zäsur in der neueren Philosophiegeschichte stellt nach H. der Abschied von dem objektiven Idealismus dar, dessen Proprium darin bestand, „Aprioris anzunehmen, die zugleich ontologische Valenz haben ... weil die Welt nichts der Vernunft Fremdes, sondern Prinzipiat einer absoluten Vernunft ist" (46). Da ein solcher objektiver Idealismus mit Hegels Tod von der philosophischen Bildfläche verschwand, spricht H. von einer „Zerstörung der Vernunft seit 1830" (38). Als mindestens ebenso wichtig erachtet H. „die Auflösung des Christentums als des traditionellen Legitimationssystems Europas" (38), die ein beängstigendes Wertevakuum erzeugt habe, denn im Grunde sei die Menschheit dadurch „in jene Situation der kollektiven Adolenzkrise zurückgeworfen worden, aus der sie das Christentum in der Spätantike befreit hatte" (53). Eine Schlüsselfunktion kommt in der Geschichte der nachhegelschen Philosophie des weiteren Nietzsche zu, „nicht nur weil er die Wertkrise seiner Epoche diagnostiziert hat, da sie noch innerlich schwärte ... sondern weil er selbst den Nihilismus entschieden weitergetrieben hat" (55). Trotzdem steht H. der gegenwärtigen Nietzsche-Renaissance kritisch gegenüber. Er hält es für „ungehörig, wenn die Philosophie eines Denkers von so sektorieller Intelligenz wie Nietzsche ... mit den Systemen eines Plato, Leibniz oder Kant in einem Atemzug genannt ... wird" (56), und „noch abwegiger" findet er es, „wenn ... die Beziehungen zwischen Nietzsches Denken und der morali-

schen und politischen Katastrophe Deutschlands bestritten werden" (56f.). Der positive kleinste gemeinsame Nenner der nachhegelschen Philosophie besteht ihm zufolge darin, daß sich hier „nach den Kategorien von Objektivität und Subjektivität diejenige der Intersubjektivität in den Vordergrund der philosophischen Reflexion schiebt" (48).

Was speziell die Philosophie des 20. Jahrhunderts und deren Hauptströmungen angeht, so folgt H. im wesentlichen der Einschätzung Apels, der die „gegenwärtige Situation der Weltphilosophie als einen Antagonismus zwischen zwei Tendenzen deutet, die einerseits durch den ... Marxismus, andererseits durch die ... Komplementarität von analytischer Philosophie und Existenzialismus gebildet werden" (59). Nach H. weisen alle genannten Strömungen bestimmte Engführungen auf. Charakteristisch für den Marxismus ist ein dogmatischer Realismus, der die Objektivität der Subjektivität überordnet. Die szientistische Phase der analytischen Philosophie ist hingegen „durch einen – logisch abgestützten – Empirismus gekennzeichnet, der immer mehr auf eine skeptisch-relativistische Position hinausläuft", wohingegen der Existenzialismus „von Anfang an subjektivistisch ausgerichtet" (60) war. Was alle drei Strömungen nicht leisten, ist eine Überwindung des Wertskeptizismus. – Weiter führt in diesem Punkt allerdings die Apelsche Transzendentalpragmatik, der H. eine zentrale Rolle bei der Überwindung der Vernunftkrise der Gegenwart zuschreibt. Denn „wenn Philosophie mit Begründung etwas zu tun hat, wenn die Frage nach dem Unbedingten und Letzten das philosophische Problem par excellence ist, das der Philosophie eine unaufhebbare Eigenständigkeit gegenüber allen Absorptionsversuchen der Einzelwissenschaften sichert, dann kann die Transzendentalpragmatik beanspruchen, Philosophie im besten Sinne des Wortes zu sein", zumal sie gleichzeitig „die Letztbegründungsproblematik in einer Weise fruchtbar gemacht" hat, die „nicht mehr unterboten werden sollte" (10).

Die Leitidee von Apels Transzendentalpragmatik wird von H. wie folgt verdeutlicht: Apel erstrebe eine transzendentale Theorie der Intersubjektivität, d. h. „eine Transformation der Kantischen Position, die den ‚höchsten Punkt', an dem die transzendentale Reflexion anzusetzen ist, nicht in der ‚methodisch solipsistisch' angesetzten ‚Einheit des Gegenstandsbewußtseins' erblickt, sondern in der ‚intersubjektiven Einheit der Interpretation' qua Sinnverständigung und qua Wahrheitskonsens" (125). Was sich Apel von einer solchen Transformation erhofft, sei „eine einheitliche philosophische Theorie, die die traditionelle Ontologie, die neuzeitliche Erkenntnistheorie und die moderne sprachanalytische Philosophie in sich aufhebe sowie eine Überbrückung des Gegensatzes von theoretischer und praktischer Philosophie leiste" (ebd.). Worauf es Apel also m. a. W. ankommt, ist so etwas wie eine Letztbegründung der theoretischen und der praktischen Philosophie sowie der Wissenschaft zu leisten. Apels Grundgedanke ist dabei der folgende: „Die Argumentationssituation ist für jeden Argumentierenden unhintergehbar; ein Versuch, mit dem Anspruch auf Wahrheit sich aus dieser Situation herauszureflektieren, ist hoffnungslos inkonsistent" (ebd.). Mit der Anerkennung der Argumentationssituation ist nun aber gleichzeitig auch eine Gemeinschaft der Argumentierenden anerkannt, der gegenüber man verpflichtet ist, alle eigenen Ansprüche argumentativ zu rechtfertigen. Diese notwendig vorauszusetzende Argumentationsgemeinschaft differenziert sich ihrerseits in zwei Gestalten. Wer nämlich argumentiert, der setzt immer schon zwei Dinge gleichzeitig voraus, einmal eine reale Kommunikationsgemeinschaft, deren Mitglied er selbst durch einen Sozialisationsprozeß geworden ist, und zum anderen eine ideale Kommunikationsgemeinschaft, die prinzipiell imstande sein würde, den Sinn seiner Argumente adäquat zu verstehen und ihre Wahrheit definitiv zu beurteilen. Aus dieser doppelten Kommunikationsgemeinschaft leitet Apel nun zwei regulative Prinzipien der Ethik ab, nämlich erstens in allem Tun und Lassen „das Überleben der menschlichen Gattung als der realen Kommunikationsgemeinschaft sicherzustellen" und zweitens „in der realen die ideale Kommunikationsgemeinschaft zu verwirklichen" (131). Wichtig ist, daß es sich in beiden Fällen lediglich um abstrakte Prinzipien handelt. Apel ist nämlich der Meinung, dies sei das einzige, was a priori festgelegt werden könne. In seinem Ethikkonzept gelten also nur die Verfahrensnormen a priori, wohingegen „alle materialen Normen erst in der jeweiligen Diskussion herauszuarbeiten oder in einem Gedankenexperiment zu gewinnen"

sind, „das sich nach den Prinzipien der idealen Kommunikationsgemeinschaft richtet" (ebd.).

Das Gesamturteil H.s über Apels Entwurf fällt ausgesprochen positiv aus. Denn für ihn ist klar: „Apels Philosophie erfüllt die formalen Bedingungen, die es dem Philosophiehistoriker bei einem vergangenen System erlauben, von einer bedeutenden Philosophie zu sprechen" (142). Inhaltlich stellt H. bei ihr besonders heraus, daß sie die moralische Krise der Gegenwart mit klarem diagnostischem Blick erfaßt und wie kaum eine andere Philosophie für sich in Anspruch nehmen kann, einen argumentativ ausgewiesenen Vorschlag zur Begründung der Ethik zu bieten. Ungeachtet aller Meriten von Apels Ansatz, der „in der Gegenwart kaum seinesgleichen" (ebd.) hat, benennt H. freilich auch eine Reihe von Defiziten. Zunächst einmal läßt sich nicht übersehen, daß bei Apels Versuch einer zeitgemäßen Erneuerung der ersten Philosophie eine Reihe philosophischer Disziplinen unter den Tisch fällt. Konkret: „Die Naturphilosophie spielt bei ihm kaum eine Rolle. Überlegungen zur Philosophie der Mathematik sucht man bei ihm vergebens. Ebenso fehlen bei ihm Überlegungen zur Ästhetik und zur Religionsphilosophie" (143). Aber auch innerhalb der praktischen Philosophie klaffen bei Apel Lücken. Das klassische Problem der Unterscheidung von naturrechtlichen und moralischen Normen wird von ihm ebenso ignoriert wie die Frage nach der Legitimation der Strafe.

Obwohl H. nicht die Absicht hat, den Apelschen Ansatz umfassend zu diskutieren, sondern sich auf vier Hauptpunkte beschränkt, an denen sich dessen Stärken und Schwächen, wie er meint, in besonderer Weise demonstrieren lassen, stellt diese kritische Würdigung der Transzendentalpragmatik zweifellos den wichtigsten Teil seiner Untersuchung dar. Was das Apelsche Programm einer Letztbegründung angeht, so stellt er klar: „Wer von Letztbegründung spricht, beansprucht keineswegs infallible Einsichten, er behauptet nur, daß eine nicht-hypothetische Erkenntnis möglich ist, die anderer Art ist als die in den axiomatisch-deduktiven Wissenschaften erreichte" (168). Als problematisch sieht H. allerdings an, daß Apel den Versuch unternimmt, „die Letztbegründungsproblematik mit der Ablösung von der Subjektphilosophie unmittelbar zu verknüpfen" (180). Diese These, ist wie H. zeigt, schon historisch falsch, wie die Philosophien von Descartes und Fichte belegen, die als Subjektphilosophien Letztbegründungsargumente entwickelt haben. Allerdings würde Apel einen solchen Einwand nicht gelten lassen, da besagte Philosophien s. E. ihre Methode nicht richtig angewandt haben. Apel selbst versucht dagegen, auf der Basis des Wittgensteinschen Privatsprachenarguments eine Brücke von der Letztbegründung zur Intersubjektivität zu schlagen. H. merkt hierzu an: „Obgleich ich der Ansicht bin, daß auch ein Privatus Wahrheitserlebnisse, ja selbst moralische Pflichten haben könnte, bin ich durchaus davon überzeugt, daß Intersubjektivität eine höhere Kategorie ist als Subjektivität. Die Argumente dafür sind freilich nicht transzendentaler, sondern spekulativer Natur" (180). Was die Konsenstheorie der Wahrheit angeht, so unterstreicht H.: „Ein Konsens ist nur dann ein rationaler, wenn er bestimmten, dem Konsens vorausgehenden Kriterien folgt – nämlich denjenigen von Evidenz und Kohärenz" (199). Apel irrt nach H.s Meinung, wenn er, obwohl er dies einräumt, trotzdem dem Konsens die Rolle eines Züngleins an der Waage zuweisen möchte, denn der Konsens könne nie als Wahrheitskriterium fungieren. Kritisch beleuchtet H. auch Apels Systemkonstruktion. Ausgehend von einer Weiterentwicklung des objektiven Idealismus Hegelscher Provenienz zu einem objektiven Idealismus der Intersubjektivität, der anstelle der Hegelschen Triade von Idee, Natur und Geist von einer Tetrade ausgeht, bestehend aus Idee, Natur, subjektivem und intersubjektivem Geist, stellt er fest: Während der objektive Idealismus der Intersubjektivität vier Seinssphären kennt, findet sich bei Apel lediglich „eine ausgearbeitete Theorie von zwei Substrukturen des intersubjektiven Geistes: der idealen und realen Kommunikationsgemeinschaft" (220). Zwar nimmt er, wie Hösle schreibt, „sicher auch an, es gebe eine Sphäre der Subjektivität, und glaubt vermutlich auch an eine eigenständige Natur", auch wenn er konsequenterweise „eine Fichtesche Reduktion der Natur zwar nicht auf Bewußtseinsdaten, aber auf Sprachdaten vornehmen müßte" (ebd.), aber was er ganz gewiß nicht annimmt, ist „eine eigene ideale Sphäre, die dem empirischen Seienden vorausgeht" (220). Eine besondere Rolle kommt

in seinem Konzept der idealen Kommunikationsgemeinschaft zu, die als höchste normative Instanz fungiert und „gewissermaßen ein Surrogat für Gott" (ebd.) darstellt. Allerdings verfällt Apel nach H.s Meinung hier in den Fehler, die erste und die vierte Welt zusammenzunehmen. Denn einerseits identifiziert er „die ideale Kommunikationsgemeinschaft mit der geschichtlich realisierten Reflexion, also einem empirischen Prozeß", andererseits ist sie aber für ihn „Prinzip aller Geltungsansprüche" (ebd.). Das Problem, das H. hier sieht, ist folgendes: „Wie kann ... etwas, das noch gar nicht verwirklicht ist, ja von dem wir nicht einmal wissen können, ob es je verwirklicht werden wird, etwas, das jedenfalls entstanden ist (denn die ideale Kommunikationsgemeinschaft ist in der Zeit entstanden), Prinzip der Wahrheit über etwas sein, das ihr vorausgeht" (220f.)?

Wenn man sich die nähere Ausführung des Apelschen Ansatzes ansieht, fällt nach H. zudem als weiteres Defizit ins Auge, daß Apel in seinem Letztbegründungsbeweis „bei einer punktuellen Einsicht stehenbleibt und diese nicht weiter entfaltet" (222). Damit aber ergibt sich die folgende Alternative: „Entweder läßt Apels Letztbegründung die empirischen Wissenschaften so, wie sie sind, vermag ihnen also nichts zu geben; dann aber ist die Letztbegründung eine Begründung, die nichts begründet, ein Prinzip, das nichts prinzipiiert", oder aber es ist möglich, „auf der Grundlage der Letztbegründung den Einzelwissenschaften ... Kategorien vorgeben zu können, die ihre Arbeit leiten" (ebd.). H. optiert für letzteres, da s. E. „Apels Minimalapriorismus" (ebd.) nicht das letzte Wort sein kann, aber auch nicht sein muß.

Schließlich hat H. auch Probleme mit Apels Ethikkonzept. Denn sosehr die transzendentalpragmatische Letztbegründung des Prinzips der Ethik als bedeutender Begründungsversuch ernst genommen werden muß, so wenig kann doch die Zweistufigkeit der transzendental-pragmatischen Ethikkonzeption überzeugen. Denn Apel verfährt im Prinzip nach folgender Strategie: „Zunächst wird letztbegründet, daß die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus der allgemeinen Befolgung einer gültigen Norm für die Befriedigung der Interessen jedes einzelnen voraussichtlich ergeben, von allen Betroffenen zwanglos akzeptiert werden können ... Alsdann stellt sich im konkreten Diskurs heraus, was unbeschränkt konsensfähig ist" (248). Gegen eine solche Strategie läßt sich nach H. dasselbe einwenden, was sich auch gegen die Konsenstheorie der Wahrheit einwenden läßt. Denn im Fall der Ethik ergibt sich hier folgendes Dilemma: „Entweder gilt (in einem normativen Sinn) etwas, weil es allgemein anerkannt worden ist – dann aber ist man kollektivem Wahnsinn gegenüber per definitionem stets im Unrecht. Oder aber etwas soll anerkannt werden, weil es rational ist, es anzuerkennen – dann aber brauchen wir materiale Kriterien, die uns gestatten, einen vernünftigen Konsens von einem unvernünftigen zu unterscheiden" (248f.). Besagte Kriterien liefert die Transzendentalpragmatik aber gerade nicht, da sie glaubt, ohne sie auskommen zu können. Allerdings entdeckt H. bei Apel so etwas wie eine glückliche Inkonsequenz. Denn auch wenn dieser einerseits völlig formal bleiben will und sich weigert, das Konsensprinzip zu transzendieren, so entdeckt er doch andererseits „eine materiale Pflicht, das Leben auf diesem Planeten zu erhalten" (257). Denn es ließe sich der Fall denken, daß die überwältigende Mehrheit der Menschheit beschließt, die Natur bedenkenlos auszubeuten, um eine kurze Zeit das Leben in vollen Zügen zu genießen und dann unterzugehen. Für den konsequenten Diskursethiker ist ein solcher Beschluß, vor allem wenn er einstimmig gefaßt wird, moralisch. Für einen materialen Ethiker – H. nennt hier H. Jonas – stellt er dagegen den „Gipfel der Unmoral" (ebd.) dar. Für H. besteht kein Zweifel, daß Jonas in diesem Falle im Recht ist. Als Begründung gibt er an: „Man wird hier ... von einer Pflicht nicht gegenüber anderen Menschen, sondern unmittelbar gegenüber dem Sittengesetz ausgehen müssen, das die Erhaltung von Wesen, die das Sittengesetz zu erfassen vermögen, kategorisch gebietet". Denn „wenn das Hervorbringen von Vernunftwesen das Telos der Natur darstellt, die nur in ihnen zu sich kommt, dann kann es nicht erlaubtes Ziel menschlicher Geschichte sein, daß sich die Menschen selbst vernichten" (258). Eine solche kollektive Selbstzerstörung der Menschheit wäre vielmehr, auch wenn sie von allen gewollt wäre, wie H. sich ausdrückt, „ein ungeheurer Frevel am Absoluten selbst", ja der „der Versuch eines Deizids" (ebd.) Das macht noch einmal deutlich, von woher H. denkt. S.E. bedarf die

Ethik heute einer metaphysischen Grundlage. Daß er mit einer solchen Theorie nicht nur Beifall erntet, ist in einer Zeit, die sich auf ihre Metaphysikdistanz viel zugute hält, nicht weiter verwunderlich. Doch muß solche Offenheit für metaphysisches Denken noch kein grundsätzlicher Einwand gegen seine Vorgehensweise sein. Probleme bereitet freilich sein Rückgriff auf den objektiven Idealismus. Vor allem H.s Begriff des Absoluten bedürfte, was freilich in einer Rez. nicht zu leisten ist, einer eingehenden Diskussion. Problematisch ist des weiteren das Splitting, das er zwischen Vernunft- und Volksreligion vornimmt, wenn er schreibt: „Zwar kann für jemanden, der sich auf den Standpunkt der Vernunftautonomie gestellt hat, kein Zweifel daran bestehen, daß der Vernunftanspruch der Religion nur insoweit ernst zu nehmen ist, als er durch Philosophie eingeholt werden kann. Er kann, ja muß aber nichtsdestoweniger anerkennen, daß nur die vorstellungsmäßige Vermittlung spekulativer philosophischer Gedanken größere Kreise zu erreichen und damit die moralisch gebotene allgemeine Intersubjektivität zu schaffen vermag" (262). Schließlich kann man auch fragen, ob der Titel ‚Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie' glücklich gewählt ist. Denn faktisch handelt es sich bei H.s Untersuchung, wie auch aus dem Vorwort eindeutig hervorgeht, schwerpunktmäßig um eine Auseinandersetzung mit der Transzendentalpragmatik. Daß H.s Untersuchung aber auch dann, wenn man dem Autor nicht in allen Punkten zustimmen kann, gleichwohl ihre Meriten hat, steht nach Meinung des Rez. außer Frage. H. hat zweifellos die Gabe, mit wenigen Strichen ein durchaus anspruchsvolles Bild philosophiegeschichtlicher Zusammenhänge zu vermitteln, er erliegt nicht der Gefahr billiger Klischees, denen viele philosophiegeschichtliche Überblicksdarstellungen bekanntlich erliegen. Daß er den Mut hat zu pointierten und nicht immer populären Urteilen, wird man ihm nicht vorwerfen dürfen, denn der Vernunftdefätismus und die Wertkrise der Gegenwart sind tatsächlich im Blick auf die Herausforderungen, denen sich die Menschheit heute und in absehbarer Zukunft ausgesetzt sieht, keine Quantité négligeable. Schließlich ist H.s Versuch einer argumentativen Auseinandersetzung mit der Transzendentalpragmatik begrüßenswert, zumal diese, was nur mit wenigen Hinweisen angedeutet werden konnte, durchaus differenziert geführt wird, was bekanntlich bei dieser Thematik nicht immer der Fall ist.

H.-L. Ollig S.J.

Leslie, John, *Universes.* London/New York: Routledge 1989, vii + 228 S.

Im Januar 1990 widmete *Philosophical Books* einige Seiten einem kurzgefaßten Überblick über die gegenwärtige angloamerikanische Religionsphilosophie. Man konnte überrascht sein von der Vielzahl der dort erwähnten Monographien, die allein in den 80er Jahren zu Themen erschienen sind, die man traditionell der philosophischen oder natürlichen Theologie zugerechnet hätte. Eine vergleichbar intensive Debatte über die Existenz Gottes, seine Eigenschaften, das Problem der Theodizee, der Schöpfung etc. ist in der kontinentaleuropäischen Philosophie vermutlich seit sehr langer Zeit nicht mehr geführt worden. Dabei handelte es sich keineswegs um Schulstreitigkeiten, die im Reservat einiger christlicher Universitäten ausgetragen wurden. Daß sich Agnostiker und Atheisten aktiv in die Debatte einschalten, wird neben vielen anderen durch Werke wie das auch hierzulande rezipierte *The Miracle of Theism* von Mackie (Oxford 1982) oder *Our Place in the Universe* von Smart (Oxford 1989) belegt. Die beiden genannten Kritiker zeigten sich beide zu einem gewissen Maße von einer theistischen Position beeindruckt, die ausgerechnet an dem längst für obsolet gehaltenen teleologischen Gottesbeweis ansetzt. Mackie bekennt, daß er die Frage, warum überhaupt ein Universum existiert, für uninteressant hält. Wenn man die Frage aber beantworten wolle, so könne Leslies (L.) Auffassung vielleicht die beste Antwort darstellen (bei Mackie S. 235). L.s Auffassung ist aber nichts weniger als eine Rekonstruktion des teleologischen Gottesbeweises im Rahmen der zeitgenössischen physikalischen Kosmologie und der Metaphysik des Neuplatonismus.

L. hat diese Thematik seit ca. 1970 in mehr als zwanzig Veröffentlichungen behandelt. Das hier zur Rezension stehende Werk stellt den Versuch dar, einen Teil dieser bibliographisch weitverstreuten Arbeiten L.s systematisch zusammenzufassen. Dabei

wurden mehrere bereits eigenständig veröffentlichte Texte nach entsprechender Umarbeitung in ein systematisches Ganzes synthetisiert, wodurch sich leider einige Redundanzen und direkte Wiederholungen ergeben. Das erste Kapitel trägt den Titel „World Ensemble, or Design", das achte Kapitel heißt einfach „God". Mit diesen Stichworten ist der Spannungsbogen der Argumentation umrissen. Allerdings auch nicht mehr als das, denn die Gedankengänge sind oft so sublim, nehmen so viele mögliche Einwände schon explizit auf, daß selbst eine verkürzte Rekonstruktion in diesem Rahmen ganz und gar unmöglich ist. Mit wenigen, hoffentlich treffenden Strichen sei jedoch eine grobe Skizze versucht.

Die empirische Forschung hat in den letzten Jahren immer beeindruckendere Belege für die Unwahrscheinlichkeit der Entstehung eines Universums an den Tag gebracht, in welchem alle relevanten Parameter sich genau bei den wenigen Werten einpendeln, bei denen allein die Entwicklung von Lebewesen möglich ist. Auch hierzu nur ein paar Sätze: Kosmologen bezeichnen als „Smoothness Problem" die Tatsache, daß es bei der Entstehung unseres Weltalls (nach dem Urknall) nur einen winzig schmalen Grat gab zwischen unkoordiniertem, heterogenem Auseinanderfallen einerseits und extremer turbulenter Interaktion andererseits. Unser All traf diese „goldene Mitte" mit bemerkenswerter Präzision. Der bekannte Physiker R. Penrose bezifferte die Unwahrscheinlichkeit, die gegen die Lösung dieses Problemes stand, mit einer wahrhaft astronomischen Zahl. Es ist eine 1, gefolgt von 10^{123} Nullen. Fast bescheiden wirkt dagegen das sogenannte „Flatness Problem". Hier geht es darum, daß sich das Universum weder zu schnell noch zu langsam ausdehnen durfte, um eine hinreichende „Flachheit" des Raumes zu erreichen. Unter einer Variationsbreite von 10^{55} (also eine 10, gefolgt von 54 Nullen) Möglichkeiten muß in der Anfangsphase des Universums die „richtige" realisiert sein, um die Entstehung von Leben zu ermöglichen. Ähnliche Tatbestände lassen sich bezüglich der grundlegenden Wechselwirkungen feststellen. Zwei Beispiele: Wäre die starke Wechselwirkung in unserem Universum nur um 1 % stärker oder schwächer, so wäre entweder die Bildung von Protonen (und damit von Atomen) blockiert oder das Entstehen von Sternen unmöglich. Die Gravitationswechselwirkung ist aktuell ungefähr 10^{39}mal schwächer als die elektromagnetische Wechselwirkung. Wäre sie beispielsweise „nur" 10^{33}mal schwächer, so hätten die Sterne nur etwa ein Milliardstel ihrer aktuellen Masse und würden entsprechend auch einemilliardemal schneller ausbrennen. Die Liste frappierender Zahlen ließe sich in ebenso erstaunlicher Länge und Breite vermehren (L. widmet das ganze 2. Kapitel diesen Forschungsergebnissen). Vermutlich sind einige der heute angenommenen Zahlen falsch. Insgesamt unbestritten ist jedoch die extreme Unwahrscheinlichkeit der Entstehung eines Kosmos, in dem sich Leben entwickeln konnte. Will man die Existenz dieses Kosmos nicht einfach als *factum brutum* hinnehmen oder als unlösbares Rätsel *ad acta* legen, so bieten sich nach L. grundlegend zwei alternative Erklärungen an. Entweder es gibt eine ungeheuer große Anzahl von unabhängigen Universen, von denen alle bis auf einige (oder nur unseres) kein Leben tragen. Daß uns unser Universum so rätselhaft und wider alle Wahrscheinlichkeit erscheint, ist dann durch unsere Beobachterposition bedingt. Wir können eben nur dieses eine lebenspendende Universum wahrnehmen, die lebensfeindlichen Universen werden ihrer Definition entsprechend niemals wahrgenommen. Könnten wir unser Universum verlassen und aus einer Art entkörperlichter Existenz heraus *alle* existierenden (auch existiert habenden) Universen intellektuell anschauen, so wäre eine unproblematische Verteilung der Wahrscheinlichkeiten direkt einsehbar, der Aufbau unseres Universums verlöre seine Rätselhaftigkeit. Die andere Möglichkeit besteht darin, anzunehmen, daß es einen Grund für die Existenz der lebensfreundlichen Beschaffenheit unserer Welt gibt, der den Rekurs auf eine Vielzahl von Universen überflüssig macht. Die Angabe eines solchen Grundes wäre aber offensichtlich die Rehabilitierung eines teleologischen Argumentes. In thomanischer Tradition könnte man sagen: diesen Grund nennen alle „Gott". Daß wir letztlich vor der Alternative „viele Universen oder Gott" stehen, ist die zentrale, in einer Mannigfaltigkeit von Anläufen untermauerte These des Buches. Ein Physiker könnte einwenden, daß es die hier vorausgesetzte Vielzahl der Möglichkeiten gar nicht gibt. Eines Tages werden wir eine einzige allumfassende Theorie haben, die beweist, daß unser Universum mit all seinen physikalischen

Konstanten genau so und nicht anders sein muß. In bezug auf die Physik ist es L.s wichtigste These, daß dieser Ausweg verbaut ist. L. versucht in sublimen Untersuchungen aufzuweisen, daß eine solche Argumentation nicht gelingen kann. Eine Selektion der lebensfreundlichen Konstanten aus einem weiteren Feld der Möglichkeiten ist prinzipiell unumgänglich. Und für die Durchführung dieser Selektion bieten sich grundsätzlich mehrere Alternativen an. Der Physiker S. Hawking wünschte sich einmal von der Physik eine Art „ontologischen Beweis" für die Existenz unseres Kosmos. Sind L.s Argumente korrekt, so wird es diesen niemals geben. Es bleibt prinzipiell bei den Alternativen konkurrierender Theorien, die jeweils das Rätsel der Existenz unserer Welt zu lösen versuchen. Nicht die schlechteste unter ihnen ist nach L. die Annahme der Existenz Gottes. Der Theist steht nicht mit der Naturwissenschaft im Konflikt, im Gegenteil. Die Annahme Gottes bleibt nicht nur in Einklang mit der Annahme universaler naturgesetzlicher Zusammenhänge, sondern bietet zudem eine sinnvolle Erklärung für das Bestehen der Konstanten und gesetzmäßigen Zusammenhänge in unserem Kosmos. Dies ist – durch meine Darstellung auf ein kaum verantwortbares Minimum geschrumpft – die von L. vorgeschlagene Rehabilitierung des teleologischen Argumentes für die Existenz Gottes.

Das zweite wichtige Grundelement des Buches ist der zugrunde gelegte Gottesbegriff. L. nimmt an, daß ein ethisches Gefordertsein, ein Sollen aus sich selbst heraus schöpferisch wirksam sein kann. Er hält es für den Kern einer (neo-)platonischen Weltsicht, daß etwas existieren kann allein aus dem Grund, daß es *gut* ist, daß es existiert. Dieser Gedanke impliziert einen spezifischen Gottes- und Schöpfungsbegriff. An dieser zentralen Stelle sei ein wörtliches Zitat erlaubt: „Neoplatonism is today often expressed in such formulae as that God ‚is not a being but the Power of Being'. On my interpretation, what such dark sayings say is that God *is the world's creative ethical requiredness or, equivalently, that God is the creatively effective ethical need that there should exist a good world*" (167). Wie erwähnt räumt selbst Mackie ein, daß dieser Gedanke nicht durch logische oder *a priori* Überlegungen als inkonsistent oder unvertretbar klassifiziert werden kann. Nichtsdestoweniger hält er L.s Vorschlag für „a strange concept". L. selbst sieht sich in der Tradition einer großen Zahl katholischer, protestantischer und griechisch-orthodoxer Denker, die ein neoplatonisches Konzept in seinem Sinne vertreten hätten (besonders beruft er sich auf P. Tillich). Ob L.s Gottesbegriff tatsächlich in die christliche Tradition inkorporiert werden kann, ist eine schwierige Frage, der hier nicht nachgegangen werden soll. (L. spezifiziert seine Position in bezug auf die Frage nach der Personalität Gottes, der Theodizeeproblematik und anderem mehr.) Ein anderer kritischer Gedanke sei hingegen noch kurz ausgeführt: L. denkt mit Leidenschaft metaphysisch-realistisch und polemisiert kraftvoll gegen alle anti-metaphysischen Tendenzen in der analytischen Philosophie (z. B. gegen Putnam, 196). Ich selbst kann aus den wohlbekannten epistemologischen Schwierigkeiten, mit der diese Denkweise befrachtet ist, L.s Gedankengängen nicht immer unbefangen folgen. In diesem Zusammenhang sei ein für den Leser möglicherweise interessanter Querverweis auf ein schon 1984 erschienenes Werk des Philosophen N. Rescher mit dem Titel „The Riddle of Existence" gegeben. Hier wird eine in manchem ähnliche Theorie vertreten. Abstrakten Entitäten wie Werten oder auch formaler Eleganz wird kosmologische Relevanz zugebilligt, ohne Rekurs auf einen Schöpfergott im christlichen Sinne. Reschers Idealismus hat allerdings unverkennbar auch einige eher kantianische, nachkritische Elemente, die ihn von L.s Entwurf absetzen. Die Existenz solcher Theoriebildungen und die Vitalität, mit der sie in der Debatte vorgebracht werden, ist ein weiteres Indiz dafür, daß in der gegenwärtigen Philosophie klassische Themen erneut diskutiert werden. Meist sind es diese Fragestellungen, in denen der Dialog zwischen Philosophie und Theologie seinen Anfang nimmt. In diesem Sinn kann L.s Werk für den Leserkreis dieser Zeitschrift eine interessante, manchmal provokative Lektüre abgeben. Daß es um die Chancen für diesen Dialog momentan in der anglo-amerikanischen Philosophie insgesamt wieder besser gestellt ist, dafür kann „Universes" als ein individueller und in mancher Hinsicht recht eigenwilliger Beleg gelten. G. Brüntrup S. J.

Kann man Gott aus der Natur erkennen? Evolution als Offenbarung. Herausgegeben von *Carsten Bresch, Sigurd Martin Daecke, Helmut Riedlinger* (Quaestiones disputatae 125). Freiburg–Basel–Wien: Herder 1990. 175 S.

Die Frage, ob es eine „neue natürliche Theologie" gibt, in der die „Evolution als Offenbarung" Gottes gesehen werden könnte, wird heute unterschiedlich beantwortet, auch im vorliegenden Band. Er enthält die im Frühjahr 1989 auf einem Symposion in Goldegg (Salzburger Land) gehaltenen und überarbeiteten Vorträge sowie den Text einer Fernsehdiskussion im ORF. Das hier dokumentierte Symposion bringt eine Reihe von interdisziplinären Tagungen zur Frage einer „neuen natürlichen Theologie" zum Abschluß, die von Naturwissenschaftlern, Philosophen und katholischen sowie evangelischen Theologen seit einem Jahrzehnt auf Initiative des katholischen Dogmatikers Helmut Riedlinger und des Genetikers Carsten Bresch gehalten wurden. Um es gleich vorweg zu sagen: es ist nicht leicht, daß die verschiedenen Sprachspiele von Naturwissenschaften, Philosophie und Theologie miteinander sich verständigen konnten. Das Verständnis und erst recht Übereinstimmung sind auch nur teilweise gelungen. Unterschiede bleiben trotz Bemühens auf beiden Seiten bestehen. Die im Buch gestellte Frage: Kann man Gott aus der Natur erkennen?, wurde im Laufe der Geschichte der ersten eineinhalb Jahrtausende meist mit ja beantwortet (*H. Riedlinger*, „‚Gott' und ‚Natur'. Zu den Anfängen der ‚natürlichen Theologie' und ihrer bleibenden Bedeutung", 24–61). Doch seit dem vergangenen Jahrhundert schien die Frage kontrovers entschieden. Durch das Vatikanum I war es einerseits klar: „Gott, aller Dinge Grund und Ziel, kann mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen mit Gewißheit erkannt werden" (9). Andererseits erklärte der methodische und der materielle Atheismus der modernen Naturwissenschaft allein schon die Frage für illegitim. Der weltanschauliche Atheismus vieler Naturwissenschaftler postulierte sogar aus der Naturerkenntnis die Nichtexistenz Gottes. So wurde Darwin aufgrund seiner Evolutionstheorie zum Atheisten. Also schien die Antwort, in zwei Lager gespalten, entschieden: ja für die Katholiken, nein für die Naturwissenschaftler. Die evangelische Theologie hielt sich aus diesem Streit heraus, jedenfalls nachdem die anglikanischen Physikotheologen des 18. Jahrhunderts die Hinweise in der Natur auf Gott sicher überzogen hatten. Schon Luther hatte seine Schwierigkeiten mit der Philosophie, die er eine Hure nannte. Karl Barth hatte im 20. Jahrhundert die Frage nach der „natürlichen Theologie" tabuisiert und Rudolf Bultmann und Friedrich Gogarten sie als den Glauben nicht angehend ausgeklammert, da Gott „unwelthaft" sei und der Glaube „entweltlicht" wurde. Es existierte „der Mensch zwischen Gott und Welt" (*F. Gogarten*, 10). Im Glauben gehörte er dem göttlichen Bereich an, in seiner Vernunft der Welt. Eine Synthese zwischen Glauben und Wissen galt im negativen Sinne als religiöse Ideologie. Gegen diesen Dualismus hat unter den katholischen Theologen besonders Teilhard de Chardin angekämpft: der Weg zu Gott führt durch die Naturerkenntnis hindurch, „nicht das Erscheinen, sondern das Durchscheinen Gottes im Universum ... Nicht Deine Epiphanie, Jesus, sondern Deine Diaphanie" (Das göttliche Milieu). Für Teilhard lautet die Antwort also eindeutig: ja. *Carsten Bresch* stieß während der Arbeit an seinem Buch „Zwischenstufe Leben – Evolution ohne Ziel?", das 1977 erschien, auf die Gedankenwelt Teilhards. Bresch scheute sich, sein „Alpha" mit Gott dem Schöpfer und Vollender im christlichen Sinn in direkte Verbindung zu bringen. Er möchte eher zum Staunenswerten und Wunderbaren hinführen, das die Evolution offenbart. Das legt er dar in seinen beiden Beiträgen „Die alte und die neue Offenbarung der Schöpfung" (21–23) und „Das Alpha-Prinzip der Natur" (72–86). Trotzdem will Bresch an den letzten Urgrund herankommen und auf diese Weise die nicht „durch menschliche Weise verzerrten Bilder" der Bibel vermeiden, die er als „beleidigende Vermenschlichung Gottes" (23) ansieht. Solche Anschauung von den Aussagen der Bibel beruhen auf groben theologischen Mißverständnissen. Die natürliche Theologie heutiger Naturwissenschaftler mit Breschs Frage nach dem „unerreichbaren Grund des Universums" (85) knüpft an die des Aristoteles nach dem „Ursprung" und nach dem „Ersten der Seienden" (*Riedlinger*, 39) an. Es besteht nur der Unterschied, daß die „physis", die eine Offenbarung Gottes ist, heute prozeßhaft als Evolution ver-

standen wird. Über die Evolution berichten in diesem Zusammenhang der Chemiker *Herbert Gahmig* kosmologisch und molekular („Evolutionäre und natürliche Offenbarung. Ein Beitrag aus der Sicht der Chemie", 62–71) und der Biologe Carsten Bresch im oben genannten Beitrag. Dabei wird der Evolutionsbegriff kosmologisch ausgeweitet, wobei man durchaus G. Kreil zustimmen muß, daß die „Evolution eines Spiralnebels etwas anderes ist als die Evolution der Lebewesen". Schon eher könnte man den ganzen Prozeß als eine „Kette von stufenförmigen, hierarchischen, also aufeinander folgenden Integrationen, Zusammenschlüssen" (*Bresch*, 160) verstehen. Bresch wehrt sich dabei gegen die Identifizierung des unergründlichen Geheimnisses, des Alpha, mit dem christlichen Gott der Erlösung. Darin unterscheidet er sich aber auch wesentlich vom Ansatz Teilhards, wie *Günther Schiwy* in seinem Beitrag über Teilhard deutlich macht („Der Gott der Evolution. Der kosmische Christus im Werk von Teilhard de Chardin", 102–116). Teilhard geht es weniger um das Alpha als vielmehr um das Omega der Wissenschaft und den Christus des Glaubens. Bei Teilhard ist die Evolution nicht die Offenbarung, wie Bresch es sieht, sondern nach Schiwy (104) eine „Stütze der Offenbarung", während Inhalt der Offenbarung der Christus Evolutor ist. Natürliche Theologie kommt also nicht zum Gott der Heilsgeschichte, sondern der Gott der Heilsgeschichte ist zugleich der Gott der Natur und der Schöpfung. Zu diesem Zusammenhang nimmt *Viggo Mortensen*, Dekan der Theologischen Fakultät der Universität Aarhus, Stellung („Theologie der Natur als natürliche Theologie?", 117–134). Nach Mortensen läßt sich eine natürliche Theologie im Sinne des bedeutenden Aarhuser Religionsphilosophen Knud E. Løgstrup aufgrund einer erneuerten Metaphysik rekonstruieren, wobei diese philosophisch und theologisch zugleich verstanden wird. Mortensen erzählt das „kreationäre Epos", die Schöpfungsgeschichte, als „evolutionär"; beide Epen werden komplementär verstanden (vgl. dazu auch J. Illies, Schöpfung oder Evolution 1979, worin auch die Komplementarität vertreten wird). Nach Mortensen hat die Theologie mit Naturwissenschaft in „freundlicher, in lebendiger Wechselwirkung" zu stehen, und so wird eine Theologie der Natur auch zur natürlichen Theologie. Beide verweisen aufeinander. Die Position Mortensens ist verwandt der von *Béla Weissmahr*, dem katholischen Religionsphilosophen und Theologen. Nach letzterem („Evolution als Offenbarung der freiheitlichen Dimension der Wirklichkeit", 87–101) hat die Natur eine „Tendenz zur Selbstüberbietung auf das seinsmäßig Höhere hin" (101), d. h., sie ist aufgrund einer inneren Dynamik auf das Hervorbringen von stets Vollkommenerem ausgerichtet. Dabei entsteht größere Selbständigkeit und Freiheit, die letztlich eine freie unbedingte Wirklichkeit voraussetzen, die nach Weissmahr Gott ist. Sowohl Mortensen als auch Weissmahr verzichten als Religionsphilosophen auf Teilhards christologische Begründung. Dadurch wird das Gespräch mit den Naturwissenschaftlern und Naturphilosophen erleichtert, auch wenn es einen bewußten Verzicht auf theologische Ganzheitsschau bedeutet und auf das nur theologisch zu erkennende Endziel der Evolution in Christus. Bei dieser Sicht bleiben die Unterschiede bestehen. Ist die Evolution Offenbarung eines unpersönlichen „Alpha", so Bresch, oder muß man transzendentalphilosophisch nicht doch von den Menschen als kontingenten Personen auf ein nicht kontingentes personales Wesen schließen? Auch der Gott der Philosophen muß kein Es sein, sondern kann auch als Du erschlossen werden. Ein solch persönlicher Gott ist allerdings noch nicht als Gott des Heils in Jesus Christus erkannt. Das setzt selbstverständlich Glauben voraus. Der aber kann von einem Naturwissenschaftler als solchem nicht einfach gefordert werden. Deshalb kann ein Naturphilosoph der Auffassung von *Sigurd Martin Daecke* („Gott der Vernunft, Gott der Natur und persönlicher Gott", 135–154) nicht zustimmen, wenn er sagt: „Die ‚natürliche Theologie' kann und will nur diesen ‚natürlichen', unpersönlichen Gott entdecken, der auch anders genannt werden kann als ‚Gott' und der diesen Namen überhaupt nicht braucht" (147). Hier wird doch wohl zu sehr an dem protestantischen Bedenken festgehalten, philosophisch zur wahren Gotteserkenntnis zu kommen. Im ganzen ein interessantes Buch, das den augenblicklichen kontroversen Diskussionsstand gut wiedergibt. Eines stört aber grundsätzlich: wenn ein Theologe oder Philosoph über ein naturwissenschaftliches Thema etwas sagt, verlangt man mit Recht, daß er sich gründlich kundig macht. Weshalb wird aber derselbe Maßstab nicht auch an

Naturwissenschaftler angelegt, die sich philosophisch oder theologisch äußern?

R. Koltermann S. J.

Menschwerdung. Millionen Jahre Menschheitsentwicklung – natur- und geisteswissenschaftliche Ergebnisse. Hrsg. *Joachim Herrmann* und *Herbert Ullrich*. Berlin: Akademie Verlag 1991. 778 S., 207 Abb., 80 Tafeln.

Das Buch trifft in eine Lücke. Gesamtdarstellungen vom Format derjenigen von B. G. Campbell (²1979) sind seit längerem nicht mehr revidiert worden (wahrscheinlich wegen einer zu großen Bewegtheit auf dem Fundsektor v. a. in Ostafrika), und auch die knappe Zusammenfassung des aktuellen Standes der Paläanthropologie von Henke und Rothe (³1980) ist derzeit vergriffen. Zwar gibt es neuestens als deutsche Übersetzung Brian M. Fagan: Aufbruch aus dem Paradies; Ursprung und frühe Geschichte der Menschen, München: C. H. Beck 1991, aber das ist nur die anschauliche, aber subjektive Sicht eines einzelnen Wissenschaftlers, ohne genügend Raum für die Diskusion der Methoden (vgl. die Rezension in Spektrum der Wissenschaft April 1992, 138). Um so mehr ist dieses so umfangreiche Werk zu begrüßen, das aus der mehrjährigen Zusammenarbeit zahlreicher Autoren (Angaben S. 776) hervorgegangen ist und alle wesentlichen Gesichtspunkte der menschlichen Stammbaumfrage umfaßt: Biologische Grundlagen der Evolution; Primatenevolution und -verhalten; Ursprung der Hominiden (mit Votum für den Kenyapithecus als ‚ancient member'); Australopithecinen-Formenkreis (mit pointierter Abtrennung des „Affenmenschen" Homo habilis); Archanthropinen (Homo erectus, mit eingehender Darstellung der Funde von Bilzingsleben); Paläanthropinen (Neanderthaler i. w. s., mit starker Berücksichtigung der russischen Befunde); Ausbreitung des Jetztmenschen (mit Bevorzugung der „regionalen Kontinuitäts-Hypothese" Wolpoffs u. a. gegenüber den derzeit so beliebten Migrationshypothesen ‚out-of-Africa' von Bräuer und Stringer, die aber deutlich diskutiert werden); Forschungsgeschichtliche Aspekte. Die Kapitel sind keineswegs nur unter paläontologischer Rücksicht geschrieben, sondern umfassen genauso alle Aspekte des menschlichen Kulturlebens. Eine ausführliche Tabelle der Fossilfunde (682–713) ist äußerst hilfreich. Die verarbeitete Literatur ist reichhaltig und, soweit das in einem solchen Werk möglich ist, aktuell. Aufgefallen ist lediglich die fehlende Diskussion der Feuerspuren in Swartkrans, die auf 1 bis 1,5 Mio. Jahre datiert und womöglich dem Australopithecus robustus zugeschrieben werden müssen (C. K. Brain in: Nature 336 [1988] 464). Für einen Biologen unverständlich ist die Unterschlagung von Australopithecus afarensis als eigener Art; man kann über deren Wert wahrhaftig geteilter Meinung sein, aber dieses Taxon ist durch Donald Johanson (‚Lucy') und Tim White gültig etabliert worden und muß geführt werden, gleichgültig, was man selber davon hält. Diese Eigenmächtigkeit läßt sich wohl nur aus der Fachrichtung der auch für dieses Kapitel verantwortlich zeichnenden Herausgeber erklären, die von der Anthropologie bzw. Alten Geschichte, nicht aber von der Biologie herkommen. Ein Schönheitsfehler, wenn wir damit nicht beim springenden Punkt der Federführung angelangt wären: das ganze Werk ist hoffnungslos durch das ideologische Raster des dialektischen Materialismus gequetscht.

Das beginnt beim Titel: unter „Menschwerdung" versteht man in der Regel einen theologischen Sachverhalt; der biologische Terminus heißt hierzulande Hominisation. Das betrifft die Kapitelüberschriften: warum die Entwicklung des Homo erectus, oder, wenn es denn sein muß, des „Urmenschen", unter der Überschrift: „Anfänge des gesellschaftlichen Lebens in der Epoche der frühen Menschheitsentwicklung" abhandeln und die des Neanderthalers unter: „Epoche der sozialökonomischen Formierung"? Spätestens das Kapitel 10 bringt es an den Tag, wenn man nicht an zahlreichen Abschnitten und Zitaten davor schon stutzig geworden ist: es geht um die Würdigung von F. Engels Studie „Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen" von 1876 als wesentlichem Beitrag für die Etablierung der Anthropogenese-Theorie. Jetzt versteht man, warum Homo habilis so einfach und deutlich vom Australopithecus abgegrenzt werden kann: es ist das „Arbeitskriterium" (195), welches die unscharfen morphologischen Charakteristika ersetzt und die Einräumung des Status „Mensch" rechtfertigt.

Jetzt ist klar, warum dauernd nur von Urmenschen-„Horden" (einschließlich der überholten Burian-Tafeln aus der Jugendweihe-Bibel „Weltall Erde Mensch") die Rede ist und sich kein Abschnitt über die für die Hominisation entscheidende Familienstruktur findet, trotz der grundlegenden Arbeiten Lovejoys zu diesem Thema, die ja durchaus zitiert werden. Darum die durch nichts gedeckte Bemühung der Vorstellung von der kommunistischen Urgesellschaft (471), obwohl die Besitznorm schon bei nichtmenschlichen Primaten gut belegt ist und der Kulturenvergleich der Humanethologen Privateigentum als Universalie in den unterschiedlichsten Gesellschaftsformen nachgewiesen hat. Aber klar, die Arbeiten der MP-Forschungsstelle für Humanethologie in Andechs werden samt und sonders ignoriert, und auch deren Leiter, I. Eibl-Eibesfeldt, erscheint nur als zitierter Herausgeber des Sammelwerkes „Hominisation und Verhalten" (Stuttgart 1975). Daß dementsprechend auch die verhaltensbiologischen Grundlagen ihre Schlagseite ins Materialistische haben, trotz (oder doch wegen?) der international anerkannten Autorität von G. Tembrock, sei nur am Rande erwähnt: der gewiß noch zu wenig geklärte Begriff der Motivation wird einfach auf „Umweltansprüche" reduziert (88). Daß dann Bewußtsein nur zu den „Gesellschaftsverhältnissen" gerechnet wird (304), verwundert nicht mehr. Müßig, sich auch noch beim überholten Vokabular („biologisch", „Biosozialleben", „Biokommunikation") aufzuhalten, oder bei inhaltslosen Phrasen im DDR-Parteitagsjargon (besonders typisch der Beitrag von *H. Ullrich* 557–559). Entsprechend tendenziös fallen dann natürlich die Abschnitte über die weltanschaulichen Kontroversen zur Abstammungsfrage des Menschen aus, besonders, was den Schöpfungsglauben und die Auffassung der (katholischen) Kirche angeht. Neuere Literatur ist hier überhaupt nicht im Blickfeld, die Zitate konzentrieren sich auf die Diskussion von „Humani generis" und enden mit Overhage im Jahre 1969. Die Einstufung des „Ketzers" Teilhard de Chardin als Vertreters eines „idealistischen Evolutionismus, in dem kein Schöpfergott vorkommt" (580), beleuchtet das Ausmaß der Ignoranz.

Was ist von alldem zu halten? Zunächst könnte man sich ja auf den Standpunkt stellen, daß mit dem „Arbeitskriterium" eine Bereicherung der ‚westlichen', an Darwin orientierten Sicht der menschlichen Evolution herübergerettet worden ist. Aber selbst die kurze, mit der Brille des ideologischen Anhängers verfaßte Darstellung der Rezeption von Darwin durch Marx und Engels (Abschnitt 10, 2) macht deutlich, daß es hier nicht um die Konfrontation zweier Theorien mit dem Ziel der gemeinsamen Wahrheitsfindung ging, sondern die Arbeitstheorie als Antwort auf die Frage nach der Herkunft der menschlichen Gesellschaft von vornherein feststand, und Darwin da nur noch zur Illustrierung der materialistischen Basis recht und billig war. Es ging weder Marx noch Engels um die naturwissenschaftliche Frage, wie der Mensch entstanden sei, sondern lediglich um die Untermauerung ihres bereits gefaßten Vorurteils: der Mensch ist durch die Arbeit zum Menschen geworden. Damit sind wir aber im Bereich der Ideologie, und „Arbeit" wird zu einem hypostasierten Begriff (203) ohne jeden wissenschaftlichen Erklärungswert, was die Frage der Hominisation anlangt. Alle „Naturauseinandersetzung" und „Naturaneignung" generell als „Arbeit" zu bezeichnen, macht aus dem Begriff eine platte Äquivokation, denn Auseinandersetzung mit seiner Umwelt und Bemächtigung von Teilen davon vollzieht jedes Tier, so daß die Definition von Arbeit am Ende zu einer reinen Tautologie gerät (196). Nein, es ist nicht nur neutraler, sondern auch differenzierter und schlicht adäquater, von Nahrungsbeschaffung, Werkzeuggebrauch, Geräte-Kulturen oder auch von Jagd und Ackerbau zu sprechen, wie das normalerweise üblich ist, als alles unter die Mythologie einer Zaubervorstellung unterzuordnen, die den Ausdruck ‚sozial' so sakrosankt macht, daß er nicht einmal mehr für das Grundphänomen tierischen Zusammenlebens verwendet werden darf. Damit wird eine Kluft zwischen Tier und Mensch aufgerissen, die gerade einer wissenschaftlichen Anthropologie keinesfalls dienlich ist. Kurz: der marxistische Arbeitsbegriff ist als Hominisationskriterium restlos unbrauchbar. Wie sehr eine solche ideologische Voreinstellung auch inhaltlich die Wahrheitsperspektive verzerrt, konnten die erwähnten Beispiele verdeutlicht haben.

Behält das Ganze dann noch einen Wert? Es wurde schon eingangs erwähnt, daß die Autoren eine Fülle von Material verarbeitet haben, und viele Einzelfragen in diesem

Werk ein Nachschlagen lohnen. Auch Tabellen und Schemata sind häufig von hoher didaktischer Qualität, und erst recht die mit großer Präzision ausgeführten Strichzeichnungen des fossilen Materials (ganz im Gegensatz zur meist mäßigen Qualität der Foto-Reproduktionen). Nur: kann ich mich, zumal als Fachfremder, einem Führer anvertrauen, bei dem ich stets Angst haben muß, daß er die falsche Brille aufhat? Schade für den Verlag, daß er das Weltanschaulich-Tendenziöse hier nicht rechtzeitig „abwikkeln" konnte. Ch. Kummer S. J.

Seifert, Josef, *Das Leib-Seele-Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion.* Eine systematisch-kritische Analyse. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1989. XIII/327 S.

Der Verf. hat sich als sehr guter Kenner dieser Problematik erwiesen, schon in seinem Buch „Leib und Seele" (1973), dann in der ersten Auflage des vorliegenden Buches (1979), vgl. ThPh. 55 (1980) 463 f. Gegenüber der ersten Auflage hat diese neue eine gründliche Überarbeitung und Erweiterung erfahren (327 S. gegenüber 182 S.). Der Grundaufbau ist jedoch, wie schon ein Vergleich der beiden Inhaltsverzeichnisse ergibt, im wesentlichen gleich geblieben. Aber durch die Erweiterung, die nur zum Teil auf den beiden hinzugefügten Kapiteln IX (Gehirntod) und X (Unsterblichkeit) beruht, ist eine wesentlich differenziertere Darstellung der ganzen Problematik möglich geworden. Auch wurden neuere Ansätze in die systematisch-kritische Analyse mit aufgenommen wie z. B. die Position Eccles', der Funktionalismus und a. m. Neu ist auch im Anhang ein philosophisches Wörterbuch der wichtigsten Grundbegriffe der Leib-Seele-Diskussion. Zu den einzelnen Kapiteln: Eingeführt wird durch das Kap. I „Das Leib-Seele-Problem auf dem Hintergrund allgemeiner erkenntnistheoretischer und metaphysischer Probleme". Methodisch wird in den folgenden Kapiteln so vorangegangen, daß die Analyse und Prüfungen bei den gröberen Positionen beginnen und zu den differenzierteren Meinungen voranschreiten. So stellt Kap. II die Frage, ob es eine „Wesensverschiedenheit oder Identität von physischen und psychischen Gegebenheiten" gibt. Es werden der „eliminative Materialismus" Rortys, der krasse Materialismus, die funktionalistischen Leib-Seele-Theorien und die kybernetischen Modelle „künstlicher Intelligenz" argumentativ zurückgewiesen und ebenso jener Phänomenalismus, der die Gegebenheit physischer Wirklichkeiten leugnet. Eine zweite Gruppe von Einwänden richtet sich in weniger radikaler Weise gegen den Wesensunterschied von physischen und psychischen Wirklichkeiten. Dazu zählen u. a. transzendentalidealistische und transzendalphänomenologische Einwände gegen die räumliche Ausgedehntheit der Materie und Objektionen, die aus der modernen Physik kommen und sich gegen die Ausgedehntheit der Materie richten. Mit einer dritten Gruppe von Einwänden, die zwar die Wesensunterschiede zwischen psychischen und physischen Phänomenen anerkennen, sie aber nur der bloß naiven Erfahrung angehörig erklären, „hinter" der eine Identität des Physischen und Psychischen bestünde, setzt sich der Verf. anschließend auseinander. Hierher gehören die Positionen des „emergentistischen Materialismus" Bunges, der zwischen naiver Identitätsthese und Epiphänomenalismus steht und die verfeinerten Formen des Australischen Physikalismus und der Mind/Brain/Identity Theory. Eine vierte Gruppe von Einwänden sind der Epiphänomenalismus (der Geist ist nur ein Epiphänomen des Leiblichen) und benachbarte Positionen wie z. B. der Dialektische Materialismus. Im III. Kap. wird der Epiphänomenalismus durch die Argumente von Hans Jonas als unhaltbar aufgewiesen, und zwar in doppelter Weise durch die immanente und durch die transzendente Kritik. Die immanenten Gegenargumente zeigen, daß der Epiphänomenalismus die Schöpfung der Seele aus dem und durch das Nichts annehmen müßte. Ferner wäre das Bewußtsein eine Realität ohne Konsequenzen und eine Erscheinung, die sich selbst erscheint. In der transzendenten Kritik wird eine reductio ad absurdum des Epiphänomenalismus aus seinen Konsequenzen geführt. Abschließend wird in diesem Kap. die Theorie von H. Jonas der „materiellen Energie", „Geist" und Kausalität einer Kritik unterzogen. Im Kap. IV geht es um die Frage, ob Leib und Seele eine Identität oder eine reale und substantielle Verschiedenheit bilden. Die Beweise für und die Einwände gegen die geistige Substantialität der

Seele werden dargelegt, wobei ein Hauptargument für die geistige Substantialität der Seele die direkte Selbstgegebenheit des substantiellen Subjekts des Bewußtseins ist. In einem eigenen Abschnitt dieses IV. Kap. werden die monistischen und „dualistischen" Einwände gegen die geistige Substantialität der Seele und/oder gegen die Substantialität des Leibes diskutiert und zurückgewiesen. Auch die Zwei-Substanzen-Lehre (als zwei substantiae completae) lösen das Leib-Seele-Problem nicht. Im Kap. V geht es schließlich um die Einheit des Menschen und die Beziehung zwischen Leib und Seele, das Leib-Seele-Problem im engeren Sinne. Besonders zu empfehlen ist in diesem Kap. der Abschnitt über die Äquivokation des Ausdrucks „Dualismus", das ein Haupthindernis für den wissenschaftlichen Fortschritt philosophischer Leib-Seele-Diskussion ist. Ferner wird aufgewiesen, daß der Versuch, die Einheit von Leib und Seele auf Identität zurückzuführen, dem Sachverhalt nicht gerecht wird. Im Kap. VI werden die Ergebnisse der modernen Gehirnforschung besonders die von Sir J. Eccles auf das Verhältnis von Leib/Seele und Gehirn/Seele kritisch untersucht. Die von Eccles und Popper entworfene Theorie von Welt 1, 2 und 3 werden ausführlich dargestellt und als ungenügend aufgewiesen. Das liegt zum großen Teil daran, daß das bewußte Selbst durch die Naturwissenschaften unerforschbar ist. Im kurzen Kap. VII (215–223) wird die Einheit des Menschen und die Verschiedenheit von Leib und Seele in der Anima-Forma-Corporis-Lehre in den Grundzügen entworfen und kritisch hinterfragt. Hochinteressant sind die neueren Forschungsergebnisse phänomenologischer und augustinischer Art zu einer klassischen und personalistischen Metaphysik der Person und zum Leib-Seele-Problem, wie sie teilweise vom Verf., v. Hildebrand u. a. schon entwickelt waren, jetzt aber weitergeführt worden sind durch L. Hölscher, The Reality of the Mind. St. Augustine's Philosophical Arguments for the Human Soul as Spiritual Substance (1986). Dadurch ändert sich grundlegend die Interpretation des Werkes von Augustinus. Hölscher arbeitet darin die Unterschiede von Körper und erlebtem Leib bei Augustinus heraus und die „distentio animi" als „vorstellend sinnliche Fähigkeiten des Menschen", die sich wesentlich von analogen Phänomenen des Tieres unterscheiden. Dabei erinnert die augustinische distentio animi in frappierender Weise an die von Husserl gesehenen Phänomene der Retentio und Protentio. Der Kernpunkt der augustinischen Argumente für die Geistigkeit der Seele liegt jedoch in der Erkenntnis „ewiger Wahrheiten", womit er sich von dem Ansatz des Aristoteles hinsichtlich der Fähigkeit zur Abstraktion unterscheidet.

Von besonderer Brisanz für das medizinisch-ethische Verhalten ist das Kap. IX über den Tod und den „Hirntod" des Menschen. Hier wird in einer bisher in dieser Gründlichkeit noch nicht vorhandenen Weise Kritik geübt an der seit den siebziger Jahren „normativ" gewordenen Todesdefinition. Würden die von dem Verf. vorgetragenen überzeugenden Gründe von den Medizinern ernstgenommen, die aus dem sterbenden, sprich hirntoten Menschen Organe entnehmen, so müßte diese Praxis zumindest radikal eingeschränkt, wenn nicht sogar ganz aufgegeben werden. Das Kap. X wendet die Ergebnisse der vorausgegangenen Diskussion von der Geist-Seele auf die Frage nach der Unsterblichkeit an und richtet sich vor allem gegen die (protestantische) Ganztodthese. Unsterbliches Leben ist nach dem Verf. nur unter der Voraussetzung einer Geistseele sinnvoll. Das menschliche Leben erweist sich als ewigkeitsgerichtet, was sich besonders im Unbedingtheitsanspruch der Sittlichkeit zeigt. Abschließend wird aber zugegeben, daß es Grenzen philosophischer Unsterblichkeitsbeweise gibt. Das Werk von Seifert gehört sicher zu den Standardwerken des Leib-Seele-Problems, das keiner übersehen kann, wenn er sich mit dieser Fragestellung beschäftigt. Einige kleinere Verbesserungen sind sicher bei der nächsten Auflage leicht zu machen. S. 81 muß es wieder, ein im übrigen häufiger Übersetzungsfehler, 10 Milliarden Zellen heißen, nicht 10 Billionen. Im Englischen gibt es den Ausdruck Milliarden nicht, ihm entspricht das Wort „billion". Im Deutschen sind aber 1 Billion = 1000 Milliarden. S. 32/33: Gerüche sind tatsächlich physisch-materielle Wirklichkeiten, nämlich Moleküle einer bestimmten Konfiguration. Auch den Farben liegen Oberflächenstrukturen der Dinge zugrunde, so daß ein Teil des Lichtes reflektiert wird aufgrund dieser Struktur, S. 118, Z. 11 muß es „sondern" heißen statt „aber", weil eine Verneinung vorausgeht.

R. Koltermann S. J.

Girard, René, *Das Heilige und die Gewalt.* Zürich: Benziger 1987. 484 S.

Weil Menschen einander in ihrem Streben nachahmen, entsteht Rivalität. Rivalität hat ihren eigentlichen Grund nicht darin, daß mehrere Menschen zufällig das gleiche Objekt begehren, sondern sie begehren das gleiche Objekt, weil sie einander nachahmen (214): Wovon ich sehe, daß ein anderer es erstrebt, das könnte auch für mich selbst lebensteigernd sein. Die dadurch entstehende Rivalität führt zur Gewalt aller gegen alle. Der Ausweg aus dieser gegenseitigen Gewalt besteht darin, daß ebenfalls durch Nachahmung die Gewalt aller gegen alle umschlägt in die Gewalt aller gegen einen: eine „Metamorphose der gegenseitigen Gewalt in einmütige Gewalt" (146). Die Menschen sind nur dann zur Versöhnung fähig, wenn diese auf Kosten eines Dritten geht (380). Aus diesem Sachverhalt will G. die Kategorien des Sakralen und des Religiösen, alle Riten und alle Mythen, ja überhaupt die bestehenden menschlichen Gesellschaften und sogar die Hominisierung selbst erklären. Denn selbst der Mechanismus des menschlichen Denkens, die Fähigkeit zur „Symbolisierung" wurzele noch im versöhnenden Opfer (452). Das zufällige Opfer der Gewalt aller gegen einen zieht einerseits den Abscheu aller auf sich und wird andererseits, indem es die Gewalt aller erfährt, als die Ursache ihrer Versöhnung untereinander erfahren. „Das Opfer schützt die ganze Gemeinschaft vor *ihrer* eigenen Gewalt" (18). So ist das Opfer zugleich „tremendum" und „fascinosum". Nach G. ist dies der grundlegende Ursprung alles „Sakralen". Auch die religiösen Auffassungen von Unreinheit gehen nach G. letztlich auf die Erfahrung der chaotischen Gewalt zurück, die man dadurch eindämmt, daß sie nach außen gerichtet wird. Nach G.s Auffassung ist selbst noch das heutige Gerichtswesen ein Versuch, die Gewalt mit Hilfe der Gewalt auszutreiben (29). „Früher oder später kommt anscheinend immer jener Moment, wo man sich der Gewalt nur noch mit Gewalttätigkeit entgegenstellen kann; dabei ist es unwichtig, ob man gewinnt oder verliert – die Gewalt geht immer als Siegerin hervor." (50) Denn die Gründe für die Gewalt sind auf seiten aller Beteiligten die gleichen, so daß sie in Wirklichkeit grundlos bleibt (72). So entsteht eine völlige Übereinstimmung der durch die Gewalt ausgelösten Reaktionen bei sonst völlig ungleichen Individuen; Gewalt entdifferenziert (74). Die Religion hat deshalb immer nur ein Ziel: sie will den Rückfall in die Gewalt aller gegen alle verhindern (86). Für G. erklärt sich auf die gleiche Weise auch die Entstehung von Mythen und Ritualen. An die Stelle der überall verbreiteten gegenseitigen Gewalt setzt der Mythos die ungeheuerliche Übertretung, die von einem einzigen Individuum (z. B. Ödipus) begangen worden ist (118); und das religiöse Denken führt zwangsläufig dazu, im letzten Opfer, das Gewalt erleidet, ohne Vergeltungsmaßnhmen hervorrufen zu können, ein übernatürliches Geschöpf zu sehen (130). So zufällig das Opfer der Gewalt ist, bestehen doch gewisse Kriterien der Opferfähigkeit, zum Beispiel, daß es niemanden geben darf, der das Opfer rächen kann. Des weiteren haben Rituale die Funktion, die durch das versöhnende Opfer geschehende Fernhaltung der Gewalt von der Gemeinschaft zu reproduzieren: Sie sind die Nachahmung und Wiederholung einer spontanen einmütigen Gewalt (148). Auch Tabus, Inzestverbote usw. dienen in ihrer eigentlichen Wirklichkeit nur der Vermeidung der durch Rivalität entstehenden gegenseitigen Gewalt. So beschützt das Religiöse die Menschen solange, als sein Geheimnis nicht enthüllt wird. Denn die Einsicht in ein solches System, dessen „Entmystifizierung", bedeutet auch dessen Auseinanderfallen. Heute stehen wir zum erstenmal vor der ausdrücklichen und klar bewußten Wahl zwischen der totalen gegenseitigen Vernichtung der Menschen und dem totalen Verzicht auf die Gewalt (353). Erst in späteren Werken entfaltet G. die Bedeutung der biblischen Tradition für die Offenlegung des Mechanismus der Gewalt. – G.s Hypothese ist außerordentlich anregend und hat eine sehr weitreichende Erklärungspotenz, die sich insbesondere auch in der überzeugenden Auseinandersetzung mit Freuds Lehre vom Unbewußten und von der Verdrängung (248–280) erweist. Sie scheint mir jedoch auf einem verbreiteten, in problematischer Weise verkürzten, sozusagen „erbsündlichen" Menschenbild zu beruhen. Nach diesem Menschenbild stellt die Nachahmung anderer in ihrem Streben nach Selbstentfaltung die menschliche Grundfähigkeit dar. Man könnte sie auf die Formel bringen: „Liebe dich selbst, so wie du deinen Nächsten sich selbst lieben siehst."

Wird in einem solchen Menschenbild nicht davon abgesehen, daß wir Menschen noch vor aller Selbstentfaltung unsere erste Entfaltung der liebevollen Zuwendung anderer verdanken? Ist nicht grundlegender als die Fähigkeit zur Nachahmung des Strebens anderer unsere Fähigkeit zur inneren Repräsentation der andern im Sinn von Mitfreude mit ihrer Freude und Mitleiden mit ihrem Leiden? Gibt es dann nicht aufgrund von Liebe und Urvertrauen auch Formen menschlicher Gemeinschaft, in der Menschen sich gegenseitig fördern und ihr Wohlwollen füreinander keineswegs erst der gemeinsamen Ausgrenzung Dritter verdanken? Damit hängt auch ein zweites Bedenken zusammen. Wenn jemand nicht sich selbst, sondern andere vor Gewalt zu schützen sucht und nur zur Verhinderung bereits geschehender fremder Gewalt notfalls und unter Wahrung der Verhältnismäßigkeit auch seinerseits Gewalt einsetzt, handelt es sich wohl eher nicht um die mimetische Gewalt, die G. so meisterhaft analysiert hat. P. Knauer S.J.

Kley, Roland, *Vertragstheorien der Gerechtigkeit.* Eine philosophische Kritik der Theorien von John Rawls, Robert Nozick und James Buchanan (St. Galler Studien zur Politikwissenschaft 13). Bern und Stuttgart: Haupt 1989. 500 S.

Der Aufbau vorliegender Dissertation, die an der Hochschule St. Gallen für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften (HSG) entstand, ist sehr klar. Kley (K.) stellt nach einer für den Leser hilfreichen Einleitung die drei Theorien vor und kritisiert ausgiebig sowie in vielfachen Anläufen die Grundlagen der drei Vertragslehren. Schließlich versucht K., im Rahmen der Rawlsschen Gerechtigkeitstheorie die Tragfähigkeit des „Standpunktes der Unparteilichkeit" zu erproben. Die Herausarbeitung der Prinzipien, auf die sich jeder am Zustandekommen des Vertrages Beteiligte in einer unparteiischen Wahlsituation festlegen könnte und würde, lenkt die Aufmerksamkeit K.s weiter zur Untersuchung hin, ob dieser „jeder" nicht als „moralische Person" aufzufassen sei, der bestimmte Inhalte mitgegeben seien, so daß von hierher einer Gerechtigkeitstheorie für unsere Gesellschaften gleichsam ein Rückgrat eingezogen werden könnte. Damit mündet K.s Auseinandersetzung zwar nicht in eine neue Gerechtigkeitstheorie ein. Wohl aber liefert K. am Schluß eine scharfe und überzeugende Standortbestimmung des unter den drei untersuchten Gerechtigkeitstheorien wohl bedeutendsten Versuches, nämlich des von Rawls. K. verweist auf die Doppelnatur von Rawls' Theorie, die Rekonstruktion und Orientierung zugleich sein wolle: „Rekonstruktion ist sie insofern, als sie unter unseren – bereits vorhandenen – wohlabgewogenen Gerechtigkeitsüberzeugungen einen systematischen theoretischen Gesamtzusammenhang herzustellen sucht ... Moralische Orientierung ist sie insofern, als sie uns vor Augen führt, welche normativen Konsequenzen und gesellschaftlich-institutionellen Implikationen wir akzeptieren müssen, wenn wir die im westlich-demokratischen Common sense tief verankerte Vorstellung der menschlichen Person wirklich ernst nehmen und uns zu eigen machen" (480). – K., der selbst vom westlichen Common sense her seine Argumentationen entwirft (XXI), unternimmt selbst keine Kritik dieser Werte der westlichen Gesellschaft. Er untersucht vielmehr neben den Ausgangsannahmen der Theorien ihre innere Stimmigkeit (XVII). Seine Kritik setzt an allen wichtigen Punkten der Theorien an, ist fundiert und wird sachlich vorgetragen. Sehr anzuerkennen ist, wie K. immer wieder auf die Unzulänglichkeit der bloßen Zustimmungsprämisse hinweist. Auf eine eingehendere Wiederholung der von K. vorgenommenen Auseinandersetzung kann hier verzichtet werden, da die Kritik nicht zum erstenmal erfolgt ist und vielleicht auch nicht zum letztenmal geübt wird. Sicherlich selten in dieser Ausgiebigkeit, manchmal allerdings auch weitschweifig, etwas breit und stellenweise wegen der Wiederholungen etwas verwirrend! Die von K. geäußerte Kritik an Rawls übertrifft an Ausführlichkeit die ansonsten sehr oft benutzte Stellungnahme von Philipp Pettit zu Rawls (Judging Justice. An Introduction to Contemporary Political Philosophy [London 1980]). Während mir hingegen H. L. A. Harts kritische Stellungnahme zu Robert Nozicks „Anarchy ..." in manchen Punkten tiefer als K.s Kritik geht (Utility and Rights, in: Columbian Law Review 79 [1979] 828–846). Um K.s Arbeit weiterhin zu würdigen, ist zu wissen, daß sie im Zeitraum von 1981 bis 1985 entstand

und im Sommer 1988 in den Druck ging. Wichtige seit 1987 erschienene Literatur kann natürlich nicht aufgenommen sein. Verwiesen sei an dieser Stelle lediglich auf den Sammelband: Corlett, J. Angelo (ed.): Equality and Liberty. Analyzing Rawls and Nozick, Hampshire and London 1991, und auf J. Rawls' Artikel: The Idea of an Overlapping Consensus (Oxford Journal of Legal Studies 7 [1987] 1–25). Zu erwarten wäre aber gewesen, daß Rawls' Artikel: Justice as Fairness: Political not Metaphysical (Philosophy and Public Affairs 14 [1985] 223–251) Berücksichtigung gefunden hätte. Ob K.s gewichtige Arbeit die immer noch lebendige Diskussion um Rawls' Ansatz im angelsächsischen Sprachraum mitbeeinflussen wird, kann nicht prophezeit werden. Wohl aber ist sein Werk geduldigen Lesern zu empfehlen, welche einen Zugang zu dem Denken der drei Theoretiker suchen. N. Brieskorn S. J.

Psychologie der Emotion (Enzyklopädie der Psychologie: Themenbereich C, Serie V, Bd. 3). Hrsg. *Klaus Scherer.* Göttingen-Toronto-Zürich: Hogrefe 1990. 801 S.

Dieser Band der Enzyklopädie der Psychologie bietet anhand von 11 Kapiteln einen Gesamteinblick in den derzeitigen Erkenntnisstand der Emotionsforschung. In Kap. 1 (1–38) erörtert der Herausgeber den Theorienpluralismus, die Methodenvielfalt sowie aktuelle Probleme und Forschungsansätze der modernen psychologischen Emotionsforschung. Kap. 2 bis 4 sind der Phylo- und Ontogenese der Emotionen, Kap. 5 bis 7 Emotionskomponenten und Kap. 8 bis 11 differentiellen Aspekten der Emotionen gewidmet.

Klaus Schneider und *Winand Dittrich,* die Autoren von Kap. 2 (Evolution und Funktion von Emotionen), sehen die allgemeine Funktion emotionaler Verhaltenssysteme in der motivationsgerechten Verhaltensauslösung. Emotionen vermitteln zwischen entkoppelten Rezeptor-Effektor-Systemen und ermöglichen dadurch eine größere Verhaltensvariabilität und vielfältige Lernprozesse. Zur phylogenetischen Rekonstruktion der Emotionen eignen sich neben dem Ausdrucksverhalten im Grunde nur die materiellen Grundlagen, die „affektiven" Strukturen des zentralen Nervensystems. Das emotionale Bewertungssystem entstand wahrscheinlich mit der Ausbildung kortikaler Mechanismen. Ab der Klasse der Reptilien haben Emotionen eine verhaltenssteuernde und motivierende Wirkung. Emotionale Reaktionssysteme üben eine adaptive Funktion aus. – *Ulrich Geppert* und *Heinz Heckhausen* gehen in Kap. 3 (Ontogenese der Emotionen) der Frage nach, wann und wie welche Emotionen in der Entwicklung auftauchen und wie sie sich verändern. Dazu sei es erforderlich, Struktur, Verursachung und Funktion der Emotionen über den gesamten Lebenslauf hinweg zu analysieren. Die Autoren stellen verschiedene Entwicklungstheorien der Emotion – den biologisch-evolutionstheoretischen, den kognitionspsychologischen und den sozialisationspsychologischen Ansatz – vor und skizzieren die Entwicklung selbstwertender Emotionen wie Verlegenheit, Beschämung, Scham, Schuld und Stolz. – „Emotionalität bei alten Personen" ist der Titel von Kap. 4. *Wilhelm Janke* und *Michael Hüppe* diskutieren Methoden zur Erfassung von Merkmalen der Emotionalität bei alten Personen, befassen sich mit Ursachen, Auslöser und Mediatoren emotionaler Veränderungen im Alter und mit der Darstellung von speziellen, negativen und positiven Emotionen bei alten Menschen. Diese Autoren plädieren für eine interdisziplinäre Zusammenarbeit zwischen Psychologen, Medizinern und Biologen, da es bei alten Menschen eine Verknüpfung zwischen emotionalen Prozessen und somatischen Faktoren einschließlich Krankheiten gibt. – In Kap. 5 (Emotion und Kognition) betrachten *Dietrich Dörner* und *Thea Stäudel* Kognition und Emotion als handlungsleitende Systeme. Unter kognitiven Prozessen verstehen sie Prozesse, die unmittelbar den Aufbau oder Umbau von Realitätsmodellen bewirken. Lebewesen mit kognitiven Prozessen können Realitätsbilder und damit Verhaltensprogramme umbauen. Diese Autoren unterstreichen die Arbeitsteilung von Kognition und Emotion im psychischen Geschehen. Kognition analysiert, vereinzelt, löst Verhaltensformen auf und ermöglicht, daß das Individuum sich immer neuen Situationen anzupassen vermag. Die damit verlorengegangene Entschiedenheit und Unbedenklichkeit des Verhaltens wird durch die Emotionen wettgemacht. Sie sorgen dafür, daß trotz aller Analyse das Handeln integriert bleibt. Die Autoren befassen

sich vor allem mit dem Zusammenspiel von kognitiven und emotionalen Prozessen bei der Handlungssteuerung. Die Herausarbeitung der positiven Funktion emotionaler Prozesse bei der Handlungsregulierung ist nach Meinung des Rez. etwas zu kurz gekommen. – *Klaus Scherer* und *Harald Wallbott* stellen in Kap. 6 (Ausdruck von Emotionen) die Grundlagen, Fragestellungen, Methoden und Ergebnisse der Emotionsausdrucksforschung dar. Sie erörtern die Funktionen und Determinanten des Ausdrucks sowie die Produktion und die spezifischen Ausdrucksformen einzelner Emotionen. Der Emotionsausdruck lasse sich nur im Zusammenhang mit Eindrucksprozessen im Rahmen interpersonaler Kommunikation umfassend untersuchen und verstehen.

Hermann Brandstätter geht in Kap. 7 (Emotionen im sozialen Verhalten) der Frage nach, wie Gefühlsäußerungen von Interaktionspartnern wechselseitig aufeinander folgen und abgestimmt sind. Er betont die ganzheitliche phänomenologische Betrachtungsweise sozialer Emotionen. Das Gefühl sage uns nicht bloß, was für uns gut oder schlecht sei, sondern auch, welche Ursachen es habe, für welche Motive die Situation hinderlich oder förderlich sei und welche Handlungsmuster am ehesten in Frage kommen. Der Autor erörtert Emotionen als Bedingung von Verhalten in sozialen Situationen und sozial-emotionalen Interaktionssequenzen. Die Sozialpsychologie sollte Emotionen in den Mittelpunkt ihrer Analysen sozialen Handelns stellen und zugleich Persönlichkeitsunterschiede berücksichtigen. – In Kap. 8 (Persönlichkeit und Emotion) stellen sich *Heinz Krohne* und *Carl-Walter Kohlmann* die Frage, wieweit die Dauer, die Intensität und die Qualität ausgelöster Emotionen von Persönlichkeitsmerkmalen bestimmt sind. Interindividuelle Differenzen in den emotionalen Reaktionen lassen sich auf der physiologisch-biochemischen, auf der verhaltensmäßig-expressiven und auf der subjektiv-gefühlsmäßigen Ebene beschreiben (deskriptiver Ansatz). Explikative Ansätze befassen sich mit der Vorhersage emotionalen Verhaltens aus Persönlichkeitsmerkmalen. Die Autoren behandeln auch die Frage, warum nur bestimmte Menschen aufgrund von Streß erkranken und thematisieren die Beziehung zwischen kritischen Lebensereignissen und Wohlbefinden. Neben bestimmten Persönlichkeitsmerkmalen mildern u. a. körperliche Fitness und soziale Unterstützung die negativen Effekte belastender Lebensereignisse. – Kap. 9 gilt dem Thema Bewältigung von Emotionen. *Lothar Laux* und *Hannelore Weber* betonen, die meisten Emotionstheoretiker befaßten sich mit der Frage der Emotionsentstehung, die Emotionsbewältigung sei für sie kaum ein Thema. Der Großteil der vorhandenen Untersuchungen konzentriere sich meist auf Einzelpersonen. Viele Bewältigungsformen konkretisierten sich jedoch in der Interaktion zwischen Personen. Die Autoren geben einen Überblick über emotionszentrierte Bewältigungsformen und deren Funktion. Die Frage nach der Effizienz der Bewältigungsformen sei differenziert zu stellen: Welche Bewältigungsformen sind bei welchen Personen unter welchen Kontextbedingungen bezüglich welcher Kriterien wie erfolgreich? Ein weiterer Punkt ihrer Darstellung betrifft die Stabilität und Variabilität emotionszentrierter Streßbewältigung, im besonderen die Bewältigung von Ärger, Trauer und Kummer. Außerdem befassen sie sich mit der Selbstdarstellung und dem Selbstwertschutz in der Emotionsbewältigung. Die Kommunikation von „Absichten" als Funktion des Emotionsausdrucks ist kaum Gegenstand von Emotionstheorien. Die Autoren unterstreichen die Notwendigkeit einer Konzeption von Emotionsbewältigung im sozialen Kontext und die Fruchtbarkeit einer systematischen Erforschung emotionsspezifischer Bewältigung. – In Kap. 10 erörtert *Rainer Krause* die Psychodynamik der Emotionsstörungen. Er betrachtet psychische Störungen als pathologische Veränderungen der Gesetzmäßigkeiten, mit denen die einzelnen Emotionskomponenten verknüpft sind. Die Störungen spielen sich demnach zwischen, und nicht in den Komponenten ab. Störungsbilder werden durch die mangelhafte Integration der verschiedenen Teilsysteme verursacht. Die wesentlichen Traumata sind in „Entgleisungen der Kommunikationsstruktur" der frühen Eltern-Kind Dyade zu finden. Die Überlegungen des Autors zu den verschiedenen Störungsbildern sind mit tiefenpsychologischen Spekulationen durchsetzt und die Bezugnahme auf empirische Befunde ist, im Vergleich zu den übrigen Beiträgen dieses Bandes, eher spärlich. – Der Beitrag von *Hermann Faller* und *Rolf Verres* (Kap. 11) gilt dem Forschungsfeld der Beziehung von Emotion und Gesundheit. Sie befassen sich mit der Bedeutung emotionalen Befindens

für Gesundheit und Krankheit, mit der Emotion Ärger und deren Funktion bei der Bewältigung von Belastungen im Alltag, mit kritischen Lebensereignissen und Gesundheit. Von der Psychoneuroimmunologie wird erhofft, daß sie das „missing link" zwischen Psyche, zentralem Nervensystem und organischen Erkrankungen finden wird. Die Bedeutung der Genußfähigkeit zur Förderung und Besserung der Gesundheit sei bisher noch nicht untersucht worden. Die Gesundheitspsychologie als wichtige Erweiterung der klinischen Psychologie stehe noch ganz am Anfang. Die Krankheitsbewältigungsforschung habe sich zu einem wichtigen Zweig der medizinischen Psychologie entwickelt.

Der vorliegende Band ist eine Fundgrube für alle, die sich über die vielfältigen Fragestellungen, Methoden, Forschungsergebnisse und Trends der derzeitigen Emotionspsychologie informieren wollen. Sehr hilfreich sind die ausführlichen Literaturangaben zu den einzelnen Beiträgen und die zahlreichen Hinweise auf Übersichtsreferate und einführende Literatur zu speziellen Fragestellungen. Der Band kann jedem an Emotionspsychologie Interessierten empfohlen werden. H. Goller S.J.

Zwingmann, Christian, *Religiosität und Lebenszufriedenheit.* Empirische Untersuchungen unter besonderer Berücksichtigung der religiösen Orientierung. Mit einem Geleitwort von *Helfried Moosbrugger.* Regensburg: Roderer 1991. 161 S.

Diese Untersuchung, die vom Institut für Psychologie der Universität Frankfurt als Diplomarbeit angenommen wurde, befaßt sich mit dem Zusammenhang zwischen Religiosität und globaler Lebenszufriedenheit. Letztere gilt in der Lebensqualitätsforschung – neben positiver Gestimmtheit und Glücklichsein – als Indikator für subjektives, psychisches Wohlbefinden und könne – wie Z. in einem einleitenden Überblick über den Stand der Forschung darlegt – als Ausdruck emotionaler und kognitiver Ressourcen und Kompetenzen aufgefaßt werden. Dies wolle aber auch christliche Religiosität sein, die sich auf das Jesuswort berufe: „Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben, und es in Fülle haben" (Joh 10,10). In dieser Sicht haben nordamerikanische Korrelationsstudien zur Lebensqualitätsforschung mehrmals religiöse Variablen berücksichtigt, sie allerdings unterschiedlich gemessen und – sofern sie überhaupt einen eindeutigen Zusammenhang feststellen konnten – nur eine schwache positive Korrelation ermittelt.

Z. versucht nun einen Neuansatz, der von der Vermutung ausgeht, daß u.U. stärkere Zusammenhänge zu finden wären, wenn man die Beziehung zwischen Religiosität und Lebenszufriedenheit nicht – wie es bisher implizit geschah – linear, sondern kurvilinear (parabolisch) annähme, so daß wenig religiöse und sehr religiöse Personen eine höhere Lebenszufriedenheit angeben als mittelreligiöse. Außerdem plädiert er dafür, die Religiosität nach der von Allport und Ross (1967) eingeführten und in der sozialwissenschaftlichen Forschung der USA häufig verwendeten „Religious Orientation Scale" (ROS) zu erheben, die zwischen einer am praktischen Nutzen interessierten, instrumentellen *extrinsischen* und einer an Religiosität um ihrer selbst willen interessierten *intrinsischen* religiösen Einstellung unterscheidet. Z. ermittelte nun bei 209 Katholiken, überwiegend Gottesdienstbesuchern aus zwei Pfarrgemeinden in Frankfurt sowie einer Studenten- und einer Pfarrgemeinde in Hannover, durch einen Fragebogen einerseits, in welchem Maß sie Religiosität als wichtig betrachten, wie oft sie den Gottesdienst besuchen und, ob sie sich im Sinne der ROS-Skalen als intrinsisch oder extrinsisch religiös charakterisieren und andererseits, in welchem Maß sie mit ihrer Lebenssituation im letzten halben Jahr zufrieden sind und den Items von Unterskalen zweier Fragebogen zustimmen, die ebenfalls für Lebenszufriedenheit sprechen. Ebenso hat er die Tendenz gemessen, im Sinne sozialer Erwünschtheit zu antworten. – Der Autor überprüfte seine Skalen dimensionsanalytisch und testtheoretisch, untersuchte den Einfluß von Störvariablen und diskutierte seine inhaltlichen Hypothesen im Licht der Ergebnisse einer multiplen Regressionsanalyse. Bezüglich der zentralen Hypothesen kam er zu folgendem Resultat. Anders als erwartet zeigt die Berücksichtigung einer parabolischen Beziehung zwischen Religiosität (im Sinne von subjektiver Wichtigkeit und Gottesdienstbesuch) und Lebenszufriedenheit nur schwache Zusammen-

hänge und eine geringe Varianzerklärung. Eine höhere Varianzerklärung – minimal etwa 17% und maximal ca. 36% – bietet hingegen die Beachtung der extrinsischen und intrinsischen religiösen Orientierung. Die extrinsische religiöse Orientierung hat einen negativ linearen Zusammenhang mit allen drei Lebenszufriedenheitsmaßen, während die intrinsische einen positiv linearen Zusammenhang mit ihr zeigt. Demnach haben die geringste Lebenszufriedenheit jene Personen, für die eine hohe extrinsische und gleichzeitig eine niedere intrinsische religiöse Orientierung ermittelt wird – und umgekehrt läßt eine hohe intrinsische religiöse Orientierung unabhängig von der extrinsischen eine hohe Lebenszufriedenheit vorhersagen. Der zuletzt genannte positive Einfluß ist jedoch sehr schwach, wenn man die Tendenz berücksichtigt, im Sinne sozialer Erwünschtheit zu antworten. Z. schließt mit der Empfehlung, in der religiösen Erziehung das psychische Wohlbefinden dadurch zu fördern, daß man eine extrinsische Orientierung – die Betonung starrer Pflichterfüllung, die Beschreibung Gottes als eines Erfüllers selbstbezogener Wünsche u. a. – vermeidet und eine intrinsische anstrebt.

Z.s Arbeit verdient Beachtung, weil sie der deutschsprachigen Religionspsychologie, die reich ist an tiefenpsychologischen Spekulationen und arm an empirischen Untersuchungen, exemplarisch zeigt, wie sie Anschluß an die blühende angelsächsische Forschung finden kann. Ihr Schwerpunkt liegt im Methodischen; sie liest sich wie ein außerordentlich lehrreiches methodologisches Handbuch. Was die theoretische Deutung angeht, ist sie eher zurückhaltend. Mit gutem Grund, denn hier ist in der Forschung noch vieles ungeklärt. Einerseits wäre zu fragen, ob die ROS überhaupt noch verwendet werden soll, da ihre Validität zweifelhaft ist (siehe u. a. L. A. Kirkpatrick / R. W. Hood im JSSR 1990, 442–462) und nichts über beeinträchtigende oder förderliche religiöse Bewältigungsweisen aussagt, so daß u. U. auch aus diesem Grund keine eindeutigen Beziehungen zum psychischen Wohlbefinden festzustellen sind (siehe W. L. Hathaway / K. I. Pargament, ebd. 1990, 423–441). Andererseits ist der Zusammenhang zwischen dem Glauben an ein „Leben in Fülle" und dem psychischen Wohlbefinden nicht unvermittelt zu sehen, sondern abhängig von neurophysiologischen Faktoren, Lernvorgängen und dem Aufbau von Bewältigungsmustern, die noch weitgehend unbekannt sind. Vielleicht besteht die Wirkung einer lebendigen Religiosität normalerweise vor allem im Halt, den sie in Angst und bei Verlusterfahrungen nachweislich vermittelt, d. h. im Ertragenkönnen von Unzufriedenheit, und nur bei Ekstatikern in der Steigerung der positiven Gestimmtheit. B. Grom S. J.

Lexikon der Astronomie. Die große Enzyklopädie der Weltraumforschung in zwei Bänden. Freiburg, Basel, Wien: Herder 1989 und 1990. 448 S. und 464 S.

Nach dem hervorragenden Lexikon der Biologie ist man gespannt auf die Qualität des Lexikons der Astronomie im gleichen Verlag. Auf mehr als 900 Seiten in über 5000 Artikeln, worunter über 400 Kurzbiographien sind, mit ca. 140 farbigen und 1400 Schwarzweißabbildungen und 170 Tabellen und mehr als 20000 Querverweisen wird eine Fülle von astronomischem Wissen geboten, in der der Leser sich wegen der großen Zahl der Verweise auf andere Stichworte schnell informieren kann. Es wird nicht nur der heutige Stand der Forschung geboten, sondern ebenfalls eine Reihe von geschichtlichen Entwicklungen und auch Irrtümern behandelt. Das Lexikon der Astronomie ist – und das ist anerkennend zu erwähnen – nicht etwa eine reine Übersetzung der „Astronomy Enzyklopaedia" von 1987, sondern in vielfacher Beziehung eine Erweiterung und Neubearbeitung, in der bis Mitte 1989 (1. Band) und bis 1990 (2. Band) die neuesten Ergebnisse enthalten sind. Die Abbildungen und Graphiken verdeutlichen in sehr guter Weise, das im Text doch oft ziemlich kurz Gesagte. Manchmal hat man den Eindruck, etwas mehr Mathematik wäre für die Fach-Astronomen vorteilhafter gewesen; für den Amateur-Astronomen reicht der Text natürlich aus. Über 120 Autoren haben die verschiedenen Artikel verfaßt, u. a. *Hoyle, Lovell* und *Tombaugh*. Von besonderer Bedeutung sind die sieben enzyklopädischen Artikel über das Weltall als ganzes: den Urknall, interstellare Materie, Monde, Astronomie und Raumfahrt, Pulsare und Superhaufen. Diese Beiträge geben einen klaren und ausreichenden Überblick

über die jeweilige Problematik. Als Autoren zeichnen dafür u. a. *Antony Hewish,* Nobelpreisträger 1974, *L. J. Robinson* (Herausgeber von Sky & Telescope), *Martin Rees* und *G. de Vaucouleurs.* Aus der Fülle der behandelten Themen sind z. B. auch neuere Entwicklungen im Röntgen- und Gammastrahlenbereich, die bedeutendsten Ergebnisse der Hochenergieteilchenphysik, die Gravitationslinsen (Einsteinringe), die Große Mauer von Galaxien, die Weltmodelle, die Neutrinos, das Projekt Rosetta, Binärquasare etc. genannt. Die Kosmologie ist mit allen wichtigen Hypothesen behandelt, wobei die Steady State Theorie, der Big Bounce von Priester und Blome und die Eisennadeltheorie wohl nicht genügend kritisch dargestellt sind, als ob sie völlig gleichberechtigt neben dem augenblicklich favorisierten Modell (Inflationäres Universum) ständen. Leider fehlt eine Darstellung und kritische Auseinandersetzung mit Stephen Hawkings singularitätsfreiem Weltmodell. Was bleibt zu wünschen übrig? Die Zahl der Farbbilder hätte sicher größer sein können. Im Vergleich zu den sonstigen bekannten Lexika von Herder findet sich kein Literaturverzeichnis, das wenigstens hinter den wichtigsten Artikeln hilfreich gewesen wäre. Das ist um so unverständlicher, da die sonstige Qualität auf eine solide und gründliche Bearbeitung hinweist.

R. Koltermann S. J.

ThPh 67 (1992) 481–513

Was hat das Nicaeno-Constantinopolitanum (C) mit dem Konzil von Konstantinopel 381 zu tun?*

Von Luise Abramowski

Für P. Alois Grillmeier S. J.

1. Der theologische Tomus von 381

Bevor wir uns mit dem Problem unseres Themas beschäftigen, beginnen wir mit einem Text, von dem feststeht, *daß* er etwas mit dem Konzil von Konstantinopel zu tun hat, nämlich mit der Zusammenfassung des theologischen Lehrschreibens des Konzils, welche Zusammenfassung die Synode des folgenden Jahres, abgehalten am gleichen Ort, in einem Brief mitgeteilt hat. Theodoret hat diesen an den Westen gerichteten Synodalbrief von 382 in seiner Kirchengeschichte aufbewahrt, ich zitiere daraus die Zusammenfassung in meiner Gliederung[1]:

(Der nicänische Glaube lehrt uns)

A I a πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ
καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος

b δηλαδὴ θεότητος καὶ δυνάμεως καὶ οὐσίας μιᾶς τοῦ πατρὸς
καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος πιστευομένης,

c ὁμοτιμοῦ τε τῆς ἀξίας καὶ συναϊδίου τῆς βασιλείας

II a ἐν τρισὶ τελειοτάτοις ὑποστάσεσιν,
ἤγουν τρισὶ τελείοις προσώποις,

b 1 ὡς μήτε τὴν Σαβελλίου νόσον χώραν λαβεῖν
συγχεομένων τῶν ὑποστάσεων
εἴτ' οὖν τῶν ἰδιοτήτων ἀναιρουμένων,

b 2 α μήτε μὴν τὴν Εὐνομιανῶν καὶ Ἀρειανῶν
καὶ πνευματομάχων βλασφημίαν ἰσχύειν,
τῆς οὐσίας ἢ τῆς φύσεως [ἢ][2] τῆς θεότητος τεμνομένης

b 2 β καὶ τῇ ἀκτίστῳ καὶ ὁμοουσίῳ καὶ συναϊδίῳ τριάδι
μεταγενεστέρας τινὸς ἢ κτιστῆς
ἢ ἑτερουσίον φύσεως ἐπαγομένης.

B a καὶ τὸν τῆς ἐνανθρωπήσεως δὲ τοῦ κυρίου
λόγον ἀδιάστροφον σώζομεν,

---

* Der Kern dieses Aufsatzes (die Abschnitte 2.–9.) wurde englisch auf dem XI. Internationalen Patristischen Kongreß im August 1991 vorgetragen, in überarbeiteter Form und um Abschnitt 1. vermehrt deutsch im Dezember 1992 in Tübingen; für den Druck ist der Text noch einmal überarbeitet worden, und es sind die Anhänge A und B sowie Anmerkungen dazugekommen. Für die Reinschrift auf PC danke ich meinem Assistenten Dr. Chr. Markschies.

[1] Theodoret, h. e. (ed. *Parmentier/Scheidweiler*, GCS 44) V 9, 11 f., 292, 11–293, 3.

[2] Von mir als überflüssig und sinnstörend gestrichen.

οὔτε ἄψυχον οὔτε ἄνουν ἢ ἀτελῆ
τὴν τῆς σαρκὸς οἰκονομίαν παραδεχόμενοι,
b ὅλον δὲ εἰδότες τέλειον μὲν πρὸ αἰώνων ὄντα θεὸν λόγον,
τέλειον δὲ ἄνθρωπον ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν
διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν γενόμενον.

Diese Kurzfassung hätte längst in die Quellensammlungen mit Konzilsentscheidungen aufgenommen werden müssen, analog zum Chalcedonense. Übersetzt lautet das Dokument:

(Der nicänische Glaube lehrt uns)

A I a zu glauben an den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes
b indem eindeutig (δηλαδή) eine Gottheit und Kraft und Wesen
des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes geglaubt wird
c gleichgeehrt auch an Würde und mitewig in der Herrschaft
II a in drei ganz vollkommenen Hypostasen,
das heißt drei vollkommenen Personen,
b1 so daß weder das Übel des Sabellius Platz habe,
wo die Hypostasen zusammengeschüttet werden
oder die Eigentümlichkeiten aufgehoben werden,
b2α noch die Lästerung der Eunomianer und Arianer und Pneumatomachen Macht habe,
wo das Wesen oder die Natur[3] der Gottheit zerschnitten wird
b2β und der ungeschaffenen und gleichwesentlichen und mitewigen Trinität irgendeine jüngere oder geschaffene oder nicht gleichwesentliche Natur hinzugefügt wird.

B a Und die Lehre von der Menschwerdung des Herrn bewahren wir unverdreht, indem wir die Heilsveranstaltung des Fleisches nicht ohne Seele oder ohne νοῦς oder unvollständig auffassen,
b indem wir aber uneingeschränkt (ὅλον) den vollkommenen, vor den Äonen seienden Gott Logos kennen,
den am Ende der Tage um unseres Heiles willen vollkommener Mensch gewordenen.

Auf den ersten Blick erkennt man, daß es sich um zwei Themen handelt, Trinitätslehre und Christologie (A und B). Der christologische Teil richtet sich gegen Apollinarius, zuerst in Abwehr des Falschen (a), dann in Feststellung des Richtigen (b). Falsch ist, die „Heilsveranstaltung im

[3] Siehe die vorige Anmerkung zum griechischen Text.

Fleisch", also die Inkarnation, sich so vorzustellen, als ob die menschliche Natur Christi keine Seele oder keinen νοῦς gehabt habe – bei Apollinarius tritt an ihre Stelle ja der Logos, was hier aber nicht eigens gesagt wird.

Wir befassen uns im folgenden mit den Aussagen über die Trinität (A); sie sind in ein einziges langes Satzgebilde gepackt, unter Benutzung umfangreicher absoluter Genitive.

Abschnitt I spricht von der Einheit der Trinität, Abschnitt II von der Dreiheit. Die Einheit ist zu finden in Gottheit, Kraft und Wesen (οὐσία) von Vater, Sohn und Geist (b). Zeile (c) könnte wie eine bloße Verzierung wirken, ist es aber nicht. Denn hier in dieser Zeile geschieht etwas, was wir auch im ungefähr gleichzeitigen Tomus Damasi, einem westlichen Dokument, finden: es werden Prädikationen, die üblicherweise für eine der drei Personen der Trinität gebraucht werden, den Prädikaten für ihre Einheit zugeordnet. Die Homotimie war eine von Basilius von Cäsarea gern verwendete Bezeichnung für die Gleichgöttlichkeit *des Geistes* – zur Aussage der Homoousie des Geistes konnte sich dieser Kappadozier bekanntlich nicht entschließen. Und bei der Gleichewigkeit der Königsherrschaft treffen wir auf ein Stichwort aus den Auseinandersetzungen der Eusebianer mit der eigentümlichen Trinitätslehre des Markell von Ankyra[4] samt der dazugehörigen Auslegung von 1 Kor 15. Diese Debatte betraf *den Sohn* in seiner Beziehung zum Vater.

Die eine Gottheit wird geglaubt „in drei Hypostasen" (II). Damit ist ausdrücklich die neunicänische Grundformel, eine ousia, drei Hypostasen gegeben, die in C ja nicht als solche erscheint. Die Superlativform τελειοτάταις (a) ist vielleicht als Übertrumpfen der „vollkommenen" Personen der nächsten Zeile zu verstehen. De Halleux hat herausgefunden[5], daß die altnicänische Partei sich zu „drei *vollkommenen* Personen" als äußerster Aussage für die Dreiheit in der Einheit verstehen konnte, aber auf keinen Fall zu drei Hypostasen. „Drei Personen" allein waren schon von Basilius als unzureichend abgewiesen worden, es müßten unbedingt auch drei Hypostasen prädiziert werden. Es ist interessant genug, daß die neunicänischen Meletianer die altnicänische Formel in ihren Text einbezogen haben, aber natürlich in ihrer eigenen Interpretation.

Im langen Abschnitt IIb werden falsche Trinitätslehren abgewehrt. Man bemerkt bei dieser Gelegenheit übrigens einen chiastischen Aufbau des Gesamttextes: A *beginnt* mit der rechten Lehre über die Trinität und

[4] Über die Lehre des Markell von Ankyra jetzt grundlegend und frühere Interpretationen überholend die Tübinger Dissertation von *K. Seibt*, Die Theologie des Markell von Ankyra. Sie wird in den „Arbeiten zur Kirchengeschichte" (Berlin) veröffentlicht werden.

[5] *A. de Halleux*, „Hypostase" et „personne" dans la formation du dogme trinitaire (ca. 375–381), in: RHE 79 (1984) 313–369.625–670. Jetzt in: *A. de Halleux*, Patrologie et Oecuménisme. Recueil d'études (BEThL 93) Löwen 1990, Nr. 5, 113–214. Dort werden die ursprünglichen Seitenzahlen mitgeführt, ich gebe beide an. Über das im Text genannte Phänomen: 329/129 mit Anmerkungen.

weist dann die Varianten der falschen zurück; B dagegen setzt die rechte Lehre von Christus ans Ende. Dies ist ohne Zweifel bewußte Anordnung.

II b 1 richtet sich gegen „Sabellius" – das kann für die monarchianische Identifikation von Vater und Sohn stehen, aber auch für die Lehre von der einen göttlichen Hypostase, wie sie Markell von Ankyra vertreten hat; es ist wahrscheinlicher, daß der letztere hier bekämpft wird. Jedenfalls ist jede Trinitätslehre gemeint, die die drei göttlichen Hypostasen *nicht* unterscheidet. Eine solche Lehre würde die Hypostasen „zusammenschütten" und ihre Eigentümlichkeiten aufheben. Es ist die Topik der ἀσύγχυτος ἕνωσις, die hier auf die Trinität angewendet wird (die Bewahrung der Eigentümlichkeit, ἰδιότης, gehört dazu)[6]: Die Interpretation der gegnerischen Auffassung als Ablehnung der ἀσύγχυτος ἕνωσις bedeutet natürlich, daß die Synode selber eben diese „unvermischte Einheit" von der Trinität lehrt – auch das ein Erbe des Basilius.

Die Lehre der Eunomianer, Arianer, Pneumatomachen, die ja verschiedene Grade von Subordination und Unähnlichkeit, sei es zwischen Sohn und Vater, sei es zwischen dem Geist und den beiden anderen Personen der Trinität annahmen, wird als Gegenstück zur falschen Einheitsvorstellung behandelt (b 2): sie zerschneiden die ousia oder Natur der Gottheit – das zweite ἤ = „oder" habe ich gestrichen (α). Und damit (β) fügen sie der Trinität etwas hinzu, was später ist oder geschaffen, jedenfalls von anderer ousia als der der einen göttlichen, gleichwesentlichen, gleichewigen Trinität. Es ist zu beachten, daß das berühmte nicänische ὁμοούσιος, das dort das Verhältnis zwischen Vater und Sohn betrifft, hier als Prädikat für die ganze Trinität erscheint. Damit wiederholt sich der Vorgang, den wir schon in I c beobachtet haben: das Prädikat für eine bestimmte der trinitarischen Personen wird von dieser auf die ganze Trinität übertragen.

Im Brief von 382 geht dieser theologischen Erklärung voran die Berufung auf Nicäa, und die Erklärung selbst schließt nun mit der Aufnahme eines nicänischen Ausdrucks in B b: Mensch geworden „um unseres Heiles willen". Der darauf folgende Paragraph des Briefes berichtet, daß man 381 in Konstantinopel die Häresien schriftlich verdammt habe – das alte Nicaenum (N) schloß bekanntlich mit Anathematismen.

Wir kommen nun zu dem Text, der traditionell als das entscheidende Produkt der Synode von 381 gilt und dessen Beziehung zu dieser Synode so schwierig zu bestimmen ist, also zu C.

2. A.-M. Ritter über die Entstehung von C

In seiner Monographie von 1965 über das Konstantinopler Konzil und

[6] Zu diesem topos siehe meine Untersuchung Συνάφεια und ἀσύγχυτος ἕνωσις als Bezeichnung für trinitarische und christologische Einheit, in: *L. Abramowski*, Drei christologische Untersuchungen (BZNW), 45 (Berlin 1981) 63–109.

sein Symbol hat Ritter[7] eine Lösung des Problems vorgeschlagen, die seitdem als allgemein akzeptierte Meinung gelten konnte[8]. Nach Ritters Auffassung war das Glaubensbekenntnis „der 150 Väter", wie es zum ersten Mal anscheinend in Chalcedon 451 genannt wurde, eine Formel, mit der die Mazedonianer in die neunicänische Orthodoxie eingegliedert werden sollten; dieser Plan mißglückte. Ritter selber konzediert[9], daß das Symbol während der Synode in Konstantinopel keine weitere Rolle mehr spielte. Trotzdem ist C, betrachtet als Erzeugnis jenes Konzils, die Voraussetzung, auf der Ritters ganzes Buch basiert.

Jüngst hat R. Staats in einem Aufsatz in den Vigiliae Christianae[10] aufs neue die Aufmerksamkeit auf die Entsprechungen zwischen C und dem Romanum im zweiten Artikel des Bekenntnisses gerichtet[11]. Es handelt sich um die Wendungen ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου in der Inkarnationsaussage und ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου bei der Kreuzigung Jesu. Staats möchte vermuten, daß C von den Meletianern auf ihrer Synode von 379 in Antiochien[12] formuliert wurde; diese Synode sei gegen Rom noch freundlich gestimmt gewesen[13], im Unterschied zu Konstantinopel 381, wo eine dem Westen feindliche Stimmung herrschte. Da der Tomus der antiochenischen Synode in den Versammlungen von 381 und 382 anerkannt wurde, sei anzunehmen, daß Dokumente der antiochenischen Synode in den Akten der Konstantinopolitaner Synoden enthalten waren und so später der Versammlung von 381 zugeschrieben werden konnten. Dies ist ein wichtiger Punkt, an dem sich meine Argumentation mit der von Staats treffen wird.

Aber ich kann Staats nicht zustimmen, wenn er meint, der „breitere (πλατύτερον) Glaube" des Tomus von Antiochien, von dem 382 geredet wird, sei C[14]. Denn πλατύτερον, „breiter", wird er genannt im Vergleich zur theologischen Zusammenfassung unmittelbar vorher im Brief[15]; diese Zusammenfassung wird als solche bezeichnet: ἐν κεφαλαίῳ[16]. Die Zusammenfassung und C unterscheiden sich nicht derartig in ihrer Länge, daß C der „breitere" Text sein könnte. Es ist klar, daß Staats durch die Formulierung τὴν πίστιν ὡμολογήσαμεν[17], „wir haben den Glauben bekannt", dazu verleitet worden ist, den „breiteren" Text mit C

[7] *A. M. Ritter*, Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Göttingen 1965.
[8] Siehe z. B. *de Halleux*, l.c. 658/202 n. 3.
[9] *Ritter* 197.
[10] *R. Staats*, Die römische Tradition im Symbol von 381 (NC) und seine Entstehung auf der Synode von Antiochien 379, in: VigChr 44 (1990) 209–221.
[11] Ebd. 211.
[12] De Halleux hat l. c. 640/184 diese Synode auf 380 datiert; doch hält er an dem neuen Datum nicht mehr fest (briefliche Mitteilung vom 2. 12. 1991).
[13] *Staats* 213 f.
[14] Ebd. 216.
[15] Theodoret 292 f.
[16] Theodoret 293, 15.
[17] Theodoret 293, 9.

zu identifizieren. Aber πίστις ist nichts anderes als das Material, das jetzt ἐν κεφαλαίῳ zusammengefaßt ist.

Obwohl jede Nachricht über die Synode von 381 und ihre Vorgeschichte schon unzählige Male hin- und hergewendet worden ist, gibt es doch ein Zeugnis über den Ursprung von C, das die ihm gebührende Aufmerksamkeit bisher noch nicht gefunden hat. Es ist der erste Abschnitt (in Tonneaus Zählung) der 9. Katechetischen Homilie des Theodor von Mopsuestia[18]. Homilie 9 ist die erste der beiden Reden über den Heiligen Geist und die übrigen Aussagen des dritten Glaubensartikels. Es ist nützlich, sich in diesem Zusammenhang zu vergegenwärtigen, daß Theodor zur meletianischen Partei gehört, daß er ein Zeitgenosse der Ereignisse ist und zur Zeit der Synoden noch Presbyter in Antiochien war. Alles, was er zu berichten hat, ist also von großem Gewicht. Ritter hat freilich den Text berücksichtigt[19], aus dem wir erfahren, daß eine *westliche* Synode den Artikel über den Heiligen Geist im Nicaenum ergänzte; daß die westliche Synode das so ergänzte Nicaenum in den Osten schickte, wo eine dortige Synode es unterschrieb. Die östliche Synode wird von Ritter korrekt als die große Meletianersynode identifiziert. Doch traut Ritter seinen eigenen Augen nicht; indem er die Regel, „Was nicht sein kann, das nicht sein darf", anwendet, sagt er: „Nun ist aber nur von der Synode von 381, nicht jedoch von den gleichfalls in Frage kommenden Synoden von Antiochien und Rom eine Symbolerweiterung bezeugt". Da sich Ritter aber gerade die traditionelle Zuschreibung von C an das Konzil von 381 zu untersuchen vorgenommen hatte, ist es natürlich ein methodischer Fehler, diese Tradition zum Kriterium ihrer eigenen Durchleuchtung zu machen.

Theodor selber spricht in einem späteren Abschnitt der 9. Homilie, nämlich dem 14., von der „ökumenischen" Synode; ihre Teilnehmer nennt er die „Lehrer der Kirche". Der Katechet benennt auch das dogmatische Thema der Versammlung, und Ritter bezieht das auf C. Dementsprechend kommt Ritter zum Ergebnis: „Folglich dürften wir in" Theodors „Homilien einen unzweideutigen Beleg dafür besitzen, daß die Synode von 381 den nikäischen Glauben bezüglich der Lehre vom Hl. Geist ergänzte"[20]. Ich notiere, daß in Ritters „dürften wir" sich doch noch eine Spur von Unsicherheit erhalten hat, trotz des Adjektivs „unzweideutig". Ritters Behandlung der 9. Homilie Theodors hat aber das Verdienst, daß sie die Ereignisse, von denen die Abschnitte 1 und 14 spre-

[18] *R. Tonneau / R. Devreesse* (ed.), Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste (StT 145), Città del Vaticano 1949. – Die Bedeutung der angegebenen Stelle ging mir bei der Vorbereitung einer Tagung im Herbst 1989 auf, als ich über das Filioque sprechen sollte und, daran verzweifelnd, noch irgend etwas Neues zu diesem Thema sagen zu können, mich u. a. dem Problem des Ursprungs von C zuwandte und dazu Theodor als Zeitgenossen las.

[19] *Ritter* 154.

[20] *Ritter* 155.

chen, unterscheidet, während andere sie auf dieselbe Synode bezogen haben.

Eine Entstehung des ergänzten Nicaenum in Rom würde auf die natürlichste Weise das Vorhandensein der typischen römischen Klauseln über die Inkarnation und den Tod Christi in C erklären. Aber sollte man nicht auch auf der römischen Seite eine Spur davon finden können? Darauf werde ich weiter unten zurückkommen. Zunächst sehen wir uns etwas genauer die zehn Homilien Theodors über den Glauben an, besonders die beiden letzten über den Heiligen Geist.

3. Theodor als neunicänischer Theologe nach seinen Katechesen

Seitdem die 16 Katechesen 1932/3 vollständig durch Minganas Ausgabe der syrischen Übersetzung[21] bekannt wurden, sind sie von der Symbolforschung ausgewertet worden. A. Rücker[22] und J. Lebon[23] exzerpierten das vom Katecheten erklärte Credo und stellten eine Retroversion ins Griechische her. Ganz offensichtlich wurde das von Caspari rekonstruierte und ins Griechische zurückübersetzte sog. „Nestorianum"[24] als Hilfe für die Rückübertragung benutzt. Man liest deswegen bei Lebon (abgedruckt bei Denzinger-Schönmetzer) „wir glauben" statt „ich glaube"[25]. In der Literatur wird Theodor vor allem als wichtiger Zeuge für das Phänomen genannt, daß ein Credo, das soviel mehr Ähnlichkeit mit C als mit dem reinen Nicaenum hat, trotzdem als von „unseren seligen Vätern" herrührend betrachtet wird. Die „seligen Väter" sind die von Nicäa, wie Theodor ausdrücklich in Homilie 3 § 12 sagt.

Es ist auffällig, wie *oft* Theodor die „seligen Väter" in den zehn Tagen erwähnt, während derer er den Taufkandidaten den christlichen Glauben erklärt. Ich habe ungefähr 55 Fälle gezählt, wo die „seligen" (oder „heiligen") „Väter" oder auch einfach die „Väter" genannt werden: dabei sind nicht mitgezählt die Fälle, wo sie bloß unter dem Pronomen der 3. Person des Plurals erscheinen. Der syrische Text der Reden über den Glauben ist auf 140 Seiten geschrieben – das gibt eine Vorstellung von der Häufigkeit der Erwähnung. Natürlich erscheinen die „Väter" meist in

---

[21] *A. Mingana* (ed.), Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed (WoodSt V), Cambridge 1932; Commentary ... on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist (ebd. VI), Cambridge 1933.

[22] *A. Rücker*, Ritus baptismi et missae, quem descripsit Theodorus ep. Mopsuestenus (OTHE.L 2), Münster 1933, 43f.

[23] *J. Lebon*, Les anciens symboles dans la définition de Chalcédoine, in: RHE 32 (1936) 809–876; hier 836.

[24] Abgedruckt bei *A.* und *L. Hahn*, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln, Breslau 1897[3], als § 132. Über das „Nestorianum", seine Fundstellen und die Fragen, die sich durch Theodors Symbol neu stellen, siehe *G. L. Dossetti*, Il simbolo di Nicea e di Costantinopoli. Rom etc. 1967, 279–281 n. 24. Mit Recht sagt *Dossetti* 281: „Credo che la questione meriti un indagine più approfondita." Siehe auch unten am Ende von Anhang B, 512.

[25] Über Rückers und Lebons Fassungen und die nötigen Korrekturen an ihnen siehe unten Anhang B.

der Einleitung von Zitaten aus dem Bekenntnis, aber die hätte der Katechet auch mit „unser Glaube sagt" oder dergleichen einführen können. Gewiß hat er seine Zitationsformeln nicht ohne Grund gewählt.

Über das Datum der Taufreden herrscht keine Einigkeit. Hat Theodor sie vor 392 gehalten, als er noch Presbyter in Antiochien war, oder erst danach, als Bischof von Mopsuestia? Tonneau plädiert für das frühere Datum[26]. Der terminus a quo steht jedenfalls fest durch Homilie 9 § 14 über die „ökumenische Synode" und deren Lehre über den Heiligen Geist. Das seit langem bestehende antiochenische Schisma setzte sich auch nach 381 fort, nachdem Bischof Meletius während des Konzils in Konstantinopel gestorben war. Bischof der Meletianer war jetzt Flavian; daneben gab es weiterhin die altnicänische Gemeinde unter Paulinus (und Euagrius nach ihm). In dieser Lage ist es leicht begreiflich, daß der Presbyter der neunicänischen Gemeinde, Theodor, ständig beteuert, daß *seine* Kirche fest im nicänischen Glauben stehe. Wenn wir die starke Akzentuierung des nicänischen Ursprungs des Bekenntnisses in diesem Licht betrachten, wird das zu einem Indiz für den Ort, an dem die Reden gehalten wurden: es ist eher an Antiochien[27] zu denken als an Mopsuestia; zeitlich wären sie also zwischen 381 und 392 entstanden.

Bei aller Betonung des Nicänischen ist es aber sehr wohl die *neu*nicänische Trinitätslehre, in der die Täuflinge von Theodor unterwiesen werden. Homilie 2 und der Anfang der 3. Homilie interpretieren den Taufbefehl von Mt 28 mit der Lehre von den drei Hypostasen der einen göttlichen Natur. Es ist Christus selbst, der uns in seinen letzten Worten die Lehre von den drei trinitarischen Hypostasen überlieferte. Jede von ihnen ist wahrhaftig Gott, die göttliche Natur ist in den dreien, drei Hypostasen zu bekennen, heißt nicht, daß man einen Polytheismus bekenne (den die Täuflinge ja gerade hinter sich gelassen hatten), – das sind die Hauptpunkte, die der Katechet den Hörern über die drei göttlichen Personen einprägen will. Mt 28 ist auch der Ausgangspunkt in der theologischen Zusammenfassung von 382[28] und hatte daher wohl dieselbe Funktion in den tomoi von 381 und 379. In Homilie 2 § 5 erklärt Theodor, daß „die Lehre von den drei Hypostasen" das „wahre Glaubensbekenntnis der Christen" sei „und die wahre Erkenntnis jener, die zu Christi Jüngern gemacht worden sind". Die Implikationen solcher Aussagen müssen denen klar gewesen sein, die sich des Vorhandenseins von zwei nicänisch gesinnten Gemeinden unter zwei Bischöfen in Antiochien bewußt waren.

Unter diesen Umständen ist in zweifacher Hinsicht bemerkenswert, daß Kol 1,15 in Artikel II a des theodorianischen Credos zitiert wird:

[26] *Tonneau* XVI. – Dem folgen Denzinger/Schönmetzer, geben aber inkonsequent als Ort an: Mopsu(h)estia in Cilicia.

[27] Das Problem wird endgültig gelöst durch die Ausführung in Anhang A b) unten.

[28] Theodoret 292,12f.

„der Erstgeborene aller Schöpfung" (Homilie 3 § 6). Es ist dies eine der Differenzen zwischen Theodor und C, denn C hat die Worte nicht. An sich war πρωτότοκος πάσης κτίσεως eine von den Eusebianern geschätzte Prädikation des Sohnes, wir finden sie in der Formel der Kirchweihsynode von Antiochien 341. Sollte sich hier bei Theodor eine Spur der homöischen Vergangenheit der meletianischen Partei[29] erhalten haben?

Die traditionelle Synonymität von πρωτότοκος und μονογενής als Titel des präexistenten Sohnes war heftig von Markell von Ankyra bekämpft worden; Athanasius war ihm gefolgt, wie man an Contra Arianos II 62 sehen kann. Beide geben dem Titel πρωτότοκος, der an seiner biblischen Fundstelle eindeutig für die Präexistenz des Sohnes steht, eine neue Deutung: πρωτότοκος gehört nach ihrer Meinung zum Herabstieg des Sohnes zu den Geschöpfen. Damit sollen die subordinatianischen Konnotationen des Titels, wie die Gegner sie ausbeuteten, vermieden werden. Theodor – und dies ist der wirklich überraschende Aspekt in seiner Auslegung des Zitats als Teil des Taufcredos – folgt Markell und Athanasius in ihrer christologischen (also nicht trinitarischen) Interpretation des Titels. Äußert sich hierin eine Annäherung an die altnicänische Partei? Man muß auch fragen, was Theodors Quelle ist: allgemeine Kenntnis vom Vorhandensein einer solchen Exegese, oder konkrete Kenntnis einer athanasianischen oder pseud-athanasianischen Schrift? Im Zusammenhang von Theodors Erklärung des Bekenntnisses dient das inkarnatorische Verständnis von Kol 1,15 seiner Absicht, die Einheit der beiden Naturen in der einen Person Christi schon in Artikel II a des Symbols ausgesprochen zu finden.

Bei dieser Gelegenheit ist eine andere Differenz zwischen Theodors Taufsymbol und C zu erwähnen, in diesem Fall der Artikel II b; es ist die antimarkellische Zeile von C: οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος. Diese Zeile fehlt bei Theodor. Ich bin mir nicht sicher, was man daraus folgern soll. Hängt C hier an der eusebianischen Tradition, während Theodor die antiochenischen Altnicäner nicht verärgern will? Die römischen, d. h. damasianischen Dokumente der Zeit, die in den Osten gerichtet sind, und von denen wir noch reden werden, enthalten einige antimarkellische Sätze[30]. Wir haben schon gesehen, wie die theologische Zusammenfas-

[29] Zum Problem des Übergangs des Meletius vom Homöertum zum Neunicänismus siehe *H. C. Brennecke*, Erwägungen zu den Anfängen des Neunizänismus, in: Oecumenica et Patristica (FS W. Schneemelcher), Chambésy-Genf 1989, 241–257.

[30] *Schwartz* (siehe u. n. 32), Nr. 2, 20,1–21,4 unius usiae ... tres tamen adseramus personas, *nec redire in se aut minui ... nec prolativum verbum* ut generationem ei demamus. – Ibid. Nr. 4, 22,32–23,3 ita etiam plenitudinem dei verbi *non prolativi* sed nati *neque in patre remanentis*, ut non sit, sed ex aeterno in aeternum subsistentis perfectum, id est integrum transgressorem adsumpsisse et salvasse confidimus. – Die Darstellung und Verwerfung der Lehre Markells vom Logos als eines (bloßen) προφορικός schon in der Formula makrostichos der Eusebianer. Es ist anzunehmen, daß Basilius dem Westen diese Darstellung der markellischen Lehre vermittelt hat, cf. ep. 263 in den Westen, c. 5 (ed. *Courtonne* III,

sung von 382 mit diesem topos umgeht: die Kategorie der βασιλεία wird in die Prädikate der Einheit und Gleichheit von Vater, Sohn und Geist eingeordnet (s. A. I c) und damit dem Bereich der Polemik entzogen.

4. Theodor über das Nicaenum und seine Vervollständigung im III. Artikel

Im ersten Paragraphen von Homilie 9 knüpft Theodor nach seiner Gewohnheit beim Thema der vorhergehenden Rede an: Ihr habt gehört, beginnt er, was die seligen Väter uns lehrten über den Vater und die οἰκονομία der Menschheit unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi in Übereinstimmung mit der Überlieferung der heiligen Schriften. Dann setzt der Katechet mit einem neuen Thema ein: „Nun wollen wir anführen, was da nach dem Gesagten steht; das ist jetzt der Satz über den Heiligen Geist, den die seligen Väter, die sich von überall her in der Stadt Nicäa in jener wunderbaren Synode versammelten, einfach und ohne (weitere) Untersuchung sagten: ‚und an den heiligen Geist'". Hier wird zum ersten Mal in den Taufreden ein Satz zitiert, wie er im reinen Nicaenum steht. Der Grund, der für die schlichte Formulierung von Nicäa in Sachen des Heiligen Geistes angegeben wird, ist der bekannte und zutreffende: „Sie meinten, daß dies zureichend war für die Hörer jener Zeit". Der Katechet fährt fort: „*Die nach ihnen* jedoch übermittelten uns eine *vollständige* Lehre über den Heiligen Geist". Wir hören auch, wie das vor sich ging: „*Zuerst* versammelten sich die westlichen Bischöfe untereinander und hielten eine Synode, weil sie nicht in den Osten kommen konnten wegen der Verfolgungen durch die Arianer, die in diesem Gebiet herrschten; *und danach,* als die göttliche Gnade die Verfolgung aufhören ließ, nahmen auch die östlichen Bischöfe mit Freuden die Lehre an, die von dieser westlichen Synode übermittelt worden war, und sie stimmten mit ihrer Meinung überein und zeigten durch ihre eigenen Unterschriften die Gemeinschaft mit ihnen an."

In seiner Einleitung zu Theodors Reden hat Tonneau[31] die zitierte Stelle mit einer Subskription der großen meletianischen Synode in Verbindung gebracht, welche Subskription in einer zusammengefaßten und isolierten Form am Ende einer Gruppe von römischen, genauer damasianischen Texten erhalten ist. Diese lateinischen Texte stehen im Codex Veronensis LX, E. Schwartz hat sie 1936 kritisch herausgegeben[32], Tonneau bezieht sich aber noch auf die älteren Ausgaben mit ihren falschen

125,6–8): ... die Lehre Markells sei: ὄυτε υἱὸν ἐν ἰδίᾳ ὑποστάσει ὁμολογοῦν, ἀλλὰ προεν-εχθέντα καὶ πάλιν ὑποστρέψαντα εἰς τὸν ὅθεν προῆλθεν, οὔτε ... – Ep. 263 wird erst auf 377 datiert, aber die Datierung von *Schwartz* Nr. 2–4 ist unsicher, terminus ad quem 379.

[31] *Tonneau* XVI n. 2.

[32] *E. Schwartz,* Über die Sammlung des Cod. Veronensis LX, in: ZNW 35 (1936) 1–23; der lateinische Text 19–23.

Lesungen. Dieser kleine Komplex von Schriftstücken verdient einige Bemerkungen auch in unserem Zusammenhang.

5. Die Damasus-Briefe und die Subskription der großen Meletianersynode in Cod. Veron. LX

Die Sammlung besteht aus einem vollständigen Synodalbrief in den Osten und drei Exzerpten „ex parte decreti". Unter den Gelehrten besteht keine Einigkeit über das Datum der verschiedenen Stücke und über die Frage, ob die Exzerpte aus *einem* Brief oder aus mehreren stammen. Der eine vollständige Brief, gewöhnlich als ep. 1 des Bischofs Damasus gezählt, betrifft den Fall des Bischofs Auxentius von Mailand. Die darauf folgenden Exzerpte pflegt man als ep. 2 des Damasus zu zählen. Dagegen hat Schwartz in seiner Ausgabe nach seiner Gewohnheit den einzelnen Stücken laufende Nummern gegeben, 1–5; Nr. 5 ist die östliche synodale Subskription. In Zukunft sollte man die Zählung nach diesen Nummern beibehalten. Nr. 1, der Brief „Confidimus quidem", hat ein reguläres Lemma: „exemplum synodi habitae Romae episcoporum XCIII ex rescripto imperiali"; auch hat das Schreiben eine vollständige Angabe von Absendern und Empfängern. Es endet mit der Aufforderung an die Empfänger: „reciprocis sanctitatis vestrae litteris adprobate" = „Anerkennt (dies) mit einem Antwortbrief eurer Heiligkeit". Soll Nr. 5 dann der Rest des Zustimmungsbriefes sein, der mit Nr. 1 verlangt wurde? Schwartz war 1936 dieser Meinung[33]. Aber Nr. 1 hat auch ein Kolophon: „Ego Sabinus diaconus Mediolanensis legatus de authentico dedi" = „Ich, der Legat, der mailändische Diakon Sabinus, habe dies nach dem Original gegeben". M. Richard nahm 1949 diese Bemerkung des Sabinus zum Ausgangspunkt für einen Aufsatz[34], den man jetzt auch in den gesammelten Schriften nachlesen kann[35]. Das Kolophon besagt, daß Sabinus eine Kopie des ihm anvertrauten Originalbriefes anfertigte. Nach Meinung Richards war die Abschrift für Basilius von Cäsarea bestimmt, und Athanasius sei es gewesen, der die Abschrift veranlaßt hätte[36]. Aber hätte die Synode von Antiochien 379 eine gar nicht für sie bestimmte Kopie unterschrieben? Sie muß doch viel eher ein an sie selbst adressiertes Original erwartet haben!

Zu dem formalen Argument gegen eine ursprüngliche Zusammengehörigkeit von Nr. 1 und Nr. 5 kommt ein inhaltliches. Es ist undenkbar, daß eine zeitgenössische Versammlung von Neunicänern der trinitarischen Aussage des Briefes Nr. 1 zugestimmt hätte, auch wenn alles andere in diesem Brief natürlich akzeptiert worden wäre: die Berufung auf

[33] *Schwartz* 14.
[34] *M. Richard*, Saint Basile et la mission du diacre Sabinus, in: AnBoll 67 (1949) 178–202.
[35] *M. Richard*, Opera Minora, T. II, Turnhout/Löwen 1977, Nr. 34.
[36] *Richard*, 183. – Hat Basilius seinerseits eine Kopie für Antiochien anfertigen lassen?

das Nicaenum und auf die apostolische Überlieferung und die Kritik an der Synode von Rimini. Es wird nämlich hinsichtlich der Trinität verlangt zu glauben, daß Vater, Sohn und Heiliger Geist von einer deitas, einer virtus (= Macht oder Kraft), einer figura und einer substantia seien (Schwartz p. 19, 24 f.). Von diesen Vokabeln wären drei akzeptabel gewesen (falls man nicht unter substantia sofort ὑπόστασις verstanden hätte): una deitas, una virtus, una substantia. Aber was soll nur „figura" bedeuten?[37] Eine Gestalt, Erscheinungsweise, Person? In jeder dieser Bedeutungen wäre es den Vertretern auch der neunicänischen Drei-Hypostasen-Theologie unannehmbar gewesen. Für die Herleitung von „figura" scheint nichts anderes in Frage zu kommen als Hebr 1, 3 „figura substantiae eius", die Übersetzung von χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ. Hat man substantiae als explikativen Genitiv verstanden? Am biblischen Fundort ist es natürlich der *Sohn*, der als χαρακτήρ bezeichnet wird. Man kann jedenfalls den Legaten Sabinus bei seiner Mission nicht beneiden, wenn er etwa dem Basilius von Cäsarea die Meinung seiner abendländischen Auftraggeber hätte erklären sollen.

Die Nrn. 2–4 in der Sammlung weisen keinerlei Protokoll auf, mit Ausnahme des schon erwähnten Lemmas, das in jedem Fall wiederholt wird, „item ex parte decreti", und eines „explicit" am Ende von Nr. 4. Diese gewissermaßen nackte Darbietung ist ohne Zweifel beabsichtigt.

Nr. 5 selber ist ein Komplex aus Protokoll und Zitat. Zunächst haben wir ein Lemma, das besagt: „Diese Epistel oder expositio der römischen Synode, unter Damasus gehalten", wurde in den Osten abgesandt, wo die ganze östliche Kirche eine Synode in Antiochien abhielt; sie glaubten in Übereinstimmung (mit dem Westen), alle stimmten dem oben dargelegten Glauben zu, und jeder bestätigte ihn durch seine Unterschrift. (Man vergleiche oben, Abschnitt 4., die Zitate aus Theodor!). Dann folgt der Anfang der Unterschriftenliste im vollen Wortlaut. Die erste Unterschrift ist die des Meletius episcopus, fünf Namen folgen in der Edition von Schwartz (einen dazwischen hat er gestrichen), der fünfte Name ist der des Bischofs von Tarsus, Diodor. Der Rest ist zusammengefaßt: „Similiter et alii CXLVI orientales episcopi subscripserunt" – das macht zusammen 151 Bischöfe. Danach werden die Unterschriften beglaubigt: „quorum subscriptiones in authenticum hodie in archivis Romanae ecclesiae tenentur"[38]. Schließlich folgt das Kolophon der ganzen Sammlung: „explicit synodus Romana et Antiochensis".

Wessen „decretum" ist es, dem die Exzerpte Nr. 2–4 „item", „ebenso" entnommen wurden? Schwartz hielt es für das Dekret der großen Mele-

[37] Dies Problem wird bei Richard nicht behandelt.

[38] Das ist natürlich von der interessierten Seite aus gesagt – also der antiochenischen. Aber hätte man nach dem, was unten in Abschnitt 6. dargelegt wird, den Brief tatsächlich im römischen Archiv finden können?

tianersynode[39], das die in den vorangehenden Jahren aus Rom geschickten Dokumente enthalten gehabt hätte. Wir haben ja gesehen, daß er die Subskription Nr. 5 für die Antwort auf Nr. 1 hielt. Bei der Zusammenstellung des ganzen Komplexes im frühen 5. Jhdt. wären die Exzerpte dazwischen aus den Quellen im antiochenischen Archiv entnommen und an ihrem jetzigen Platz eingefügt worden[40]. Von wem stammen die Bemerkungen, von denen jetzt die Unterschriften der östlichen Synode eingerahmt sind? Sind sie in der Zeit der Zusammenstellung abgefaßt worden? Auch de Halleux ist der Meinung, daß die Exzerpte aus dem Dossier der Meletianer stammen[41]. Die Sabinuskopie (Nr. 1) muß sich ebenfalls darin befunden haben.

Obwohl also Nr. 1 und Nr. 5 ursprünglich nicht zusammengehören können, ist das Interesse des Kollektors an ihrer Kombination leicht zu erkennen. Eine Zustimmung der Orientalen zum westlichen Urteil über Auxentius konnte den antiochenischen Anstrengungen nützen, irgendwelchen restlichen Verdacht auf „Arianismus" der Meletianer zu zerstreuen. Die problematische trinitarische Formulierung von Nr. 1 konnte für den Sammler durch Nr. 2 als ausgeglichen gelten, denn dort wird von einer usia (Schwarz p. 20,24; 21,16f.) und tres personae gesprochen; „eine usia" geht natürlich auf östliche Intervention zurück, damit ist jedes Mißverständnis, das aus der Vokabel substantia hätte entstehen können, ausgeschlossen. Man würde viel dafür geben, den Brief der großen Meletianersynode zu besitzen, zu dem die erhaltene Unterschriftenliste ursprünglich gehörte, und erst recht den römischen Brief, auf den er antwortete!

Nach der Enttäuschung über all das, was die Sammlung aus Cod. Veron. LX *nicht* über jene Synode sagt, gewinnen Theodors Bemerkungen aus Homilie 9 § 1 weiter an Gewicht. Und sie erlauben uns endlich, den Wert einer Bemerkung zu erkennen, die zur Einleitung des Tomus Damasi gehört und die bisher noch nicht in diesem Zusammenhang berücksichtigt wurde.

[39] *Schwartz* 14.
[40] *Schwartz* 16.
[41] *De Halleux*, „Hypostase" et „personne", 365/165 n. 3 und 636/180 mit n. 1–4.

6. Eine römische Notiz über die Vervollständigung des Artikels über den Heiligen Geist im Nicaenum

In Turners Ausgabe des Tomus Damasi in den Monumenta (I 2, 1)[42] geht dem Tomus eine Einleitung voran: „(Hier) beginnt der Glaube, verfaßt in Nicäa von den 318 (recht)gläubigen Bischöfen"[43], worauf das Nicaenum in lateinischer Fassung folgt[44]. Auf der nächsten Seite[45] beginnt Turner mit dem Paralleldruck des lateinischen Originals des Tomus und der griechischen Übersetzung aus Theodorets Kirchengeschichte. Theodoret bietet ein interessantes Lemma, aus dem hervorgeht, daß der Empfänger Paulinus (von Antiochien, so wird angenommen) sich gerade in Thessalonich in Macedonien befand. Einige lateinische Handschriften haben ein vergleichbares Lemma, doch kürzer und ohne Ortsangabe. Aber eine große Gruppe von Handschriften sagt – und man muß sich klar machen, daß die Bemerkung unmittelbar auf das letzte der nicänischen Anathemata folgt –: „Post hoc, concilium quod in urbe Roma congregatum est a catholicis episcopis addiderunt de spiritu sancto" = „Danach fügte das Konzil, das in der Stadt Rom von den katholischen Bischöfen versammelt wurde, hinzu über den heiligen Geist". Das entspricht ganz dem, was in der ersten Hälfte des Zitats aus Theodor steht (s. o. Abschnitt 4.) und meint daher auch dieselbe römische Synode, von der in Nr. 5 der Sammlung aus Cod. Veron. LX die Rede war. Man würde nun erwarten, daß in der Einleitung des Tomus Damasi auf diese Bemerkung das erweiterte Nicaenum folgen würde oder zumindest der vervollständigte 3. Artikel[46]. Statt dessen folgt jetzt unmittelbar der Tomus des römischen Bischofs[47].

Turner hat die Notiz in eckige Klammern eingeschlossen, womit er Streichung anzeigt. Wie Ritter hinsichtlich des Berichtes bei Theodor traute Turner hier offensichtlich seinen Augen nicht, aber man muß bedenken, daß ihm die vollständigen Taufkatechesen Theodors noch nicht bekannt sein konnten. Zu den Hss., die die Notiz fortlassen, bemerkt Turner: „Wahrscheinlich richtig, es scheinen auch nicht die Worte des Konzils selbst zu sein". Wie immer hat der große englische Gelehrte ein ungeheures Material zu dem abgedruckten Text gesammelt, und daraus geht hervor, daß die Notiz einer Kanonsammlung der ersten Hälfte des

[42] *E. H. Turner*, EOMJA I 2,1 (1913), 283 ff.
[43] Ebd. 283 a.
[44] Ebd. 283 a.b.
[45] Ebd. 284.
[46] Die Notiz hat aber die Schreiber einiger Hss. veranlaßt, den III. Artikel des vorangehenden reinen N zu erweitern, nämlich um das Kolon neque facturam neque creaturam sed de substantia deitatis, *Turner* 283 b, 18–20; diese Ausdrücke sind aus dem II. Artikel übernommen worden.
[47] Der Anschluß wird dadurch erleichtert, daß der Tomus Damasi mit einem Rückverweis auf das Nicaenum und mit Aussagen über den Heiligen Geist beginnt. Aber der Tomus als ganzer befaßt sich ja nicht bloß mit der Lehre vom Geist.

5. Jhdts. bekannt war und daß Papst Vigilius in seinem Constitutum von 554 (es handelt sich um das sog. Constitutum II) den Tomus Damasi mit dieser vorangehenden Notiz kannte[48]. Der erste Zeuge ist älter als alle Hss., die Turner für den Tomus Damasi benutzt hat (meist stammen sie aus karolingischer Zeit), der zweite so alt wie das älteste Ms. des Tomus. Die Notiz muß daher im Text stehen bleiben und die eckigen Klammern sind zu streichen. Wir haben hier also die von mir auf römischer Seite vermißte Spur von den Schritten, die zur Bildung von C führten. Leider fehlt eben nur das Ergebnis der römischen Bemühungen. Meine Hypothese ist, daß einst wirklich das durch die römische Synode erweiterte Nicaenum auf die Notiz folgte, daß sie aber dem Tomus Damasi weichen mußte, obwohl dieser durch die Notiz eigentlich nicht gedeckt war.

Die einzige Erklärung, die mir für die Verdrängung des römischen erweiterten Nicaenum durch den Tomus Damasi einfällt, ist diese: Die κοινωνία zwischen der Meletianersynode von Antiochien und Rom, die durch die Annahme des römischen Briefes mit dem ergänzten Nicaenum, bezeugt durch die Subskription, hergestellt worden war, wurde durch eine römische Entscheidung in einer anderen Richtung wieder aufgehoben. Paulinus, der altnicänische Bischof von Antiochien, ging nach Rom, nachdem Flavian nach der Synode von 381 als Nachfolger des Meletius geweiht worden war; und in Rom wurde Paulinus erneut als der legitime Bischof von Antiochien anerkannt. Vielleicht hat er auf der Suffizienz des reinen Nicaenum bestanden, wobei er sich auf den Tomus ad Antiochenos des Athanasius hätte berufen können[49] – ganz gleich, was er und die Römer tatsächlich über den Heiligen Geist zu sagen hatten. Natürlich konnten die Römer nicht gleichzeitig an der κοινωνία festhalten, zu der die Meletianer sich gerade bekannt hatten; so mußte das Dokument der κοινωνία, das erweiterte Nicaenum, dem Dokument der Übereinstimmung mit Paulinus weichen. Dieses letztere erschien jetzt als die Entfaltung nicänischen Glaubens. Es ist schwer zu entscheiden, ob die Notiz über die römische Erweiterung von N aus Versehen stehengeblieben ist oder mit Absicht. Wir können jedenfalls froh sein, daß die meisten alten

[48] *Turner* 284a, n. zu Zeile 28–31 und 296n. 3 und n. 6. Die in n. 6 angegebene Fundstelle „c. XXVI" entstammt der Zählung der Abschnitte in den älteren Aktenausgaben, nach denen Turner die Passage zitiert. Das sog. Constitutum II liegt seither in ACO IV 2 (1914) vor (138–168). Schwartz hat der titellos überlieferten Schrift, der auch der Anfang fehlt, die Überschrift gegeben: Ex Vigilii papae epistula de tribus capitulis, und hat diesen Titel durch spitze Klammern als Ergänzung gekennzeichnet. Das Turnersche Zitat p. 167,2–9 (im § 161), minimale Abweichungen in der Schreibung. Am Rand gibt Schwartz seinerseits einen Hinweis auf Turner.

[49] In Alexandrien bedeutete das „Genügen" von N, daß von jenen, die vom Homöertum zum nicänischen Glauben überwechselten, nicht die Unterschrift unter das „westliche" Serdicense verlangt werden sollte. Tatsächlich wird aber auch schon eine falsche Lehre über den Geist abgewehrt, cf. *M. Tetz*, Über nikäische Orthodoxie. Der sog. Tomus ad Antiochenos des Athanasius von Alexandrien, in: ZNW 66 (1975) 194–222; hier 200f.

Schreiber nicht der Meinung Turners waren, sondern getreulich kopierten, was da stand.

7. Theodor über die „ökumenische" Synode

Wir kehren jetzt zu Theodors 9. Homilie zurück und nehmen den ersten Paragraphen dort wieder auf, wo wir zuletzt stehengeblieben waren. Nach der Erwähnung der östlichen Unterschrift unter den römischen Brief erklärt der Katechet den „nachträglich" (nachträglich in bezug auf Nicäa) ergänzten Abschnitt für eine legitime Ergänzung: „Wenn ihr genau hinseht, werdet ihr finden, daß sie ihren Anlaß nahmen von den Seligen, die von überall her nach Nicäa in der ersten Synode kamen".

Die nächste historische Anspielung gibt es in § 14 derselben Rede, wie schon bemerkt. Der Redner faßt zunächst den Inhalt der vorangegangenen Seiten zusammen und fährt dann mit der Beschreibung fort, wie „diese Lehrer der Kirche", die „aus der ganzen Schöpfung" zusammenkamen, die Frage des Heiligen Geistes behandelten. „Aus der ganzen Schöpfung" gibt das griechische οἰκουμενική im Fall der Synode von Nicäa wieder, also ist hier dasselbe griechische Wort vorauszusetzen. Auch der Synodalbrief von 382 gebraucht das Adjektiv „ökumenisch" für die Synode von 381[50]. Es ist keine Frage, daß die Synode des Abschnitts 14 die Synode von Konstantinopel ist, auch wenn der Name nicht fällt.

Dort mußte das Problem des Geistes behandelt werden, sagt Theodor, weil schlechte Menschen die Frechheit hatten, die Bezeichnung „Diener" und „Geschöpf" für den Geist einzuführen[51]; andere gingen zwar nicht so weit, waren aber nicht von der Notwendigkeit überzeugt, den Geist Gott zu nennen. Deswegen waren „die Lehrer der Kirche, Erben der ersten seligen Väter", gezwungen, die Absicht der Väter deutlich zu machen. Sie erwiesen in „genauer Untersuchung" die Wahrheit des Glaubens, indem sie die Meinung der Väter erklärten. Sie schrieben uns, die Gläubigen zu warnen, und sie zerstörten den häretischen Irrtum. Und wie ihre Väter taten im Bekenntnis des Sohnes, indem sie Arius bekämpften, so taten sie für uns, indem sie vom Heiligen Geist sprachen und diejenigen bekämpften, die ihn schmähten.

Dieser letzte Vergleich zwischen den Aussagen des Nicaenum über den Sohn und denen der Synode von 381 über den Geist führt leicht zur Identifikation der Aktivitäten der Synode mit der Produktion von C. Nun hat man ja schon längst bemerkt, daß der III. Artikel von C nicht ganz oder jedenfalls nicht explizit den Erfordernissen der Widerlegung der verschiedenen Formen der Unterordnung des Geistes entspricht. C nennt den Geist *nicht* ὁμοούσιον, *nicht* Gott, die Titel „Diener" und „Geschöpf" werden nicht ausdrücklich zurückgewiesen. All dies ist im To-

[50] Theodoret 293,21.
[51] Cf. den Eingang des Tomus Damasi.

mus von 379/381 geschehen, wie man aus der Zusammenfassung im Brief von 382 sehen kann. Und 382 beansprucht man Kontinuität zu Nicäa, und es wird mitgeteilt, daß die neuen Häresien unter Anathem gesetzt wurden.

8. Theodors Bekenntnis, die römische Formel und C

Wir haben gesehen, daß Theodor im 1. Abschnitt der Homilie 9 den III. Artikel des Bekenntnisses aus dem reinen Nicaenum zitiert, in Abweichung von seiner üblichen Praxis. Im Abschnitt 16 nun zitiert er dieselbe Zeile in der Form: „Und an *einen* Heiligen Geist", was eine Differenz nicht nur zum Nicaenum darstellt, sondern auch zu C. „*Ein* heiliger Geist" ist sicher analog zu „*ein* Gott" und „*ein* Herr" der ersten beiden Artikel formuliert, während C in diesem Kolon beim Text des reinen Nicaenums bleibt.

Was sagt Theodor selber über diese Differenz? Er beginnt: „Also nun, deswegen" (nämlich wegen dessen, was im Abschnitt 15 theologisch gesagt wurde) „bekannten in dieser Einsicht unsere seligen Väter in ihrem Bekenntnis, daß der Heilige Geist mit dem Vater und dem Sohn göttlicher Natur ist; und durch Hinzufügung *einiger weniger Worte* bestätigten sie die Lehre der Kirche ... indem sie sagten ‚Und an den *einen* heiligen Geist'". Zunächst scheint es, daß in den eben zitierten Zeilen das grammatische Subjekt beider Sätze dasselbe sei; um diesen Eindruck zu vermeiden, übersetzt Tonneau den zweiten Satz in unpersönlicher Form, auch macht er eine Anmerkung zu „einigen wenigen Worten", welche lautet: „Das will besagen: (hinzugefügt) ‚durch die Väter des Konzils von Konstantinopel' 381"[52]. Mit dieser Erläuterung zeigt sich Tonneau nicht nur beeinflußt durch das übliche Verständnis von § 14, sondern vor allem durch die gewöhnliche Annahme, daß es das Konzil von 381 war, dem wir C verdanken. Aber Tonneau hat recht darin, daß er die beiden Sätze auf zwei verschiedene Subjekte verteilt. Nur ist aus § 1 klar, daß „sie", die die Hinzufügung schrieben, die Mitglieder der westlichen Synode waren und deswegen auch hier das Subjekt des betreffenden Satzes sein müssen. Auch im nächsten Satz Theodors müssen zwei Subjekte unterschieden werden, die beide „sie" heißen: Theodor insistiert darauf, daß die Rede vom „*einen* Heiligen Geist" nichts anderes sei als die vom „Heiligen Geist"; „sie" erklären, was „sie" gesagt haben[53].

Es ist frustrierend, daß wir nicht mehr von Theodor über die Ergänzung des III. Artikels erfahren als die Mitteilung über die „Hinzufügung einiger weniger Worte" und daß eins von ihnen „unum" vor „spiritum

[52] *Tonneau*, 239 n. 1.

[53] Es ist zu vermuten, daß entweder schon die syrische Übersetzung oder erst deren hsl. Überlieferung die Differenz nicht mehr erkannt hat. Obwohl das Syrische bei weitem nicht den Reichtum an Pronominalformen aufweist wie das Griechische, wäre eine Unterscheidung durch diakritische Punkte möglich gewesen.

sanctum" war. Das Stück über den Heiligen Geist in Theodors Symbol ist tatsächlich kürzer als in C, es lautet nur: Καὶ εἰς ἓν πνεῦμα ἅγιον, πνεῦμα τῆς ἀληθείας[54], τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, πνεῦμα ζωοποιόν, – für sein eigenes Bekenntnis kann Theodor also mit Recht von „einigen wenigen Worten" sprechen. Bestand die westliche Ergänzung in denselben Worten?

Natürlich schreibt Theodor keinen Traktat über Symbolforschung, sondern eine Einführung in den christlichen Glauben. Aber warum macht er soviel Worte über die Differenz des „unum spiritum" zwischen dem reinen Nicaenum und dem ergänzten Credo, während er doch über die Differenzen im II. Artikel nichts gesagt hat und auch die übrigen zusätzlichen Aussagen über den Geist nicht eigens begründet? Liegt der Grund darin, daß eine Differenz in der Formulierung im Eingang eines Artikels so viel auffälliger ist als an anderen Stellen? Leicht ist dagegen aus der antiochenischen Situation der Hinweis auf die Übereinstimmung mit dem Westen zu begreifen, handelt es sich doch um die Übereinstimmung von *Neu*nicänern mit Rom. Daran zu erinnern war gegenüber den Altnicänern, die sich der κοινωνία mit Rom rühmen konnten, nicht überflüssig, auch wenn die kurze Phase der meletianischen κοινωνία mit dem Westen von Rom her bereits wieder beendet worden war.

Einige wenige Folgerungen symbolgeschichtlicher Art lassen sich aus Theodors Angaben[55] immerhin erheben. *Erstens:* Das erweiterte Nicaenum, wie es von Rom nach Antiochien geschickt worden war, enthielt den Ausdruck „et in *unum* spiritum sanctum". *Zweitens:* Überhaupt ist Theodors Symbol mit der römischen Formel in Beziehung zu setzen – wenn wir nur wüßten, in welchem Ausmaß er sie reproduziert! *Drittens:* Wenn wir an die Zeile πρωτότοκος πάσης κτίσεως in Theodors Credo denken, an ihre Deutung durch den Katecheten und an die möglichen Gründe für ihre Einbeziehung in das Symbol, dann müssen wir damit rechnen, daß Theodor das Bekenntnis den katechetischen Notwendigkeiten der antiochenischen Situation anpaßte. *Viertens:* Die Übereinstimmungen zwischen Theodor und der westlichen Formel in der Sache des „unum spiritum sanctum" auf der einen Seite und der Unterschied zu C auf der anderen Seite beweisen, daß auch C nicht ganz identisch mit der westlichen Formel sein kann. An diesem Punkt unserer Überlegungen ist es nützlich, eine Bezeichnung für das verlorene Symbol zu finden, das die westliche Synode nach Antiochien schickte: *Romano-Nicaenum* scheint mir passend.

In der Reihe der Taufreden Theodors sind die interessanten Bemer-

[54] Über die Zugehörigkeit dieses Kolons zu Theodors Symbol siehe unten Anhang B.

[55] Natürlich hat die bloße *Existenz* von Theodors Symbol schon Folgen für die Symbolgeschichte, siehe unten Anhang A.

kungen von Homilie 9 über die Ausgestaltung des Nicaenums zum Romano-Nicaenum eine Ausnahme. In Homilie 10, wie schon in Homilie 1–8, sind wieder die „seligen Väter" (also die von Nicäa) die Verfasser von Theodors Symbol, einschließlich der Hinzufügungen. Man nehme diese Passage vom Ende des 2. und vom Anfang des 3. Paragraphen in der Homilie 10: „... passend meinten unsere *seligen Väter,* daß sie die Lehre der Frömmigkeit durch eine kurze Hinzufügung befestigen sollten für alle Menschen und noch mehr für euch, die ihr dabei seid, euch der Gabe des Geistes zu nahen. Denn was haben sie gesagt? ‚Und an *einen* Heiligen Geist'".

Wenn wir zur leichteren Handhabung auch den III. Artikel in a) und b) zerlegen und zuerst Art. IIIb betrachten, so wird es wohl allgemeine Zustimmung finden, wenn wir nach Ausweis von C und von Theodors Symbol *und* des Romanum selbst annehmen, daß Art. IIIb (anders als in N) auch im Romano-Nicaenum erstens vorhanden war und zweitens die Stichworte Kirche, Taufe, Sündenvergebung, Auferstehung und ewiges Leben enthielt. Wenn Theodors Credo tatsächlich von der Auferstehung des *Fleisches* (und nicht bloß des Leibes) gesprochen haben sollte, wäre es an diesem Punkt näher am Romanum und damit gewiß auch am Romano-Nicaenum als C (Auferstehung der *Toten*)[56].

Was die Prädikate des Geistes in Art. IIIa betrifft, so verhilft der Tomus Damasi in Kombination mit den beiden Symbolen, deren Text wir haben, zu Rückschlüssen in der einen oder anderen Richtung. In der zweiten Serie der Verurteilungen in diesem Dokument liest man (Turner p. 291,117–123)[57]:

1 Si quis tres personas non dixerit veras, Patris et Filii et Spiritus sancti,
2 aequales
3 semper viventes
4 omnia continentes visibilia et invisibilia
5 omnia potentes
6 omnia iudicantes
7 omnia vivificantes
8 omnia facientes
9 omnia salvantes: haereticus est.

Diese Passage arbeitet mit dem gleichen Prinzip innertrinitarischer Prädikationen wie die theologische Zusammenfassung von 382: Prädikate, die für einzelne der trinitarischen Personen charakteristisch sind, werden allen Personen zugesprochen. Ich postuliere, daß im Romano-Nicaenum es der Geist war, der als „lebendigmachend" prädiziert wurde,

[56] Über das Problem von syr. *pagrā* als Übersetzung von σῶμα *und* σάρξ siehe unten Anhang B.

[57] Die Zerlegung in Kola und ihre Zählung ist von mir.

nach der Analogie von C und Theodor, und daß von daher „vivificantes" in Zeile 7 oben herzuleiten ist.

Könnte man mit Hilfe der damasianischen Reihung auch eine andere Schwierigkeit lösen? Ich meine die Ableitung des merkwürdigen Adjektivs κύριον für den Geist, das nur C hat (Theodor nicht). κύριον ist m. E. mit „mächtig" zu übersetzen, im Sinn von „herrscherlich". Ich vermute, daß im Romano-Nicaenum stand: et in unum spiritum sanctum, potentem et vivificantem. Wir sehen oben im damasianischen Text, daß das Prädikat omnipotens, das in einem dreigliedrigen Bekenntnis zur ersten Person der Trinität gehört, in seine Bestandteile zerlegt ist (5), als Analogiebildung zu den übrigen göttlichen Eigenschaften erscheint, die „alles" betreffen, und allen drei Personen zugeschrieben wird. Von daher wäre es wiederum möglich, es einer einzelnen der drei Personen zuzuschreiben, der es ursprünglich nicht zu eigen war. Die griechische Übersetzung von potens konnte nicht mit einem Partizip oder Adjektiv der Stämme δύναμαι oder ἐνεργέω arbeiten, weil das keine Waffe gegen die Pneumatomachen geboten hätte und man damit über die Vorstellung vom Geist als einer bloßen Kraft wieder nicht hinausgekommen wäre.

Was Theodor betrifft, so beschließt er seine Lehre über den Heiligen Geist mit Mt 28, hier nun gedeutet als Anzeige der *Einheit* der göttlichen Natur. Zu dieser Einheit wenden sich die von der Vielgötterei Bekehrten (Homilie 10 §§ 13 und 14). Damit ist der Katechet zum Ausgangspunkt seiner Lehre über die Trinität zurückgekehrt, nur hatte er zum Eingang im Taufbefehl die Lehre von den drei Hypostasen begründet gesehen. Mt 28 ist ihm also Beleg für die beiden Aspekte der Trinitätslehre, für die Dreiheit und die Einheit, und dem Schriftsteller Theodor ist es gelungen, seinen Darlegungen die angemessene inclusio zu geben.

9. Vom Romano-Nicaenum zum „Bekenntnis der 150 Väter" in Chalcedon

Sowohl Theodors Symbol wie C haben das Romano-Nicaenum zur Grundlage, in den Zeilen über die Inkarnation ergänzen sie sich, vielleicht auch an anderen Stellen. Theodors Formel, obwohl später als C, scheint in mancher Hinsicht näher beim Romano-Nicaenum zu sein.

Man müßte eigentlich erwarten, daß eine Glaubensformel, die ausgeschickt wird, um bestätigt zu werden, wie es bei dem westlichen erweiterten Nicaenum in seiner Übersendung nach Antiochien der Fall war, im Antwortbrief wörtlich wiederholt wird. Aber die Evidenz der Theodor-Formel schließt die vollständige wörtliche Identität von C mit dem Romano-Nicaenum aus. Die Frage ist jedoch, ob buchstäbliche Identität überhaupt ein Bedürfnis der Zeit war. Schließlich stellte die aus Rom kommende Formel bereits eine Veränderung des reinen Nicaenum dar, nicht nur im III. Artikel, sondern auch im zweiten, wo das reine Nicae-

num und das Romanum leicht ineinander zu schieben sind. Konnte man diese Gestalt des Bekenntnisses nicht einer weiteren Redaktion unterwerfen? Ich stelle die Hypothese auf, daß C die Gestalt ist, die dem Romano-Nicaenum auf der Meletianersynode in Antiochien gegeben wurde. An diesem Punkt trifft meine Argumentation wieder mit der von Staats zusammen.

Als Formulierung der Meletianersynode war C bereits ein Symbol der (ziemlich genau) „150 Väter", obwohl von ihnen und von anderen in den folgenden Jahrzehnten als nicänisches Symbol betrachtet. Aus dem Brief der Synode von 382 geht hervor, daß in der Lehre von der Trinität vollständige Kontinuität von der großen Meletianersynode 379 in Antiochien zu den beiden Synoden 381 und 382 in Konstantinopel herrscht. Es kann keinen Zweifel daran geben, daß die Dokumente der Synode von 379, die nach meiner Theorie C enthalten haben müssen, in Konstantinopel gebilligt wurden und in das Dossier von 381 aufgenommen wurden; die Urkunden von 382 sind wohl wiederum angefügt worden.

Eine solche Ableitung von C würde diesem Symbol von seinem Ursprung her eine größere Bedeutung geben, als die bloß marginale Rolle, die ihm Ritters Erklärung zumessen mußte.

Die Spuren der Kenntnis von C vor 451 sind wieder und wieder diskutiert worden. Anscheinend sind sie meist mit Konstantinopel verbunden. Zwischen Theodor und Nestorius als Bischof von Konstantinopel gibt es die überraschende Differenz ihrer Berufung auf das „Nicaenum" in den Zeilen über die Inkarnation[58]. Diese Differenz entspricht der zwischen Theodor und C: Theodor hat γεννηθέντα unter den Inkarnationsaussagen[59], C (und N!) nicht[60]. Es handelt sich um das Problem der „zweiten Geburt des Logos", die Nestorius als der göttlichen Natur unangemessen betrachtete. Nestorius argumentiert mit C, das er natürlich als nicäni-

[58] Darüber *Lebon*, l.c. 843–845 mit einer entscheidenden Verbesserung eines bei Loofs abgedruckten Nestorius-Fragments; ihm folgend *Ritter* 198–200.

[59] Man muß dazu aber auch Theodors Kautelen lesen, wenn er in Hom. 6 § 3 das „geboren" von Art. IIb erklärt: „Il est certain que ce ne fut pas la nature divine du (Fils) Unique qu'ils pensent être née d'une femme, comme si de là elle eût eu (son) commencement"; der aus dem Vater Geborene hat nicht seinen Anfang aus Maria; die Väter folgen den heiligen Schriften, die von den Naturen verschiedenartig reden, während sie eine Person auf Grund der „genauen συνάφεια" lehren („genau" hat den Sinn von „vollkommen"). Die Schriften sagen aber beide Ausdrücke von dem *einen* Sohn, um die Herrlichkeit des Eingeborenen zu zeigen und ebenso die Ehre des Menschen, mit dem er sich bekleidete.

[60] Ich halte es für möglich, daß es der Einfluß des Diodor, seit 378 Bischof von Tarsus, war, der dafür sorgte, daß das römische γεννηθέντα nicht in den Art. IIb von C übernommen wurde; man vergleiche unten in Anhang A a), wie ein Antiochener formuliert, wenn er sich nicht an eine gegebene Vorlage hält.
Daß das Taufbekenntnis der neunicänischen Gemeinde von Antiochien, das Theodor erklärt, an diesem Punkt so nah am Romano-Nicaenum bleibt, muß mit der eigenartigen kirchlichen Situation in der Hauptstadt der Diözese Oriens zu tun haben.

sches Symbol versteht, und nicht mit dem von Theodor erklärten Symbol, obwohl Nestorius doch aus Antiochien stammte[61].

Die theologischen Reden, die Gregor von Nazianz in Konstantinopel gehalten hat, zeigen, daß aller Anlaß bestand, in der Reichshauptstadt die richtige Lehre über die Trinität im Klerus und Volk zu verbreiten. Zur weiteren Unterweisung der Gläubigen nach 381 konnte C für den nicänisch gesonnenen Klerus sehr viel brauchbarer sein als der viel längere und anspruchsvollere Tomus von 379/381. Man wird vermuten, daß die Akten von 379/381/382 die direkte oder indirekte Quelle für die örtliche Kenntnis des Symbols waren. Wie weit reichte die Kenntnis von C über den Einflußbereich der Kirche von Konstantinopel hinaus? In Ägypten jedenfalls kannte man es nicht[62], und dem Nestorius drehte die kyrillische Partei einen Strick daraus, daß dessen Berufung auf das Nicaenum mit Formulierungen arbeitete (nämlich den aus dem Romano-Nicaenum stammenden in Art. IIb!), die im reinen Nicaenum nicht zu finden waren. Dies führte in Ephesus 431 zum Beschluß der kyrillischen Synode, daß dem Nicaenum nichts hinzugefügt werden dürfe.

In Chalcedon 451 war das Symbol „der 150 Väter", jetzt zum ersten Mal als solches bezeichnet, von vornherein in die Strategie der Konzilsleitung einbezogen, sofern diese Strategie auf eine Glaubensdefinition hinzielte[63]; es gab also Beamte, die von seiner Existenz als einer Ergänzung von N wußten bzw. darauf hingewiesen worden waren.

Ich frage mich, ob es etwas zu bedeuten hat, daß bis zur 3. Sitzung einschließlich zum „Glauben der 150 Väter" kein Ortsname angegeben wird (beim „Glauben der 318 Väter" steht der Ortsname manchmal, aber nicht immer). In der 4. Sitzung erst wird die „Bestätigung" des „Glaubens der 318" durch die „150 Väter" in Konstantinopel lokalisiert, auf der Synode „unter dem großen Theodosius", und zwar hört man das zuerst aus dem Mund der römischen Legaten (Nr. 6) und *dann* (Nr. 8) von den kaiserlichen Kommissaren[64]. Könnte es nicht sein, daß die Römer sich inzwischen nach der Herkunft des Credos der 150 erkundigt hatten und man bei *dieser* Gelegenheit es der kaiserlichen Synode zuschrieb, um ihm größeres Gewicht zu geben?

Unter den obwaltenden Umständen ist es nicht überraschend, daß jetzt nichts über die ursprüngliche Funktion der Formel als Dokument einer

---

[61] Wie das gegen Nestorius gewendet werden konnte, zeigt die Contestatio Eusebii, siehe unten Anhang Ab).

[62] Cf. *Ritter*, 204 n. 1.

[63] Cf. ebd., 174.

[64] ACO II 1 289,20–31 und 289,36–290,3 (ich benutze die durchlaufende Seitenzählung; Ritter pflegt die Seitenzahlen der einzelnen Faszikel von II 1 anzugeben). Die Übersetzung von Nr. 6, Zeile 25 οὗτινος – 27 ἀσπάζεται, durch *A. J. Festugière* (Actes du concile de Chalcédoine [Cahiers d'Orientalisme 4] Genf 1983, 42) ist irreführend (Ephesus „a semblablement embrassé l'exposé de foi du concile *de Constantinople*"!), aber vielleicht nur auf Grund eines Versehens des Übersetzers in dieser erst nach seinem Tod herausgegebenen Arbeit.

(bald wieder vom Westen aufgehobenen) Union der Neunicäner mit dem Westen und über den römischen Anteil am Text gesagt wurde. All dies war ja offenkundig in Rom inzwischen wieder vergessen; und in Antiochien hatte die seit längerem zurückliegende Vereinigung der beiden nicänischen Parteien die dortigen Wunden geheilt.

Mit der Zitation von C im Tomus von Chalcedon wird die Abfassung und Veröffentlichung der christologischen Definition dieses Konzils gerechtfertigt, gegen die sich viele Konzilsteilnehmer unter Berufung auf Ephesus 431 gewehrt hatten. Das ephesinische Verbot wird damit stillschweigend korrigiert. Der literarischen Form nach (indem sie nämlich nicht die deklaratorische Form des Taufbekenntnisses zum Vorbild nimmt) hat die Definition von Chalcedon ihren Vergleichstext nicht in C, sondern im Tomus von 379/381. Und in diesem letzteren, d. h. in der uns allein noch zugänglichen Kurzfassung von 382, hat man die so oft angerufene „Theologie des ökumenischen Konzils von Konstantinopel" zu suchen. Dem ökumenischen Gespräch könnte es nur nützlich sein, auf die Gemeinsamkeiten dieses Tomus und der gleichzeitigen römischen Dokumente zu achten, wie auf die römische Herkunft und die neunicänische Akzeptanz des Romano-Nicaenum, auf dem C basiert.

Anhang A: Über das „Symbol der Kirche von Antiochien"
(Hahn § 130, Denzinger/Schönmetzer Nr. 50)

Ein Problem, auf das Dossetti (p. 281, in der Anmerkung) hinweist, ist das „der Beziehungen zwischen dem von Theodor kommentierten Symbol und dem alten Taufsymbol von Antiochien, das wir durch partielle Zitationen des hl. Johannes Chrysostomus, des ephesinischen Konzils und Cassians kennen (cf. Hahn § 130), zu denen man einige Formeln hinzufügen muß, zu gewinnen aus einer Paraphrase des Symbols, enthalten in einer jüngst publizierten Katechese des hl. Johannes Chrysostomus (Jean Chrysostome, Huit catéchèses baptismales inédites, ed. A. Wenger, SC 50, Paris 1957, p. 118–119). Gewöhnlich steht man unter dem Eindruck der Differenzen, die zwischen den beiden Texten auftreten, so daß man daraus ein Argument gegen die Zuschreibung der Katechesen Theodors an die antiochenische Periode des Autors zieht (s. Ritter, Das Konzil ..., p. 153[3]) und man im Symbol, das er kommentiert, ‚das Symbol von Mopsuestia' sieht. Ich glaube, daß die Frage eine eingehendere Untersuchung verdiente". Soweit Dossetti. Ritter sagt an der erwähnten Stelle, „daß das aus" Theodors „Zitaten rekonstruierbare Symbol in bemerkenswerter Weise von dem Wortlaut des Antiochenums abweicht, soweit es uns bekannt ist". Die Glaubenszusammenfassung aus Wengers Katechesen erwähnt Ritter an dieser Stelle nicht. Wir beginnen mit der erwähnten Passage aus den „Acht Katechesen" des Chrysostomus.

a) Die regula fidei des Johannes Chrysostomus in den Wengerschen Katechesen

Diese Taufreden sind noch in Antiochien gehalten. Wenger datiert sie auf etwa 390 (p. 63 f.); damit würden sie möglicherweise noch in die Zeit des antiochenischen Wirkens Theodors fallen. Es wäre sehr interessant, die von Wenger versuchte zeitliche Verteilung der „Acht Katechesen" mit dem zeitlichen Ablauf der Unterweisung Theodors zu koordinieren. Offensichtlich waren an der Taufunterweisung mehrere Kleriker beteiligt. Für die Osterwoche, d. h. für die postbaptismalen Katechesen, geht das aus Katechese VIII des Chrysostomus hervor (dazu Wenger p. 47). In einer der von A. Papadopoulos-Kerameus edierten Reden (St. Petersburg 1909) sagt Chrysostomus: „Aber die Rede über den Glauben überlassen wir dem Lehrer" (Wenger p. 94 n. 2). Es ist natürlich verführerisch, im didaskalos z. B. den Kollegen Theodor zu vermuten, aber nach Meinung von Wenger ist der „Lehrer" im Singular „der Lehrer par excellence in der christlichen Gemeinde, also der Bischof" (p. 94, ebenso p. 247 n. 2); der Bischof dieser Zeit ist Flavian.

In der ersten Katechese legt Johannes Chrysostomus „in Kürze den Katechumenen die hauptsächlichen Glaubensartikel dar" (Wenger p. 91), nämlich in I 19–24. Die §§ 19 und 24 haben nur einleitende und abschließende Funktion, es genügt, das Stück dazwischen zu betrachten. Ich gebe griechisch nur die entscheidenden Sätze und zitiere im übrigen Wengers Übersetzung, den sich daraus ergebenden falschen grammatischen Anschluß zu Art. I des Bekenntnisses nehme ich in Kauf.

§ 20 Puisque le fondement de la piété est la foi, eh bien, disons devant vous quelques mots de celle-ci pour que, après avoir posé ce fondement inébranlable, nous puissions ensuite élever sans crainte tout l'édifice. Il faut donc que ceux qui se font inscrire en cette milice spéciale, milice spirituelle,

(I) πιστεύειν εἰς τὸν τῶν ὅλων θεόν,
τὸν πατέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ,
τὸν πάντων αἴτιον,
τὸν ἄφραστον, τὸν ἀπερινόητον,
τὸν οὔτε λόγῳ οὔτε διανοίᾳ ἑρμηνευθῆναι δυνάμενον
τὸν φιλανθρωπίᾳ καὶ ἀγαθότητι τὰ πάντα συστησάμενον.
§ 21 (II a) Καὶ εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν,
τὸν υἱὸν αὐτοῦ μονογενῆ.
τὸν κατὰ πάντα ὅμοιον καὶ ἴσον τῷ πατρὶ
καὶ ἀπαράλλακτον ἔχοντα τὴν πρὸς αὐτὸν ὁμοιότητα,
τὸν ὁμοούσιον καὶ ἐν ἰδίᾳ ὑποστάσει γνωριζόμενον
τὸν ἀρρήτως ἐξ αὐτοῦ προελθόντα,
τὸν χρόνων ἀνώτερον καὶ αἰώνων ἁπάντων δημιουργόν,
(II b) ἐν ὑστέροις δὲ καιροῖς διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν

μορφὴν δούλου ἀναλαβόντα καὶ ἄνθρωπον γενόμενον
καὶ συναναστραφέντα τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει,
καὶ σταυρωθέντα καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα.

§ 22 Il faut avoir ces vérités bien ancrées dans votre esprit pour n'être pas le proie facile des séductions diaboliques. Mais si les tenants d'Arius veulent vous faire trébucher, sachez bien que vous devrez vous boucher les oreilles à leur discours et leur répondre avec assurance en leur montrant ὅμοιον κατὰ τὴν οὐσίαν ὄντα τῷ πατρὶ τὸν υἱόν. Car c'est lui-même qui a dit: „Comme le Père resuscite les morts et les rend à la vie, ainsi le Fils fait vivre qui il veut à la vie", καὶ διὰ πάντων δείκνυσιν ὅτι τὴν ἴσην ἔχει τῷ πατρὶ δύναμιν. Si d'un autre côté, Sabellius essaie de corrompre les saines croyances συναλείφων τὰς ὑποστάσεις, ferme aussi les oreilles, bien aimé, à ses discours et apprends-lui ὡς ἡ μὲν οὐσία πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος μία, τρεῖς δὲ ὑποστάσεις. Le Père en effet ne saurait être appelé Fils, ni le Fils appelé Père, ni l'Esprit Saint autrement que de son nom même, ἀλλ' ἕκαστος ἐν τῇ ἰδίᾳ μένων ὑποστάσει τὴν ἴσην δύναμιν κέκτηται.

§ 23 Il faut en effet que cette autre vérité soit fixée dans notre pensée, ὅτι καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τῆς αὐτῆς ἀξίας ἐστι, selon la parole du Christ à ses disciples: „Allez, enseignez toutes les nations et baptisez-les, au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit."

An diesen Darlegungen des Chrysostomus fällt der Wechsel der literarischen Form auf: zunächst spricht er in der vertrauten Form des Glaubensbekenntnisses, wenn auch nicht in dessen deklarativer Gestalt, sondern in der der regula fidei (πιστεύειν); die Artikel I, II a und II b folgen deutlich abgegrenzt aufeinander. Dann aber geht der Redner zu einem Raisonnement über die Trinität über, und innerhalb dieser Belehrung und Ermahnung, die auch Zurüstung für die Abwehr falscher Lehre ist, wird zum Schluß vom Geist gesprochen. Das Stück über die Trinitätslehre (§§ 22.23) erinnert in seinen Stichworten mehrfach an die theologische Zusammenfassung von 382. Wie Theodor akzentuiert Chrysostomus die *neu*nicänische Lehre von der Trinität; daß der Sohn „in seiner eigenen Hypostase erkannt" wird, ist sogar in Art. II a aufgenommen worden und balanciert dort das homoousion aus. (Von der einen ousia von Vater, Sohn und Geist und von der ἀδιαίρετος τριάς hören wir auch in II 26).

Im Blick auf das von Theodor erklärte Bekenntnis und auf die Polemik der beiden Nestoriusfeinde, von denen wir im nächsten Abschnitt reden werden, ist es interessant zu beobachten, daß Chrysostomus in Art. II b γεννηθέντα *nicht* verwendet; darauf aufmerksam geworden, stellt man fest, daß es auch in Art. II a fehlt. In Art. II a steht für γεννηθέντα ein aktives Partizip: προελθόντα; in Art. II b steht ebenfalls ein aktiver Ausdruck, das aus Phil 2 abgeleitete Kolon μορφὴν δούλου ἀναλαβόντα. (Es ist übrigens denkbar, daß dies letztere eher das nicänische Passivum

σαρκωθέντα vertritt, folgt es doch unmittelbar auf das nicänische Kolon „um unseres Heiles willen"). Dies alles ist gewiß theologische Absicht: dem Sohn widerfährt nicht etwas, sondern er ist aktives Subjekt auch der Menschwerdung; erst die Kreuzigung ist ein Erleiden, siehe das passive Partizip.

Was Chrysostomus in dieser Katechese als Glaubensinhalt vorträgt, ist gegenüber dem von Theodor ausgelegten Bekenntnis selbständig, auch wenn er wie von selbst in die *Form* des Glaubensbekenntnisses fällt. Aber es besteht kein Grund, daraus zu folgern, nur einer von beiden könne seine Katechesen in Antiochien gehalten haben. Mit dem, was man bisher für das „alte" Bekenntnis der Kirche von Antiochien gehalten hat, lassen sich die Art. I und II des Chrysostomus auch nicht identifizieren. Vielmehr sind sie als seine persönliche Formulierung zu betrachten. Mit den Darlegungen über die Trinität und implicit über den Geist, die mit Warnungen vor Ketzereien verbunden sind, folgt er dem Auftrag des Konzils von Konstantinopel, von dem Theodor berichtet (s. o. Abschnitt 7).

b) Die Exzerpte aus dem „Symbol der Kirche von Antiochien" bei Euseb (von Doryläum) und Johannes Cassian

Das „Bekenntnis der Kirche von Antiochien" in der Contestatio (oder Obtestatio) (ACO I 1,1 p. 101 f.) des agens in rebus Eusebius, des späteren Bischofs von Doryläum und in der Schrift De incarnatione domini contra Nestorium des Johannes Cassian (ed Petschenig, CSEL 17, 1888, p. 235–391) ist nichts anderes als ein in sich gekürztes Exzerpt aus demselben Bekenntnis, das Theodor in seinen Katechesen auslegt. Entscheidend für diese Identifikation sind die Kola aus Kol 1,15 und Hebr 10,7, die genau an den gleichen Stellen in Art. II a des Bekenntnisses auftauchen wie bei Theodor (Hebr 10,7 ist sowieso selten in Bekenntnissen zu finden). Um diese Relation zu verdeutlichen, zeichne ich das „Bekenntnis von Antiochien" in den rekonstruierten Text des Theodor-Bekenntnisses (s. u. 513 f.) ein, zur Erleichterung ist in beiden Vergleichstexten jede Zeile numeriert. Überschuß gegenüber Theodor kennzeichne ich durch eckige Klammern, Fehlendes durch spitze Klammern. Differenzen hinsichtlich von καί und „et" zu Beginn von Kola sind nicht berücksichtigt.

I		1	Credo in unum [et solum verum] deum,
		2	patrem omnipotentem
		3	creatorem omnium visibilium et invisibilium [creaturarum]
II	a	4	et in <unum> dominum [nostrum] Jesum Christum
		5	filium eius < statt: dei> unigenitum
		6	et primogenitum totius creaturae,
		7	ex eo <statt: e patre eius> natum ante omnia saecula
		8	et non factum,
		9	θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ,

10 ὁμοούσιον τῷ πατρὶ <αὐτοῦ>,
11 δι' οὗ οἱ αἰῶνες κατηρτίσθησαν καὶ τὰ πάντα ἐγένετο
II b 12 τὸν δι' ἡμᾶς < 2 Wörter ausgelassen>
13 <5 Wörter ausgelassen> κατελθόντα <3 Wörter ausgelassen>
14 <2 Wörter ausgelassen>
15 <3 Wörter ausgelassen>
16 καὶ γεννηθέντα ἐκ Μαρίας τῆς [ἁγίας] [τῆς ἀεὶ] παρθένου,
17 καὶ σταυρωθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου,
18 et sepultus
19 et tertia die resurrexit secundum scripturas
20 et ascendit in caelos
21 <5 Wörter ausgelassen>
22 et iterum veniet
23 iudicare vivos et mortuos.

Es ist bemerkenswert, daß nicht einmal in diesem Fall, in dem Nestorius durch einen autoritativen Text widerlegt werden soll, völlige Wörtlichkeit oder Buchstäblichkeit herrscht. Es wird nicht nur weggelassen, sondern auch hinzugefügt; freilich handelt es sich bei den Hinzufügungen meist um epitheta ornantia.

Wieso Johannes Cassian mehr Text hat als Euseb, der doch seine Quelle ist, hat E. Schwarz in seinen Konzilstudien (Straßburg 1914, p. 1–17) erklärt: Euseb schickte nicht nur seine Contestatio nach Rom, sondern auch das Material, aus dem er seine Zitate entnommen hatte (ibid. p. 16). In Zeile 12–16 unserer Zählung, wo mehr Text ausgelassen als übernommen worden ist, liest Cassian nicht mehr Wörter, als Euseb selber bietet; er hat also das Bekenntnis in Eusebs Zubereitung erhalten (dies in Korrektur an Schwartz, p. 16, „legte er in extenso bei"; Schwartz kannte damals noch nicht die Katechesen Theodors).

Die Kürzungen haben die Teile a) und b) des II. Artikels auf ungefähr die gleiche Länge gebracht; und das kurze Exzerpt bei Euseb ist ebenfalls in sich symmetrisch. Das Motiv für die Kürzung (von der Euseb nichts sagt und von der Cassian nichts weiß), geht aus der sehr interessanten Einleitung der Contestatio hervor (ACO I 1,1 p. 102,1–8; Zeile 3–8 findet man griechisch auch – nach einer älteren Ausgabe – bei Hahn, n. 400 zu § 130). Ich zitiere hier die deutsche Übersetzung von M. Tetz (zum Streit zwischen Orthodoxie und Häresie an der Wende des 4. zum 5. Jahrhundert, Evangelische Theologie 21, 1961, p. 354–368; die Übersetzung der Contestatio p. 355 f.). Der Beginn des Zitates bezieht sich auf den vorangegangenen Vergleich von Nestoriuszitaten mit solchen des Paul von Samosata (letztere gewiß nicht echt). Tetz p. 356 (Hervorhebungen von mir): „So ist klar gezeigt, wie der Frevler sagt: *der von Gott Gezeugte ist nicht von Maria geboren worden;* er stimmt also mit Paul dem

Häretiker überein, denn der sagt: einer sei der Logos und ein andrer Jesus Christus, und er sei nicht einer, wie es die Orthodoxie lehrt. Deswegen exzerpiere ich dir, du Streiter für den heiligen Glauben, ein Stück *aus dem Bekenntnis der Kirche von Antiochien,* woher auch unser Christenname stammt, denn es kennt nicht zwei Söhne Gottes, sondern einen, der vor allen Äonen *als Gott von Gott dem Vater gezeugt wurde,* ὁμοούσιος dem Vater, und *denselben* als den unter Kaiser Augustus *von der Jungfrau Maria Geborenen;* es lautet:".

Das Symbol ist also von Euseb in Art. II b zurechtgestutzt worden, damit die Aussage von der doppelten Geburt des Logos, auf die es ihm allein ankam, klar hervortreten sollte.

Zur Unterstützung seiner Argumentation läßt Euseb in der Contestatio ein Zitat des Eustathius von Antiochien folgen, eines „der 318 Bischöfe der heiligen und großen Synode". Tetz (p. 362) hat das Zitat in der ps.-athanasianischen (= markellischen) Schrift „De incarnatione et contra Arianos" gefunden. Das Zitat besteht zu einem größeren Teil aus der Bibelstelle Bar 3,36–38; diese endet: καὶ τοῖς ἀνθρώποις συναναστράφη, das wird im kleineren Rest des Zitates erklärt: πότε συναναστράφη, εἰ μὴ ὅτε ... Es ist dieselbe Baruchzeile, die einem Kolon bei Johannes Chrysostomus zugrundeliegt (s. o. 505).

Johannes Cassian hat seinerseits aus dem Hinweis auf Antiochien, „wo die Christen zuerst ihren Namen erhielten", das Argument entwickelt, dies Symbol enthalte den allgemeinkirchlichen, den katholischen Glauben. Die entsprechenden Stellen aus lib. VI c. 3.5.6 sind mitgeteilt bei Hahn, n. 402 zu § 130 b. Wenn man sich erinnert, daß das Bekenntnis in Theodors Katechesen auf dem Romanum-Nicaenum ruht, ist Cassians Urteil nicht falsch – jedoch nicht ohne historische Ironie, blickt man auf die Überlieferungsgeschichte der Katechesen und auf die des Bekenntnisses („Nestorianum"). Zur Ehre der lateinischen Theologen muß gesagt werden, daß sie sich hundert Jahre nach Cassian lange gegen die Verurteilung der Drei Kapitel und damit Theodors wehrten.

Mit der Ableitung der Euseb- und Cassianzitate aus dem Symbol, das bei Theodor kommentiert wird, ist endgültig erwiesen, daß der Interpret seine Unterweisungen in Antiochia als Presbyter und nicht erst in Mopsuestia als Bischof gehalten hat. Eusebs anklägerischer Rückgriff auf das Bekenntnis der Kirche von Antiochien, ausgelöst durch die Unmöglichkeit, aus der wörtlichen Formulierung in N oder C (beide haben in Art. II b *nicht* γεννηθέντα) Nestorius in seiner Ablehnung einer zweiten Geburt *des Logos* zu widerlegen, kann nichts anderes bedeuten, als daß um diese Zeit, im Jahr 428 oder 429, das von Theodor erklärte Bekenntnis immer noch Taufsymbol der antiochenischen Kirche war. Wenn wir doch eine vergleichbare Nachricht über C und seinen Gebrauch in Konstantinopel hätten!

Anhang B: Der Text von Theodors Symbol

Zum besseren Verständnis für den Hauptteil dieses Aufsatzes wird am Ende ein Parallelabdruck von C und Theodors Symbol gegeben. Aber zu letzterem, das nach dem in Anhang A Gesagten für mindestens 45 Jahre das Symbol der Kirche von Antiochien war, sind ein paar Vorbemerkungen nötig. Da Theodor das Bekenntnis nicht in einem Stück zitiert, ergeben sich Unsicherheiten dann, wenn die typischen Zitationsformeln fehlen, mit denen der Katechet den Anschluß zwischen den Kola herstellt. Solche Bemerkungen sind z. B.: „... und nachdem sie gesagt hatten: ‚...', setzten sie hinzu: ‚...'". In der Erklärung des III. Artikels über den Geist und die Eschata gibt es zu wenig von diesen Hilfen, und so weichen die Rekonstruktionen hier am stärksten voneinander ab.

Es gibt drei Rekonstruktionen, zwei davon sind griechische Retroversionen:

a) griechisch: A. Rücker, Ritus baptismi et missae, quem descripsit Theodorus ep. Mopsuestenus in sermonibus catecheticis (Opuscula et textus ... ser. liturgica 2), Münster 1933, p. 43 f.;

b) griechisch: J. Lebon, Les anciens symboles dans la définition de Chalcédoine. RHE 32 (1936) p. 836 (der ganze Aufsatz p. 809–876) – ohne Kenntnis von a);

c) französisch: zusammenzusetzen aus den kursiv gedruckten Zeilen in Tonneaus Inhaltsangabe der Katechesen, p. 619–621.

In Denzinger/Schönmetzer ist Lebons Fassung abgedruckt, mit zwei Änderungen.

Dossetti (p. 279 Anmerkung) sagt von den beiden griechischen Retroversionen: „non sono prive di mende". Er bespricht dann nötige Änderungen an Lebons Fassung. Tonneaus Rekonstruktion erwähnt er nicht.

Es ist nicht nötig, alle Fassungen abzudrucken; ich bespreche nur Einzelheiten. Rücker und Lebon bemerkten natürlich sofort die außerordentlich enge Verwandtschaft des Symbols bei Theodor mit dem „Nestorianum", das Caspari ins Griechische rückübersetzt hatte, und nahmen Casparis Wortwahl als Grundlage ihrer Arbeit (Lebon sagt das ausdrücklich, l.c. p. 836 n. 2). Rücker hat mehr Anschlüsse mit καί als die übrigen Rekonstruktionen, aber das liste ich nicht auf; man vergleiche Lebons Bemerkungen zum Problem von Retroversionen; er gäbe nicht vor, „wie sich von selbst versteht", „exakt bis in die kleinsten Elemente des Originals zu sein, wie Artikel und Konjunktionen, in deren Übersetzung die orientalischen Versionen manchmal mangelhaft oder eigenwillig sind. Man weiß auch, daß die griechischen Partizipien dort oft durch persönliche Formen des Verbums wiedergegeben werden" (ibid.).

In *Rückers* Version ist zu streichen ἐκ νεκρῶν nach der Auferstehung Christi „am dritten Tag nach den Schriften". Rücker schreibt ferner nach der ostsyrischen Reihenfolge „zu richten die Toten und die Lebenden".

Theodor zitiert jedoch Hom. 7 § 11 (p. 176 Zeile 10) die griechische Reihenfolge „Lebende und Tote"; wie de Halleux bemerkt hat, ist der Übersetzer (m. E. könnte es auch ein Kopist gewesen sein) in den Zeilen 14 und 17 in seine eigene Gewohnheit gefallen („Tote und Lebende"): A. de Halleux, La Philoxénienne du symbole, in: Symposium Syriacum 1976 (OCA 205, 1978) p. 295–318; hier p. 298 (de Halleux' Stellenangaben „p. 178" und Zeile „12" sind wie oben zu korrigieren). Ganz am Ende des Bekenntnisses hat Rücker „Auferstehung der *Leiber*", wogegen das Syrische den Singular bietet.

Lebon hat sich im Unterschied zu Rücker, gegen den Text, vom „Nestorianum" darin beeinflussen lassen, daß er das Symbol mit der 1. Person des *Plurals* beginnt. Der Singular ist aber sogar durch Johannes Cassian überliefert (s. o. Anhang A) und hat bei Hahn Anlaß zur n. 403 zu § 130 b gegeben. Im I. Artikel hat Lebon θεόν vor πατέρα ausgelassen (s. auch Dossetti p. 279 n. dazu), was wohl ein Versehen ist; bei Denz./Schönm., ist das stillschweigend korrigiert. Artikel III b beginnt Lebon mit [ὁμολογοῦμεν] ἓν βάπτισμα (bei Denz./Schönm. sind die eckigen Klammern fortgelassen) und läßt dann die Kola über die Kirche und die Sündenvergebung folgen. Lebon versucht damit, der scheinbaren Reihenfolge der topoi bei Theodor gerecht zu werden, auch fand er „wir glauben eine Taufe" im „Nestorianum", freilich erscheint im „Nestorianum" die sachlich richtigere Reihe: Kirche, Taufe, Sündenvergebung (vgl. die Diskussion bei Dossetti p. 279 n.).

Um zu klären, ob Lebons Anordnung berechtigt ist, müssen wir in Theodors Hom. 10 den Übergang von § 14 zu § 15 genauer ansehen. § 14 ist noch Auslegung des Taufbefehls Christi; der Taufbefehl belehrt über die eine Natur von Vater, Sohn und Geist und gebietet die Taufe im Namen dieser drei. Der Paragraph endet: „Et il faut que nous, en ces noms de Père, Fils et Esprit-Saint dits au baptême, nous attendions d'être rénovés et recevoir une libération véritable". § 15 beginnt: „Et en conséquence encore, à la profession baptismale ils ajoutèrent aussi la profession de la foi à une Église catholique" (Tonneaus Zitationszeichen um „eine katholische Kirche" habe ich weggelassen). Aus diesem Satz ist leicht abzulesen, wie Lebon zu seinem Kolon „[wir glauben] eine Taufe" hat kommen können: er hat es aus „profession baptismale" abgeleitet. Aber „Taufbekenntnis" meint nach dem Vorangegangenen das Bekenntnis zum Vater, Sohn und Geist, dem Befehl Christi entsprechend, also im Symbol die Artikel I, II und III a. Das wird bestätigt durch § 19 (Anfang) derselben Homilie, wo Theodor sagt: „Deswegen bekennt jeder von uns ‚Ich glaube und werde getauft im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes *in der einen Kirche, der katholischen, heiligen*'" (§ 21 jedoch: „heilige, katholische"). Die erste, trinitarische Hälfte der Aussage steht hier wieder für die Artikel I, II und III a des Taufsymbols; die zweite Hälfte verknüpft die erste Zeile von III b mit dem vorangegange-

nen Text zum Gedanken, den der Katechet im Folgenden entwickelt. Die Prädikate der Kirche werden in der Reihenfolge „heilig", „katholisch", „eine" am Schluß des § 19 erklärt.

In der letzten Zeile des Symbols retrovertiert Lebon „die Auferstehung des Leibes" als ἀνάστασιν σαρκός. Damit würde Theodors Symbol eine noch größere Nähe zum Romano-Nicaenum erhalten. Die Voraussetzung für Lebons Rückübersetzung ist die Tatsache, daß das syrische Wort für Leib, pagrā, nicht nur zur Übersetzung von σῶμα, sondern eben auch von σάρξ dienen kann, so in den alten (der Peschitta vorausgehenden) Übersetzungen von Joh 1,14, vgl. de Halleux, La Philoxénienne ... p. 308. Da die syrische Übersetzung der Katechetischen Homilien Theodors noch die älteren Übersetzungsformen für jene christologischen Termini bietet, die von σάρξ abgeleitet sind (de Halleux l.c. p. 309), besteht eine große Wahrscheinlichkeit, aber nicht vollständige Sicherheit, daß Lebons Rückübersetzung in Art. III b die richtige ist.

Tonneau hat in seinem Inhaltsverzeichnis p. 621 versehentlich „résurrection *des* corps", richtig p. 277 „résurrection *du* corps".

Dossetti hat als einziger postuliert, daß in Art. III a auf das Kolon „Und an einen heiligen Geist" folgen müsse τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας. Dies ist ein Punkt, an dem ich meine Meinung seit meinem Vortrag in Oxford geändert habe – ich gebe jetzt Dossetti recht. Das fragliche Kolon steht im „Nestorianum", doch damit ist noch nicht gesagt, daß es auch in Theodors Symbol notwendig gestanden haben müsse. Aber Theodor gibt in Hom. 10 § 3 (Mitte) eine Auslegung von Joh 14,15 f. Dann fährt der Katechet fort: Zur Bestätigung seiner Worte fügte Jesus hinzu (aus dem pluralischen Verbum ist mit Tonneau p. 249 mit n. 4 ein Singular zu machen), welches die Würde des heiligen Geistes sei, „indem er sagt: ‚der Geist der Wahrheit' (Joh 14,17)". In § 4 spricht Theodor über die Lüge und Wahrheit, in § 5 führt er Psalmstellen über die Wahrheit an, in § 6 erklärt er, was es für uns bedeutet, wenn Jesus vom Geist der Wahrheit spricht. Dann heißt es in der Mitte des Paragraphen: „En sa brièveté donc ce fut un grand témoignage sur la nature de l'Esprit-Saint que nous signifia le Christ Notre-Seigneur en disant ‚Esprit de vérité'." Danach werden weitere Kola aus Joh 14,17 zitiert. Entscheidend für die Zugehörigkeit dieser Prädikation des Geistes zum Text des Bekenntnisses ist der Anfang von § 7: „Ainsi, nos pères bienheureux dirent-ils aussi *ce mot* de l'Esprit-Saint, comme ils l'avaient reçu de Notre-Seigneur; et ils ajoutèrent encore *cet autre:* ‚Celui qui procède du Père'. Ceci aussi avait été dit dans l'enseignement de Notre-Seigneur à ses disciples. ‚Quand viendra', dit-il, ‚l'Esprit Paraclet, celui que je vous enverrai, l'Esprit de vérité, celui qui procède du Père, il rendra témoignage de moi' (Joh 15,26)". Nach allem, was vorausgeht, kann „ce mot" nur „Geist der Wahrheit" sein; in Joh 15,26 steht dieses Prädikat des Geistes vor dem Kolon über das Hervorgehen des Geistes aus dem Vater. Als Quelle für den „Geist der Wahr-

heit" im Symbol ist daher diese letztere Bibelstelle anzusehen. Es ist wiederum das Vorkommen des Prädikats im Symbol, das Theodor zu seiner Abhandlung über den „Geist der Wahrheit" veranlaßt hat. Als guter Exeget hat er auch die Parallelstelle in Joh 14 herangezogen und hat *diese* Passage zum Ausgangspunkt seines Gedankengangs gemacht.

Als ein besonderes Verdienst *Dossettis* muß noch erwähnt werden, daß er den Fundstellen für das „Nestorianum" vom 5. Jahrhundert an nachgegangen ist (p. 279f., n.). Der älteste antiochenisch-nestorianische Theologe, den er nennen kann, ist Narsai mit seinen liturgischen Homilien. Das Verhältnis seines Texte zu Theodor und dessen Katechesen sollte man als nächstes untersuchen; ich hoffe, das in absehbarer Zeit tun zu können.

(a) Konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis
H. Denzinger / A. Schönmetzer, Enchiridion symbolorum (...), Barcelona u.a. ^{36}1976, Nr. 150 (ebenso ^{37}1991 Hünermann).

I Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν,
πατέρα παντοκράτορα,
ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς,
ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων·
II a καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν,
τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ.
φῶς ἐκ φωτός,
θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ,
γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα,
ὁμοούσιον τῷ πατρί,
δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο
II b τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους
καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν,
καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, καὶ ἐνανθωπήσαντα,
σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου,
καὶ παθόντα
καὶ ταφέντα
καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφάς,
καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς,
καὶ καθεζόμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρός·
καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης·
κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς
οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος·
III a καὶ εἰς τὸ πνεῦμα ἅγιον,
τὸ κύριον καὶ ζωοποιόν,
τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον,
τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον

καὶ συνδοξαζόμενον,
τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν.
III b Εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν.
Ὁμολογοῦμεν ἓν βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.
Προσδοκῶμεν ἀνάστασιν νεκρῶν καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος. Ἀμήν.

(b) Das von Theodor von Mopsuestia erklärte Symbol,

zu gewinnen aus Katechesen I–X, leicht abweichend vom Text bei H. Denzinger / A. Schönmetzer, Enchiridion symbolorum (...), Barcelona u.a. [36]1976, Nr. 51 (ebenso [37]1991 Hünermann).

I 1 Πιστεύω εἰς ἕνα θεόν,
2 πατέρα παντοκράτορα,
3 πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν.
II a 4 Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν,
5 τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ,
6 τὸν πρωτότοκον πάσης κτίσεως Kol 1,15)
7 τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων,
8 οὐ ποιηθέντα,
9 θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ,
10 ὁμοούσιον τῷ πατρὶ αὐτοῦ,
11 δι' οὗ οἱ αἰῶνες κατηρτίσθησαν vgl. Hebr. 1,3) καὶ τὰ πάντα ἐγένετο,
II b 12 τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους
13 καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν,
14 καὶ σαρκωθέντα
15 καὶ ἄνθρωπον γενόμενον,
16 γεννηθέντα ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου,
17 καὶ σταυρωθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου,
18 ταφέντα
19 καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφάς,
20 ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς,
21 καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ,
22 καὶ πάλιν ἐρχόμενον
23 κρῖναι ζῶντας καὶ νεκροῦς.
III a 24 Καὶ εἰς ἓν πνεῦμα ἅγιον,
25 πνεῦμα τῆς ἀληθείας
26 τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον,
27 πνεῦμα ζωοποιόν·
III b 28 μίαν ἐκκλησίαν ἁγίαν καθολικὴν
29 ἄφεσιν ἁμαρτιῶν
30 ἀνάστασιν σώματος (σαρκὸς?) καὶ ζωὴν αἰώνιον.

ThPh 67 (1992) 514–535

Necessitas moralis ad optimum

Die früheste scholastische Absage an den Optimismus. Eine unveröffentlichte Handschrift Jorge Hemelmans S. J. von 1617

Von Sven K. Knebel

Der seit der *Théodicée* mit Leibnizens Namen verknüpfte Optimismus besagt, Gott wähle mit ‚moralischer Notwendigkeit' das jeweils Bessere, und daher sei diese Welt, einschließlich aller Übel, die beste aller möglichen Welten. Wie andernorts nachgewiesen[1], ist dieses Lehrstück ein Erzeugnis der andalusischen Jesuitenscholastik, das in den vierziger Jahren des 17. Jhs. über Salamanca nach Rom gewandert ist. Vermutlich in seiner dort erlangten Gestalt hat Leibniz es dann kennengelernt. Urheber waren zwei befreundete Theologieprofessoren am Sevillaner Colegio de San Hermenegildo, Diego Ruiz de Montoya (1562–1632) und Diego Granado (1571–1632). Granado publizierte es 1623 in Sevilla, ein Jahr später auch in Pont-à-Mousson, Ruiz de Montoyas Version folgte, tiefschürfender und üppiger instrumentiert, in Lyon 1630. Rumort hatte es allerdings schon länger, denn bereits im selben Jahr 1623 erschien aus der Feder Valentin Herices, eines Jesuiten in Salamanca, eine erste, knappe der dann dicht aufeinander folgenden und bis etwa zur Jahrhundertmitte einhellig negativen Reaktionen. Auf die Frühgeschichte wirft nun ein unveröffentlichtes Manuskript neues Licht. Estanislao Olivares, dem wir innerhalb seiner Galerie andalusischer Jesuitentheologen auch die grundlegenden Biobibliographien der beiden außerhalb Spaniens so gut wie unbekannten Autoren verdanken[2], teilt in einer weiteren, kürzlich erschienenen Studie über Jorge Hemelman[3] mit, daß sich von diesem eine 1616/17 in Granada gehaltene Vorlesung „De voluntate ac Providentia Dei ad primae partis Sti. Thomae quaestiones 19, 20 et 22" handschriftlich im römischen Archiv der Gregoriana erhalten hat[4].

1. Jorge Hemelman S. J. (1574–1637)

Dem intellektuellen Zuschnitt nach gehört Hemelman zu der übrigens stattlichen Reihe spekulativ hochbegabter Köpfe, die in Spaniens *siglo*

[1] *S. K. Knebel*, „Necessitas moralis ad optimum. Zum historischen Hintergrund der Wahl der besten aller möglichen Welten", in: StLeib 23 (1991) 3–24.

[2] *E. Olivares S. J.*, „Diego Ruiz de Montoya (1562–1632). Datos biográficos. Sus escritos. Estudios sobre su doctrina. Bibliografía", in: ATG 49 (1986) 5–118. Dasselbe zu Granado ebd. 50 (1987) 111–84.

[3] „Jorge Hemelman. Datos biográficos. Sus escritos", in: ATG 53 (1990) 77–130. Die biographischen Angaben entnehmen wir dieser Studie.

[4] Pontificia Università Gregoriana APUG SC N. 355/43 (*Olivares*/Hemelman 129). Ich danke dem Direktor, Herrn Prof. Vincenzo Monachino S. J., für sein liebenswürdiges Entgegenkommen.

d'oro für eine Nachblüte des 14. Jhs. sorgten. Aus Málaga gebürtig, studiert er in Córdoba 1595–99 Theologie bei Ruiz de Montoya. 1602–06 lehrt er selber in Córdoba und dann in Sevilla Philosophie, 1606–09 in Sevilla Exegetik, 1609–17 mit einer kleinen Unterbrechung scholastische Theologie am Colegio de San Pablo in Granada. Die erwähnte Vorlesung beendet also zugleich seine Granadiner Lehrtätigkeit. Nach einem dreijährigen Rektorat am Sevillaner Colegio de San Hermenegildo übernimmt er 1620–24 dort vorübergehend Granados Lehrstuhl für scholastische Theologie, ehe er sich von da an endgültig nur mehr Verwaltungsaufgaben der andalusischen Jesuitenprovinz widmet. Zeitlebens bleibt er seinen beiden Sevillaner Kollegen freundschaftlich verbunden. Sein Nachruf auf Granado setzt zugleich der Verbundenheit dieses im Tod inzwischen wieder vereinten Freundespaares ein Denkmal[5]. Seine Wertschätzung der beiden beschränkt sich nicht auf rhetorische Gesten[6]. Schon 1609, dann wieder 1622 engagiert er sich für die (an Roms Widerstand schließlich doch gescheiterte) Drucklegung von Ruiz' dreibändigem Gnadentraktat, er gibt selber 1633 ein Nachlaßwerk Granados heraus[7]. Und vernachlässigt darüber die Drucklegung seiner eigenen Werke, darunter eines großangelegten, seit Jahren bereits fertig begutachteten Philosophiekursus. Der Ordensgeneral Vitelleschi drückt noch 1634 seinen Wunsch aus, ihn endlich gedruckt zu sehen, so daß für dessen Verlust in diesem Fall keine institutionellen Widerstände verantwort-

---

[5] Quid dicam hic, o Boetica Societatis Jesu Provincia? Quid o per orbem diffusa Societas fidelis Ecclesiae magnae Dei famulatrix? pace omnium tui filiorum dicam: fortasse ne habebas per id dierum, quo vita functi sunt, nobilius par Theologorum, litteris et pietate, ac prudentia praestantius? At unum 5. Januarii, alterum 15. Martii mensis die eiusdem anni 1632 abstulit tibi tantae laudis invida mors: et illi quidem, ut familiaritate, pietate, sapientia, magisterio, diuturnitate Theologiam cum ingenti omnium plausu et aestimatione de suggestu docendi, mira apud omnes auctoritate, ac veneratione coniuncti, ita et in morte non sunt separati: *Iacobum Ruyz de Montoya* dico hunc Hispali, illum *Iacobum Granadum* Granatae recens demortuos. Et Montoyam quidem in Granadi obitu lugere video Boeticam nostram ... Et vero missum alio facio Iacobum seniorem suopte ingenio et virtutum pondere laudatissimum, Iacobum Ruyz Montoyam dico, magistrum sapientissimum, amantissimumque meum; cuius obitus praesentia et duplicatus cum alterius Iacobi morte ictus in nescio quem me aestum abripuit ... *(G. Hemelman,* Panegyricus funebris in obitum ... P. Iacobi Granadi, 46f., vorgeheftet in *J. Granado,* In tertiam partem S. Thomae Aquinatis Commentarii, Granada 1633, T. 1).

[6] *G. Hemelman,* Disputata theologica in primam partem S. Thomae, Granada 1637 T. 1, 332: ... Sed tantae apud me authoritatis ambo sunt, ut indecorum me facturum putem, nisi de illorum sententiis honorifica mentio et ad illas responsio a me distincte facta esse videatur ...

[7] Der im ersten Band der Disputata theologica abgedruckte Nekrolog auf den im gleichen Jahr verstorbenen Verfasser hebt diese große Verbundenheit hervor: ... Romam missus [1622/23], inter gravia Generalis Procuratoris negotia, illud sedulo aggressus est, et a R. P. Generali summis precibus postulavit, ut a summo Ecclesiae capite facultas impetraretur evulgandi volumina duo de Auxilliis Divinae gratiae quae magnus ille vir neque satis uspiam commendatus P. Didacus de Montoya toto sedecim annorum spatio elaboraverat ... Volumina item duo in tertiam partem P. Iacobi Granado ipse promovit, excitavit et typis tandem mandari fecit ... Zu seinem Engagement zugunsten von *De auxiliis* vgl. *Olivares,* Ruiz 49. 56f.; Hemelman 99.

lich sein werden[8]. So ist denn von ihm nur ein Torso posthum in Druck erschienen, zwei von vier geplanten Bänden *Disputata theologica in primam partem S. Thomae.* Außer der genannten Vorlesungsnachschrift hat sich auch sonst nichts Scholastisches von ihm erhalten.

Stofflich dürfte sie in etwa den dritten Band der *Disputata theologica* abdecken: eine um so willkommenere Ergänzung, als der Theologieprofessor schon bald dadurch Kritik auf sich zog, weil in seinen Vorlesungen eben der Traktat über Gottes Willen nach Meinung der Ordensleitung unerträglich ausuferte[9]. Was die Subtilität der Spekulation mit den Curriculumvorstellungen in Konflikt bringen mußte, war, der Sache nach unverkennbar in Parallele zu dem Generalthema der Jesuitentheologie, Gottes Willensfreiheit. Anders als im Fall der menschlichen Willensfreiheit mußte man sie zwar keineswegs für bedroht ansehen, um sie dennoch in verschiedener Beziehung diskussionswürdig zu finden. Während man jedoch als scholastischer Theologe für die meisten anderen der hier sich ergebenden Streitpunkte an bereits im 14. Jh. geführte Diskussionen anknüpfen konnte, besaß die *necessitas moralis Dei ad optimum* zusätzlich den Reiz der Neuheit.

2. Das Manuskript

Wie schon die biographischen Umstände, aber auch die Planung für den dritten Band der *Disputata theologica* erwarten lassen[10] und eine Prüfung des von Olivares entdeckten Manuskripts nun bestätigt, ist das Sevillaner Theologumenon hier präsent. Und präsent in einem bereits entwickelten Stadium. Hemelman muß einen ausgearbeiteten Text vor sich gehabt haben[11]. Es gibt allerdings Anzeichen, daß er nicht ausschließlich aus diesem Text schöpft, sondern daneben noch andere, nicht mehr identifizierbare Quellen hat. Bei dem Grundtext handelt es sich immerhin eindeutig, anscheinend sogar in der Fassung, in der sie dann einige Jahre nachher (1623) im Druck erschienen ist, um Granados Disputation *Utrum ex bonis creatis semper velit Deus efficaciter id quod optimum est*[12].

---

[8] ¿Qué dificultades de última hora surgieron contra la impresión del curso de artes de Jorge Hemelman?. No tenemos datos para responder a este interrogante *(Olivares,* Hemelman 90).

[9] ... lo que deseamos es que ... se anime y procure correr más materia, porque siendo así que en sola la cuestión de voluntate Dei se detuvo más de un año, está claro ser mucha prolijidad con daño de los oyentes ... (Aquaviva an Hemelman, Rom 11.9.1612, zit. nach *Olivares,* Hemelman 85f.).

[10] Est autem infra tit. 20 et 21 agendum de necessitate morali, an sc. reperiatur in Divina voluntate, seu in Deo (*Hemelman,* Disputata theologica T. 1, 444; vgl. T. 2, 109).

[11] ... conceditur in textu ab iis cum quibus disputamus (320r).

[12] *J. Granado,* Commentarii in Summam Theologiae Sancti Thomae, Pont-à-Mousson ²1624, 420–33: Tract. II de obiecto materiali et secundario actuum Divinae voluntatis, Disp. 3. – Vgl. die wörtlichen Zitate 304r (ebd. 430 § 31), 313r (ebd. 432 § 36), 335v (ebd. 431 § 32).

Wider Erwarten haben wir es in Hemelman indessen nicht etwa mit einem Anhänger der ‚necessitas moralis ad optimum'[13] zu tun, sondern mit einem unnachgiebigen Kritiker, der sie auf über hundert Manuskriptseiten vom Standpunkt des theologischen Absolutismus aus unter allen möglichen Aspekten ad absurdum führt[14]. Freilich nennt er die Adressaten seiner Kritik an keiner Stelle, dies geschieht aber kaum aus Rücksichtnahme, sondern den Gepflogenheiten der Zeit entsprechend, die nur die Verfasser bereits im Druck erschienener Werke namentlich zitiert. Statt dessen bedient er sich solcher Umschreibungen wie „aliqui recentiores in scriptis ad quaestionem 19 D. Thomae"[15], „authores oppositae sententiae"[16], „respondet adversariorum aliquis perdoctissimus"[17], „catholici Authores cum quibus disputamus"[18], „conceditur ab illis Doctoribus"[19].

Das Manuskript, ein üblicher Quartband von 347 Blatt, datiert den Beginn der Vorlesung auf den 9. September 1616, das Ende auf den 27. Juni 1617. Der uns interessierende Abschnitt bildet den Schluß der ganzen Handschrift (fol. 287v bis 343r). Er ist überschrieben „An providentia voluntasque Dei sit moraliter necessitata[20] et semper velit efficaciter, provideat et efficiat id quod est optimum" und figuriert als Quästio 5 der 4. Disputation zu *S. th.* I, 22[21]. Demnach hätte Hemelman nach einer Unterbrechung im Winter, die mit der Übernahme der Amtsgeschäfte als Rektor in Sevilla zusammenhing[22], seine Abschiedsvorstellung in Granada während des Frühlings 1617 mit der Disputation gegen den Optimismus gegeben. Das ist bemerkenswert – auch wenn nicht ausgeschlossen werden kann, daß er dasselbe schon früher vorgetragen hat; denn daß er die Materie *de voluntate Dei* (vermutlich 1611/12) ausgiebig traktierte, steht durch den erwähnten Tadel fest.

3. Das Argument

Die Quästio gliedert sich in drei Sektionen. Die erste (287v–292r) beantwortet sie für das instrumentell verstandene Optimum, im Hinblick auf einen vorgesetzten Zweck. Die zweite (292v–325r) beantwortet sie

[13] Diese bei Granado noch nicht belegte Formel hat Hemelman mehrfach: 310v, 320v.
[14] ... rationes nostrae conclusionis quae deducunt ad impossibile (335r).
[15] 292v.
[16] 298r. Vgl. 311r. 335r.
[17] 304r.
[18] 318r. Vgl. 319v.
[19] 320v.
[20] Text: necessaria.
[21] S. th. I q. 22 handelt *de providentia.* Die vier Disputationen Hemelmans zu dieser Frage sind überschrieben: 1ª De existentia et quidditativa ratione divinae voluntatis; 2ª De existentia et quidditativa ratione divinae Providentiae; 3ª De obiecto divinae Providentiae; 4ª De necessitate et libertate divinae Providentiae. – Ich danke Herrn Prof. Olivares (Granada) für seine brieflichen Mitteilungen vom 25.10.1990.
[22] *Olivares,* Hemelman 86f.

im Hinblick auf das zweckfrei verstandene Optimum (quantum ad id quod est optimum secundum se et independenter a fine efficaciter intento). Die dritte (325 v–343 r) widerlegt die Argumente gegen die in der zweiten Sektion aufgestellte These.

Sektion 1

Daß Gott stets die besten Mittel zu einem vorgesetzten Zweck wählt[23], wird von niemandem bezweifelt. Die Notwendigkeit, mit der er das tut, ist einerseits die denkbar strengste, weil eine Frustration von Gottes Willen (voluntas efficax) in sich widersprüchlich wäre, andererseits ist sie nur eine hypothetische oder nachfolgende, keine vorgängige Notwendigkeit, weil sie logisch von der vorauszusetzenden, dabei an sich kontingenten, Zielintention impliziert ist, Gottes Willen also nicht bestimmt. In dieser Beziehung ist die Notwendigkeit, mit der Gott das Optimum wählt, gar keine ‚moralische', sondern eine ‚physische'[24].

Sektion 2

Das eigentliche Problem ist, ob Gott, wie Granado und Ruiz de Montoya behaupten, immer und unfehlbar, mit moralischer Notwendigkeit, dasjenige realisiert, was auch unabhängig von einer vorauszusetzenden Zielintention das Optimum ist, und zwar bezogen auf kontradiktorisch formulierte Alternativen, d. h. bezogen auf eine bestimmte Handlung und die Unterlassung derselben, um so den Begriff des Optimum gegen den infiniten Progreß zu immunisieren[25]. Hemelman hält nun dagegen: Auch bezogen auf solche Alternativen realisiert Gott nicht immer und unfehlbar das Optimum, sondern häufig auch das, was objektiv gesehen das an sich weniger Gute ist[26]. Für diese Antithese zum Optimismus, schroffer als die vieler späterer De-facto-Optimisten, beruft er sich auf Suárez und Vázquez, also auf die angesehensten Jesuitentheologen. Der eigentümliche Sevillaner Ansatz ist dabei freilich noch nicht berücksichtigt. Es schließt sich eine Serie von Beweisgründen an. An erster Stelle steht (1)

[23] Dico primo: Deus semper vult efficaciter providere et efficere id quod est melius sive optimum in ordine ad finem efficaciter intentum (288 r).

[24] Ex his infertur et dico secundo: Licet absolute physice libere Deus velit ac disponat eiusmodi optimum, at ex suppositione finis ut tali modo et mensura consequendi efficaciter intenti vult et disponit tale optimum physica necessitate, quamvis secundum quid, non vero morali (290 v).

[25] Restat ... quaestionis difficultas, an Deus semper et infallibiliter velit efficaciter et efficiat id quod est optimum in se, et omnibus pensatis, et seclusa praedicta coaptatione ad finem taliter intentum, in qua aliqui recentiores in scriptis ad quaestionem 19 D. Thomae absolute affirmant, nimirum in rebus, in quibus ... datur optimum (qualiter reperitur inter haec extrema contradictoria: incarnari, non incarnari, creare hominem et angelos, et non creare): Deus morali necessitate vult semper efficaciter et executioni mandat id quod in seipso melius et perfectius est et optimum in suo genere, ut v. g. incarnari, creare mundum, praedestinare etc. (292 v/293 r). Vgl. *Granado* 421 f.

[26] Dico tamen tertio: Deus etiam in iis rebus in quibus datur optimum in suo genere, non semper et infallibiliter vult efficaciter aut facit optimum, sed saepe id quod omnibus perspectis est ex se minus bonum (293 r).

der Erfahrungsbeweis (ratio ab inductione) (294 v–297 r), ein traditionell schwacher Beweisgrund und in dieser Streitfrage um so schwächer, als auch die Gegner a posteriori argumentieren[27]. Gleich anschließend geht Hemelman denn auch zu Beweisgründen a priori über, zunächst (2) zum Begriff der moralischen Notwendigkeit bzw. Unmöglichkeit im allgemeinen, um daraus herzuleiten, daß Gott in seinem Handeln nach außen überhaupt keiner moralischen Notwendigkeit unterliegt – im Gegensatz zur Voraussetzung des Optimismus (297 v–300 v)[28]. Damit hängt (3) unmittelbar zusammen, daß in Gott die ‚physische' Freiheit nicht, wie der Optimismus unterstellt, mit der ‚moralischen' Notwendigkeit vereinbar ist: Wenn Gott in dem Sinn unfehlbar von dem größeren geschaffenen Guten motiviert werden würde, daß er sich immer und mit moralischer Notwendigkeit für es entscheidet, dann besäße er auch nicht mehr die physische Freiheit, es nicht zu wollen (301 r–305 v)[29]. (4) Der Optimismus widerstreitet Gottes Autarkie: Wenn Gott unfehlbar das Optimum realisieren würde, würde folgen, daß er auf die Existenz der geschaffenen Dinge irgendwie angewiesen wäre; allein, das ist grundfalsch. Ein Satz, auf den Hemelman ein so großes Gewicht legt, daß er ihn gleich neunfach untermauert (305 v–309 v)[30]. (5) Der Optimismus schmälert Gottes Freiheit der Indifferenz: Da jede Vollkommenheit, die Gott zukommt, ihm zugleich im höchsten Grad zukommt, Gottes Freiheit aber größer ist, wenn sie in bezug auf alles sowohl eine physische als auch eine moralische ist, als wenn sie in bezug auf manches nur eine physische wäre, darf man von Gott nicht annehmen, daß er in bezug auf manches moralisch genötigt wäre, und folglich auch nicht, daß er immer und unfehlbar das Optimum will (310 r–311 r)[31]. (6) Der Optimismus verletzt eine Reihe theologischer Grundsätze: a) daß die Naturordnung nicht unfehlbar mit

---

[27] *Granado* 428 ff. Hemelman weist diese Berufung auf die gegenteilige Erfahrung kurzerhand ab: ... obiicitur: Deus semper fecit meliora, ut patet inductione in ordine naturae atque gratiae: ergo etc ... Respondeo ... negando antecedens et dari talem inductionem, sed oppositam, ut vidimus ... (342 r).

[28] Alia conclusionis ratio ex natura moralis necessitatis et impossibilitatis in communi qua declarata ostenditur Deum nullam omnino moralem necessitatem habuisse in efficiendo, providendo, aut volendo ad extra quidpiam ...: Secunda ratio conclusionis est, quia si Deus semper et infallibiliter vellet efficaciter et efficere optimum, ad id necessitatus esset moraliter; sed hoc non est dicendum (297 v–298 r).

[29] Tertia ratio ex eo, quod non potest in Deo stare libertas physica cum morali necessitate: Tertio probatur conclusio, quia si Deus ita infallibiliter allicitur a maiori bono creato, ut illud semper et morali cum necessitate amplectatur, non habet physicam libertatem circa illud et circa eius oppositum; sed id est impossibile (301 r).

[30] Quarta ratio ...: Si Deus infallibiliter efficeret optimum, sequeretur Deum indigere ... existentia creaturae; consequens est plus quam falsum (305 v).

[31] Item ex eo, quod alioqui minuitur divina libertas et indifferentia ...: Quinta ratio conclusionis et negandi Deo quamlibet necessitatem moralem ea est: ... si divina libertas quoad omnia circa quae versatur, esset non solum physica, sed etiam moralis, maior esset, quam si quoad aliqua foret tantum physica et non moralis: ergo quoad omnia circa quae versatur, est physica simul atque moralis, ac proinde nulla morali necessitate fertur in aliquod obiectum, et per consequens non vult semper et infallibiliter optimum (310 r).

der Gnadenordnung verknüpft ist; b) daß Gott keine Gnade schuldet; c) daß es für den geschaffenen Intellekt keine Gewißheit hinsichtlich des zukünftigen Eintretens übernatürlicher Ereignisse gibt; d) daß Gottes Ratschlüsse unerforschlich sind; e) daß der geschaffene Intellekt auch der Naturordnung angehörige Handlungen Gottes, sofern sie allein von seinem Willen abhängen, nicht offenbarungsunabhängig prognostizieren kann; f) daß das Wunder der Inkarnation, obzwar es absolut der Nichtinkarnation vorzuziehen wäre, zumindest nach thomistischer Auffassung durch den vorhergegangenen Sündenfall bedingt gewesen ist (311 r–312 r). (7) Der Optimismus entzieht der menschlichen Dankbarkeit den Boden, indem er Anlaß gibt, von Gottes Freigiebigkeit gering zu denken (312 r–316 v)[32]. (8) Er ist vom katholischen Standpunkt aus die unwahrscheinlichere Hypothese, weil er sich von Abälards und Wyclifs Nezessitarismus nicht so weit entfernt, wie es zur Vermeidung des Häresieverdachts nötig wäre (317 r–321 v)[33]. (9) Er hat die Autorität der Kirchenväter gegen sich (321 v–323 r). (10) Er hat die Autorität der Hl. Schrift gegen sich (323 v–325 r).

Sektion 3

Umgekehrt zu der aufsteigenden Linie in der Beweisführung zugunsten des theologischen Absolutismus werden die Gründe, welche der Optimismus für sich geltend macht, in absteigender Linie zurückgewiesen: (1) die antimanichäischen Kirchenväterzeugnisse und Konzilsentscheidungen (325 v–327 r)[34]; (2) die aus seiner metaphysischen Güte abzuleitende Selbstliebe und Ruhmbegierde Gottes (327 v–334 v)[35]; (3) daß Gott nicht Gott wäre, wenn er nicht unfehlbar das Optimum wollte (335 r–336 r)[36]; (4) die Übereinstimmung des göttlichen Willens mit dem göttlichen Intellekt (336 v–337 v)[37]; (5) die aus der Heiligkeit des göttlichen Willens abzuleitende Neigung zum Guten (337 v–341 v); (6) daß, einmal gesetzt, der Optimismus hätte faktisch recht, das genügen würde, um auf eine moralische Notwendigkeit zu schließen (342 r–343 r).

---

[32] Septima (sc. ratio) ad idem probandum non minus efficax est illa: Quia si Deus semper et infallibiliter et morali necessitate vellet id quod est melius in se ipso, sequeretur Deum esse minus liberalem in suis donis et ... habere satis exiguam rationem doni et gratuiti (312 r/v).

[33] Amplius ex eo quod alioqui sequeretur minus longe, quam posset et aequum esset, recedi a doctrina seu loquutionibus Abailardi et Wicleph, quas Ecclesia condemnavit ...: Octavo patet nostra sententia et impugnatur opposita, quia illa sententia eligenda est in Theologia, quae longius etiam verbis recedit ab omnibus haereticorum et accedet definitioni Ecclesiae. Sed sententia quae negat Deum esse necessitatum moraliter ad facienda ea quae fecit, sive semper velle et efficere id quod melius est, longius recedit ab errore haereticorum, quam quae affirmat: ergo illa negans eligenda, haec vero affirmans abiicienda est (317 r).

[34] Vgl. *Granado* 422 ff.

[35] Vgl. ebd. 426 f.

[36] Vgl. ebd. 430 f.

[37] Vgl. ebd. 427 f.; von *Hemelman* 336 v fast wörtlich zitiert.

4. Grundzüge der Hemelmanschen Optimismuskritik

Daß Hemelmans Ablehnung des Optimismus dogmatisch stark durch die augustinische Gnadenlehre motiviert ist, dürfte deutlich sein. An verschiedenen Stellen hält er den Befürwortern des Optimismus vor, daß sie sich damit, ob sie wollen oder nicht, in Widerspruch zur Gratuität der Gnade setzen[38]. Den führenden Theologen der Salmantiner Augustinerschule, Basilius Ponce de Leon, auf seiner Seite zu wissen, ist ihm wichtig[39]. Spezifischer als durch die Parteinahme in diesem ‚ewigen' Streit zwischen einer Theologie ‚augustinischen' und einer solchen ‚pelagianischen' Zuschnitts wird Hemelmans Kritik indessen von Motiven bestimmt, welche der zeitgenössischen Scholastik und damit demselben Diskurs wie der Gegenstand seiner Kritik angehören.

4.1. Voluntarismus

Grundpfeiler des von Ruiz und Granado vertretenen Optimismus ist die aristotelisch-thomistische Überzeugung, daß der Wille rational funktioniert: Von Natur aus habe er eine Neigung zum Guten, und je größer dieses sei, desto stärker neige er auch dazu, sich für es zu entscheiden. Demgegenüber ist Hemelman der Ansicht, daß sich der Wille nicht einmal mit höherer Wahrscheinlichkeit für das größere Gut entscheidet, selbst nicht unter der Voraussetzung, daß es vorher als solches erkannt ist. Die voluntaristische These schließt – mit einem bedeutsamen Seitenblick auf den Sündenfall – von dem kreatürlichen Willen[40] auf den Gottes: Hemelman huldigt erklärtermaßen dem ‚stet pro ratione voluntas' bestimmter spätmittelalterlicher Theologen[41].

---

[38] ... ordinem naturae non esse infallibiliter connexum cum ordine gratiae nec gratiam infallibiliter debere communicari naturae ... infringitur, si Deus infallibiliter et morali cum necessitate debet semper efficere optimum ... Secunda propositio communis et certa apud adversae partis authores: non esse moraliter necessarium aut infallibile, ut Deus non deneget gratiam facienti quod ex se est ex viribus naturae. Erit autem in ipsorum sententia, cum melius sit secundum se et absolute loquendo illi Dei liberalitate donari (311 r/v).

[39] 342 v.

[40] Summa ... prioris rationis ea est: Voluntas suapte natura habet inclinationem ad bonum, et quo maius est bonum, eo maiorem ad illud inclinationem habet, ita ut ceteris paribus probabilius sit amplexaturam illud. Ergo optima voluntas qualis est divina, habet summam inclinationem ad bonum. Ergo infallibile est illam amplexaturam esse semper bonum, ita ut non possit non amplecti: ergo etc. ... Respondeo ... ad primam rationem negando propositis utcumque voluntati creatae duobus bonis maiori et minori, infallibile aut probabilius esse amplexaturam esse maius ...; et forte oppositum contigit Adamo et Angelis malis qui absque errore ex duobus bonis propositis, uno propriae excellentiae et delectionis peccati ut minori, et altero oboediendi Deo ut maiori, absolute elegerunt illud minus posthabito hoc maiori ... (338 r).

[41] Obiicitur: Deus non ... pro libito operatur, aut non ex ratione aut taliter, ut tantum sit pro ratione voluntas. Verum ex ratione et consone ad suam sapientiam operatur; sed opera meliora sunt magis consona ad illius sapientiam: ergo haec semper operatur. Respondeo ... saepe pro ratione operis satis omnino esse Deo suam liberam voluntatem, ut praeter alios ... asserunt Tartaretus in *I* dist. 41 quaestione unica col. 6 § „Contra istud", ubi pro se

4.2. Freiheit ist Freiheit der Indifferenz

Bezogen auf das in Gott realisierte Freiheitsideal folgt daraus die Ablehnung jener von Ruiz und Granado verlangten Unterscheidung zwischen ‚physischer' und ‚moralischer' Freiheit. Nach dieser Unterscheidung impliziert die Aufhebung der auf den Zweitakt zu beziehenden, prinzipiell auch von Ruiz anerkannten ‚moralischen' Freiheit, bisweilen grundlos oder gegen überwiegende Gründe, d. h. zufällig, zu handeln, *nicht* die Aufhebung der ‚physischen' oder Willensfreiheit, d. h. des Vermögens, in jeder Situation auch entgegengesetzt handeln zu können. Die Unterscheidung hat den Sinn, Freiheit und Notwendigkeit derart zu verschränken, daß die Notwendigkeit aufhört, der Freiheit entgegengesetzt zu sein. Gottes Freiheit erführe danach vielmehr im Gegenteil erst durch die ‚moralische Notwendigkeit' zur Wahl des Besten, durch die Aufhebung der als Makel verstandenen Kontingenz, die Steigerung, die sie zum Freiheitsideal erhebt[42]. Dagegen argumentiert Hemelman: Wo Indifferenz und Indeterminiertheit in einem höheren Grade vorhanden sind, ist auch Freiheit in einem höheren Grade vorhanden. Nun ergeben physische und moralische Indifferenz addiert eine höhergradige Indifferenz als die physische Indifferenz für sich. Daher der fünfte Beweisgrund: Ist Gottes Freiheit in bezug auf alle Gegenstände nicht bloß eine physische, sondern auch eine moralische, dann ist sie höhergradig Freiheit, als wenn sie in bezug auf manche Gegenstände bloß eine physische wäre. Folglich muß sie in bezug auf alle Gegenstände eine zugleich physische und moralische sein, denn jedes Attribut, welches Gott zukommt, kommt ihm im höchsten Grade zu[43]. Die Indifferenz wäre danach also das Maß der Freiheit als solcher, und weil die moralische Notwendigkeit zur Wahl des Besten die moralische Indifferenz aufhebt, muß sie der Freiheit abträglich sein[44]. An sich muß man bei den Jesuiten zwischen der Willensindifferenz einerseits und der Weltindifferenz (Ataraxie) andererseits streng unterscheiden: Die von den Jesuitenscholastikern so em-

---

refert Maironem, et Lessius *Opusculum de perfectione Dei* sect. 6 assert. 4 no. 77 fine ... (340 r/v).

[42] Vgl. *Knebel* 9 f. (Anm. 1)

[43] ... ubi maior est indifferentia ad utrumlibet, maior est libertas; sed indifferentia ad utrumlibet, quae non solum est physica, sed etiam moralis, maior est quam ea quae solum est physica, siquidem nihil habet determinationis et carentiae indifferentiae: ergo etc. (s. o. Anm. 31) (310 r).

[44] ... perfectior libertas in ratione libertatis est perfectior in ratione indifferentiae. Cum in hac indifferentia consistat formaliter libertas, iam ... perfectior indifferentia est maior indifferentia ad utrumlibet et minor determinatio ad unum ... Ergo, cum necessitas moralis ad optimum penitus auferat indifferentiam moralem ad utrumlibet et inducat determinationem moralem ad unum, relinquit absolute minus indifferentiae et per consequens libertatis (310 v). – In diesem Punkt stimmt Hemelman mit dem von L. Lessius 1611 in *De gratia congrua* verteidigten extremen Gnadenmolinismus überein; vgl. *X.-M. Le Bachelet S. J.*, Prédestination et grâce efficace. Controverses dans la Compagnie de Jésus au temps d'Aquaviva (1610–1613). Histoire et documents inédits. Louvain 1931, T. 1, 217.

phatisch verteidigte ‚aktive Indifferenz' ist etwas völlig anderes als die ignatianische ‚Indifferenz'. Doch in diesem Plädoyer zugunsten der Indifferenz kommen die beiden sonst getrennten Vorstellungskreise zur Deckung.

4.3. Inkommensurabilität

Der Optimismus denkt nach Hemelmans Urteil von Gott nicht erhaben genug. Er unterwirft Gottes Handeln menschlichen Maßstäben[45]. Um so schärfer kontrastiert Hemelman die Relativität alles endlichen Guten Gottes Unendlichkeit. Die Vermehrung seiner Herrlichkeit in und durch die Schöpfung ist für Gott nicht jenes bestimmende Handlungsmotiv, auf das der Optimismus setzt, um Gott an der Schöpfung irgendwie doch interessiert sein zu lassen. Der Lobpreis der Kreatur läßt den Schöpfer kalt, es sind für ihn „unnütze Knechte", sie mögen sich aufführen wie sie wollen[46]. Jeder Grad seiner unendlich steigerungsfähigen Herrlichkeit gilt ihm so viel wie ein anderer, weil prinzipiell beschränkt und ihm daher unangemessen; er ist rein willkürlich festgelegt[47]. Nur der geschaffene Wille hat das Maß seiner Vollkommenheit außer sich an der Vorzüglichkeit des Gegenstandes, nicht so der göttliche. Jeder Willensakt ist hier gleich vollkommen, denn er trägt jenes Maß in sich[48]. Daß die Intensität der Neigung, sich in der Schöpfung mitzuteilen, von der Vorzüglichkeit des Gegenstandes bestimmt sein könnte, ist eine der Unendlichkeit dieser Neigung inadäquate Vorstellung[49]. Es gibt keine unabhängig von seiner freien Anordnung bestehenden Bestimmungsgründe, an denen sich das göttliche Handeln orientieren würde[50]. Zumindest sind

---

[45] ... Respondeo regulas humanae prudentiae atque decentiae longe diversas esse a legibus divinae ... (334 r). – ... Respondeo ..., licet id concederetur voluntati creatae, non esse concedendum divinae (338 r).

[46] Respondeo ..., quantumvis maxima sit laus aeterna et honor ..., nihil Deo prodest aut afferat utilitatem, sed perinde sit ad Dei foelicitatem sive detur, sive non detur. Idcirco intellectus divinus hanc veritatem iudicat atque adeo Deo melius non esse actu habere, quam non habere laudem externam a suis creaturis quae sunt servi inutiles Deo, etiam quando perfecte absolverint ea quae praecepta sunt eis (337 r).

[47] Sicut in his in quibus itur in infinitum, iudicat intellectus (sc. divinus) eligendum esse absque ulla morali necessitate illum gradum gloriae Dei quem sua voluntas voluerit, eo quod quilibet est finitus et longe inferior divinis promeritis sua dignitate, ita id ipsum ob eandem rationem dicendum est de gradibus gloriae resultantibus ex extremis contradictoriis (337 v).

[48] ... respondeo, licet voluntates creatae haurirent suam perfectionem moralem intrinsecamque sanctitatem ex bono creato, et a maiori proinde maiorem, divina voluntas non item ... (339 v).

[49] ... inclinatio Dei est ad se communicandum creaturis omnino libere et absque ulla necessitate morali ...; neque obstat inclinationem esse infinitam ..., quia non est maior inclinatio ad maius quam ad minus bonum efficaciter volendum et producendum, cum ... denominatio extrinseca ‚maioris' quae ex maiori bono resultare videtur, non augeat inclinationem ex se infinitam neque multum curanda sit, quare aequaliter, si in rigore loquamur, inclinat ad quodcumque extra se prout sibi libuerit efficiendum (339 r).

[50] ... Respondeo ... distinguendo minorem, sc. „magis consona" in eo sensu ..., quod sit aliqua ratio iustitiae, decentiae aut prudentiae, qua independenter a sua libera ordinatione

sie uns verborgen[51]. Was Gott auch immer tut – und er kann machen, was er will –, nichts ist so unvollkommen, daß es seiner unwürdig wäre[52]. Kein A ist in sich betrachtet so vollkommen, als daß nicht non-A einschließlich aller Umstände und extrinsischer Gesichtspunkte, unter denen Gott es würde wollen können, A an Vollkommenheit auch übertreffen könnte[53]. Woraus folgt, daß es das absolute Optimum weder gibt noch es von Gott je gewählt wird[54].

4.4. ‚Moralische Notwendigkeit' – ein Anthropomorphismus

Besonders beanstandet wird die Übertragung der für den Optimismus zentralen Kategorie ‚moralische Notwendigkeit' auf Gott. Von einer ‚moralischen Notwendigkeit' kann man nur reden, wo ein Wille an sich zwar etwas auch nicht wollen könnte, wo er es indessen aufgrund heftiger Neigung oder übermächtiger Motive faktisch unfehlbar wollen wird[55]. Sie liegt dann vor, wenn der mit A verknüpfte Vorteil den mit non-A verknüpften weit überwiegt und die Widerstandskraft des Willens besiegt, und zwar entweder a) im Sinne eines absolut guten Selbstzwecks oder b) als unerläßliches Mittel zur Erreichung eines solchen oder c) weil es den durch bestimmte Konditionierungen in seiner Freiheit eingeschränkten Willen so hinreißt, daß es ihm sehr schwer gefallen sein würde, dieser Versuchung zu widerstehen, sei es, daß die Notwendigkeit, mit der er endlich unterliegt, auf Sucht zurückgeht, sei es auf zumindest den Anschein einer daraus resultierenden Lust bzw. Vermeidung von Unlust[56]. Die moralische Notwendigkeit ist nicht ausschließlich, aber doch

---

eligat Deus ad ea facienda potius quam minus bona, aut quam ad nihil faciendum: ... sic nego minorem (340 v).

[51] ... divinissimis rationibus nos omnino latentibus (340 v).

[52] ... absolute et proprie loquendo omnino decens est et dignum Deo facere quidquid voluerit, etiam si res in se exiguae perfectionis sit (341 v).

[53] ... ut nullum sit opus adeo in se physice perfectum, cuius oppositum consideratum cum omnibus suis circumstantiis, modis et finibus extrinsecis recte attemperatis, quibus pro divino beneplacito procedit aut procedere potest a Deo volitum, non possit absolute excedere illius perfectionem et habere perfectiores rationes ob quas eligatur altero omisso (341 r).

[54] Ex quo, si inferas, licet aliquot opera sint optima physice et nude considerata ..., nullum tamen opus integre consideratum atque vestitum omnibus rationibus, finibus ac modis, quibus a Deo procedit aut procedere potest, esse optimum omnibus perspectis, sed aliud atque aliud dari posse melius, ac proinde dari processum infinitum in omnibus divinis operibus, et consequenter, cum in eiusmodi operibus non semper infallibiliter Deus faciat optimum, quia id non datur, cumque aliter quam dicto modo volita opera numquam faciat Deus, asserendum esse illum numquam eligere optimum, quia id optimum eo modo sumptum non datur: si, inquam, ita inferas, bene habetur et consentaneum est ... toti nostrae doctrinae (341 r/v).

[55] ... tunc tantum habet locum moralis necessitas, quando voluntas physice quidem posset id non velle aut non facere, attamen propter inclinationem vehementem aut propter motiva illam moraliter et nimium allicientia infallibile est volituram et facturam esse (291 v).

[56] ... tum tantum reperitur infallibilitas quae est moralis necessitas, quando unum bonum non utcumque, sed longo excessu minus praeponderat altero et opprimit superatque vires voluntatis, sicque aut quia ipsi propositum ut omnino amplectendum tanquam obiectum

eng konnotiert mit der Willensschwäche[57] und insofern nach einstimmiger Ansicht aller eine Folge der Gebrechlichkeit und Unbeständigkeit der menschlichen Natur[58]. Schon das macht eine Übertragung dieser Kategorie auf Gottes Handeln bedenklich. Bezogen auf die Menschen könnte man sie allenfalls noch als eine lediglich nachfolgende, d. h. nicht eigentlich nötigende, Notwendigkeit verstehen[59], bezogen aber auf Gott wäre es unzweifelhaft eine vorgängige, in seinem Sein gegründete[60]. Ein wie auch immer sublimiertes Überwältigungsmodell muß Gottes Freiheit schmälern[61]. Weit entfernt, daß die Sublimierung es besser machte, würde gerade in der Übertragung auf Gott die Bedingung entfallen, unter der selbst mit einer derart nötigenden Notwendigkeit die Freiheit immerhin noch verträglich wäre. Der von den Affekten überwältigte und insofern moralisch genötigte menschliche Wille behält seine ‚physische' Freiheit, weil er in doppelter Hinsicht die asketische Option hat[62]: Er kann die Affekte unterdrücken, und er kann auf die in der Befriedigung seiner Bedürfnisse liegende Eudämonie verzichten. Gott kann keines von beidem. Weder hat er unterdrückbare Affekte noch hängt seine Eudämonie positiv oder negativ von seinem Handeln ab[63]. Granado hatte genau

---

formale et nulla mali ratione admixtum, aut tanquam huiusmodi obiectum materiale sine quo illud formale diligi non potest propter indigentiam et limitationem operantis, aut quia rapuit voluntatem ... consuetudine ita inclinatam et coarctatam in sua indifferentia et expedite ad alterum, ut permolestum esse fuerit resistere attractioni boni qua absolute stimulatur atque vexatur et opus habet succumbere oneri ob limitationem et indigentiam sui, vel ob facilitatem saltem apparentem quam inde capit, et alioqui tristitiam (338 v).

[57] ... necessitas moralis tunc datur, quando potentia vel ex habitu vel ex obiecti propositi efficacia et viribus etiam debilitatur, ut tandem vincatur et rapiatur omnino ad illud amplectendum taliter, quod licet physice possit reniti illi quasi violentiae attrahendi quam patitur a bono proposito ut amplectendo, ut amando aut fugiendo, aut ab habitibus valde intensis, ut feratur per volitionem in amorem talis boni vel fugam mali: at nunquam renititur, sed cadit tandem difficultati et subiicitur viribus obiecti vel habitui ... (298 r).

[58] ... in humanis moralem necessitatem ex fragilitate et inconstantia naturae ortum habere satis probatum est ..., et non negant adversarii (336 r).

[59] Ein Zugeständnis vermutlich an den von Hemelman sehr geschätzten (339 v), in diesem Punkt aber strikt molinistisch argumentierenden *F. Albertini S. J.*, Corollaria, seu Quaestiones theologicae, praecipue in primam et tertiam partem S. Thomae, quae deducuntur ex principiis philosophicis complexis, Lyon 1629, 254 a. 265 b. 282. 308 a. 309 a.

[60] ... At necessitas illa moralis Dei non est consequens, sed absolute antecedens, et quam ipse vitare aut impedire non potuit, siquidem dicunt eius assertores illam esse perfectionem intrinsece et quidditative propriam aut connaturaliter naturae divinae et amoris physice necessarii quo suam bonitatem persequitur. ... (305 r).

[61] ... ideo concupiscentia et passio minuunt voluntarium et liberum ..., quia ab illis rapitur voluntas et fere determinatur ad unum; sed inclinatio infallibiliter rapiens Deum ad unum seu optimum volendum habet se in Deo demptis imperfectionibus eo modo quo in homine concupiscentia et passio et intensi habitus: ergo minuit in Deo voluntarium et liberum, atque adeo minor est libertas in Deo, si est in eo moralis necessitas, quam si non est (310 r).

[62] ... ideo creata voluntas retinet physicam libertatem cum morali necessitate et infallibilitate ad aliquid volendum, quia potest reniti vimque inferre sibi et suae inclinationi qua rapitur ad tale obiectum. Sed Deus non potest vim sibi inferre ... (301 r/v).

[63] ... Posterior ratio discriminis ea est, quia voluntas creata utpote imperfecta non potest infallibiliter inclinari ad aliquod bonum, nisi indigeat illo ad suam perfectionem et felicitatem vere aut apparenter complendam, et ideo tristatur, quando cohibet se ab illo ... Quia

andersherum argumentiert und aus der Absurdität der Vorstellung, daß Gott sich würde Gewalt antun müssen, wenn er dem Drang zum Optimum gegenan handeln wollte, geschlossen, eben darum sei sein Wille moralisch dazu genötigt. Die asketische Option schlösse es gerade aus, moralische Notwendigkeit begrifflich mit der Wirkung der Affekte zu verknüpfen, denn das moralisch Notwendige werde immer gewollt. So gesehen würde sich dann der göttliche von dem menschlichen Willen darin unterscheiden, daß bei ihm gerade in dem Hindernis für das zuverlässige Funktionieren des Willens der mögliche Gegenstand der Askese entfällt[64]. Redet Hemelman daher an Granados Begriff der moralischen Notwendigkeit zwar auch vorbei, so sieht er doch ganz richtig, daß diese Konzeption für eine eventuelle Betätigung der physischen Freiheit Gottes keinen Spielraum läßt[65] .

Obwohl bei Hemelman selber bereits gelegentlich die probabilistische Interpretation der moralischen Notwendigkeit anklingt[66], blockt er die dann besonders von Ruiz de Montoya vorsichtig betriebene Entpsycho-

---

tamen Deus nullius indigeat, et ex eo quod cohiberet inclinationem ad electionem maioris boni, non tristaretur, et ex eo quod non cohibeat, non redderetur felicior, idcirco potest cum physica libertate et morali necessitate eligere optimum, quin proterea opus sit posse reniti suae inclinationi aut sibi vim inferre (302 r).

[64] Secunda obiectio: Si Deus semper vellet quod melius est, propenderet magis voluntas divina in illud, ergo ut minus bonum vellet, oporteret sibi violentiam inferre ... Respondetur concesso antecedente negando consequentiam, seu potius suppositum consequentis, quod quidem declaratur ostendendo discrimen inter divinam et nostram voluntatem: etenim cum nos inferimus nobis ipsis violentiam, non est moraliter necessitata nostra voluntas ad oppositum: alioqui semper illud vellemus, et consequenter nulla esset violentia in opposito eligendo; sed elicit aliquos actus, quibus inclinatur in aliquod bonum sensibile et delectabile, iuvante ad eam inclinationem appetitu corporeo qui necessario amplectitur tale bonum, et ad cohibendos, ut sic loquar, illos actus sedandamque concupiscentiam oportet specialem conatum adhiberi a voluntate et quandam veluti violentiam inferri. Quod certe facit amplectendo v.g. bonum honestum et respuendo delectabile, a quo proinde non necessitabatur moraliter. At in divina voluntate nulli affectus insurgunt, qui retrahant ab amore melioris boni; nullus est in Deo sensibilis appetitus; aliunde vero ipsa semper fertur infallibiliter ad maius bonum, et ita nullus relinquitur locus violentiae, nunquamque necesse erit, ut sibi possit Deus inferre vim (*Granado* 431).

[65] Sed urgebis: Potest Deus physice velle minus bonum, ergo potest sibi inferre vim, ut ita operetur contra maiorem inclinationem ... Respondetur negando consequentiam, quia ... Deus ... vel consideratur prius ratione quam eligat id quod melius est, et tunc nullam liberam operationem elicuit quam possit a se auferre, ut velit quod minus bonum est, sed solum amat necessario suam bonitatem infinitam ..., vel consideratur in posteriori signo rationis, quo iam elegit quod melius est, et tunc non potest eligere minus bonum, ac proinde nec inferre sibi vim, ut auferat actum quo voluit maius bonum (*ebd.*, 341 f.).

[66] (Gegen *Granado* 432:) Neque prodest respondere nos ideo immortales gratias Deo agere debere ..., quia licet morali necessitate, at physica cum libertate contulit nobis ea beneficia taliter, ut simpliciter verum sit, potuisse non conferre ... Etenim facile refellitur haec solutio ..., quia licet simpliciter seu physice potuerit nobis Incarnationem et reliqua beneficia non conferre, at ita necessitatus moraliter fuit ad illa conferenda, ut nulla nobis restare potuerit ratio timendi aut dubitandi ..., imo ita certi sumus independenter ab decreto divino communicanda nobis fore perinde ac si physice necessaria essent, siquidem nulla omnino timendi aut dubitandi ratio de eius collatione nobis restare potuit: id enim praecise fert ‚moralis necessitas' (313 r/v).

logisierung[67] ab. Seiner Ansicht nach würde mit einem derart abgeschwächten Begriff von ‚moralischer Notwendigkeit' zugleich die gerade in Sevilla kultivierte gnadentheoretische Unterscheidung zwischen der sog. moralischen Prädetermination und der Scientia-media-Hypothese gegenstandslos. Gesetzt daher auch, es wäre faktisch immer das Optimum gewählt worden, bräuchte Gott dazu noch lange nicht ‚moralisch genötigt' gewesen sein. Er könnte einfach seine Wahl zwischen verschiedenen Sortimenten von Willensakten getroffen haben[68].

4.5. Verteidigung der göttlichen Allmacht

Aus dem gegen Wyclif gerichteten *Doctrinale antiquitatum fidei* des Thomas Waldensis (1426) schöpft Hemelman seinen Verdacht, daß der Optimismus die zweite Wiederkehr des abälardschen Nezessitarismus ist. Nur mit dem Unterschied, daß sie sich in bezug auf die Notwendigkeit, welcher sie Gottes Handeln unterwerfen, der Salvationsklausel ‚moralisch' bedienen, müßten Ruiz de Montoya und Granado konsequenterweise folgende Sätze unterschreiben, deren Unverträglichkeit mit der Kirchenlehre für Hemelman feststeht[69]:

1) Gott hätte das an sich Bessere und Beste nicht *nicht* machen können;

2) Gott hätte etwas nicht besser machen können, als er es tatsächlich gemacht hat;

3) Gott hat alles, was er gemacht hat, bestmöglich gemacht;

4) Gott hätte es nicht anders machen können, als er es tatsächlich gemacht hat;

5) Gott hat nichts machen können außer dem, was er zu irgendeinem

---

[67] Vgl. *Knebel* 10ff.

[68] Ultimo obiicitur: Deus semper fecit meliora ...: ergo est infallibile ac moraliter necessarium, ut id semper fecerit faciatque. Consequentia probatur, quia sic est et vocatur id quod semper evenit agenti liberi ita, ut oppositum numquam contingat, licet physice possit contingere. – Respondeo ... et nego consequentiam, et ad eius probationem dicendum est illud non satis esse ad moralem necessitatem et infallibilitatem, de qua est quaestio, sed insuper requiri id quod dictum est puncto superiori ... Patet, quia etiam secundum adversarios duo sunt modi perseverandi in gratia usque ad finem vitae etiam per valde longum tempus: Unus est, si a Deo homo vel angelus praeveniatur et adiuvetur auxiliis ipsis moraliter necessitantibus, ut bene operetur et numquam cadat ... Alter est, si a Deo collocaretur in iis circumstantiis, in quibus consensum conditionate praevidit fore, ut praeventus et adiutus gratia non gaudet infallibilizante, sed alliciente tantum et moralem etiam potestatem ad dissentiendum relinquente semper bene operetur et numquam mortaliter peccet ... Quare a fortiori Deus, licet semper voluisset optimum et facturum sit, non propterea moraliter necessarium est id voluisse et effecisse aut facturum esse, sed omnino libere physice et moraliter, eo quod ex tribus volitionum et operum classibus, v.g. quarum una contineat opera minus bona, altera contineat meliora promiscue cum minus bonis, tertia denique sola meliora et optima, elegerit hanc classem omissis illis cum omnimoda morali potestate eligendi quamlibet illarum hac praetermissa (342r/v).

[69] ... suppono primo inter errores P. Abailardi ... contineri quosdam, quos postea amplexus fuit perfidus Wicleph ... (317v).

Zeitpunkt auch wirklich gemacht hat. Oder: Gott kann nur das machen, was er zu irgendeinem Zeitpunkt auch wirklich macht[70].

Speziell der letzte Satz leitet sich folgendermaßen ab: Gesetzt, Gott ist moralisch genötigt, das Optimum zu wollen und das Gegenteil nicht zu wollen, dann macht er das Optimum auch, denn andernfalls geschähe etwas gegen seinen Willen. Das nun, was er zu keinem Zeitpunkt macht, ist das Gegenteil des Optimum. Also ist die Verwirklichung dessen, was er zu irgendeinem Zeitpunkt macht, moralisch notwendig, desgleichen die Nicht-Verwirklichung dessen, was er zu keinem Zeitpunkt macht. Also ist es moralisch unmöglich, daß er anderes als eben das macht oder etwas auf andere Weise als eben so. Versteht man also ‚nicht können' von der moralischen Unmöglichkeit, so ‚kann' Gott ‚nicht' etwas anderes machen als das, was er zu irgendeinem Zeitpunkt macht, und nur das ‚kann' er machen, was er zu irgendeinem Zeitpunkt auch macht[71].

Nun ist es immerhin wahrscheinlich, daß die Salvationsklausel ‚moralisch' nichts daran ändert, daß, wenn man die fünf Sätze zugibt, man sie konsequenterweise auch im Sinne der ‚physischen Notwendigkeit' zugeben muß, d. h. dann offen häretisch. Schon dadurch aber disqualifizieren sie sich theologisch[72]. Dafür, daß diese Wahrscheinlichkeit besteht, nennt Hemelman folgende Gründe:

1) weil (nach dem dritten Beweisgrund) in Gott die moralische Notwendigkeit nicht mit physischer Freiheit zusammenbesteht[73];

2) weil der Optimismus, im Unterschied zu den Anwälten der Ortho-

---

[70] Secundo suppono ... catholicos Authores cum quibus disputamus, licet contra Abailardum et Wicliphum recte negent Deo physicam necessitatem ad faciendum optimum sive ad id quod facit, nihilominus limitato seu intellecto vocabulo ‚necessitatis' et ‚impossibilitatis' solum de morali ... admittere debere sequentes propositiones de morali solum impossibilitate seu necessitate subintellectas. Prima est, Deum non potuisse non facere id quod est simpliciter melius et optimum. Secunda, non potuisse facere aliquid in se ipso melius quam fecit. Tertia, omnia quae fecit, quantum potuit optima et egregia fecisse. Quarta, non potuisse ea facere aliter quam fecit. Quinta, non potuisse facere aliud praeter id quod aliquando fecit, sive ... id solum facere possit quod aliquando facit. Iam vero has propositiones praedictas Authoribus consequenter in illo genere morali concedendas esse patet ex eorum doctrina ... (318 r).

[71] (gleich anschließend:) ... et facile est probare in ultima propositione in qua videtur esse maior difficultas. Nam si Deus necessitatur moraliter ad volendum optimum et ad nolendum et non faciendum id quod non est optimum et proinde, ne eius voluntas efficax frustretur, omnino facit illud optimum; id autem quod numquam facit, est non optimum, [si moraliter potest non facere optimum,] cum moraliter sit necessarium facere et moraliter impossibile facere non optimum: ergo moraliter necessarium est, ut faciat quae aliquando facit, et quod non faciat quae numquam: ergo moraliter impossibile est, quod faciat aliud aut aliter quam facit, et ut non faciat quae facit, et eo modo quo facit: ergo si vox ‚non potest' intelligatur de impossibilitate morali, non potest Deus facere aliud quam id quod aliquando facit, et id solum facere potest quod aliquando facit (318 r/v).

[72] Si dictae propositiones in sensu moralis necessitatis aut impossibilitatis conceduntur Deo, satis probabile est debere consequenter concedi etiam in sensu physicae necessitatis et impossibilitatis; sed non decet Theologum illas concedere cum hac probabilitate incurrendi consequenter errorem Abaelardi et Wiclephi et aliorum qui physicam libertatem a Deo auferunt: ergo non sunt concedendae ullo modo (319 r).

[73] 319 r.

doxie, einräumt, daß jede andere Wahl als die des Optimum für den Gottesbegriff manichäische Konsequenzen hätte[74];

3) weil der Makel, mit dem eine andere Wahl als die des Besten dem Optimismus zufolge behaftet wäre, Gottes absoluter Vollkommenheit widersprechen würde[75];

4) weil in der von Granado verteidigten[76] Implikation „Wenn Gott nicht das Optimum wählt, ist Gott auch nicht" die ‚metaphysische' Unmöglichkeit des Folgesatzes auf eine zumindest ‚physische' Unmöglichkeit des Vordersatzes schließen läßt[77], denn es ist physisch und metaphysisch unmöglich, daß Gott etwas tut, das gleichbedeutend wäre mit seiner Selbstaufhebung[78];

5) weil ein ‚physisches' Vermögen, welches sich der Voraussetzung gemäß die ganze Ewigkeit hindurch keinmal manifestieren wird, und das, wenn es sich manifestierte, den Begriff Gottes zerstören würde, unter aristotelischen Prämissen durchaus chimärisch ist[79].

---

[74] Secundo, quia Abailardus et Wiclephus ad probandum suum errorem ista argumentatione utebantur: Si Deus fecisset aliud praeterquam melius et optimum, reus esset invidiae ..., cui argumentationi numquam Waldensis, Augustinus et alii ... respondent concedentes consequentiam maioris ..., sed totam solutionis vim in eo collocant, ut negent consequentiam maioris quasi praesentientes illa concessa non posse non concedi conclusionem (sc. ergo Deum non posse facere aliud praeterquam melius seu optimum) etiam de necessitate physica ... Caeterum cum Doctores cum quibus disputamus, concedunt maioris consequentiam, si non in illa imperfectione invidiae, at certe in alia non minori, scilicet sequi, quod Deus non esset Deus, sed creatura: ergo non ita proxime ad solutionem Sanctorum Patrum accedit neque ita longe ab argumentatione seu ratione vel saltem a loquutionibus Abailardi et Wiclephi recedit eorum sententia ac nostra, nec ita rigide defendit physicam libertatem Dei ac illa (319r/v).

[75] Tertio, quia propterea adversarii negant Deo voluntatem efficacem non optimi ac nolitionem optimi, quia dicunt esse eam minoris perfectionis quam par esset atque adeo imperfectam et operationem non ita dignam divina bonitate et amore quo ipsam persequitur: ergo Deus non solum (ergänze: non) moralem, sed neque physicam libertatem habet ad talem volitionem seu nolitionem. Patet consequentia, quia etiam metaphysice impossibile est Deum posse habere ullam imperfectionem aut carentiam summae perfectionis ... (319v).

[76] *Granado* 430f.

[77] Quarto, quia bene valet „Deus non facit optimum: ergo Deus nec est alienus ab invidia et imbecillitate, sive non est Deus". Sed consequens quoad utramque partem est physice et metaphysice impossibile: ergo antecedens est saltem physice impossibile: ergo Deus physice non potest non facere optimum, nec ad id habet physicam potestatem ... Maior, scilicet bene valere argumentum, conceditur in textu ab iis cum quibus disputamus (320r).

[78] Refellitur ..., quia si Deus non habet physicam libertatem sive potentiam, ut cum eo quod esse Deum, componat velle non optimum: ergo absolute non potest physice velle non optimum et non velle optimum: ergo non habet physicam libertatem in volendo optimum. Secunda consequentia patet, siquidem in volendo optimum non habet libertatem contradictionis omittendo amorem optimi, neque contrarietatis habendo amorem non optimi sive eius quod est minus bonum. Prima consequentia probatur, quia physice et metaphysice impossibile est, ut Deus posset efficere aliquid seu habere aliquem actum internum non componendo illud cum divina existentia atque natura; alioqui posset aliquid esse Deo non authore aut non existente, illique coexistente, quod est ridiculum: ergo, si Deus potentiam et libertatem non habet, ut cum sui deitate et existentia coexistat sive cohaereat hoc quod est ipsum velle non optimum, profecto non habet physicam libertatem neque ullam potestatem ad volendum non optimum neque ad non volendum optimum (304r).

[79] Quinto probatur, quia potentia quae independenter ab aliquo divino decreto libero numquam etiam in unico individuo reducta aut reducenda est ad actum per totam aeternita-

4.6. Gegen die Moralisierung der Modallogik

Hemelmans Kritik läuft systematisch auf die Weigerung hinaus, sich als Theologe der Möglichkeit zu begeben, im modus tollens zu argumentieren[80]. Er verteidigt die gewohnten scholastischen Konsequenzregeln gegen eine durch die Einführung des Indexbegriffs ‚moralisch' aus den Fugen geratende Modallogik. Wenn er behauptet, die Implikation „Wenn Gott nicht das Optimum wählt, ist Gott nicht" sei nur unter häretischen Annahmen haltbar, beruht diese Zensur darauf, daß man generell von dem Grad der Unmöglichkeit des Folgesatzes q auf den des Vordersatzes p muß schließen können. Dann wäre, daß Gott nicht das Optimum wählt, genauso unmöglich wie daß er nicht existiert[81]. Genau hier hatte Granado Widerspruch eingelegt: Die Unmöglichkeit von q könne größer sein als die von p. Wenn logisch aus Falschem Wahres und aus Kontingentem Notwendiges oder Unmögliches folgt, dann sei nicht einzusehen, warum nicht aus weniger Notwendigem oder Unmöglichem etwas in höherem Grad Notwendiges bzw. Unmögliches soll folgen können[82]. He-

---

tem, et quae, si reduceretur, efficeret, ut Deus non esset Deus, frustra est et omnino otiosa ac supervacuanea praesertim in Deo; sed ita se habet in illa potentia physica ad volendum et faciendum non optimum ... (321 r). – Auch in Antwort darauf wird das Axiom „Frustra est potentia, quae non reducitur ad actum" gründlich diskutiert von *D. Ruiz de Montoya*, Commentarii ac Disputationes de scientia, de ideis, de veritate ac de vita Dei, Paris 1629, 840 a/b.

[80] ... contra aliquas rationes nostrae conclusionis quae deducunt ad impossibile ..., obiici posse adversae partis Authores, respondere et satisfacere dicendo eam esse naturam necessitatis moralis, ut cum oppositum possit dari actu, nunquam tamen dandum sit. Atque ita nihil mirum, quod si divina volitio et effectio non optimi, quae nunquam est ponenda in re, ponatur in re ex suppositione, quod ponenda non sit, sequantur quaelibet absurda circa Deum. Occurrendum tamen est adversae partis Authores neque ita respondere nec posse, si consequenter procedant, primo quia hoc esset supponere id de quo est tota controversia, scilicet infallibile et necessarium moraliter fuisse, quod Deus efficaciter velit et efficiat optimum ... Secundo frustra quaereretur, quod sequatur ex duabus contradictoriis involventibus divinum ... (335 r).

[81] Confirmatur ... eadem ratio sumpta ex non cohaerentia physicae libertatis in Deo cum morali necessitate. Nam si Deus stante necessitate morali volendi optimum potest physice velle non optimum, poterit physice non esse Deus; sed hoc est impossibile: ergo et id ex quo sequitur. Minor et consequentia sunt evidentes. Maior et consequutio patet, quia si vellet non optimum, non esset Deus: ergo si potest physice velle non optimum, potest physice non esse Deus. Antecedens patet secundum adversarios eo quod Deum semper velle optimum oritur, inquiunt, ex ipsius natura ... (303 v; vgl. *Granado* 430). – Die Evidenz der Konsequenz wird nachher noch einmal eigens unterstrichen: ... quia semper in simili forma circa Deum valet illa consequentia. Sic enim recte arguitur hoc integro syllogismo: „Bene valet ‚Deus ignorat aliquid, vel mentitur, vel mutatur aut intrinsece afficitur etiam nobilissima entitate unionis hypostaticae: ergo non est Deus'; sed consequens est physice et metaphysice impossibile: ergo et antecedens, scilicet Deum ignorare vel mentiri vel mutari etc., est eodem modo impossibile", et sic de aliis (320 r).

[82] Respondetur ... negando antecedens (sc. cum consequens omnino inferatur ex antecedente, non posse habere maiorem impossibilitatem aut necessitatem quam antecedens), quia licet ex vero non possit inferri nisi verum, ex necessario nonnisi necessarium, ex falso tamen inferri potest verum, et ex contingenti necessarium aut impossibile, ut suppono ex doctrina dialecticorum, et consequenter ex minus necessario aliud magis necessarium, et ex uno impossibili alterum maius ... Itaque, licet Deum ... nolle quod melius est, sit absolute possi-

melman seinerseits weigert sich schlicht, darauf einzugehen[83]. Dem Optimismus soll das Dilemma nicht erspart werden, sich entweder (mit Abälard und Wyclif) für die auch physische Unmöglichkeit von p zu entscheiden oder andernfalls die Unmöglichkeit von q (der hypothetischen Nichtexistenz Gottes) entsprechend zu relativieren[84].

5. Wirkungsgeschichte

Zusammenfassend stellt man verwundert fest, daß fast hundert Jahre *avant la lettre* die Theologie mit Leibnizens Optimismus so ziemlich fertig war. Man mag einwenden, daß der scholastische Kritiker in seinem trokken syllogistischen Stil an dem nach Ansicht mancher für die Neuzeit so bewegenden weltanschaulichen Impetus, an dem Bedürfnis nach einer ‚Rechtfertigung' Gottes angesichts der Übel in der Welt aber auch nicht das mindeste inhaltliche Interesse bezeigt. Damit hält er sich in der Tat nicht auf. Er ist vielmehr je schon bei den Konsequenzen, welche der theologische Horizont der *Théodicée* für den Gottesbegriff hat. Man kann nicht sagen, daß in der *Théodicée* selber diese Konsequenzen auch nur annähernd in der Schärfe gezogen wären.

5.1. Ruiz de Montoya

Hemelmans Optimismuskritik blieb nicht ohne Wirkung: In der ausgereiften Fassung präsentiert sich der Sevillaner Optimismus als Metakritik an Hemelman. Die Einwürfe, welche Ruiz de Montoya sich in der zweiten seiner 1630 erschienenen beiden Disputationen *Quod optimum est, an Deus semper et infallibiliter velit*[85] von wiederum ungenannt bleibenden Kritikern machen läßt, stammen überwiegend von seinem ehemaligen Schüler, und zwar nachweislich aus unserer Vorlesung. Punkt für Punkt werden sie jetzt, meistens durch Distinktion, beantwortet (Disp. 10 sectio 3–7). Die Berücksichtigung Herices[86] sichert 1623 als terminus post

---

bile, moraliter est impossibile, et ex eo impossibili mirum non est, si aliud magis impossibile deducatur, scilicet Deum non esse (*Granado* 431).

[83] Obwohl er Granados soeben wiedergegebene Erklärung nachweislich kennt (siehe das Zitat fol. 335 v), wird an der einschlägigen Stelle nur lapidar beteuert: ... atque hic urgeri possunt reliquae probationes, quibus, etsi scio opponi posse quasdam Dialecticarum regulas de modo arguendi ex vero aut falso aut ab opposito consequentis, pariter tamen scio nullam obstare, sed omnes potius favere nostrae doctrinae et huic rationi, praesertim in materia de Deo et modo arguendi in illa, ut patet in similibus argumentationibus de Deo id quod amplius examinare non est opus (321 r).

[84] ... quia si antecedens illud ita est falsum, ut tamen nullam implicationem physice involvat, sed physice est contingens, poterit physice esse verum et existere in re: ergo potest physice esse verum et a parte rei existere id quod per legitimam et necessariam consequentiam sequitur ex illo antecedente ... Id autem quod sequitur, est Deum ... non existere: ergo aut consequens potest physice esse verum ..., aut, si non posset, neque physice existere illud antecedens (320 r/v).

[85] *D. Ruiz de Montoya,* Commentaria ac disputationes in primam partem S. Thomae. De voluntate Dei et propriis actibus eius, Lyon 1630, 72 a–123 b.

[86] Ebd. 108 b.

quem für Ruiz de Montoyas' Endredaktion. Und ausgerechnet von Hemelman bekommt er 1626 in dessen amtlicher Eigenschaft als Provinzial dafür das Imprimatur: Die Frühgeschichte des Optimismus ist *auch* ein Beispiel für scholastische Streitkultur. In aller Kürze seien die identifizierbaren Bezugnahmen benannt.

Besonders ernst nimmt Ruiz naturgemäß den über dem Optimismus schwebenden Häresieverdacht[87]. Zwar läßt er ihn nicht gelten, weil die Dogmengeschichte das von Hemelman angelegte Orthodoxiekriterium der weitestmöglichen Distanz von häretischen Positionen widerlege und vielmehr Mittelwege empfehle. Doch sei zuzugeben, daß der Optimismus sich weniger stark von Abälard und Wyclif und dafür um so stärker vom Manichäismus absetzt[88]. Im übrigen sei vor der unnötig polarisierenden Wirkung eines solchen Diskussionsstils in der Theologie zu warnen.

Müßte Gott sich Gewalt antun können, damit seine physische Freiheit zu retten ist?[89] Streng genommen nein, denn aus den von Hemelman genannten Gründen würde es für ihn keine Eudämonieeinbuße bedeuten, auch wenn er die moralisch notwendige Wahl des Besseren unterließe[90]. Mit der bekannten metaphorischen Restriktion zeigt sich Ruiz allerdings für solche Anthropomorphismen dann doch ziemlich aufgeschlossen[91]. Hemelmans Begriff der moralischen Notwendigkeit sei übrigens zu eng[92]: Nicht nur aus der Willensschwäche resultiere sie, sondern im Gegenteil, gerade auch aus der Befestigung im Guten[93]. *Ist* die Indifferenz das Freiheitsmaß?[94] Das wird rundheraus bestritten. Die moralische Freiheit, auch das weniger Gute wollen zu können, sei sowohl der Vernünftigkeit als auch der Selbstmächtigkeit des Willens abträglich. Die Freiheit sei als solche nicht durch Indifferenz i. S. von Unentschiedenheit zu definieren, sondern durch Souveränität (indifferentia sui potens, voluntaria, dominativa). Eben die nun charakterisiere den optimistischen Gottesbegriff. Hemelmans Einspruch bringt Ruiz zu Bestimmungen, deren Affinität mit dem Jansenismus unübersehbar ist[95]. *Folgt* aus Granados Verknüpfung der ‚moralischen' Notwendigkeit zur Wahl des Besseren mit der Existenz Gottes das ‚physische' Vermögen Gottes zur Selbstaufhebung[96]? Nein, daraus daß Gott die Wahl des Besseren unterläßt, würde lediglich folgen, daß eine moralisch unfehlbare Handlung bisweilen (in

[87] Ebd. 112b–113a. § 20 bezieht sich auf *Hemelman* f. 319r.
[88] Zitiert bei *Knebel* 6.
[89] *Ruiz de Montoya* 113a § 1 = *Hemelman* f. 301r–302r.
[90] Ebd. 113a/114a.
[91] Ebd.
[92] Ebd. 114a § 8 = *Hemelman* f. 298r.
[93] Ebd. 114a/b. Zitiert bei *Knebel 8.*
[94] *Ruiz de Montoya* 114b/115a § 17 = *Hemelman* f. 310r/v.
[95] Ebd. 115a. Vgl. dazu *Knebel* 9.
[96] *Ruiz de Montoya* 115a/b § 1 = *Hemelman* f. 303v.

sensu diviso) nicht eintritt. Die Erläuterung führt mitten ins Zentrum des Ruizschen Systems und kann hier nicht referiert werden[97]. Daß wenigstens indirekt daraus auch die Nichtexistenz Gottes folgen würde, gibt Ruiz freilich zu, schon um Granado nicht zu desavouieren[98]. Trotzdem haben manche Autoren wohl nicht zu Unrecht aus dieser Stelle den Eindruck gewonnen, daß er eben dies tut und den Optimismus in dem entscheidenden Punkt abmildert, theologisch erträglicher macht[99]. *Gefährdet* der Optimismus Gottes Autarkie?[100] Zuzugeben sei zwar, daß Gott insofern an die Geschöpfe gebunden ist, als er sich nicht in alle Ewigkeit der Schöpfung hätte enthalten können. Daraus folge aber nicht, daß die moralische Notwendigkeit eine Sucht induziert, als bedürfte Gott der Geschöpfe zu seinem Glück. Sie variiere lediglich das durch den Areopagiten vorgegebene Thema der überfließenden Güte[101]. *Sind* alle göttlichen Willensakte als solche gleichwertig?[102] Sicherlich – nur eben nicht im Hinblick auf ihr Sekundärobjekt. Ruiz läßt sich nicht ausreden, daß die Ungleichwertigkeit der Gegenstände, an denen sich Gottes Wille terminiert, ihn eher zu diesem als zu jenem Willensakt geneigt macht[103]. *Zerstört* die moralische Notwendigkeit in Gottes Handeln die menschliche Dankbarkeit?[104] Nein, genausowenig wie sie den Charakter der Freiwilligkeit zerstört. Es sei denn, das affektive Moment einer Wohltat – daß sie gern erwiesen wird – wäre ihr zum Nachteil auszulegen. Hemelmans Gegenbeispiel[105] von dem König, der unter politischem Druck Gnadenerweise erteilt und eben darum weniger Anspruch auf Dankbarkeit erheben könnte, sei unangebracht, weil die Notwendigkeit, mit der Gott das Bessere wählt, nicht durch das Eigeninteresse motiviert ist[106]. *Hat* der Optimismus pelagianische Konsequenzen?[107] Nein, denn der zwischen Natur und Gnade behauptete unfehlbare Zusammenhang ent-

---

[97] Ebd. 115b–116b.

[98] Ebd. 116b–117a.

[99] Veruntamen inter hos authores esse videtur non leve dissidium ... (*B. Aldrete S. J.*, Commentariorum ac Disputationum in tertiam partem S. Thomae de mysterio Incarnationis Verbi Divini T. 1, Lyon 1652, 2a). Nam P. Ruiz benigniorem necessitatem moralem videtur adstruere ..., ut bene observat P. Aldrete (*G. De Rivadeneira S. J.*, Tractatus de voluntate Dei, Alcalá 1655, 377b). Ebenso *M. Borrull S. J.*, Tractatus de voluntate Dei, Lyon 1661, 149f. 178; *J. Marin S. J.*, Theologiae speculativae et moralis T. 1, Venedig 1720, 421a.

[100] *Ruiz de Montoya* 117b § 1 = *Hemelman* f. 305v– 306v.

[101] Ebd. 117b–118a.

[102] Ebd. 119a § 18 = *Hemelman* f. 339v–340r.

[103] Ebd. 119b.

[104] Ebd. 119b § 1 = *Hemelman* f. 312v.

[105] Ebd. 119b § 3 = *Hemelman* f. 314r–315r: ... si Rex alicui familiae suorum subditorum tribueret insignia nobilitatis aut munus honorificum taliter ad id tribuendum necessitatus moraliter, ut si non daret, subiret infamiae notam aut amitteret regnum, sic ergo, licet physica libertate, at morali cum necessitate conficeret, profecto non ita poterat exigere gratias ... ab hominibus illius familiae ..., quam si illi absque tali necessitate morali contulisset ...; pari ratione de Deo philosophandum est ...

[106] Ebd. 120a/b.

[107] Ebd. 120b § 12 = *Hemelman* f. 311r.

springe nicht aus der Natur, sondern aus Gottes Liebe. Übrigens beziehe er sich nicht auf eine konkrete Natur, sondern auf die Gattung und nur unbestimmterweise auf dieses oder jenes Individuum[108]. Auf die Ablehnung dieses schon von Granado gebrauchten[109] Arguments bei Hemelman[110] geht Ruiz nicht ein. Von dem vulgären Pelagianismus, wie Hemelman ihn den beiden ausdrücklich nur in systematischer Konsequenz, nicht als ihre Ansicht, zur Last gelegt hatte, distanziert er sich immerhin deutlich[111]. *Hat* der Optimismus rationalistische Konsequenzen[112]? Nein, selbst wenn die natürliche Vernunft die Möglichkeit der Übernatur einsehen könnte, was nicht der Fall ist, so sei doch die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft einbeziehende optimistische Heilsökonomie unabhängig von der Offenbarung nicht einmal mit Wahrscheinlichkeit erkennbar[113].

5.2. Spätere Bezugnahmen

Ruiz' Referat hat Hemelmans Einwände gegen den Optimismus bekannt gemacht. Obwohl bald andere gegen Granado gerichtete Abhandlungen gedruckt vorlagen, darunter so profunde wie die von Juan de Lugo (1633), Pedro Hurtado de Mendoza (1634) und Rodrigo de Arriaga (1643), die überdies in vielen Punkten naturgemäß sehr ähnlich argumentieren, haben zumindest Theologen der folgenden Generation diese ja anonym überlieferten Einwände noch berücksichtigenswert gefunden. Meistens fließen sie losgelöst in einen Fundus von Topoi ein, zu dem Stellung genommen wird. Durch Zitate jedoch gesichert sind folgende Bezugnahmen:

Diego Alarcon in Alcalá bezieht sich affirmativ auf die aus der Inkommensurabilität des göttlichen Handelns hergenommenen Argumente (s. o. 4.3.)[114]. *Bernardo Aldrete* in Salamanca diskutiert die modallogischen Schlußfolgerungen aus der Aufrechterhaltung der physischen Freiheit Gottes (s. o. 4.6.): Gesetzt, Hemelman hat Granado richtig interpretiert, habe er mit seiner Ablehnung der so modifizierten Konsequenzregeln recht[115]. Ebenso *Juan Prudencio* in Alcalá, der Hemelmans Gedankengang sehr ausführlich und gelungen rekonstruiert[116]. *Leonardo*

[108] Ebd. 120b/121a.

[109] *Granado* 432.

[110] ... refellitur, siquidem gratia et supernaturale donum sunt prorsus indebita nobis etiam respectu naturae specificae, amitterentque suam rationem et excellentiam, si illi deberentur et infallibiliter conferenda essent ut est natura specifica vel generica humana vel angelica, etiam si nulli seorsim individuo deberentur ... (314r).

[111] *Ruiz de Montoya* 121a § 14 = *Hemelman* f. 311r/v.

[112] Ebd. 121a § 15 = *Hemelman* f. 311v/312r.

[113] Ebd. 121a/b. Vgl. *Knebel* 15f.

[114] *D. Alarcon S. J.*, Prima pars theologiae scholasticae, Lyon 1633, 196a.

[115] *Aldrete* 2a–3a.

[116] *J. Prudentius O.M.*, Commentariorum super XXIV primas quaestiones tertiae partis S. Thomae T. 1, Lyon 1654, 83a–85a.

Peñafiel in Lima widerspricht außerdem[117] Ruiz' Antwort auf Hemelmans Rationalismusverdacht[118].

Im Unterschied zu dieser Gruppe kaum weniger rigider theologischer Absolutisten, als Hemelman einer ist, wiederholt *Sebastian Izquierdo* in Alcalá nahezu wörtlich Ruiz' Stellungnahmen, darunter auch zu dem ideengeschichtlich wichtigen Häresievorwurf[119]. Nur in zwei Punkten argumentiert er abweichend: mit Bezug auf den Anthropomorphismusvorwurf (s. o. 4.4.) sowie mit Bezug auf die modallogischen Aspekte.

Zusammenfassend kann man sagen, daß es vor allem der Modaltheoretiker Hemelman gewesen ist, der in der vorleibnizianischen Optimismusdiskussion eine Rolle gespielt hat. Damit hat er sicherlich nicht die schlechtesten Aussichten, um zumindest als Folie für eine theologische Konzeption, von welcher ein Leibniz noch fast hundert Jahre später hat erfahren müssen, mit wie starken Widerständen im orthodoxen Lager sie zu kämpfen hat[120], die Beachtung der Philosophiegeschichte auf sich zu lenken.

---

[117] *L. Penãfiel S. J.*, Tractatus et disputationes in primam partem D. Thomae. T. 2, Lyon 1666, 49 a/b.

[118] Ebd. 54 a/b. Vgl. *Knebel* 15 f.

[119] *S. Izquierdo S. J.*, Opus theologicum atque philosophicum. T. 2, Rom 1670, 460 a–462 a.

[120] Dazu jetzt *S. Lorenz*, De mundo optimo. Zu Leibniz' Theodizee und ihrer Rezeption in Deutschland (1710–1791). Diss. Bochum 1991. – An dieser Stelle sei ein Nachtrag zu *Knebel* (23) gestattet. Dort wird behauptet, erst in Rom sei der Begriff des ‚optimus mundus' in affirmativer Absicht durchgesetzt worden. Das ist unrichtig. Herr Dr. Stefan Lorenz weist mich hin auf *Th. White*, De mundo dialogi III, Paris 1642, 315 ff., wo bereits (mit possibilienpositivistischer Begründung) die These vertreten wird: ... quia ... neque minus certum sit Deum semper quod optimum est agere, fit mea opinione clarissimum, mundum hunc ex omnibus creabilibus absolute optimum et dignissimum esse. Das muß eine Reminiszenz an seinen langjährigen Spanienaufenthalt, u. a. in Sevilla, sein.

ThPh 67 (1992) 536–557

Zur Notwendigkeit von Religion aus der Sicht Durkheims und seiner Erben[1]

Von Gerrit A. J. Steunebrink

Die Aktualität Durkheims

Durkheims Buch „Les formes élémentaires de la vie religieuse" gehört zu den sogenannten Klassikern. Unter einem Klassiker versteht man ein Buch, das unterschwellig um so einflußreicher wirkt, je mehr seine Thesen noch nicht explizit und vollständig anerkannt sind.

Das berühmte Buch von Thomas Luckmann „The invisible religion", das im Gegensatz zur vorherrschenden Meinung die Ansicht vertritt, Religion sei in unserer modernen Gesellschaft gar nicht verschwunden, sondern habe nur eine vollkommen andere, fast nicht wiederzuerkennende Gestalt angenommen, wäre ohne Durkheim nicht denkbar. Die Religion hat demnach entweder ihr Aussehen verändert, oder sie zeigt sich gar nicht mehr. In ihrer gesellschaftlichen Funktion ist sie aber ebenso unentbehrlich wie die Politik oder die Wirtschaft[2]. Auf soziologischer Ebene nun wurde dadurch die eigentlich philosophische Frage erneut aufgeworfen, ob der Mensch wesentlich religiös sei.

Die These Durkheims von der gesellschaftlichen Notwendigkeit der Religion hinsichtlich des modernen Menschen erstaunte Peter Berger, denn, wenn es in unserer Gesellschaft tatsächlich keine religiöse Erfahrung mehr gäbe, wäre eine solche Gesellschaft in der Menschheitsgeschichte ein Novum. Ein derartiges Ergebnis müßte uns dazu veranlassen, unseren Begriff vom Menschen grundsätzlich zu revidieren. Berger zufolge gibt es in unserer Gesellschaft aber noch immer religiöse Erfahrungen, nur wagt man es nicht, sie offen zu zeigen. Sie werden verheimlicht und wie ein pornographisches Buch versteckt„hidden in brown paper wrappers".[3]

Nicht nur die methodisch-begrifflichen, sondern auch die inhaltlichen Schwierigkeiten dieses Durkheim'schen Gedankengutes zeigen sich in der Diskussion um die sogenannte funktionale Definition von Religion. Die Idee einer gesellschaftlich notwendigen Religion verwischt die Bestimmtheit des religiösen Phänomens, denn in einer funktionalen Perspektive hat es keinen Sinn mehr, zwischen der eigentlichen Religion und ihren funktionalen Äquivalenten zu differenzieren. So hat z. B. Robert Bellah die Studentenrevolution von Berkely in den sechziger Jahren soziologisch mit Kategorien von Weber und Durkheim als Ausdruck einer

[1] Dieser Artikel ist entstanden aus einem Vortrag vor einem philosophischen Kreis von Prof. Dr. H. R. Schlette, Bonn.

[2] *T. Luckmann*, The invisible Religion, New York 1976, 42.

[3] *P. Berger*, Some second thoughts on substantive versus functional definitions, in: JSSR 13 (1974) 132.

Sinnkrise interpretiert, die sich in alternativen Sinngebungssystemen von Politik bis hin zu Yoga äußerte[4]. In funktionaler Hinsicht ist jedes gesellschaftliche Sinngebungssystem Religion. Philosophisch und theologisch kann man inhaltlich hingegen einwenden, daß dadurch die Grenzen zwischen Religion, Weltanschauung und Ideologie verwischt werden. Aus diesem Grunde sind die soziologischen Thesen bezüglich der Notwendigkeit von Religion philosophisch und theologisch kritisch zu hinterfragen. In den sechziger Jahren wurden die Thesen Luckmanns und Bergers über die Notwendigkeit von Religion in einer Gesellschaft als eine Theologie des anonymen Christentums verstanden. Durch das Studium Durkheims wird deutlich, daß eine derartige Naivität nicht zu verantworten ist. Besonders deutlich wird dies da, wo in unserer heutigen Situation scheinbar das Umgekehrte geschieht.

Luhmann hat in seinem Buch „Die Funktion der Religion" versucht, der Religion eine ganz bestimmte Funktion zuzuweisen, die als solche (noch) nicht durch funktionale Äquivalente übernommen werden kann[5]. Eine solche Rolle ist aber die gleiche wie die, für die Soziologen wie z. B. Durkheim gerade versucht haben, funktionale Äquivalente zu finden. Luhmanns These lautet, daß sich entsprechende Äquivalente noch nicht durchgesetzt haben. Ausdrücklich hat daher Luhmann versucht, das Christentum in die Rolle einer Zivilreligion zu drängen, d. h. Ausdruck und Bestätigung allgemeingesellschaftlicher Werte zu sein. Rousseau, auf den der Begriff der „religion civile" zurückgeht, hat daher versucht, diese gesellschaftliche Religion zu etablieren. Er war der Meinung, daß die Gesellschaft einer solchen Religion bedürfe, das Christentum für diese Rolle aber ungeeignet sei. In Amerika versteht man unter „civil religion" ein allgemeines, theologisch und kirchlich unbestimmtes Christentum, dem man angehören muß, will man ein guter Amerikaner sein. Das Christentum hat sich somit von einer gesellschaftlich „unmöglichen" Religion (Rousseau) zu einer gesellschaftlich notwendigen Minimalreligion entwickelt.

Aktuell ist die Frage nach dem Verhältnis zwischen Christentum, moderner Gesellschaft und den funktionalen Äquivalenten sowie die alte Diskussion um die Funktion von Religion in der Gesellschaft in dreierlei Hinsicht: erstens aufgrund des Anwachsens alternativer Weltanschauungen, zweitens aufgrund der Ereignisse in Osteuropa und schließlich, zumindest indirekt, hinsichtlich der Rolle des Islams im Westen.

Westeuropa hat zur Zeit mit den Phänomenen „Holismus" und „New Age" zu tun. Zwei alte Grundwerte unserer modernen Kultur werden durch diese Phänomene neu gestaltet. Zum einen bekommt das Ethos der

[4] *R. Bellah,* New religious consciousness and the crisis in modernity, in: The New Religious Consciousness, Berkely and Los Angeles 1976, 333–353.

[5] *N. Luhmann,* Die Funktion der Religion, Frankfurt 1977.

individuellen Selbstverwirklichung mit Hilfe einer Kombination aus Psychotherapie und Mystik kosmische Dimensionen. Als zweites zielen diese Weltanschauungen zu Recht kritisch auf das moderne naturwissenschaftliche Verständnis von Mensch und Natur. Sie tun dies zwar mit einer Art alternativer, nichtsdestoweniger aber doch wissenschaftlicher Weltanschauung. Man träumt wieder von der Einheit von Wissenschaft und Weisheit. Seit der Aufklärung hat die Entzauberung der Welt auch zu einer Entzauberung der Wissenschaft geführt. Gerade die moderne Wissenschaft ist Max Weber zufolge dazu geeignet, den Glauben an einen Sinn der Welt von Grund auf verschwinden zu lassen. Auf der Suche nach diesem Sinn folgt jetzt in dem Konzept einer alternativen Wissenschaft die „Wiederverzauberung" der Idee der Wissenschaft.

Zweitens erleben wir zur Zeit in Osteuropa den Zusammenbruch einer wissenschaftlichen Weltanschauung, die versucht hat, die Rolle der Religion in der Gesellschaft zu übernehmen. Das Christentum hat als alternative Organisation, d. h. strukturell als Kirche, den moralischen Kräften dieser Gesellschaft einen Platz bewahrt und damit mit zum gesellschaftlichen Zusammenbruch beigetragen.

Drittens wird in Zukunft die Auseinandersetzung mit dem Islam immer bedeutender. Welche Organisationsform nimmt der Islam in einer Gesellschaft an, in welcher die Trennung von Kirche und Staat selbstverständlich ist? Wie verhält sich andererseits eine Gesellschaft einer Religion gegenüber, die diese Trennung theologisch und politisch (noch) nicht anerkennt? Wichtiger noch sind die guten kulturellen und religiösen Voraussetzungen sowohl für ein Gespräch als auch für eine Auseinandersetzung mit diesem Problem: Der Dialog der Weltreligionen wird zum Alltag des europäischen Zusammenlebens gehören müssen.

Im Lichte dieser Problematik von moderner Kultur und Religion, bzw. von Religion überhaupt in ihrem Verhältnis zu Wissenschaft, Weltanschauung und Ideologie, möchten wir wieder die Aufmerksamkeit auf das bereits genannte Buch Emil Durkheims „Les formes élémentaires de la vie religieuse" lenken.

Durkheims Begriff der Religion

Versuchen wir nun erst einmal, die neuen Gesichtspunkte des Durkheim'schen Religionsverständnisses im Lichte der Religionswissenschaft, wie sie zu seiner Zeit betrieben wurde, klarzustellen. Fangen wir mit der Definitionsproblematik an.

Mit Durkheims Analyse der Religion und insbesondere seit seiner Aufdeckung der Rolle des Rituals in der Religion hat sich die Definition von Religion grundsätzlich verändert. Seit Beginn der Aufklärung, und da zuerst bei Herbert of Cherbury, wurde unter Religion der Glaube an Gott, die Unsterblichkeit der Seele, die Bestrafung der Bösen und die Be-

lohnung der Guten nach diesem Leben sowie die Anerkennung der moralischen Pflichten verstanden.

Religion wurde als „natürliche" Religion verstanden, d. h. als eine intellektuelle und metaphysische Anstrengung, Gott zu denken, verbunden mit sittlichem Handeln als dem eigentlichen Kult. Dem Ritual wurde von der frühen Aufklärung an als Aberglaube und Vorwand zur Unmoral mißtraut. Ganz im Sinne der platonischen Religionskritik wurde Gebet und Opfer als Mittel interpretiert, um unmoralisches Handeln wieder gutzumachen.

Dieses Mißtrauen dem Ritual gegenüber verbindet die sonst so unterschiedlichen Positionen wie die der aufklärerischen Anhänger der natürlichen Religion und die Theologen der Reformation. Die Idee einer natürlichen Religion steht am Ursprung der Auffassung von Religion als einem „primitiven" Versuch zur wissenschaftlichen Erklärung und setzt sich, vermittelt durch de Fontenelle, David Hume und Auguste Comte, letztlich im Werk des Vaters der Kulturanthropologie, Edward Burnett Tylor, durch. Er sieht den Glauben an den einen monotheistisch-metaphysischen Gott als das Resultat einer historischen Entwicklung, die in den Primitivreligionen mit dem Seelenglauben ihren Anfang nimmt. Moral ist in den Primitivkulturen nicht abwesend, sondern nur noch von der Religion getrennt. Erst in späteren historischen Phasen verbinden sich Religion und Moral. Tylor historisiert also die Merkmale der natürlichen Religion, d. h. Gott, die Seele und die Moral in ihrem Verhältnis zueinander und versteht ihre Einheit als späte kulturelle Leistung. Das Grundanliegen der Religion, das sich schon im Seelenglauben manifestierte, ist das Bedürfnis, die Ursache der Dinge kennenzulernen. Religion wird daher als primitive Wissenschaft verstanden.

Tylor vollzieht einen wichtigen Schritt, wenn er sich von der Gottesidee als dem Kriterium von Religion verabschiedet. Die Gottesidee ist für ihn eine Quelle von Vorurteilen und falschen Werturteilen, da die eine Religion mit Hilfe ihrer Gottesidee der anderen die Rechtgläubigkeit abspricht und ihr Atheismus oder Heidentum vorwirft. Hier spiegelt sich noch teilweise der Atheismusstreit der Aufklärung um Spinoza, die Auseinandersetzung um den Status des Konfuzianismus im chinesischen Ritenstreit sowie der Atheismusstreit einiger griechischer Philosophen wider. Die Frage taucht nun auf, ob die Gottesidee in der Lage ist, als verallgemeinerndes Merkmal zu funktionieren. Auch weil der Gottesglaube einer späteren historischen Entwicklung zu verdanken sein könnte, erklärt Tylor Religion mit Hilfe einer, seines Erachtens, Minimaldefinition als „belief in spiritual beings"[6]. Eine solche, doch recht schwache Nach-

[6] *E. B. Tylor*, The Origins of Culture, Glouster Mass. 1970, 2 Bände, Bd. 2: Religion in Primitive Cultures 8.

ahmung der Gottesidee ist natürlich theologisch und philosophisch problematisch. Jede Religion ist Tylor zufolge natürliche Religion, d. h. sie bleibt immer noch ein intellektuelles Unternehmen. Sie ist eine primitive Wissenschaft, aus der Metaphysik und die positiven Wissenschaften geboren werden. Tylor muß sich dann auch fragen, ob nicht die Religion am Ende von ihr eingeholt wird. Denn als die vollendete Wissenschaft hat die positive Wissenschaft die Frage der Religion, die selbst als primitive Wissenschaft anzusehen ist, besser gelöst. Betrachten wir einmal Durkheims Begriff der Religion auf diesem Hintergrund.

Durkheim verläßt den metaphysischen Religionsbegriff und Tylors Definition der Religion zugunsten eines Verständnisses von Religion, in der das Ritual mitaufgenommen ist. Durkheim kritisiert die Gottesidee als Kriterium von Religion und unterwirft sie einer Falsifikationsstrategie. Seiner Meinung nach ist die Gottesidee als Kriterium von Religion nicht universal genug. Nicht nur die Gottesidee selbst, sondern auch ihre schwachen Nachahmungen, die „spiritual beings", kommen nicht in allen Religionen vor. Eine Religion kann auch ohne diese Wesen auskommen. Er bezieht sich in diesem Fall auf den Theravadabuddhismus. Durkheim steht mit seiner Meinung am Anfang einer Diskussion über den Religionscharakter des Buddhismus, die noch immer fortdauert. Gibt es eine atheistische Religion? Durkheim meint nicht, der Buddhismus sei keine Religion, weil er die Gottesidee nicht kenne, sondern er ist der Auffassung, daß diese Form des Buddhismus eben zeige, daß es eine Religion ohne Gottesidee geben kann. Im Rahmen seiner Auffassung von der Rolle der Religion in der modernen Gesellschaft hat Durkheim selbst ein theoretisches und ein praktisches Interesse an der Existenz einer solchen Religion.

Aber auch bei Religionen, die doch eine Gottesidee haben, hat diese nicht genügend Erklärungswert. Nicht alle Phänomene einer Religion können aus ihr erklärt werden. Die Beispiele, die er anführt, beziehen sich auf das Ritual. So nennt er zum Beispiel das hinduistische Opferritual, das eine in sich geschlossene Welt bildet und ohne Gottesidee auskommt sowie des weiteren die jüdischen Speisegesetze aus dem Buch Leviticus. Dieses letzte Beispiel ist hochinteressant. Wir wissen, wie die Speisegesetze innerhalb der Diaspora die Identität des jüdischen Volkes bestimmt haben, oft unabhängig vom expliziten Gottesglauben der einzelnen Mitglieder. Durkheim selbst hat dies als nicht gläubiger Jude erfahren[7]. Die Gesetze sind der Ausdruck einer Gruppenmoral. Betrachten wir ihren Ursprung im Buch Leviticus, so stoßen wir auf eine Verbindung von rituellen Vorschriften und Handlungen mit einer Klassifikation der Umwelt, denn genannte Vorschriften werden von einer Klassifikation der Tiere gestützt. Diese theoretischen Ansichten und die damit verbun-

[7] *St. Lukes*, Émile Durkheim, Penguin books 1975, 444 ff.

denen Handlungsweisen objektivieren eine Gruppenmoral. In nuce finden wir in dieser Kombination Durkheims Idee der Religion.

Einerseits handelt es sich nach Durkheim in theoretischer Hinsicht bei Religion um ein Klassifikationssystem, aber andererseits auch um ein System ritueller Verhaltensregeln.

Schauen wir uns nun Durkheims Definition von Religion etwas genauer an: „Religion ist ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, d. h. abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in ein und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören."[8] Die Religion bezieht sich auf sakrale Dinge. Wir möchten hier, anders als es die Übersetzung tut, das ursprüngliche Wort „sakral" beibehalten, da das Wort „heilig" zu sehr mit der Religionsdefinition eines anderen großen Religionswissenschaftlers, nämlich mit Rudolf Otto, verbunden ist. Das Heilige bei Otto und das Sakrale bei Durkheim bezeichnen zwei grundverschiedene Inhalte von Religion.

Das Sakrale ist nicht primär Gott oder „Das Heilige", sondern das Gegenteil des Profanen. Sakrale Dinge, Überzeugungen usw. entstehen durch die Aufteilung der Welt, d. h. durch eine Klassifikation. Bei einer solchen Klassifikation sind alle Phänomene entweder sakraler oder aber profaner Natur. Die Gottesidee ist nur eine der möglichen sakralen „Gegenstände". In allen Kulturen gibt es Klassifikationssysteme. Durkheim nennt z. B. das chinesische System von Yin und Yang. Mit Nachdruck bezieht er sich auf primitive totemistische Klassifikationssysteme. Sowohl die chinesische Yin-Yang-Systematik als auch die primitiven Klassifikationssysteme beziehen sich auf das Ganze aller möglichen Phänomene. Natürliche wie auch gesellschaftliche Phänomene werden totemistisch oder Yin und Yang folgend geordnet.

Als allgemeine Bestimmung von Religion kann nicht ein allgemeiner sakraler Gegenstand gelten, sondern der Unterschied überhaupt zwischen sakral und profan. Nicht das, „was" sakral gesetzt wird, macht Religion aus, sondern die Tatsache „daß" zwischen sakral und profan unterschieden wird. „Wie" dieser Unterschied zu konkretisieren ist, also „was" als sakral gesetzt wird, macht die Eigenart einer jeden Religion aus. Gott kann, wie z. B. im Christentum, ein sakraler Gegenstand sein oder aber, wie im Theravadabuddhismus, die vier edlen Wahrheiten. Prinzipiell kann jedes Ding zu einem sakralen Gegenstand werden. Diese formale Lösung, „daß" ein Unterschied gemacht wird, erlaubt es Durkheim, die Vielfältigkeit der Religionen unter einer Idee zusammenzufassen.

Das eigentlich Religiöse wird also nicht als eine bestimmte positive Ei-

[8] *Émile Durkheim*, Die elementaren Formen des religiösen Lebens, übers. von *L. Schmidts*, Frankfurt a. M. 1981, 74.

genschaft, wie die der Gottesidee, die innerhalb der vielen Religionen identisch bleibt, aufgefaßt. Durkheim steht damit, so scheint es, auch nicht vor der Aufgabe, ein gleichbleibendes Merkmal entdecken und verallgemeinern zu müssen. Andererseits ist diese Durkheim'sche Lösung nicht ganz befriedigend. Der Unterschied zwischen sakral und profan selbst stellt eine sehr abstrakte Bestimmung von Religion dar. Durkheim führt diese Bestimmung terminologisch auch nicht konsequent durch. Im Laufe seines Buches wird das Sakrale oder das, was als sakral gesetzt wird, häufig Gott oder das Göttliche genannt.

Weiterhin darf uns diese Idee nicht darüber hinwegtäuschen, daß es auf einem tieferen Niveau bei Durkheim doch etwas positiv Identisches in allen Religionen gibt, denn alle verschiedenen sakralen Ideen und Gegenstände sind letzten Endes doch wieder Symbole ein und derselben Wirklichkeit: der Gesellschaft. Dies wird aus seiner Definition, wie er sie zu Anfang gibt, nicht deutlich. Sie funktioniert dort als eine nominale Ausgangsdefinition. Deutlichkeit erhält man erst nach weiteren Analysen. Wir begegnen dann Durkheims „Begriff" der Religion, nämlich als der in einer sakralen Idee, einem sakralen Gegenstand usw. sich selber sakral setzenden Gesellschaft. In der Ausgangsdefinition liegt dies in dem Wort „Kirche" beschlossen. Das Phänomen, das diesen gesellschaftlichen Inhalt zeigen soll, ist das Ritual, sind die Praktiken. Das Ritual ermöglicht den Gläubigen den Zugang zu dieser sakralen Welt. Und andersherum: Die Gesellschaft präsentiert sich selbst den Gläubigen als Ideal im Ritual. Nicht umsonst heißt Kirche auch moralische Gemeinschaft. Durkheim versteht hierunter Kirche nicht als eine eigenständige und institutionalisierte Gemeinschaft innerhalb der Gesellschaft. Eine solche Kirche ist für ihn soziologisch gesehen eine „monstruosité". Von Bedeutung ist daher auch die Tatsache, daß Durkheim die Trennung von Kirche und Staat nicht akzeptieren konnte. Er, der Antiklerikale, fürchtete auflösende Tendenzen in der hierarchischen Kirche, da die Gläubigen jetzt in der Politik Recht auf ihre eigene Meinung hätten[9].

Mit Hilfe des Begriffs von Kirche unterscheidet Durkheim Religion von Magie. Dieser Unterschied wird also nicht vom Inhalt der Religion her bestimmt, sondern von ihrer Gemeinschaftsform und von daher vom Ort und der Funktion, die sie in der Gesellschaft einnimmt. Die Religion ist wesentlich kollektiv, Magie dagegen ist eine individuelle Angelegenheit. Die Religion vereinigt ihre Anhänger in der Gemeinschaft der Kirche, die Magie kennt nur individuelles Handeln. Kirche ist aber als Gesellschaft auf moralischer Ebene, als Kultgemeinschaft ihres eigenen Ideals zu verstehen.

Bevor wir weiter auf Durkheims Analysen und Argumente zu sprechen kommen, möchten wir kurz auf die Rezeption und die Folgen seiner An-

[9] *Lukes* 534.

sichten eingehen. Der englische Kulturanthropologe Radcliffe-Brown hat als einer der ersten auf Grund seiner Definition von Religion die Sichtweise auf die nicht-europäischen Religionen geändert. Er betrachtete die Primitivreligionen nicht mehr aus westeuropäischer Perspektive und konstatierte so die Bedeutung des Rituals als Spezifikum dieser Religionen, sondern er schaute umgekehrt von diesen Religionen aus zurück auf die europäischen Religionen. Das Fehlen des Rituals und das allgemeine Mißtrauen ihm gegenüber sowie das nur intellektuelle Verständnis von Religion werden somit zu spezifischen Merkmalen der europäischen Religionen und folgerichtig auch des europäischen wissenschaftlichen Religionsverständnisses seit der Reformation und der Aufklärung, obwohl auch in Europa die christlichen Rituale der Taufe und des Abendmahls de facto die durchgängige Identität der verschiedenen christlichen Gruppierungen ausmachen.

Hinsichtlich des Rituals hat er die neue Botschaft Durkheims verstanden, nämlich die Erklärung des moralischen Verhaltens. Man wollte moralische Religion ohne Ritual. Durkheims Theorie aber lautet: Es gibt keine Moral ohne Ritual. In der Form des Rituals bestätigt die Gesellschaft ihr Ideal, d. h. moralisches Verhalten im Herzen des einzelnen. Im Lichte dieser Theorie untersucht Radcliffe-Brown die chinesische Auffassung des Rituals im Buch der Riten und kommt zu dem Ergebnis, in Übereinstimmung mit agnostizistischen konfuzianischen Philosophen, daß z. B. das Totenritual die Funktion hat, Gefühlen Form zu geben und sie zu kanalisieren, wodurch die Gesellschaft unversehrt bleibt. Diese Rituale funktionieren unabhängig von den theologischen Inhalten der individuellen religiösen Überzeugungen[10].

Am Ende seines Buches stellt Durkheim selbst die Frage nach der Lage der Religion in Europa. Diesem Problem werden wir uns zum Schluß etwas intensiver widmen. Zunächst möchten wir aber die Begründung der Durkheim'schen These im Zusammenhang mit seinem Studium der Primitivreligionen weiter auseinanderlegen.

Von Kant zu den Primitivreligionen

Durkheim versucht, seine These, daß der Inhalt der Religion die Gesellschaft sei, an den Primitivreligionen zu beweisen, insbesondere am australischen Totemismus. Hierzu muß er den Primitivreligionen methodisch eine Sonderstellung innerhalb der Religionsgeschichte einräumen. Er hält es darum für notwendig, diese Religionen gegen damals geläufige Fehlinterpretationen zu schützen. Primitivreligionen seien z. B. falsche Religionen oder aber falsche, noch nicht aufgeklärte, also illusionäre, quasi-wissenschaftliche Deutungen der Umwelt. Falsche Religionen gibt

[10] *A. Radcliffe-Brown*, Religion in Society, in: Structure and Function in Primitive Society, London 1971, 153–157.

es Durkheim zufolge nicht. Wären die Primitivreligionen falsche und illusionäre Deutungen der Welt, dann wären sie schon längst durch die Wirklichkeit entlarvt worden und verschwunden. Eine Institution aber, die sich in der Wirklichkeit durchsetzen kann, kann keine falsche Institution sein. Nach Durkheim sind damit alle Religionen wahr, nur, muß man hinzufügen, auf eine andere Weise, als es die Gläubigen selber empfinden. Lévy-Strauss hatte viel für die Hinwendung Durkheims zu den Primitivreligionen übrig, da er durch die oben beschriebene Auffassung diese nicht als Fundgrube für irrige und phantastische Meinungen oder, etwas positiver ausgedrückt, als Informationsquelle für die Vergangenheit der Menschheit benutzte. Durkheim betrachtete in Übereinstimmung mit Lévy-Strauss die Primitivkulturen als privilegierten Zugang zu allgemein-menschlichen und immer noch gültigen Gesetzmäßigkeiten[11].

Man muß jedoch mit Evans-Pritchard übereinstimmen, daß Durkheims Beschränkung auf die Primitivreligionen eine große methodische Schwäche aufweist. Durkheim war nämlich der Überzeugung, daß, wenn eine These für die primitivste aller Religionen zuträfe, er damit deren Gültigkeit für alle Religionen erwiesen habe. Die Primitivreligionen sind für Durkheim „die Religion" in nuce. In ihrer primitivsten Gestalt kann man gleichsam das Wesen von Religion überhaupt erkennen. Damit meinte er auf methodische Verallgemeinerung und Verifizierung verzichten zu können[12]. Er unterließ es, im Gegensatz zu Max Weber, die ganze Religionsgeschichte in seine Betrachtungen mit einzubeziehen, um seine These zu beweisen.

Die heutige Kulturanthropologie folgt Durkheim nicht mehr in seiner Identifikation von Religion und Totemismus und des weiteren auch nicht mehr in der Auffassung, daß der australische Totemismus die primitivste aller Religionen und damit das Musterbeispiel für Religion überhaupt sei. In diesem Punkt ist Durkheim definitiv überholt. Seine Analyse des Totemismus jedoch ist noch immer interessant, und zwar einerseits auf Grund seiner Erkenntnissoziologie von Religion und Wissenschaft und andererseits auf Grund seiner Symboltheorie.

Durkheim, der in Philosophie eine neukantische Ausbildung genossen hat, versucht nun über das Studium des Totemismus, Kant zu soziologisieren. So will er mittels des Studiums der Primitivreligionen beweisen, daß Kants Auffassung vom Aprioricharakter von Raum und Zeit relativ, d. h. kulturell bedingt, ist. Hierher gehört auch sein Versuch, den Aprioricharakter unserer Erkenntniskategorien soziologisch zu erklären. Durkheim zufolge kann die faktische Überzeugungskraft unserer moralischen Werte sowie die Gültigkeit unserer Erkenntniskategorien nur von

[11] *Cl. Lévy-Strauss,* What Ethynology owes to Durkheim, in: Structural Anthropology II, Penguin 1976, 44–49.

[12] *E. Evans-Pritchard,* Theories of Primitive Religion, Oxford 1977, 67.

der Gesellschaft her als ihrem Ursprung verstanden werden. Der Begriff der Totalität ist die abstrakte Form des Begriffs der Gesellschaft. Die Notwendigkeit, wodurch die Kausalität mehr ist als Regelmäßigkeit und Wahrscheinlichkeit, ist gesellschaftlichen Ursprungs. Zudem sucht Durkheim nach der Einheit zwischen theoretischer und praktischer Vernunft. Die theoretischen Imperative bilden nur die Kehrseite der moralischen Imperative. In der Religion bilden sie im Ritual eine Einheit.

Durkheim ist im Grunde genommen noch Evolutionist im Sinne Tylors, insofern er der Meinung ist, daß die wissenschaftlichen Kategorien ursprünglich aus der Religion, d. h. aus der Primitivreligion entstanden seien. Wenn er damit den sozialen Ursprung der Religion aufdecken kann, hat er zugleich auch den gesellschaftlichen Charakter unserer Erkenntniskategorien entdeckt. Das totemistische Ritual ist demzufolge die primitive gesellschaftliche Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft. Totemismus ist ein Klassifikationssystem, das die Welt von Pflanzen und Tieren gemäß sozialen menschlichen Verhältnissen ordnet und umgekehrt soziale Verhältnisse mit Hilfe von Pflanzen und Tieren zu klassifizieren versucht. Soziale Kategorien bestimmen die Ordnung der Natur und natürliche Kategorien die sozialen Ordnungen. In unserer modernen Kultur können wir dieses Phänomen noch in der Heraldik wiedererkennen. Der Totemismus stellt sowohl eine primitive Wissenschaft als auch einen gesellschaftlichen Verhaltenskode dar. Im primitiven Klassifikationssystem sind theoretische und praktische Vernunft noch identisch. Hier kann also der gesellschaftliche Ursprung der menschlichen Erkenntnis und damit auch der Ursprung seiner Naturerkenntnis gefunden werden. In seiner Theorie über die Möglichkeit der Anwendbarkeit dieser Kategorien auf die Natur wird Durkheims eigene „Metaphysik" von Natur und Gesellschaft deutlich. Er führt die wissenschaftlichen Kategorien nicht restlos auf die Gesellschaft zurück. Die Möglichkeit ihrer Anwendbarkeit liegt nämlich darin, daß Durkheim die Gesellschaft selbst in der Natur gegründet sieht. Der Unterschied zwischen Natur und Gesellschaft ist ein Unterschied innerhalb der Natur selbst. Die Gesellschaft stellt die ideale Seite der Natur dar.

In einer ganz vom französischen Positivismus und Szientismus bestimmten Weise stoßen wir bei Durkheim auf die kantische Frage nach der Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft. Der Unterschied ist aber vollkommen deutlich und für Durkheims Religionsverständnis äußerst relevant. In der Kritik der Urteilskraft sucht Kant, die Übereinstimmung von Natur und Sittlichkeit, von theoretischer und praktischer Vernunft doch noch zu begründen, wenn auch dialektisch im göttlichen, übersinnlichen Substrat. Für Durkheim selber ist diese Möglichkeit ausgeschlossen. Er beschäftigt sich nicht mit der Kritik der Urteilskraft, obwohl er sich doch ausdrücklich an Kant orientiert. Für ihn als Atheist kann Gott nicht der Grund der Übereinstimmung von Natur und Gesell-

schaft sein. Seine Interpretation der Gottesidee wird aber in seinen Differenzen zu Kant deutlich. Gott ist für ihn nicht, wie bei Kant, der Grund der Übereinstimmung, sondern die Gottesidee ist für ihn symbolischer Ausdruck der Übereinstimmung, die letzten Endes ihren Grund in der Natur selbst hat. Diese Übereinstimmung von Natur und Gesellschaft ist der Grund der Möglichkeit des moralischen Handelns. Sie vermittelt das Vertrauen in die „Zuverlässigkeit der Welt", die für das Handeln notwendig ist. Diese Zuverlässigkeit entdeckt Durkheim in der Doppelschichtigkeit des Totemismus, die nicht spezifisch für den Totemismus ist, sondern jede Gottesidee prägt:

> „Das Totemprinzip stellt also neben der materiellen Kraft auch eine moralische Macht dar: Wir werden noch sehen, wie leicht es sich in eine richtige Gottheit verwandelt. Daran ist nichts zu finden, was rein totemistischer Art wäre. Selbst in den fortgeschrittensten Religionen gibt es keinen Gott, der nicht etwas von dieser Zwiespältigkeit bewahrt hätte und der nicht sowohl kosmische als auch moralische Funktionen erfüllte. Jede Religion ist neben einer spirituellen Disziplin auch eine Art Technik, die es dem Menschen erlaubt, der Welt mit Vertrauen zu begegnen. Ist nicht auch für den Christen Gottvater der Bewahrer der physischen Ordnung, wie er der Gesetzgeber und der Richter menschlichen Verhaltens ist?" [13]

Symbol und gesellschaftliche Transzendenz

Dieses Verhältnis zwischen Natur und Gesellschaft nennt man Durkheims Symboltheorie. Seine Bedeutung wird an dem Punkt klar, wo er sich von einem bestimmten Topos der vergangenen Ethnologie verabschiedet. Die Verehrung von Dingen, natürlichen Gegenständen oder menschlichen Artefakten wurde auf die spezifisch kindische Mentalität der Primitivvölker zurückgeführt. So wurde bei ihnen Sinnliches mit Ideellem verwechselt und Diesseitiges für Jenseitiges gehalten. Konkretistisches Denken war selbstverständlich, da die Fähigkeit zur Abstraktion noch nicht vorhanden war. Die Primitiven wurden daher oft als Kinder oder aber als Idioten betrachtet. Insofern nicht nur die Primitivreligion, sondern die Religion überhaupt als eine falsche, primitive Wissenschaft betrachtet wurde, stand auch die Religion im allgemeinen unter dem Verdacht des primitiven, sinnlich verworrenen Denkens.

Diese Idee hat eine philosophische ehrwürdige Geschichte. Sie ist entstanden aus einem Zusammengehen griechischer Religionskritik, die der Auffassung ist, in der Mythologie werde Sinnliches für Übersinnliches gehalten, und jüdisch-christlicher Kritik am Heidentum, das dieser Kritik zufolge in seinen Göttern letztendlich ein Geschöpf, etwas Gemachtes als den Schöpfer selbst verehre. In Bossuets „Discours sur l'histoire universelle" finden wir beide Tendenzen gemeinsam wieder in der Beurteilung der Idolatrie und des Götzendienstes. Hierbei hat der Mensch seine Vernunft vergessen und sich einem Delirium der Sinnlichkeit und der

[13] *Durkheim* 263.

Phantasie ergeben und so alles als Gott verehrt, nur nicht Gott selber: „Tout était Dieu, excepté Dieu même". [14] Für die Erklärung des Fetischismus wird diese Formulierung von Comte wörtlich genommen [15].

Ein weiteres Merkmal primitiven Denkens wird meistens in der Neigung gesehen, natürliche Ursachen durch Analogieschluß mit menschlichen Handlungen zu personifizieren. So entsteht z. B. nach de Fontenelle und David Hume die Gottesidee der Religionen. Solche Ideen leben zusammen mit Comtes Begriff der Religion unmittelbar weiter in der kulturanthropologischen These von Tylor, mit der Durkheim sich auseinandersetzt. Aus verschiedenen Gründen verabschiedet Durkheim sich vom traditionellen Verständnis der Primitivreligionen: „Unter dem Vorwand, daß der Mensch ursprünglich durch die Sinne und die sinnhaften Vorstellungen beherrscht wird, hat man oft behauptet, daß er sich ursprünglich das Göttliche unter der konkreten Form von bestimmten persönlichen Wesen vorgestellt hat. Die Tatsachen bestätigen diese Annahme nicht." [16]

Durkheim dreht die Verhältnisse um und setzt seine Symboltheorie an im Kontext einer gesellschaftlich bestimmten Transzendenz der Natur. Nicht im Totemobjekt wird etwas Sinnliches verehrt, sondern etwas Übersinnliches wird sinnlich faßbar gemacht, was absolut nicht bedeutet, daß damit ein Götzenbild geschaffen wird, sondern daß ein idealer Gehalt sichtbar wird. Im Totem wird etwas Ideelles, eine reale Beziehung zwischen Menschen sinnlich zugänglich gemacht. In der Idee des Totems wird eine Beziehung objektiviert. Als existierende Beziehung ist dieses Ideelle höchst real, gewinnt aber für das menschliche Bewußtsein diese Realität erst in einer konkreten sinnlichen Gestalt. Dadurch sieht und weiß sich der individuelle Mensch in dieser Beziehung. Im Symbol werden gesellschaftliche Beziehungen objektiviert, wodurch sie Realität gewinnen.

Solche Beziehungen transzendieren ipso facto die Materie, in die hinein sie objektiviert werden. Sie können also keine Eigenschaft der sinnlichen Dinge als solche sein. Als Beispiel verwendet Durkheim hier die Fahne. Daß die Fahne in einer Weise das Vaterland repräsentieren kann, daß der Soldat bereit ist, für sie sein Leben zu opfern, beruht nicht auf der Eigenschaft der Materie Fahne, sondern auf der Bedeutung, die in diese Fahne hineingelegt wurde. Als solche transzendiert diese Bedeutung allerdings die Materie. Darum können wir davon sprechen, daß im sinnlichen Objekt nicht das Sinnliche als solches verehrt wird, sondern das, was es transzendiert: Der Gegenstand, der die Idee trägt, ist ein Nichts verglichen mit dem ideellen Überbau. Diese Umkehrung der Ver-

[14] *J. B. Bossuet,* Discours sur l'histoire universelle, Paris 1966, 174.
[15] *A. Comte,* Physique Social, Cours de la Philosophie positive Leçons 46 á 60, ed. *Jean-Paul Enthoven,* Paris 1975, 246.
[16] *Durkheim* 274.

hältnisse zeigt, daß Religion kein Delirium ist, kein verworrenes sinnliches Denken. Sie hat eine Beziehung zum Ideellen. Dieses Ideelle ist die Gesellschaft. In einer solchen Symboltheorie kommt der Gesellschaft eine ganz bestimmte Rolle zu. Nur sie macht es den Menschen möglich, die Natur zu transzendieren, denn: „Die Eindrücke, die die physische Welt in uns hervorruft, können definitionsgemäß nichts enthalten, was diese Welt übersteigt[17]." Nur als gesellschaftliches Wesen kann der Mensch die Natur transzendieren, denn als als solches steht er in ideellen Beziehungen, die ipso facto die Natur transzendieren. „Erst durch die Objektivierung dieser Beziehungen in der Sinnlichkeit ist es dem Menschen möglich, die Sinnlichkeit zu übersteigen. Die Gesellschaft ist innerhalb der Natur die Realität der Idealität: Es gibt daher ein Gebiet in der Natur, wo die Formel des Idealismus fast wörtlich genommen werden kann: den sozialen Bereich. Die Idee ist dort mehr als anderswo die Wirklichkeit."[18] Diese Wirklichkeit kann sich aber nur durch Versinnlichung zur Geltung bringen. Nur durch die Gesellschaft gelingt die Menschwerdung des Menschen, d. h. die Übersteigung seiner sinnlichen Natur.

Mit Gesellschaft ist bei Durkheim weit mehr gemeint als das Ganze aller menschlichen Beziehungen. Eben weil die Gesellschaft diese Beziehungen normativ regelt, kann sie nicht einfach mit dem faktischen Ganzen zusammenfallen. Sie ist eine Realität sui generis und transzendiert daher die Gesamtheit ihrer individuellen Mitglieder. Die Transzendenz der Gesellschaft macht sich im primitiven Totem als schlechthinnige Übermacht bemerkbar. In dieser Weise wäre die Gesellschaft auch der Ursprung der wissenschaftlichen Begriffe, z. B. des Kraftbegriffes. Wir haben bereits erwähnt, daß viele Interpretationen der Primitivreligionen und des Totemismus und auch das evolutionistische Verständnis Durkheims von Religion im Verhältnis zur Wissenschaft in der heutigen Kulturanthropologie als überholt gelten. Aber innerhalb dieser überholten Ansichten haben seine Ideen über die Religion als Ausdruck des Vertrauens in die Einheit der natürlichen und der gesellschaftlichen Welt als Handlungsmöglichkeit zusammen mit seiner Symboltheorie, die ja die Sozialisation als Bedingung der Transzendenz der Natur betrachtet, uns noch immer etwas zu sagen. Das gleiche kann man von seiner „Metaphysik der Transzendenz der Gesellschaft", die zu einer sozial-politischen Vergöttlichung der Gesellschaft führt, nicht mehr sagen.

Vom Totemismus zur französischen Revolution

Einer solchen Vergöttlichung begegnen wir, wenn Durkheim versucht zu beweisen, daß im totemistischen Ritual Gott und die Gesellschaft identisch sind und dazu Vergleiche zur Religion der französischen Revo-

[17] Ebd. 308.
[18] Ebd. 312.

lution zieht. Des weiteren wird Durkheims Standort in der modernen französischen Gesellschaft und sein Verhältnis zur Geschichte der französischen Soziologie dadurch klar, daß er mitten in Auseinandersetzungen mit verschiedenen Ethnographen über die Natur des Totemismus immer wieder auf die französische Revolution anspielt.

Fassen wir nun ganz kurz Durkheims Interpretation des totemistischen Rituals zusammen: Er ist der Auffassung, daß die totemistischen Symbole Identitätszeichen verschiedener Clans sind. Unter Clans versteht man Untergruppierungen einer Gesellschaft. Diese Clans werden in bestimmten Zeiten als Kultobjekte durch die Mitglieder gefeiert. Sie feiern damit auf religiöse Weise ihre Zugehörigkeit zum Clan und zur Gesamtgesellschaft. Für Durkheim ist es nun leicht, die Religion mit dem sozialen Clanbewußtsein im totemistischen Symbol zu identifizieren:

„Einerseits ist es die äußere und sinnhafte Form dessen, was wir das Totemprinzip oder den Totemgott genannt haben. Andererseits ist es auch das Symbol jener spezifischen Gesellschaft, die Clan genannt wird. Es ist die Fahne des Clans, das Zeichen, anhand dessen sich die verschiedenen Clans voneinander unterscheiden, das sichtbare Zeichen ihrer Persönlichkeit, das Zeichen, das alle, die zum Clan gehören, tragen, Menschen, Tiere und Dinge. Wenn es also sowohl das Symbol des Totems wie das der Gesellschaft ist, bilden dann nicht Gott und die Gesellschaft eins ...? Der Gott des Clans, das Totemprinzip, kann also nichts anderes als der Clan selber sein, allerdings vergegenständlicht und geistig vorgestellt unter der sinnhaften Form von Pflanzen- und Tiergattungen, die als Totem dienen."[19]

Es ist typisch für Durkheim, die Haupthypothese, die eigentlich noch bewiesen werden muß, mit Hilfe einer rhetorischen Frage als eigentlich schon längst bewiesen darzustellen. Im Kult wird also die Gesellschaft gefeiert und setzt sich dort als Ideal in den Herzen der individuellen Mitglieder durch. Im Kult geschieht diese moralische Selbstverwirklichung der Gesellschaft indirekt vermittelt durch das religiöse Symbol. Durkheim sieht aber auch die Möglichkeit, daß die Gesellschaft sich direkt, ohne Umweg präsentiert. Die Tatsache, daß sich die Gesellschaft selbst als Gott setzt, ist nach Durkheim im Totemismus klar zu erkennen. Noch deutlicher zeigt sich dieses Vermögen der Gesellschaft in der Religion der französischen Revolution, da sich dort dieses Vermögen der Vergöttlichung ohne symbolische Umwege zeigt:

„Die Fähigkeit der Gesellschaft, sich zu vergotten oder Götter zu erschaffen, ist nirgendwo deutlicher zu sehen als in den ersten Jahren der französischen Revolution. Unter dem Einfluß der allgemeinen Begeisterung wurden seinerzeit rein profane Dinge durch die öffentliche Meinung vergöttlicht: das Vaterland, die Freiheit, die Vernunft. Sogar eine Religion wurde geschaffen ... Obwohl diese Erfahrung nur kurz war, blieb sie doch von soziologischem Interesse. In einem spezifischen Fall konnte man sehen, wie die Gesellschaft und ihre wesentlichen Ideen direkt und ohne irgendwelche Änderungen das Objekt eines wahrhaften Kults geworden sind."[20]

In der Religion der französischen Revolution wird ohne Umweg klar, was sich im totemistischen Kult ereignet. Das Ergebnis der Durkheim-

[19] Ebd. 284.
[20] Ebd. 295.

schen Analyse ist sowohl für den Theologen als auch für den Soziologen überraschend. Der Theologe sieht sich mit einer völlig entsubstantialisierten Religion konfrontiert, in welcher er sich als Gläubiger nicht wiederfinden kann. Der atheistische Soziologe Durkheim hat sich dabei aber selbst den Schwarzen Peter der ewigen Notwendigkeit von Religion zugespielt, denn nun ist vollkommen klar, daß eine Gesellschaft ohne Religion nicht existenzfähig ist.

Die Notwendigkeit der Religion

Die Idee der Gesellschaft, so behauptet Durkheim, ist die Seele der Religion. Aus diesem Grunde ist die Religion etwas Ewiges, denn es kann keine Gesellschaft geben, die nicht das Bedürfnis spürt in gewissen Augenblicken, die kollektiven Gefühle und Ideen zu bestätigen und zu regenerieren[21]. Die Gesellschaft produziert also notwendigerweise Religion. Diese These ist folgenschwer, denn die Religion wird damit nicht nur faktisch zu einem universalen Phänomen, sondern ist notwendigerweise ein solches. Ihr kann empirisch nicht widersprochen werden, bzw. sie ist nicht zu falsifizieren. Gesellschaften ohne Religion sind einfach nicht möglich, da sie damit eben als Gesellschaft unmöglich würden. Ohne Religion würde die Gesellschaft ihre Integrationsfähigkeit verlieren und damit aufhören zu existieren.

Und doch gibt es für Durkheim eine solche Gesellschaft ohne Religion, und zwar die moderne europäische. Das Christentum kann de facto nicht mehr als Religion Europas gelten. Denn Durkheim zufolge sind die alten Götter tot, neue aber noch nicht geboren. Er unternimmt den Versuch, eine neue Möglichkeit von Religion für die moderne Kultur zu denken. Dieser Versuch einer neuen Religion, einer Mischung aus Wissenschaftsglaube und sozialpolitischer Religion der französischen Revolution, muß als gescheitert angesehen werden. Häufig wurde dieser Versuch Durkheims lächerlich gemacht. Trotzdem lohnt es sich, ihn näher zu betrachten, weil durch ihn klar wird, daß Durkheim sich der Schwierigkeiten einer wissenschaftlichen Weltanschauung innerhalb der „religion civile" durchaus bewußt ist. Weiter hat Durkheim mit seiner „Ersatzreligion" die Idee der „funktionalen Äquivalente" für Religion introduziert. Die Idee der „religion civile" ist damit zu einer soziologisch empirischen These geworden, die besagt, daß eine Gesellschaft selbst die Funktion von Religion als gesellschaftliche Stütze übernehmen kann, wenn diese in besagter Gesellschaft fehlt, wie zum Beispiel in der Form einer „civil religion" in der amerikanischen Gesellschaft, die prinzipiell auf Religionsfreiheit und der Trennung von Kirche und Staat beruht.

Durkheim untersucht nun die Möglichkeit der Wissenschaft, die Rolle

[21] Ebd. 571.

der Religion zu übernehmen. Theoretisch kann und muß die Wissenschaft dies tun. Auf Grund der historisch-genetischen Verwandtschaft zwischen Religion und Wissenschaft in ihrer spekulativen Funktion ist das auch möglich. Wissenschaft ist historisch betrachtet aus der Religion entstanden. Bei seinem Versuch dreht Durkheim die Evolutionsthese um. Wenn Religion historisch gesehen die anfängliche, primitive Wissenschaft ist, dann kann die Wissenschaft auch die vollendete Religion sein: „Das wissenschaftliche Denken ist nur eine vollkommenere Form des religiösen Denkens."[22] Als spekulative Theorie kann Religion darum von der Wissenschaft eingeholt werden.

Das Ritual in seiner Funktion der Stärkung der moralischen Motivation des gesellschaftlichen Handelns kann aber nicht durch die Wissenschaft ersetzt werden. Dieses Problem wirkt sich auch auf die Möglichkeit der Wissenschaft aus, die spekulative Funktion der Religion für sich zu beanspruchen, denn das Ritual beruht auf einem theoretischen Weltbild, durch das die Welt als eine „zuverlässige Totalität" erscheint. Ein solches Weltbild kann aber die Wissenschaft nicht liefern. Durkheim ist noch ganz Kantianer, wenn er sagt, daß die Wissenschaft fragmentarisch sei und bleibe, d. h. nie vollendet werden kann und darum nicht fähig ist, definitive Antworten zu geben. Er weiß, daß sich die Wissenschaft verändert, wenn sie doch Totalitätsansprüche durchsetzt. Insofern man in seiner Handlungsmotivation nicht auf wissenschaftlich abgeschlossene Ergebnisse warten kann, bleibt die Religion nach Durkheim auch in ihrer spekulativen Funktion bestehen. Diese spekulative Funktion steht aber im Dienste einer Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft.

Als ursprüngliche Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft, also als Lieferant eines zuverlässigen Weltbildes mit Totalitätscharakter, kann die Religion nie von der Wissenschaft eingeholt werden. Die Religion leistet hier einen Vorgriff auf die Totalität der Wirklichkeit. Später aber muß sich die Religion Durkheim zufolge immer wieder von der Wissenschaft einholen und korrigieren lassen. Gerade als Vorgriff auf die Totalität der Wirklichkeit ist sie also nicht ersetzbar. Die Religion ist somit bei Durkheim ein praktisch-moralisch notwendiges Vorurteil, das doch immer korrekturbedürftig bleiben wird.

Evaluation im Lichte der Gegenwartsproblematik

Über Durkheim hinausgehend können wir Religion wesentlich als moralische Zustimmung zur Welt verstehen. Grund und Ursache dieser Zustimmung ist die Gesellschaft selber.

Heutzutage ist Durkheims Metaphysik der Gesellschaft weder philo-

[22] Ebd. 574.

sophisch noch soziologisch nachvollziehbar. Trotzdem hat er seinen Nachfolgern gegenüber einen Vorteil, nämlich den der Deutlichkeit. Dies ist nicht im negativen Sinne zu verstehen, als ob bei Durkheim das Übel besser zu erkennen sei, sondern mehr im technischen Sinne. Durkheims Definitionsprozeß und damit seine Definition von Religion ist, verglichen mit den sogenannten funktionalen Definitionen von Religion, die sich auf seine Autorität berufen, sehr klar. Obwohl man viele Schwierigkeiten mit seiner Definition von Religion als einer Beziehung zum Sakralen haben kann, da dieses Sakrale von ihm möglicher Universalisierbarkeit wegen vollkommen inhaltsleer verstanden wird, stellt sie doch eine Anfangsdefinition dar, die nicht, wie bei Luckmann, von vornherein schon die gesellschaftliche Rolle von Religion mit einschließt. Die Rolle und damit das gesellschaftliche Wesen der Religion wird erst in der konkreten Analyse des religiösen Materials aufgewiesen. Anschließend kommen einige Schlußfolgerungen hinsichtlich der Religionsbedürftigkeit der Gesellschaft hinzu. Zum Wesen der Gesellschaft gehört, daß sie ohne Religion nicht auskommen kann. Mit der These von der Ewigkeit der Religion als Mittel zur gesellschaftlichen Integration formuliert Durkheim dann seinen Begriff bzw. seine Definition von Gesellschaft, jedoch nicht die Definition von Religion selbst.

Luckmann hat in „The Invisible Religion" die Verhältnisse umgedreht. Er hat nämlich Durkheims Definition der Gesellschaft, also im Sinne ihrer Religionsbedürftigkeit, zur Definition von Religion selbst gemacht, interessanterweise zum Teil auf Grund derselben Problematik. Auch er ist wie Durkheim der Meinung, daß die Gottesidee oder andere inhaltliche, substantielle Bestimmungen der Religion schwierig zu verallgemeinern sind und fast immer zu ethno- bzw. religiozentristischen Definitionen führen. Er glaubt, diese Definitionsprobleme mit seiner „funktionalen" Definition von Religion, d.h. mit Blick auf die Funktion von Religion in der Gesellschaft, lösen zu können. Ein solcher Schritt hat, wie Luckmann ausdrücklich eingesteht, zum Ergebnis, daß die Notwendigkeit der Religion in der Gesellschaft nicht empirisch überprüft zu werden braucht. Die Gesellschaft braucht Religion und produziert sie auch immer wieder. Definitorisch ist das nicht zu bezweifeln und damit tautologisch wahr[23]. Nur „wie" die Religion ihre Funktion erfüllt, bleibt immer unterschiedlich und kann zu aus traditioneller Sicht „nicht wiederzuerkennende", also unsichtbaren Formen von Religion führen. Zu diesen Formen der Religion gehört auch die moderne Weltanschauung der individuellen Selbstverwirklichung.

Die funktionale Definition hat nicht nur theologische, sondern auch religionswissenschaftlich-methodische Kritik hervorgerufen. In der funktionalen Definition wurden die Grenzen des religiösen Phänomens

[23] *Luckmann* 99–113.

verwischt, weil eine solche Definition alles, was gesellschaftliche Integration leistet, und alle gesellschaftlich letzten Werte unterschiedslos als Religion gelten ließ. Auch Tillichs Definition der Religion als „ultimate concern" wurde von Sozialwissenschaftlern auf diese Weise interpretiert. Was für eine Gesellschaft als ‚ultimate' gilt, das ist ihre Religion, sei es das Vaterland, der Sport oder die individuelle Selbstverwirklichung. Was wirklich ‚ultimate' ist und was also in der Tat inhaltlich als Religion bezeichnet werden kann, darüber möchte der empirische Wissenschaftler kein Werturteil abgeben.

Für viele Religionswissenschaftler entstand das Problem, das man mit einer Variation auf die Worte Bossuets wie folgt formulieren kann: Alles ist Religion, nur nicht die Religion selber[24]. Luhmann hat darum noch versucht, eine „spezifische" Funktion von Religion aufzuweisen, die von keinem möglichen Äquivalent erfüllt werden kann. Philosophisch bedeutsam ist die Frage, ob eine spezifische Beziehung der Funktion der Religion je die spezifische Eigenart der Religion deckt. Der Funktionsbegriff ist ein Relationsbegriff, mit dessen Hilfe man Religion immer aus der Sicht einer Relation zu einem anderen betrachtet. Es besteht also die Frage, ob je die Totalität all dieser Beziehungen das „Wesentliche" der Religion ausdrücken[25]. Man muß sich auch fragen, ob die These von der Notwendigkeit von Religion nicht die Möglichkeiten der empirischen Soziologie überschreitet. Sind nicht Thesen über eine universale Notwendigkeit immer automatisch philosophische Thesen?[26]

Empirisch-soziologisch kann die Notwendigkeit der Religion in ihrem spezifischen Unterschied zu anderen Integrationsmitteln nicht bewiesen werden. Aber auch auf philosophischer Ebene gibt es hier noch Schwierigkeiten. Aus philosophischer Sicht besagt die These von der Notwendigkeit der Religion, daß sie genauso zum Wesen des Menschen gehört wie z. B. die Sprache. Die Begriffe der Religion und des Menschen werden dabei normativ verwendet. Diese These ist folgenschwer. Sie würde bedeuten, daß ein Mensch ohne Religion ähnlich wie ein Mensch ohne Sprache in der optimalen Verwirklichung seines Menschseins behindert wäre! In dieser Hinsicht unterscheidet sich die Stellung der Religion im Aufbau des menschlichen Kosmos auch von der der Moral. Nicht ohne Grund hat Durkheim versucht, die Funktion der Religion von der inneren Beziehung zwischen Gesellschaft und Moral abzuleiten. In der Religionsphilosophie, z. B. eines Max Schelers, aber deckt die These von der Notwendigkeit der Religion sehr deutlich ein unterschwelliges Problem der Religionssoziologie auf, indem sie gerade die soziologische These

[24] vgl. *M. Spiro,* Religion, Problems of Definition and Explanation, in: *M. Banton,* ed. Anthropological Approaches of the study of Religion, London 1966, 85–126; 96.

[25] *Luhmann* 10.

[26] *K. Dobbelaere,* Une critique sociologique des définitions de la religion en sociologie des religions, in: Cahiers des Religions africaines 15 (1974) 5–25.

von den funktionalen Äquivalenten unter Ideologieverdacht stellt. Max Scheler hat einige Jahre nach Durkheim in seinem Buch „Vom Ewigen im Menschen" die These aufgestellt, daß jeder Mensch notwendigerweise ein Glaubensgut habe und daß jeder den Glaubensakt vollziehe. Es bestehe keine Wahl, so meint er, ein solches Gut zu besitzen oder nicht. Es besteht nur die Wahl, in seiner Absolutheitssphäre Gott, d. h. ein dem religiösen Akt angemessenes Gut oder aber einen Götzen zu haben. Wir können von einem sogenannten Wesensgesetz sprechen: Jeder endliche Geist glaubt entweder an Gott oder an einen Götzen. Ein Götze entsteht durch Verabsolutierung eines endlichen Gutes. Prinzipiell kann jedes endliche Gut in die Absolutheitssphäre des Seins und der Werte eines Bewußtseins treten, was eine Vergötzung dieses Gutes bedeutet[27]. Als Beispiele nennt Scheler die „Religion" des Kapitalismus und des Nationalismus. Schelers wertendem Urteil zufolge handelt es sich bei den genannten Beispielen eindeutig um „Götzendienst". In dieser Hinsicht betreibt Durkheim natürlich einen Götzendienst der Gesellschaft. Unterschwellig findet sich dieses Problem in jeder funktionalen Bestimmung von Religion. In einer funktionalen Auffassung kann nicht nur das Vaterland, der kapitalistische Erwerbsgeist, sondern auch das moderne Ethos der individuellen Selbstverwirklichung Religion sein.

Wenn die Religionswissenschaft im allgemeinen und die Religionssoziologie im besonderen diese Phänomene unterschiedslos zur Religion rechnen und dies unter Berufung auf die empirische Werturteilsfreiheit tun, betreiben sie dann nicht auch eine Art Ideologie? Unterstützen sie damit nicht die Verabsolutierung eines endlichen Gutes und rechnen Pseudoreligionen zu Religionen? Auch mit Paul Tillich könnte man sagen, daß etwas Relatives als das Unbedingte, als „the ultimate", angesehen wird. Nur das Absolute ist absolut. „ The ultimate concern" ist auch ein „concern about the ultimate." Hinter der definitorischen Schwierigkeit eines funktionalen Verständnisses von Religion steht die wesentliche Frage, ob man die Weltanschauungen und Ideologien zur Religionsgeschichte rechnen muß, wie es z. B. Ninian Smart gern sähe[28]. Und weiter: Das empirisch-hermeneutische, religionswissenschaftliche Studium der Weltanschauungen und Ideologien steht damit vor der religionsphilosophischen Frage, ob es nicht selber Ideologie betreibt, wenn es Ideologien zur Religionsgeschichte rechnet.

Heutzutage erleben wir in der Auflösung des kommunistischen Systems den Zusammenbruch einer solchen Ideologie, nämlich der Ideologie wissenschaftlicher Weltanschauung als Ausdruck des Ideals einer Gesellschaft. Man kann wohl behaupten, daß damit auch die Idee einer

---

[27] *M. Scheler,* Probleme der Religion, in: Vom Ewigen im Menschen, Bern 1968, 263.

[28] *N. Smart,* Comparative Hermeneutics: An Epilogue about the Future, in: *M. Pye,* and *R. Morgan* (Eds.), The Cardinal Meaning, Essays in Comparative Hermeneutics: Buddhism and Christianity, The Hague-Paris 1973, 195–199.

wissenschaftlichen Weltanschauung überhaupt ihr Ende gefunden hat. Die christliche Religion war in ihrer Rolle als Opposition daran nicht ganz unbeteiligt. Nun aber möchten wir den Spieß umdrehen und uns gegen das Christentum wenden. Inwieweit war das Christentum historisch gesehen selber verantwortlich für das Entstehen einer „säkularen" Weltanschauung, die die Religion ersetzen sollte? In diesem Licht kann man Durkheims Verabsolutierung besser verstehen. Zu Beginn der Idee einer solchen Weltanschauung stehen die inneren Kämpfe des Christentums, die Religionskriege im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert. Durkheims Soziologie und damit auch die heutige gesellschaftliche Lage müssen noch einmal unter dieser Perspektive betrachtet werden. Wir müssen uns vor Augen halten, daß Durkheim in der Geschichte des französischen Denkens steht, das, wie auch das Denken der Aufklärung im allgemeinen, unmittelbar von diesen christlichen Auseinandersetzungen betroffen waren.

Erst seit den Religionskriegen konnte die Frage nach dem Nutzen der Religion für die Moral der Gesellschaft auftreten. Hat nicht die Religion durch ihre Kriege im Namen Gottes alle Moral, darunter auch die christliche, vernichtet und die Gesellschaft zerstört? Pierre Bayle ist in „Pensées sur un comète" der Auffassung, daß Gesellschaft ohne Religion, also eine atheistische Gesellschaft, die moralisch in Ordnung ist, möglich sein muß. Die ethnographische Literatur seiner Zeit wird von dieser Frage bestimmt, und Bayle ist der festen Überzeugung, daß es solche Primitivkulturen im Gebiet der Karibik gibt[29]. Nur mit Zynismus kann Voltaire in seinem Artikel „Atheisme" im „Dictionnaire Philosophique" Bayle antworten. Er behauptet, daß Bayle, auch wenn er nur 500 Bauern zu verwalten hätte, gleich einen strafenden und belohnenden Gott verkünden würde[30]. Auch die Frage, ob der chinesische Konfuzianismus theistisch oder atheistisch ist, wird von dieser Problematik bestimmt. Wäre der Konfuzianismus atheistisch ausgerichtet, dann wäre eine nichtreligiöse und doch moralisch sehr hochstehende und kultivierte Gesellschaft und Gesellschaftslehre möglich. Montesquieu unterscheidet in „Esprit des Lois" nun expressis verbis zwischen dogmatischem Inhalt und gesellschaftlicher Funktion der Religion. So beurteilt er den Taoismus als dogmatisch richtig, gesellschaftlich hält er ihn aber für falsch. Beim Konfuzianismus sieht er es genau umgekehrt[31].

Seit Auflösung der christlichen Einheit steht die Gesellschaft vor der Aufgabe, eine neue gesellschaftliche Moral zu entwickeln, die über den streitenden kirchlichen Parteien steht. Das moralische Selbstbewußtsein christlicher wie nichtchristlicher Bürger wird somit von den Kirchen un-

[29] *P. Bayle,* Pensées diverses sur la comète, ed. *A. Prat,* Paris 1911, I, II.

[30] *Voltaire,* Athéisme, Dictionnaire Philosophique, Paris 1967, 36–44; 459 (Anm.).

[31] *Montesquieu,* Esprit des Lois, XXIV, 19, in: Œuvres Complètes, ed. *Daniel Oster,* Paris 1964, 702.

abhängig. Ein solches Bewußtsein gestaltet sich konkret in der Förderung der Tugend der Toleranz. Voller Bürgerstolz verkünden Spinoza und David Hume, daß der Staat in Holland und England ganz unabhängig von den Kirchen Frieden und Toleranz realisiert habe[32]. Rousseau ist interessanterweise der Auffassung, daß das Christentum als Grundlage einer gesellschaftlichen Moral untauglich sei. Nach dem Zusammensturz der antiken Welt und ihres Ideals der Polis ist das Christentum die Religion des modernen individuellen Menschen geworden. Dieses Ereignis ist und soll auch nicht mehr rückgängig gemacht werden. Das Christentum teilt den Menschen in zwei Wesen, in den Gläubigen und in den Bürger, denn das Reich des Herrn ist nicht von dieser Welt. Die Gesellschaft aber braucht eine Religion zur Aufrechterhaltung ihrer heiligen Gesetze und der Tugend der Soziabilität. Darum braucht die Gesellschaft eine „religion civile"[33]. Die positiven Dogmen dieser „religion civile", des Vorläufers von Durkheims Religionsauffassung, umfassen inhaltlich die klassischen Hauptpunkte der natürlichen Religion, Glaube an Gott, an die Unsterblichkeit der Seele und damit an Belohnung und Strafe nach diesem Leben sowie die Intoleranz als negatives Dogma. Jede tolerante Religion wird von der „religion civile" akzeptiert, nur nicht die Religion, die verkündet: „extra ecclesiam nulla salus".

Innerhalb dieses historischen Kontextes ist die Problematik des Verhältnisses des Christentums zur Religion im allgemeinen und des weiteren zur Weltanschauung und Ideologie entstanden. Durkheims Soziologie der Religion hat seine Aktualität innerhalb dieses Kontextes. Theoretisch fordert sie den christlichen Theologen und Philosophen zu einer ideologiekritischen Haltung allen Weltanschauungen einschließlich des Christentums gegenüber auf. Praktisch bedeutet die Ideologiekritik für die Kirche in Ost und West die Forderung der Tugend der Toleranz. Als Gabe des Glaubens kann das Christentum nie eine gesellschaftlich notwendige Religion sein. Dies ist die Basis der christlichen Toleranz.

Die Lage der Kirche in den Ostblockstaaten und die Auseinandersetzung zwischen moderner Gesellschaft und Islam führen zu einem Aufeinandertreffen von modernen aufklärerischen sozial-philosophischen Ansichten und soziologischen Erkenntnissen. Dadurch wird die Geburt der Soziologie aus dem Geist der modernen bürgerlichen Gesellschaft regeneriert. Die moderne sozialpolitische Philosophie hat immer in der Struktur der modernen Gesellschaft mit ihrer Unterscheidung zwischen Familie, Staat und bürgerlicher Gesellschaft im bestimmten Sinne und den dazu gehörigen Institutionen die Institutionalisierung der individuel-

[32] *D. Hume,* The Natural History of Religion, in: The Philosophical Works IV, ed. *Green* and *Grose,* Aalen, 338. – *Spinoza,* Theologisch-Politisches Traktat, Hamburg 1976, 66ff; 307ff.

[33] *Rousseau,* Du Contrat Social, ed. *Henri Guillemin,* Paris 1973, Kap. 8; 221.

len Freiheit gesehen. Dazu gehört natürlich auch die Trennung von Kirche und Staat.

Weber hat die Struktur der modernen Gesellschaft als Institutionalisierung des Kampfes gesehen. Durkheim und seine modernen Nachfolger wie Berger und Luckmann fürchten die Desintegration dieser Gesellschaft auf Grund der Zersplitterung des Wertkosmos in den unterschiedlichen Institutionen. Individualisierung als Partikularisierung, die Übermacht und zugleich die Aushöhlung der Institutionen, die Formalisierung der Freiheit zur negativen Abgrenzung der verschiedenen individuellen Wertesysteme, die Formalisierung der Toleranz zur Indifferenz usw. sind die Themen der Soziologie. Alle beklagen sie den Verlust eines umfassenden und fundierten Weltbildes. Die Soziologie hat in dieser Hinsicht immer konservative Züge gehabt. Dies ist bereits an Comtes Interesse am Mittelalter zu sehen.

Die Anwesenheit des Islam fordert diesen Komplex wieder neu heraus. Die Frage, ob der Islam sich wie eine Kirche organisieren läßt, ist von den islamitischen Ländern immer als ein Instrument westlicher Kolonialpolitik verstanden worden, um den Islam aus dem öffentlichen Leben zu verdrängen. Innerhalb Europas sieht die Lage aber ganz anders aus. Vielleicht kann er in unserem Kulturkreis nur als Kirche im Sinne eines „freien Vereins" eine für ihn passende Stellung erhalten. Eine neue Sicht des Islams auf sein Verhältnis zum Staat und zur Gesellschaft könnte sich gerade in Europa entwickeln. Es ist nicht allein die Frage, ob sich der Islam als ein „freier Verein", d. h. als eine kirchliche Denomination, in unsere Gesellschaft integrieren läßt. Auch die moderne Gesellschaft sieht sich dabei vor die Aufgabe gestellt, ihr Ethos der Toleranz nicht als ein indifferentes „Supra-Ethos" zu verstehen, sondern als ein ganz bestimmtes und konkretes zu verteidigen, das sich in ihren Institutionen niedergeschlagen hat und das sein eigenes Gegenteil nicht tolerieren kann. Man kann nur hoffen, daß der Komplex der Institutionalisierung der Freiheit im Dienste einer inhaltlich verstandenen Freiheit wieder lebendig wird. Theoretisch kann dann wieder miterlebt werden, warum die Väter der Religionssoziologie auch die Urväter der Soziologie überhaupt waren. Praktisch gesehen stehen die christlichen Kirchen vor einer großen Aufgabe. Sie sind es nämlich, denen als Produkt der Auseinandersetzung zwischen Religion und Aufklärung die erste Vermittlerrolle zwischen Islam, moderner Gesellschaft und nichtreligiösen Weltanschauungen zukommt. Sie können diese Aufgabe nur dann erfüllen, wenn sie sich nicht als gesellschaftlich notwendige Religion verstehen.

ThPh 67 (1992) 558–569

Vita Humana

Hannah Arendt zu den Bedingungen tätigen Menschseins

Von Jörg Splett

Das Adjektiv ‚humanus – menschlich' hat eine doppelte Bedeutung, einmal rein klassifikatorisch-deskriptiv (der Gegenbegriff wäre ‚non-humanus – nicht-menschlich'), sodann wertend-normativ, praeskriptiv (der Gegenbegriff wäre dann ‚inhumanus – unmenschlich'). Um Menschsein und Menschlichkeit in diesem zweiten Sinn ist es Hannah Arendt zu tun: in ihrer publizistischen Arbeit, der politischen Theorie, aber auch in ihrer Anthropologie, die jetzt thematisch werden soll.

Im Zentrum steht dabei ihr Hauptwerk: *Vita activa* oder *Vom tätigen Leben*, sowie ihre nicht mehr abgeschlossenen Untersuchungen menschlicher Geistestätigkeit: *Vom Leben des Geistes.*[1] Beabsichtigt ist freilich nicht ein durchgängiges Referat dieser Bücher. Wir wollen uns vielmehr auf einige Kernfragen beschränken, diese mit H. Arendt in den Blick nehmen und sie mit ihr diskutieren.

I. Weltliches Handeln

1. Von der Polis zur Gesellschaft

Die Vita activa untersucht Arendt von den drei Tätigkeitsformen aus, die in der Tradition an ihr bedacht worden sind: die Arbeit (tō sómati poneīn), das Herstellen (poieīn) und das Handeln (práttein). Sie werden vor dem Hintergrund der Unterscheidung von ‚privat' und ‚öffentlich' analysiert, und zugleich im Bewußtsein des Einstellungswandels zwischen Antike und Neuzeit. Wurde für jene die Sterblichkeit des Einzelnen von „der möglichen Unsterblichkeit der von ihm geschaffenen Welt" aufgefangen (VA 26), so gewinnt mit der biblischen Botschaft das Leben des Einzelnen Ewigkeit, während kein „Werk sterblicher Hände" darauf hoffen darf.

Unverkennbar gehört Hannah Arendts Liebe den Griechen mit ihrem Vorrang des Politischen als Hochform des Handelns. Sie sahen es – anders als die Römer – geradezu im Gegensatz zum Sozialen, welches die Menschen nicht vom Tier unterscheidet, sondern mit ihm verbindet (VA 28: „animal sociale" ist keineswegs dasselbe wie „zōon politikón"). Wurde auf dem Weg von Griechenland nach Rom zunächst die Unterscheidung zwischen dem privaten Haushalt (oīkos) und dem öffentlichen Raum des Politischen eingeebnet, so verkomplizieren die Dinge sich in der Neuzeit durch das Entstehen des öffentlichen Raums der Gesellschaft.

Er schließt das Handeln genau so aus „wie früher der Bezirk des Haushalts und der Familie" (VA 41). Statt dessen ist er durch Verhaltenserwartungen charakterisiert, was damit endet, „daß die Herrschaft von Personen durch Bürokratie, die Herrschaft des Niemand, ersetzt" wird (VA 45).

Gesellschaft ist das prekäre Resultat von Entpolitisierung und Entprivatisierung in einem, oder auch: der Veröffentlichung des Privaten. Das Private ist durch Eigentum und Besitz charakterisiert, als Raum der Lebensfristung in Griechenland, der Pflege von Kunst und Wissenschaft in Rom (VA 58). Es war Voraussetzung des politischen Handelns. Gesellschaft beginnt, sobald der Privatbesitz aus einer privaten zu einer öffentlichen Angelegenheit wird (VA 64).

Dabei bedarf es des Privaten einmal aus der Dringlichkeit des täglichen Gebrauchs und Verbrauchs; wird das Notwendige gemeinsam, erstirbt alle Initiative (VA 67), die

[1] (The Human Condition, Chicago 1985) Vita activa oder Vom tätigen Leben, Stuttgart 1960 (= VA); (The life of the Mind, I: Thinking, II: Willing, New York 1977/78) Vom Leben des Geistes. I Das Denken (= D), II Das Wollen (= W), München–Zürich 1979.

Freiheit verliert ihre Realität. Sodann braucht der Mensch das Dunkel der Verborgenheit, um nicht in purer Öffentlichkeit zu verflachen (VA 68); er bedarf der Intimität.

Öffentlichkeit besagt ja ein Doppeltes: erstens allgemeine Sicht- und Hörbarkeit. Solche Versichtbarung gibt dem Intimen eine neue Realität, doch um den Preis einer eingreifenden Verwandlung. Hannah Arendt führt den Schmerz an, die „privateste aller Erfahrungen" (VA 50), die sich schlechterdings nicht mitteilen läßt; woraus zugleich folgt, „daß wir nichts anderes schneller und leichter vergessen können als gerade die unübertreffbare Intensität, mit der er einen kürzeren oder auch längeren Zeitraum unseres Lebens im wahrsten Sinne des Wortes ausfüllte" (ebd.). Auf der anderen Seite könne „Liebe zum Beispiel, im Gegensatz zur Freundschaft, ... eine öffentliche Zur-Schaustellung schlechterdings nicht überleben" (VA 51).

Neben dieser Sichtbarkeit des Einzelnen meint Öffentlichkeit dann die gemeinsame Welt im Unterschied zum Privaten: wie ein Tisch, an dem man sitzt. In der Massengesellschaft fehle dies Trennend-Verbindende mit ähnlicher Unheimlichkeit, wie wenn der Tisch aus der Runde verschwände (VA 52). Diese Gemeinsamkeit lebte im Gesehenwerden, dem Ansehen, das Dauer, ja Unsterblichkeit verhieß und darum zu mutiger Risikobereitschaft stimulierte. Heute ist sie derart schwach geworden, daß verglichen mit ihr selbst etwas so Inhaltleeres wie Geld als eigentlich „‚objektiv' und wirklich erscheint" (VA 56).

2. *Paradigma Arbeit*

Diese Entwicklung geht einher mit dem Prozeß, in dem die Arbeit die paradigmatische Rangstelle im Selbstverständnis des Menschen erringt. Das ist von erheblicher Bedeutung; denn zwar unterscheidet auch Arbeit den Menschen vom Tier[2]; gleichwohl wird sie bei beiden durch „die Notdurft des Körpers erzwungen" (VA 78). Als *animal laborans* genommen, wäre der Mensch „in der Tat ... bestenfalls die höchste der Tiergattungen" (VA 79). Dementsprechend bringt Arbeit als solche auch nichts Dauerndes hervor, sondern dient dem Verbrauch und verbrauchenden Gebrauch des täglichen Lebens.

Doch ist Arbeit, wie die Neuzeit entdeckt (VA 92), Quelle des Eigentums (J. Locke), des Reichtums (A. Smith), ja aller Produktivität (K. Marx), indem an Stelle der Konsumgüter das dauerhafte Geld tritt. Freilich soll gerade nach Karl Marx die Revolution die Menschen *von* der Arbeit befreien.[3]

Die natürliche Fruchtbarkeit dieses „Stoffwechsels mit der Natur" aber, die sich auch in Arbeitskraft und Arbeitsfreude dokumentiert, sollte nicht mit der Produktivität verwechselt werden. In der Arbeit selber nämlich ist der Körper auf sich zurückgeworfen wie in der entweltlichenden Schmerzempfindung. So aber zeigt sich in der Last der Arbeit die Last von Leben überhaupt: omnis vita servitium est.[4]

---

[2] Wenn die Griechen zwischen dem Tun des *Hand*werkers – cheirotéchnes – und dem mit dem *Körper* Wirken tō sómati ergázesthai – unterscheiden (VA 77, 333; Aristoteles Pol 1254 b 25) und beim zweiten Sklaven und Haustiere zusammenfassen, dann mangelt es nicht bloß an der Unterscheidung von ergázesthai und poneīn, sondern auch hinsichtlich des poneīn nochmals an der zwischen Mensch und Tier.

[3] Werke-Schriften. ‚Studienausgabe' *(H.-J. Lieber)* Darmstadt 1960ff u.ö., II 45: Statt neuer Arbeitsverteilung gilt, daß „die kommunistische Revolution sich gegen die bisherige *Art* der Tätigkeit richtet, die *Arbeit* beseitigt ..." (Deutsche Ideologie). VI 671: „Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst, „da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört" (Das Kapitel III).
Dazu *Arendt:* „Solche fundamentalen und flagranten Widersprüche unterlaufen zweitrangigen Autoren selten; in den Schriften großer Autoren führen sie in den Mittelpunkt ihres Werkes" (VA 95).

[4] 107: Seneca, De tranquill. anim. X 3 (VA 343: II 3). Philos. Schriften *(M. Rosenbach)*, Darmstadt 1971ff, II 142. – *D. Barley* (Hannah Arendt, Freiburg–München 1990), der Arendts Bemerkung über erhellende Widersprüche (Anm. 3) auf sie selbst anwendet (191), u.a. auf ihre Weigerung, als Philosoph zu gelten (128, 143), merkt rechtens an, es sei „einer

Die Abwälzung dieses Sklavendienstes auf andere ändert sich durch die Maschine; wie sollen aber Maschinen das derart Erarbeitete verzehren? Man muß also mit Gebrauchsgütern wie mit Konsumgütern umgehen. Die Gesellschaft wird zu einer der Konsumenten.

Eine Einschränkung der Arbeit scheint so lange nicht möglich, als – neuzeitlich – sich von ihr her der Mensch definiert. Einziger Gegenbegriff scheint das Spiel; so „werden alle nicht arbeitenden Tätigkeiten zum Hobby" (VA 117). Die arbeitsfreie Zeit eines animal laborans taugt nur für den Konsum. Und darin ist selbstverständlich das „Glück" nicht zu finden, das die Menschen suchen, ja beanspruchen. Denn es liegt allein im Segen des Lebens selbst mit seinem Wechsel von Mühsal und Erholung (VA 121).

3. Wert und Werk

„Glück" sucht ja auch weder der werk-herstellende noch der Homo politicus, weil sie wissen, daß es Sterblichen nicht vergönnt ist. Geht es dem Homo faber besser als dem animal laborans? Während bei der „Herstellung" von Kulturland ein ganz enger Bezug zum Bestellen gilt, also zur Arbeit, ist die eigentliche Sphäre des Machens die *Verdinglichung,* das Erstellen von etwas nach einem Modell. An die Stelle des Kreislaufs der Arbeit tritt ein Prozeß mit Anfang und Ende. Freilich endet dieser zweckbestimmte Prozeß nicht gänzlich, das Zielresultat erscheint seinerseits als Mittel in übergreifenden Zusammenhängen.

Ist darum der Utilitarismus „die eigentliche Weltanschauung von Homo faber" (VA 140), so treibt er ihn zugleich in die aporetische Frage, worin der Nutzen des Nutzens bestehe (VA 141). Man kann immerhin den (Aus-)Nützenden = Gebrauchenden zum Zweck erklären. Er wird (144: Protagoras) zum „Maß aller Gebrauchsdinge (chrémata)". Doch da der Mensch alles in Gebrauch nehmen kann, sieht er sich bald, dies die Platonische Kritik, als das Maß aller Dinge überhaupt und hat damit die „Fähigkeit, das Dasein (von etwas als natürlich) zu erfahren, eingebüßt" (VA 145). Darum verweist Platon hier – und ich kann nicht sehen, inwiefern dies „paradox" sein soll – auf Gott als Maß.[5]

Im Utilitarismus ist das Wert-Denken zu Hause, da ein Wert aus der „Vorstellung entspringt, die sich ein Mensch von dem Verhältnis zwischen dem Besitz einer Sache und dem Besitz einer anderen macht" (Abbé Galiani). Ist so aber der Wertbegriff innerlich relativ(istisch), so daß es „einen ‚absoluten' Wert schlechterdings nicht gibt"(VA 153), dann gibt es auch keinen Maßstab mehr; denn ein relativer Maßstab ist keiner.[6]

Aufgebrochen wird diese Aporie innerhalb der Herstellungssphäre durch das Kunstwerk. Das könnte verständlich machen, warum gegenwärtig, ja in der bürgerlichen Gesellschaft überhaupt, Kunst und Ästhetik so hohe Achtung und Beachtung genießen. In diesem Raum gibt es nämlich hergestellte Dinge ohne Nutzen und von unvertauschba-

---

der schwachen Aspekte der Theorie Hannah Arendts, wie die Begriffe Notwendigkeit und Zwang zu bestimmenden Unterscheidungsmerkmalen zwischen Handeln auf der einen Seite sowie Arbeit und Herstellen auf der anderen hochstilisiert werden" (102, vgl. Register).

[5] Nomoi 716 d; auch ist nicht von „einem" Gott die Rede, sondern von Gott bzw. dem Gott; wie sollte auch ein (welcher?) Gott unter anderen ein solches Maß sein! – „Merkwürdig" nennt demgegenüber *Barley* (Anm. 4: 139) – und ich stimme zu, wenn er das Wort nach seinem eigentlichen Wortsinn meint – die spätere Aussage Arendts (D 148): die staunende Affirmation des Seins „bedarf des Glaubens an einen Schöpfergott, um die menschliche Vernunft davor zu bewahren, sprachlos und vom Schwindel erfaßt in den Abgrund des Nichts zu starren". Wie man an Sartres *Ekel* sehen könne.

[6] Daß dies auch den Menschen selbst betrifft, wird hier nicht eigens angesprochen, weil der Person-Begriff erst im politischen Felde erscheint. Hier bleibt es bei der Bemerkung, daß Kants Selbstzweckgedanke im Horizont des Homo faber paradox bleibt (VA 143). Und an dieser Stelle steht das Wort ‚paradox' zu Recht.

rer Einmaligkeit. Zwar besteht auch für sie ein Markt; aber ihre Preise „stehen überhaupt in keinerlei Verhältnis mehr zu ihrem ‚Wert'" (VA 154).

Arendt sieht in diesen Gebilden die weltlichsten aller Dinge, weil sie am beständigsten sind. So scheint in ihnen die Beständigkeit als solche auf, das „Währen selbst, in dem sterbliche Menschen eine nicht-sterbliche Heimat finden" (VA 155). Die Verwandlung im Verdinglichungsprozeß wird bei den Kunstwerken zu einer radikalen Transfiguration. Rilke hat von „unbeschreiblicher Verwandlung" gesprochen, aus der solche Dinge stammen.[7]

Um welchen Preis? Rilke nennt Bindung und Lähmung. Arendt macht darauf aufmerksam, daß beim Herstellen Leben sich ins Unlebendige gibt. Das gilt nun auch für das geistige Leben. Der ‚Geist' wird zum ‚Buchstaben' (VA 88), und so eng das eine mit dem anderen zusammenhängt: Schreiben ist nicht Denken.

II. Weltflucht des Denkens – Macht der Menschlichkeit

1. Weltlose Einsamkeit

Hier statuiert Hannah Arendt die Unterscheidung von Denken und Erkennen in einer Schärfe, die sich derart wohl der überwältigenden Erfahrung Martin Heideggers verdankt. Sätze dieses Lehrers bilden auch das Motto des Bandes über das Denken (D 11 – und bis in den Wortlaut hinein finden sich Vorausformulierungen des Textes im Vortrag zu Heideggers 80. Geburtstag). Erkennen, Wissen wird der Wissenschaft zugewiesen – demgegenüber habe Denken weder Ziel noch Zweck. Es entspricht der Vernunft gegenüber dem Verstand (D 24). So lautet die Grund-These (D 25): „Die Vernunft ist nicht auf der Suche nach Wahrheit, sondern nach Sinn. Und Wahrheit und Sinn sind nicht dasselbe."

Diese eigentümliche Entgegensetzung wird nur verständlich, wenn Wahrheit als sicheres Gehabtsein von etwas gedacht wird und Wissen als Verfügungsmacht (vgl. D 68 ff). Leider macht Arendt sich diesen neuzeitlich-wissenschaftlichen Wahrheits-Begriff zu eigen (während man das Gemeinte besser ‚Richtigkeit' nännte). Demnach gibt es „keine anderen und höheren Wahrheiten als die Tatsachenwahrheiten", und es gilt: „Die Wahrheit ist das, was wir aufgrund der Beschaffenheit unserer Sinne oder unseres Gehirns einfach zugeben müssen" (D 70).[8]

---

[7] VA 154; Magie, in: Sämtl. Werke *(E. Zinn)*, Wiesbaden 1955–1966, II 174.

[8] Zeigt sich hier, ähnlich wie in der Polemik bzgl. der Revolution, ein antichristliches Ressentiment? Zu jener siehe *F. Jonas*, Hannah Arendts Theorie der Revolution, in: *A. Reif* (Hrsg.), Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk, Wien-München-Zürich 1979, 273–286, 276. Bedürfniserfüllung (279) dürfte in der Tat so wenig legitimierend sein, wie die Wahrheit zwingt – statt umgekehrt „frei macht" (Joh 8,32). Heideggers „geschicklicher" Wahrheitsbegriff scheint demgegenüber keine Verantwortlichkeit zu erlauben. Vgl. *E. Tugendhat*, Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger, Berlin 1967 (Arendts Heidegger-Vortrag von 1969: Menschen in finsteren Zeiten [Hrsg. *U. Ludz*, = MfZ], München–Zürich ²1989, 172–184). Jaspers seinerseits (siehe auch später) hat immerhin gleich zu Anfang seines großen Buchs zum Thema die Wahrheit als unseren Weg bezeichnet (Von der Wahrheit, Neuausg. München 1958, 1). Und so ist auch in seinem dreibändigen Werk von 1932 Wahrheit nicht bloß jenes Zwingende, auf das sich Arendt beruft (s.u. Anm. 18), sondern auch dort „mehr als das Wasser des Richtigen" (Philosophie, Berlin u.a. 1948, 41). Arendt selber führt zum Thema *Wahrheit und Lüge in der Politik* (München 1972) das Sokratische „Es ist besser, Unrecht zu leiden als Unrecht zu tun", als „eine Aussage, die Wahrheitsanspruch stellt" (70), an. Und soll deren Praxis-„Beweis" (71) sie etwa „*zwingend* evident" gemacht haben? Wie kann sie Kants kategorischen Imperativ (im Unterschied zu dessen normativen Konkretisierungen etwa bzgl. der Falschaussage) als „etwas durchaus Unmenschliches und Unbarmherziges" bezeichnen (MfZ 44, Lessing-Rede), während doch das Nein zu ihm es ist, das Menschlichkeit verabschiedet? Wahrheit muß ja keineswegs als verzehrendes Feuer gedacht werden (MfZ 238, Benjamin-Aufsatz), sondern vielmehr als Aufruf zu tätiger Humanität: von der Mose-Erfahrung bis zu jenem (ent)bindenden Au-

Denken nun ist die entweltlichende Tätigkeit schlechthin: Rückzug von der Alltagswelt der Erscheinungen, mit zerstörerischer Tendenz bezüglich ihrer eigenen Ergebnisse, reflexiv und nur so lange gewußt, wie sie vollzogen wird (so zusammenfassend D 94). Nach dem Selbstzeugnis der Philosophen ist dies das einzig wahre Leben.[9] Ein eigentlich göttlicher Vollzug, in „kreisförmiger" Bewegung[10]. „Diese sehr merkwürdige Vorstellung, daß sich der wahrhafte Denkvorgang (nóesis noéseos) in Kreisen bewege – die glorreichste Rechtfertigung in der ganzen Philosophie für die zirkuläre Argumentation –, hat seltsamerweise weder die Philosophen noch die Aristotelesinterpreten gestört – zum Teil vielleicht wegen der häufigen Fehlübersetzung von ‚nous' und ‚theoréa' mit ‚Erkenntnis', die stets zu einem Ende kommt und ein Endergebnis hervorbringt" (D 128).

Konsequent ist für Hannah Arendt der Ort des Denkens und des Denkenden „das Nirgendwo" (D 193). Alles liegt deshalb daran, daß „das Alleinsein des Denkers durchbrochen wird und der Ruf der Welt und der Mitmenschen die innere Dualität des Zwei-in-einem wieder zum Einen macht" (D 194). Darum ist es in dem zu tun, was Arendt Sinn-Suche nennt; es „heißt in Sokratischer Sprache Liebe" (D 178).

2. *Glanz der Macht*

Im Hauptwerk führt der Weg zu dieser Einheit über eine Erörterung des Handelns. Im Handeln und Sprechen enthüllt sich die Person. Hier setzt der Mensch Anfänge, weil er selbst anfänglich, ein Anfang ist. Gegenüber der Betonung des Todes in der Philosophie und der Benennung des Menschen als des Sterblichen betont Arendt seine Gebürtigkeit, und sie liebt das Augustinus-Wort (De Civ. Dei XII 20, 4): „Damit ein Anfang sei, wurde der Mensch geschaffen, vor dem es niemand gab" (VA 166 f.).

Die Offenbarung des Wer ist es, was das Handeln etwas anderes sein läßt als „eine Art Leistung wie andere gegenstandsgebundene Leistungen auch" (VA 170). Darum bekommt die Geschichte solches Gewicht, als Fortdauer des Gehandelthabenden wie als Lebensspannung für jene, die in sie „verstrickt" (VA 178) sind.[11]

Damit eröffnet sich die Aporie, daß der Handelnde seine Geschichte nicht kennt; sie läßt sich stets erst hinterher erzählen.[12] Ort dieser Erzählung, der bleibenden Lebendigkeit ihres „Helden" ist für den Griechen die Polis, als Bühne für seinen Auftritt und dessen Bewahrung. Und was den Raum der Öffentlichkeit ins Dasein ruft sowie ihn erhält, dies aus dem Mitsammen Stammende nennt Arendt Macht.

Sie stellt sie der Stärke sowohl wie der Gewalt gegenüber. Stärke ist die Handlungskraft und -fähigkeit von Einzelnen. Gewalt ist deren Anwendung. Sie kann Macht zerstören, wie die Macht die Stärke. Tyrannei will Macht durch Gewalt ersetzen (wie Mob-Herrschaft Stärke durch Macht – VA 197) und ist darum durch eine eigentümliche Ohnmacht charakterisiert.

Wie lange hält anderseits sich der Macht-Raum einer Tradition? Arendt erwähnt „das platonisch-christliche Mißtrauen gegen den Glanz, der der Macht eigen ist" (VA 199). Sie optiert nichtsdestoweniger für das Handeln – gegen die Arbeit, der das Leben als der Güter höchstes gelte, und gegen das Herstellen, dessen Werk den Menschen

---

gen-Blick, der das zentrale Thema E. Levinas' darstellt. (Kritisch zur Trennung von Wahrheit und Sinn auch *Barley* [Anm. 4], 176 f.)

[9] D 90 erinnert Arendt an eine „überraschend persönliche Bemerkung" des Aristoteles (Protreptikus [Düring], Frankfurt/M. 1969, 87 [B 110]; Fragmenta selecta [Ross], Oxford 1955 u. ö., 42 [10]): „Also soll man entweder philosophieren oder vom Leben Abschied nehmen und von hier weggehen; denn alles übrige scheint nur törichtes Geschwätz zu sein und leeres Gerede."

[10] Met XII 1072 a 21.

[11] So ein Kernthema des hier nicht genannten *Wilhelm Schapp*. Siehe: In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding, Hamburg 1953; Philosophie der Geschichten, Leer 1959.

[12] Man kann dem zu entgehen versuchen, indem man das politische Handeln doch als Herstellen denkt: als Städtebau (-gründung) und Gesetzgebung (VA 188).

nicht bloß überdauert, sondern zu übertreffen vermag (VA 203).[13] Dem einen wie dem anderen stellt sie den Stolz der Person gegenüber, nicht auf das, was sie tut, getan hat oder beabsichtigt, sondern auf das, was sie ist.

Mit der Betonung des Herstellens anderseits, von Platon an, sieht sie Ansätze zur Gewalttätigkeit (nicht zuletzt in der Zweck-Mittel-Perspektive dieses Verhaltens) gegeben. In der Neuzeit wirken sie sich dann voll aus. Demgegenüber scheint dann die einzige Rettung des Personalen im Abstand vom öffentlichen Handeln zu liegen, als ob Wesen und Wirklichkeit von Freiheit in der Souveränität bestünden. Genauer bedacht hieße das: der Mensch ist überhaupt nicht frei, denn niemand ist, weil nicht allein, souverän.

3. Verzeihung – Versprechen

Wo aber zeigt sich nun die Freiheit im Handeln – gegenüber der Verstricktheit des animal laborans und der Sinnlosigkeit des homo faber? Arendt findet sie in einem Doppelten: in der Macht, zu verzeihen, und in der Macht des Versprechens. Beides ist allein im Miteinander möglich. „Denn niemand kann sich selbst verzeihen, und niemand kann sich durch ein Versprechen gebunden fühlen, das er nur sich selbst gegeben hat." Das eine wie das andere ist „unverbindlich wie Gebärden vor dem Spiegel" (VA 232).

Dabei versteht H. Arendt unter Vergebung, daß wir „uns gegenseitig von den Folgen unserer Taten wieder entbinden" (232). Daß dies durch Jesus von Nazareth in religiösem Kontext entdeckt worden sei, rechtfertige nicht, davon in einer Klärung des Politischen zu schweigen. Zugleich besteht sie darauf, Jesus habe gegen die Pharisäer vertreten, nicht bloß Gott, sondern auch die Menschen (Mk 2,10: der Menschensohn) könnten vergeben, ja deren Vergebung sei (Mt 6,14) Vorbedingung der göttlichen.[14]

Vergebung zielt nicht auf das Getane – das bleibt Unrecht; sondern meint die handelnde Person.[15] Hier kommt (Lk 7,47) die Liebe ins Spiel, nicht weil sie alles verstände und ihr sich darum Recht und Unrecht verwischten, sondern weil „ihr – in den äußerst seltenen Fällen, wo sie sich wirklich ereignet – eine in der Tat so unvergleichliche Macht der Selbstenthüllung und ein so unvergleichlicher Blick für das Wer der Person in dieser Enthüllung eignet, daß sie mit Blindheit geschlagen ist in bezug auf alles, was die geliebte Person an Vorzügen, Talenten und Mängeln besitzen oder an Leistungen und Versagen aufzuweisen haben mag" (237).[16]

---

[13] Es sei angemerkt, daß das christliche Arbeitsverständnis mitnichten das Leben als Höchstgut versteht. „Nicht Entspannung und Versenkung sind für die geistlichen Autoren des ersten Jahrtausends die unerläßliche Voraussetzung für ein Leben in der Gegenwart Gottes, sondern – ein wenig pointiert gesagt – daß man genügend arbeitet! Gerade der Mönchstradition kommt es besonders darauf an, daß der, der ein geistliches Leben führen will, sich hinreichend der Arbeit hingibt; denn selbst die Arbeit soll für ihn ein Weg zum Gebet werden. Die Arbeit ist kein äußeres Tun, das mit dem geistlichen Leben nichts zu tun hat." Dies *Ora et labora* findet sich auch heute in der Regel von Taizé: „Damit dein Gebet wahrhaftig sei, mußt du in harter Arbeit stehen ..." *M. Schneider,* Entscheidend ist die Glaubenserfahrung. Was christliche Mystik ausmacht, in: HerrKorr 45 (1991) 519–524, 522.

[14] Im Blick auf Lk 17,2–4 unterscheidet sie große Verbrechen, die nur von Gott vergeben oder gerichtet werden können, und die alltäglichen Verfehlungen, die der zwischenmenschlichen Verzeihung und des Vergessens bedürfen. Die exegetischen und theologischen Fragen seien hier ausgespart, siehe einschlägige Kommentare (oder z.B. *S. Kierkegaard,* Einübung im Christentum, Düsseldorf 1951, II B [SV XII 88ff., bes. 95f.]); für eine vertiefende (religions)philosophische Diskussion darf verwiesen werden auf *J. Splett,* Die Rede vom Heiligen, Freiburg–München ²1985, 326–343; Konturen der Freiheit, Frankfurt/M. ²1981, Kap. 4.

[15] Rache ist nicht Strafe. Diese bildet keinen Gegensatz, sondern eine Alternative zur Vergebung und bricht gleichermaßen den Rachefortgang ab. (Darum ist jenes „radikale Böse", das wir nicht bestrafen können, auch nicht zu vergeben.)

[16] Darf man dies als eine charakteristisch weibliche Sicht bezeichnen? Gegenüber einer

Derart sind die Liebenden „weltlos" (VA 237), wie wir es zuvor beim Denken(den) erwogen haben, und „nicht nur weltlos, sondern sogar weltzerstörend" (VA 238). Doch kann glücklicherweise nicht nur (wie das Christentum meine) die Liebe vergeben, sondern auch der Respekt (dessen Schwinden die Entpersonalisierung des öffentlichen Lebens bezeugt).

Eher als das Vergeben hat man im Raum des Politischen das Versprechen ernstgenommen. Die Unsicherheit der Zukunft ist der Preis für unsere Freiheit, „für die Freude, nicht allein zu sein, und für die Gewißheit, daß das Leben mehr ist als nur ein Traum" (VA 239). Natürlich begegnet dem Leser hier Friedrich Nietzsche, der das Macht- und Freiheitsbewußtsein dessen erkannt hat, „der sein Wort gibt als etwas, auf das Verlaß ist". In der Tat ist gegen eine psychologisierende Verteufelung des Versprechens und seiner Festlegung der Zukunft[17] daran festzuhalten, daß Souveränität nur im Miteinander von mehreren bestehen kann, die „für sich selbst gut sagen und für Umstände, die sie nicht voraussehen können, dennoch binden" (VA 241). Nur so wird der Gang der Notwendigkeit durchbrochen. Einzig in solcher Verantwortlichkeit erscheint, „daß Menschen zwar sterben müssen, aber deshalb noch nicht geboren werden, um zu sterben, sondern im Gegenteil, um etwas Neues anzufangen" (VA 242).

Darin gründen Glaube und Hoffnung (wovon die Griechen, wie Arendt anmerkt, kaum etwas wußten). Sie beruhen auf unserer Natalität, auf der frohen Botschaft: Uns ist ein Kind geboren.

III. Freiheit und Liebe

Diese Natalität (Gebürtigkeit) ist aber nun gerade nicht ein Datum bloßer Natur, reiner Faktizität, sondern, wie bedacht, eine solche von Willen und Freiheit. Diesem Willen gilt Hannah Arendts letztes, fünf Tage vor ihrem Tode abgeschlossenes Buch (W 227).

1. Zwiespalt des Willens

Mit Recht stellt sie heraus, daß diese Thematik für viele Philosophen nicht zentral war. So weder für Heidegger noch für Jaspers, von dem sie zitiert: „Ich muß wollen, weil ich nicht weiß" (W 25).[18] Ihnen geht es, hat sich im vorherigen gezeigt, erstlich um das Denken. Denken und Wollen aber sind von unterschiedlicher, ja gegensätzlicher „Tonalität". Ist die vorherrschende Stimmung des denkenden Ich die Heiterkeit, der reine Genuß einer Tätigkeit ohne materiellen Widerstand (aus der Bindung an Erinnerung heraus mit Neigung zur Melancholie), so kennzeichnet den Willen Anspannung (W 40f). Er steht im Widerspruch zu jener „Gelassenheit", deren radikalster Ausdruck wohl jener Eckhart-Satz ist: „Wenn jemand tausend Todsünden begangen hätte, dürfte er, wäre es recht um ihn bestellt, nicht wollen, sie nicht begangen zu haben."[19]

Bezüglich dieses Satzes hält Arendt sich zurück; sie vermutet seinen Ursprung „aus

---

Konzeption, die der Liebe statt Blindheit Hellsicht gerade auch für Vorzüge und Fehler zuschreibt – und eine eigene „Unerbittlichkeit" diesen gegenüber (vgl. Offb 3,19: „Wen ich liebe, den weise ich zurecht und nehme ihn in Zucht"), was der Vergebung erst die eigentliche Kraft und Erstaunlichkeit schenkt. – Die Kehrseite ist Hannah Arendts Bindung der Gnade an die „Ungleichheit der Menschen", das „quod licet Jovi ..." (gegenüber Brecht als Dichter – MfZ [Anm. 8] 288f.), womit sie ihrer eigentlichen „Herrlichkeit" verlustig geht.

[17] *E. Drewermann,* Kleriker, Olten 1989, 201–206.

[18] Weil die Wahrheit zwinge. Philosophie, Anm. 8, 459.

[19] Nr. 15 der in Johannes' XXII. Bulle *In agro Domini* verurteilten Sätze: Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate *(J. Quint),* München 1955, 452. Ähnlich (W 90) Satz Nr. 14; vgl. Buch der Tröstungen, ebd. 110f. Dazu *B. Welte,* Meister Eckhart, Freiburg 1979, 230–237 (mit Hinzunahme von Reden der Unterweisung 12 u. 13 [*Quint* 71, 73]).

einem überreichen Glauben", wonach man sich selbst zu vergeben habe wie anderen.[20] Nochmals und besonders deutlich zeigt sich hier die Notwendigkeit, ihr Verständnis von Vergebung zu diskutieren. Aber den Ausruf des Paulus, daß die Gnade angesichts der Schuld noch mächtiger geworden sei (Röm 5,20), übernimmt sie in einem Verständnis von „felix culpa", das so in keiner Weise die „Lästerung" weiterer Aufrufe zur Sünde (Röm 3,8) abweisen könnte: „Wie könnten die Menschen die Herrlichkeit kennen, wenn sie die Verderbtheiten nicht kennten; wie wüßten sie, was der Tag ist, wenn es keine Nacht gäbe?" (W 69).

So begegnet leider auch hier die Verwechslung von Lebens-Gegensätzlichkeit und Widerspruch, als verlangte, um es im Bilde zu sagen, Musik zur Wahrnehmung ihrer nach Lärm, statt – wie sehr wohl – nach Stille.[21]

Der Gedanke wird nochmals zu Augustinus aufgenommen, dem „ersten Philosophen des Willens". Aus Röm 5,20 könne man „in der Tat nur schwer einen anderen Schluß ziehen" als Röm 3,8 („Laß uns Böses tun, damit Gutes entsteht"). Ich gestehe, das nicht ganz nachvollziehbar zu finden. Liefe es nicht auf die Devise hinaus: Quäle den anderen, damit er in die Lage kommt, dir zu vergeben? Das aber wäre etwas ganz anderes als die Freude ob unserer *Unfähigkeit* zum Guten „wegen der überwältigenden Wonne der Gnade" (W 88).

Die eigentümliche Unfähigkeit des Willens ist allerdings tatsächlich monströs: „Der Geist befiehlt dem Körper und findet sofort Gehorsam; der Geist befiehlt sich selbst und stößt auf Widerstand" (W 91, Conf VIII 9,21). Damit stehen wir wieder bei der Doppelung des Ich, von der schon beim Denken die Rede war; und sie hat sich entscheidend verschärft.

Dort hieß es (D 186): Das ‚Ich-bin-Ich' erfahre „den Unterschied in der Identität genau dann, wenn es nicht mit erscheinenden Dingen zu tun hat, sondern nur mit sich selbst. (Diese ursprüngliche Dualität erklärt übrigens, warum die so beliebte Identitätssuche vergeblich ist. Unsere moderne Identitätskrise ließe sich nur dadurch lösen, daß man nie allein wäre und nie zu denken versuchte.)"[22]

2. *Liebe*

Wie dort so hier zeigt sich als einigender Wille im Zwiespalt die *Liebe*. Damit können wir nun die Fäden abschließend zusammenknüpfen. Die Liebe ist für Augustinus unser Schwerkraftgesetz; aber man darf sie nicht „physikalisch", sondern muß sie als Wollensvollzug denken. Wie dies? Was die *Bekenntnisse* noch nicht leisten, findet Arendt im Hauptwerk des Theologen *De Trinitate:* Statt mit sich ist der Wille mit Gedächtnis, Sinnen, Verstand befaßt, und dies in Vorbereitung des Handelns. „Mit anderen Worten, der Wille wird dadurch erlöst, daß er aufhört zu wollen und anfängt zu handeln", was nicht einen weiteren Willensakt bedeutet (W 99).

Dies ist die Verwandlung des Willens in Liebe: Einungs- und Bindekraft, zudem nicht im Ziele verlöschend wie Begehren und Wollen, sondern stetig bleibend in Bejahung und Genuß[23]: „amo: volo ut sis" (W 101).[24]

---

[20] Weil man sich sonst verdamme, also verzweifle – wie Judas in der Sicht von Leibniz (W 41).

[21] Mit Schauder und Zagen hält dies ein Deutscher einer Jüdin gerade nach Auschwitz entgegen. – Etwas anderes ist dann die Unbeantwortbarkeit der Hiobsfrage, von der Arendt im Anschluß spricht. Hier hat selbstverständlich auch christliche Philosophie keine Antwort. Vgl. *J. Splett,* Gotteserfahrung im Denken, Freiburg–München ³1985, Kap. 9.

[22] Versucht wird dies allerdings: in der Selbstflucht der Zerstreuungssucht, ein Thema der Kulturkritik seit Blaise Pascal.

[23] Eine Einschränkung des Willensbegriffs, die man nicht teilen muß. Thomas v. Aquin, STh I 19, 1, ad 2 (vgl. 59, 1, ad 2): Wenn er auch, als Strebekraft, „vom Streben her benannt wird, eignet ihm doch nicht bloß der Vollzug, zu erstreben, was er nicht besitzt, sondern auch zu lieben, was er besitzt, und sich dessen zu freuen."

[24] Die Formel findet sich so wohl nicht bei Augustinus, gar als Definition (*Barley* [Anm. 4] 73); Arendt nennt auch keinen Beleg. Denn bei ihm scheint doch Verlangen und Erstre-

Die Ausführungen bezüglich des Aquinaten überspringend, wollen wir gleich zu *dem* Philosophen und Theologen des Willens kommen: zu Johannes Duns Scotus. Er spricht dem Willen Widerstandsmöglichkeit nicht bloß gegen die Begierden zu, sondern auch gegen das Diktat von Verstand und Vernunft (W 124) – genau wie er die traditionelle These bestreitet, der Mensch müsse mit Notwendigkeit sein Glück erstreben. Zwar könne er nicht sein Elend wollen; aber daraus folge nicht die Notwendigkeit positiven und aktiven Strebens nach Glückseligkeit.[25]

Den Hauptunterschied zwischen Christentum und Heidentum sieht er in der Freiheit des Schöpfungsgeschehens (W 129). Darum hat ‚Kontingenz' für ihn eine positive Bedeutung. In der Tat heißt „contingit": es trifft zu. Das Wort beinhaltet die Nicht-Notwendigkeit dieses Eintreffens (seine „Zu-fälligkeit", den Schatten möglichen Nichtseins), und dies steht zumeist im Vordergrund; es besagt aber auch, ja zuerst: etwas *trifft* (wirklich) ein, glückt oder ist geglückt.

Handelt nun Gott ohne Notwendigkeit und Begehren, frei, kontingent, dann läßt sich denken, daß er auch dem Menschen an dieser seiner Freiheit teilgibt.[26] Und daß er dies getan hat, zeigt sich, wenn der Liebende, „das wollende Ich in seiner höchsten Äußerung sagt: ‚Amo: volo, ut sis', ‚Ich liebe dich, ich möchte, daß du bist' und nicht: ‚Ich möchte dich haben' oder ‚Ich möchte dich beherrschen'" (W 130f.).

3. Freiheit als Freigebigkeit

Wir wollen uns nicht in pure Spekulationen verlieren. „Scotus soll fröhlich zugegeben haben, daß ‚es keine wirkliche Antwort auf die Frage gibt, wie Freiheit und Notwendigkeit (bei Gott und Mensch) miteinander vereinbar seien'" (W 134).[27] – Wichtig wie ihm sollte uns die innere Erfahrung sein: „Bei jedem Willensakt erfährt man sich so, daß man auch nicht wollen könne" (W 135).[28]

Der Ernst des Wollens besteht in seiner (u.U. zumindest ernst *gewollten*) Selbsttranszendenz ins Tun, bzw. der Selbsttranszendenz des Willens in die Liebe. „Nach der Verwandlung des Willens in Liebe ist seine Ruhlosigkeit gestillt, aber nicht ausgelöscht; die Stetigkeit der Liebe macht sich nicht als Stillstand der Bewegung bemerkbar ..., sondern als die Heiterkeit einer in sich ruhenden, sich selbst erfüllenden, nie endenden Bewegung." (W 139 – Damit ist eigentlich die monierte „Engführung" des Willens aufgebrochen [Anm. 23] und zugleich an die Kreisbewegung des Denkens [Anm. 10] angeschlossen).

---

ben samt Einungswollen das Zentrum zu bilden. Z. B. De div. Quaest. LXXXIII, 35: „Nihil enim aliud est amare, quam propter se ipsam rem aliquem appetere." Oder De Trin VIII 10, 14: „Quid ergo est amor, nisi quaedam vita duo aliqua copulans, vel copulare appetens ..." Vgl. auch *K. Jaspers,* Plato Augustin Kant, München 1967, 145–151: – Doch z. B. Thomas v. Aquin, Sth II–II 25, 7 (Aristoteles, Nikom. Ethik IX 4): „amicus primo quidem vult suum amicum esse et vivere."

[25] Und sogar betreffs der Unmöglichkeit, das Böse als solches zu wollen, die Duns Scotus ebenso vertritt wie die gesamte Tradition, erklärt er doch, daß „die entgegengesetzte Auffassung etwas für sich haben könnte". W 126, nach *B. M. Bonansea,* Duns Scotus' Voluntarism, in: *J. K. Ryan / B. M. Bonansea* (Hrsg.), John Duns Scotus, 1265–1965, Washington, D. C. 1965, 83–121, 89f. mit Hinweisen auf Stellen, wo der Doctor subtilis diese Möglichkeit zuzulassen scheint, bes. Ord., I d 1, 2 q 1 nr. 151: Op. Omn. (Vatic.) II 103.

[26] Siehe dazu *J. Splett,* Leben als Mit-Sein, Frankfurt/M. 1990, Kap. 6: Grundgesetz Freigebigkeit, bes. 112–125.

[27] *Bonansea* (Anm. 25) 95.

[28] Was ja nicht heißt, man könne anders *handeln.* Spinoza hat eben nicht Recht, wenn er meint, ein von außen bewegter Stein, könnte er denken, „würde sicherlich ... der Meinung sein, er sei vollkommen frei und verharre nur darum in seiner Bewegung, weil er es so wolle" (W 26, Spinoza, Briefwechsel *[C. Gebhardt]* Leipzig 1914, 236, an G. H. Schuller [nicht Schaller wie W 244], Herbst 1674). Ein Mensch, „der sich aus der Höhe hinabstürzt", behält sehr wohl die Freiheit, weiter „fallen zu wollen" (126 [– oder eben nicht]). *Bonansea* (Anm. 25) 94 (Quodl., q. 16, n. 18: Op. omn. [Vivès] XXVI 201).

Inzwischen forderten erst die Idealisten und fordern jetzt die Materialisten, im Hinweis auf Biosphäre, Hard- und Software-Systeme, den Abschied von Subjekt und Selbst, die nur ein Märchen seien. „Der wahre Name des Märchens, dessen uns zu entschlagen wir von allen Seiten ermahnt werden, heißt Freiheit" (W 189).

Wie sie demgegenüber behaupten? Hannah Arendt stellt fest, daß Menschen, „die viel zu ‚aufgeklärt' waren, um noch an den jüdisch-christlichen Schöpfergott zu glauben, mit seltener Einmütigkeit zu einer pseudoreligiösen Sprache" gegriffen haben, wenn es um die Neugründung und Ordnung von Gemeinschaft(en) ging.

Sie zitiert John Adams, den zweiten Präsidenten der USA, zu dem, wie er emphatisch sagte, „trostlosesten aller Glaubensbekenntnisse, daß die Menschen nichts als Leuchtkäfer seien ... [dann wäre] der Mord selber so unerheblich wie das Abschießen eines Vogels, und die Auslöschung des Rohilla-Volkes so unbedenklich wie das Verzehren von Milben mit einem Stück Käse" (W 199).

Zum Schluß des Werks begegnet so wieder ihr Lieblingszitat aus der *Civitas Dei:* „Auf daß ein Anfang sei, ward der Mensch geschaffen, vor welchem niemand war" (W 206). Freilich bleibe damit auch ein Dunkel. Sind wir vielleicht zur Freiheit *verurteilt?*

Die Urteilskraft, das dritte Vermögen zu Denken und Wollen, hätte hier zu entscheiden. Das im Anhang des Buchs dazu Mitgeteilte ist sehr wenig. Common sense, die Selbstzwecklichkeit des Schönen und die Idee des Exemplarischen werden angesprochen. Ich möchte im Rückblick auf die bisherige Darstellung eine mögliche Antwort – auf dem Weg über das Erhabene – in der Idee und Erfahrung des *Heiligen* sehen (im Gegenüber zur Faszination des Nichts).[29]

Anzuknüpfen wäre dabei an Arendts Hinweis auf die humanen Möglichkeiten, zu vergeben und zu versprechen, sowie an ihre Gedanken zur Liebe. Schönheit ist das Gegenteil von Appetitanregung (eben solche Verschönung führt unweigerlich zum Kitsch – VA 161). Darum geht es auch in Versprechen und Vergeben nicht um Gewinn, gar Konsum, und in der Liebe nicht um Besitz. Ursprünglicher als „appetitus" ist sie vielmehr Bejahung; Ja zum Sein – im Widerspruch zu jener „Gier nach dem Nichts", die George Bernanos die Sonne Satans genannt hat.[30] Könnte man aber im Licht dieses Ja noch ernstlich fragen, ob wir zur Freiheit *verurteilt* seien – statt dazu begnadet?

„Unsere neueste Zeit hat uns gelehrt, mit drei Arten von Nihilisten zu rechnen", hat Hannah Arendt 1948 bemerkt.[31] Erstens mit jenen harmlosen Narren, der „Mehrzahl unserer Gelehrten", „die wissentlich oder unwissentlich gar an das Nichts glauben." Dann solche, die es erfahren haben: Dichter, Scharlatane der Gesellschaft („nur selten gesellt sich zu ihnen ein Philosoph"). Schließlich drittens jene, die es herstellen wollen. Zwar schaffen sie das nie; doch können sie immerhin Vernichtung auf Vernichtung häufen, „unter dem bewundernden Beifallsgeschrei ihrer minder begabten oder minder skrupellosen Kollegen, welche ihre geheimen Träume oder ihre privatesten Erfahrungen in die Realität versetzt erblicken."[32]

---

[29] Siehe Anm. 14. In die neuerlich diskutierte Kategorie des Erhabenen (z. B. *Chr. Pries* [Hrsg.], Das Erhabene. Zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn, Weinheim 1989), wäre also, über das Ästhetische hinaus, das Ethische hineinzunehmen – und in beidem der Unbedingtheits-Kern zu erfassen.

[30] Siehe Anm. 26; *Bernanos:* Die Sonne Satans, Hamburg 1950, 211 f.; Sous le soleil de Satan II 1: Oeuvres romanesques (Pléiade), 1961, 237.

[31] Über den Imperialismus IV, in: Die verborgene Tradition, Frankfurt/M. ³1987.

[32] Nicht bloß für den Krieg im eigentlich militärischen Sinn, sondern auch für den Krieg der Intelligenz gegen Wert-Überzeugungen und „alteuropäischen" „Idealismus" in Familie, Kirche, Gesellschaft, Kunst und Wissenschaft ... wäre mit *P. H. Simon* zu erwägen, „ob nicht ein Hauptgrund für die immer wiederkehrenden Völkerkatastrophen darin zu suchen sei, daß mancher einzelne im geheimen den Wunsch nach einer Flucht aus seinen persönlichen Schwierigkeiten hegt ... Der alles zerschlagende Krieg gibt oft recht summarische und gewalttätige Lösungen der Lebensfragen, die auf herkömmliche Weise nicht mehr zu meistern sind." Die Väter haben grüne Trauben gegessen ... Roman, Frankfurt/M. ²1974, 22.

Arendt benennt auch – man sollte sie in einer Welt des Besitz- und Konsumstrebens nicht überhören – das darin treibende Motiv: „Vernichtung nämlich ist die radikalste Form der Herrschaft sowohl wie des Besitzes (ebd.)". Sie ist also nicht bloß eine radikale Alternative (so daß man vernichten will, was man nicht anders zu besitzen vermag), sondern wirklich die Spitze.[33]

Das erkannt zu haben führt dann freilich in den Ernst jener Entscheidungs-Situation, an die Bernanos dachte: angesichts der aufzehrenden Macht des Lebens für den Tod als solchen zu optieren, gegen das vereinnahmende Sein für das Nichts. Oder wäre das verstiegene Konsequenzmacherei? Wie jedoch sollte man anders die dritten Nihilisten verstehen?

Weithin herrscht gleichwohl nach wie vor die „Jagd nach dem Glück". Die Bedrohlichkeit ihres Ziels wird heute aus ökologischer Sicht zunehmend bewußt. Aber wie viele entdecken dies auch bezüglich Selbstherrschaft und Selbstbesitz? Während Kulturkritik vom „Zeitalter des Narzißmus"[34] spricht, statuieren Religionsphilosophen und Theologen als Erst- und Zielbestimmung von Religion das Heil. Als könnte wirklich der Mensch das Ziel der Menschwerdung sein.[35]

(Ein Beispiel solcher „Flucht aus dem Frieden": *A. P. Gütersloh,* Eine sagenhafte Figur [1946], München 1985.)

[33] Beides mag sich in Konzepten „negativer" Philosophie und Theologie verbinden. Die Unfaßlichkeit von Mensch(sein) und Menschlichkeit wie von Sein und Gott(-sein), welche nicht bloß Sokrates, Sophokles, Heidegger (D 174), sondern auch den johanneischen Jesus zur Wind-Metapher greifen lassen (3, 8), führt in verdinglichender Perspektive zur Negativität, als wäre das „Spüren der Berührung", weil kein Besitzen, kein positives „Haben" und Gehabtwerden. Oder als wäre Unbegreifbares nicht. So schon bei Sokrates „Alkibiades und Kritias – weiß Gott nicht die schlechtesten seiner sogenannten Schüler", : sie machten aus „Nichtergebnissen" „negative Ergebnisse. Wenn wir nicht definieren können, was Frömmigkeit ist, dann seien wir doch unfromm" (D 175).
Eine Parallele zur wahrheits-abstinenten Gegenwart kann man Arendts Benjamin-Aufsatz entnehmen (MfZ [Anm. 8]. Sollten „Traditionsbruch und Autoritätsverlust" tatsächlich „irreparabel" sein (MfZ 229 – und sie wären es, wenn einzig fundamentalistische Restauration sich als Alternative anböte), dann könnte wirklich „an die Stelle der Tradierbarkeit der Vergangenheit [nur] ihre Zitierbarkeit" treten (ebd.). Die Treue zur Überlieferung verwandelt sich in die „Leidenschaft des Sammlers" (MfZ 235). Das Sammeln selber aber wird – und hier die Parallele, die Arendt als solche nicht ausdrücklich zieht – zerstörerisch; denn in der Aneignung hat der Sammler das Fundstück seinem ursprünglichen Zusammenhang enteignet. Benjamin (MfZ 236 [Ges. Schriften III 216]): „Die wahre sehr verkannte Leidenschaft des Sammlers ist immer anarchistisch, destruktiv."
Und noch ein (letztes) Mal eine weitere Parallele (im Rückgriff auf Anm. 8): So wenig wie die Sammler-Wünsche sind „(Primär)Bedürfnisse" als solche wahrheitsfähig. Statt aber der „Begriff der einen Wahrheit" (MfZ 44) ist es gerade das vorgeblich human(isierend)e Nicht-Wissen, dem „die Unmenschlichkeit ... anhaftet". H. Arendt selbst zitiert aus *B. Brechts Maßnahme* den Waren-Song des Händlers (MfZ 281 [Ges. Werke II 651]): „Weiß ich, was ein Mensch ist? / Weiß ich, wer das weiß! / Ich weiß nicht, was ein Mensch ist / Ich kenne nur seinen Preis."

[34] *Chr. Lasch,* München 1980. – Daß sich gerade Selbstbesitz im Suizid erfüllt, zeigt nicht bloß das mythische Schicksal des Narziß oder das Todes- als Lebensprogramm des Ingenieurs Kirillow in Dostojewskis *Dämonen* (I. Teil, III. Kap., VIII, München [Rahsin] 1969, 155), sondern grundsätzlich die Besinnung darauf, daß man sich und sein Leben weder selber-machen noch selbst-erhalten kann (*H. Ebeling* [Hrsg.], Subjektivität und Selbsterhaltung, Frankfurt/M. 1976), es also nicht wirklich zu besitzen vermag. Was man hingegen sich selbst geben kann, ist der Tod, als die einzige Weise, sich das Leben zu nehmen, statt es an-nehmend zu empfangen.

[35] Aus Anm. 33 folgt, daß Leben statt Selbstzerstörung nicht möglich ist, wenn es in „teleologischer Inversion" *(R. Spaemann)* zum Ziel genommen wird (erstaunlicherweise hält Arendt dies für genuin christliche Lehre: MfZ [Anm. 8] 144f.). Ist doch dem Menschen sein Leben alsbald nichts mehr wert, wenn ihm nichts mehr wert ist als sein Leben. Und wie für den Einzelnen gilt das auch für eine/die Menschengemeinschaft. Darum ist nicht bloß der Tod nicht das Schlimmste, sondern auch nicht der Schmerz (MfZ 147); nicht einmal

Gibt es ein drittes zu der Lebensflamme einerseits, die konsequent mit ihrer Nahrung sich verzehrt, und andererseits einer radikalen Verneinung des Daseins? Arendt benannte die Rühmung im Werk, das großherzige politische Engagement, die sich verschwendende Liebe. Sollte Religion hinter dergleichen wissentlich zurückstehen: als Veranstaltung wohlverstandenen Selbst-Interesses?

Stellt demgemäß nicht der Mensch selber das Ziel seines oft leid- und mühevollen Werdens dar, so lebt er doch ebensowenig, hieß es, um zu sterben. Auch nicht eines anderen wegen. Sehr wohl aber für andere und mit ihnen. Und mit ihnen für *den* Anderen: als Mensch mit Menschen unterwegs zu jener Stadt, die sich dem Lamm angelobt (Offb 21).

Natürlich darf der Mensch niemals (bloß) zum Mittel gemacht werden. Auch und gerade nicht für religiöse Zwecke. Geboren ist er, um mit seinesgleichen zu leben. Doch eben dies besagt, daß nicht allein die Stadt „unsterblich" ist, sondern – in ihrer Sterblichkeit – die Einzelnen, jeder und jede in ihr. Ohne Paradox gesprochen: Eines jeden Sein und Leben ist end-gültig. Dies jedoch gerade nicht allein für ihn bzw. sich – woher dann die Rede von Gültigkeit überhaupt? – noch allein für seinesgleichen oder dank ihrer, sondern zuletzt von jener Instanz her, von der jedem und allen diese Gültigkeit zukommt: ihr – oder vielmehr Ihm wird in jener Stadt, welche ein tätiger Glaube für hier, doch nicht von hier erhofft, kein Tempel mehr errichtet werden, weil er selbst ihr Licht ist.

---

die Entwürdigung; vielmehr (soll man Schiller zitieren?) ernstliche Schuld = das Nein zu Menschlichkeit und Liebe, vorgängig dazu, wie spektakulär oder unscheinbar es sich manifestiert. Das Ja zum Menschsein aber bejaht immer schon mehr als den Menschen, da „nicht die Menschheit das Ziel der Menschwerdung ist" (*K. Weiß*, Die eherne Schlange und andere kleine Prosa *[F. Kemp]*, Marbach 1990, 47 [Logos des Bildes]).

ThPh 67 (1992) 570–577

Leiden unter der Herrschaft der Zeit

Zu Michael Theunissens „Negativer Theologie der Zeit"*

Von Gerd Haeffner S. J.

Das Buch vereinigt in sich Vorträge und Aufsätze zur Philosophie der Zeit, die aus den Jahren 1976 bis 1990 stammen. Einige davon waren bisher unveröffentlicht geblieben. Alle dokumentieren sie Stadien auf dem Weg zu einem größeren Werk, das noch kommen soll. Die Hauptthese des Buches lautet so: Zeit ist Ursache von Leiden, insofern sie wesentlich „herrscht". Zeit herrscht über alle Dinge und insofern auch über uns. „Zeit ist die ausgezeichnete Weise, wie das Ganze der Welt über uns herrscht, vor dem Raum, der andern Weise dieses Herrschens, dadurch ausgezeichnet, daß sie auch *in* uns herrscht" (41); diese Herrschaft ist letztlich nicht befreiend, sondern entfremdend. Der affirmative Grundzug in der neueren Zeitphilosophie (bes. Heideggers) ist also unbegründet. Auf die Frage, was Zeit sei, antwortet Th. (44), sie sei „undefinierbar", weil „wir sie nie vollständig vergegenständlichen, nie ganz vor uns bringen". Den Grund für letztere Unmöglichkeit sieht Th. darin, daß „die Erfahrung der Zeit" – in der „wir ihr scheinbar in äußerer Reflexion gegenübertreten" – „eingeholt" wird „von der ... Zeit, welche die Erfahrung, die stets ein Prozeß ist, braucht." (43) Dennoch gibt Th. eine gewisse Umschreibung dessen, was für ihn Zeit ist: Sie ist erstens „real" (also z. B. nicht nur eine Anschauungsform), zweitens „eine" (also nicht zersplittert in viele subjekthafte Zeiten, sondern gleichermaßen über Dinge und Menschen herrschend). Sie ist – drittens – auch insofern „eine", als sie in sich zwei „Ordnungen" oder „Erscheinungsweisen" enthält, nämlich Linearität und Dimensionalität (Vergangenheit, Zukunft, Gegenwart), die gewissermaßen ihre „Innen- und Außenansicht" (43) ausmachen. Beide „Ordnungen" sind allerdings, ungeachtet ihrer Zusammengehörigkeit, voneinander nicht nur „verschieden", sondern stehen sogar in „einem gewissen Spannungsverhältnis zueinander" (224), wobei die dimensionale Zeitordnung die „ursprünglichere" ist, jedenfalls „nach dem Kriterium der Erfahrung von Menschen mit sich und ihrer Welt" (223). *Er*lebt wird Zeit vielleicht immer (auch) linear; „*ge*lebt wird Zeit allein im Ausloten ihrer Dimensionen" (223 f.). Viertens ist Zeit, als „allumgreifendes Medium", wesentlich „herrschend" und damit Ursache von Leiden; dieser Zug kommt ihr nach Th. keineswegs zufällig, sondern notwendig zu. Daß aus der Herrschaft der Zeit über uns ein Leiden an der Zeit folgt, ist ihm „eine analytische Implikation". Daß wir „gemeinhin" „nicht nur an der Zeit leiden", gibt Th. zwar zu, deklariert dies aber als Schein, der sich dadurch erkläre, daß wir sie normalerweise nicht zum eigenen Erlebnisinhalt machen. Darin liege: „Durch ihre Medialität schützt sie uns vor sich selbst" (44). Die Frage nach der Zeit steht also wesentlich im Kontext der Frage nach dem Glück, die ein an der Zeit leidendes Wesen stellt. Von daher ergeben sich für Th. zwei Aufgaben: Erstens nachzuweisen, daß es die Zeit als solche ist, die unglücklich macht. Zweitens nach einer Möglichkeit des Glücks Ausschau zu halten, die mit der Möglichkeit des Anderen zur Zeit, nämlich einer gewissen Ewigkeit, steht und fällt.

Th. versucht seine Hypothese, daß das Stehen unter der Herrschaft der Zeit wesentlich leidvoll ist, „empirisch zu überprüfen", indem er (45–54, 218–281) zu zeigen unternimmt: 1. Psychisches Leiden – Th. konzentriert sich auf Psychosen – geht mit einer Deformation des Zeiterlebens einher. 2. Dies aber nicht nur irgendwie; vielmehr läßt sich der (sonst nicht gleich ersichtliche) innere Zusammenhang der verschiedenen Symptome je einer (individuellen) Form von Psychose von der veränderten Form des Zeiterlebens her verstehen (46). 3. Die verschiedenen Formen von Psychosen können als ebensoviele Modi der Niederlage „im Kampf mit der Zeit" aufgefaßt werden; insofern die Herrschaft der Zeit über ein Subjekt durch den Abbau der Gegenmacht, über das dieses normalerweise verfügt, „ungehindert zur Geltung kommt", könne man sagen:

* *M. Theunissen*, Negative Theologie der Zeit, Frankfurt 1991, 379 S.

„Das Krankmachende sei die Zeit selbst" (49). Voraussetzung dieser Argumentation ist natürlich, (4.) daß das psychotische Leiden nur graduell unterschieden ist vom Leiden der sogenannten Normalen am Leben, – so daß das Leiden der Psychotiker dem Analytiker als Vergrößerungsglas zur Entdeckung des Leidens auch der „Normalen" dienen kann (46, 221, 225). Um diese Hypothesen zu verifizieren, geht Th. verschiedene Beispiele von Melancholie (endogener Depression) durch. Ausgangspunkt der Analyse ist die Tatsache, daß Menschen, die unter dieser Krankheit leiden, ihr Lebensgefühl als eine Veränderung ihres Zeitgefühls ausdrücken: daß sie befürchten, daß ihre sinnleeren Tage ohne Ende so weitergehen, – daß für sie die erlebte Zeit in immer kleinere, zusammenhangslose Teile zerfällt. Th. nimmt diese Zeugnisse nicht als Ausdruck eines am psychotischen Erleben auch vorkommenden Elements, sondern als Symptome, in denen sich die Krankheit selbst nach ihrem inneren Wesen meldet. Hier wagt sich also ein Philosoph auf das Terrain der Psychiatrie. Ein solches Wagnis scheint ihm insofern gerechtfertigt, als die berühmten Deutungen der Depression durch Minkowski, E. Strauss, v. Gebsattel usw. einen klaren Einfluß der Philosophie, nämlich der Lebensphilosophie (Bergsons) erkennen lassen. Diese Psychiater sehen die Ursache der Erkrankung in einer Hemmung des Lebensdrangs, der sich nicht mehr, wie es normal wäre, nach vorne ausleben kann. Th. sieht in der Berufung auf den Lebensdrang einen gewissen Biologismus. Leben sei nicht nur ein Nach-vorn-Leben, sondern „darüber hinaus und vor allem Von-Vorn-Leben," mit Kierkegaard: „Existieren" (224). Die „Hemmung" bestehe weniger in einer Blockierung der Vitalität als im „Abbau der Kraft zum Widerstand", nämlich zum „Widerstand gegen die Herrschaft der Zeit" (221). Was hat Th. im Auge, wenn er von „der" Zeit spricht, deren Herrschaft der Normale „unterworfen", der Depressive aber „ausgeliefert" (225) ist? Es ist offenbar die lineare Zeit. Denn was vorhin „Abbau der Kraft zum Widerstand gegen die Herrschaft der Zeit" hieß, wird so verdeutlicht: „Erlahmt die Zeitigung der Zeit als dimensionaler, so drängt ihre andere Erscheinungsweise sich auf, ihr lineares Fortschreiten"; und noch einmal anders: mit der Entmächtigung des Subjekts wächst die Ermächtigung einer Objektivität, die sinn-los, dem Subjekt fremd (besser wohl: widersinnig, befremdend) gegenübersteht (224); noch einmal mit anderen Worten: Der Zerfall der dimensionalen Zeitordnung „reduziert die lineare auf sie selbst" (225). Damit meint Th. dies, daß die fraktionierten Elemente der linearen Zeit „in eins mit ihrer Isolierung voneinander ein gleichförmiges Aussehen annehmen"; Zeit wird zum „leeren und homogenen Medium" (226), „zur endlosen Wiederkehr des Gleichen" (227). Da es uns hier nur um die Grundzüge des Th.schen Gedankens gehen kann, müssen wir die ausführlichen und z. T. überzeugenden Analysen übergehen, in denen sich für Th. die durch die Melancholie bewirkten Veränderungen im Leben und Erleben der dimensionalen Zeit nach ihren einzelnen Dimensionen bemerkbar machen (Versperrung der Zukunft, Determinierung durch das Vergangene und Unmöglichkeit, etwas an die Vergangenheit abzugeben).

Wie sieht es aus, wenn wir *nicht* an der Zeit leiden, d. h. wenn wir sie beherrschen? Eine relative Herrschaft ergibt sich im Feld des Praxis: wo die Zeit zum Medium der Realisierung dessen wird, was wir wollen, und damit auch der Selbstrealisierung. Wir „haben" Z. „verfügen über" Z., „nehmen uns" Z. „Haben und nicht-haben", „sich nehmen oder nicht nehmen", setzen voraus, daß Zeit je „meine" Zeit ist, mit der ich etwas machen kann, die ich für dies und das verbrauchen kann – so wie mit einem Material oder Geld –, m. a. W. daß das Herrschaftsverhältnis zu meinen Gunsten umgekehrt ist. Freilich nur in gewissem Maße: denn unserer Herrschaft über die Zeit liegt die Herrschaft der Zeit über uns zugrunde. Tiefer greift die „Freiheit von der Zeit", die in der kontemplativen Haltung erfahren werden kann. Das Glück, das dabei empfunden wird, ist für Th. ein Index der Befreiung von der Herrschaft der Zeit, die ja eo ipso leidvoll ist. Es ist ein Index für die Präsenz der Ewigkeit in der Zeit. Analog zur Befreiung von der Herrschaft der Zeit, die im Verweilen beim Gegenwärtigen erfahren wird, gibt es eine Aufhebung der Differenz des Vergangenen zum Gegenwärtigen, nämlich in der beseligenden Identitätserfahrung dessen, dem früher Erlebtes durch irgendeine Assoziation unwillkürlich wieder wach und erlebbar wird, intensiver sogar als damals.

(Th. bezieht sich dabei auf gewisse Erlebnisse, die M. Proust schildert: 62f.; 294; 296f.; 313.)

Glück ist also in dem Maße möglich, als durch eine Erfahrung der Ewigkeit die Herrschaft der Zeit überwunden wird. Die Thematisierung der Zeit im Gegensatz zur Ewigkeit charakterisiert einen Hauptstrang der „klassischen" Philosophie der Zeit. Über die Vergessenheit der Ewigkeit in der gegenwärtigen Philosophie hinweg will Th. an diese Klassik anknüpfen – freilich in unmetaphysischer Weise bzw. in der Weise einer neuen Metaphysik. Zu diesem Zweck unterscheidet er fünf Begriffe von Ewigkeit (als dem „Anderen der Zeit") und setzt sie dann dazu ins Verhältnis. (Diese fünf ergeben sich, wenn man die zwei Tripel, die Th. 93f. und 209f. entwickelt, miteinander verbindet). Es handelt sich um einen uneigentlichen, um drei metaphysische und um einen religiösen Begriff von Ewigkeit. Ewigkeit im uneigentlichen Sinne ist unbegrenzte Dauer (sempiternitas); es kann nicht ausgeschlossen werden, daß Parmenides in seinem Lehrgedicht nur diese meinte, da er unter dem Titel des ‚Seienden' wohl ein materielles Ganzes vor Augen hatte („Die Zeitvergessenheit der Metaphysik. Zum Streit um Parmenides, Fr. 8, 5–6 a": 89–130). Ewigkeit im religiösen Sinn ist jener neue Äon, von dem – über die Zugänglichkeit der Philosophie hinaus – das Evangelium spricht und auf die der Glaubende hofft. Ihren Gehalt bestimmt Th. so: „eine in eine eigene Zeit heraustretende Ewigkeit". Diese ist „ganz Ewigkeit", insofern sie die nur in vorübergehenden Erfahrungen gegebene Ewigkeit ganz zu sich bringt; und sie ist „ganz Zeit", indem sie ganz Zeit der Geschichte wäre, auf die die Natur (und so der Mythos, das Immergleiche) nicht mehr „übergreift". Was sind die drei Bedeutungen von Ewigkeit im metaphysischen Sinn? Erstens die Zeitlosigkeit (aidiotes) von Ideen oder von Sätzen, für die zeitliche Qualifikationen sinnlos wären; zweitens eine Form von Leben, in der dieses „in Einem bleibt", d. h. deren jeweilige Gegenwart weder in die Vergangenheit ‚abfließt' noch in die Zukunft ‚übergeht' (aion); drittens eine Art von „Kompositum" zwischen aion und sempiternitas, wie sie etwa in Formeln wie „aeternitas semper praesens" oder „nunc stans" zum Ausdruck kommt. Th. konzentriert sein Interesse auf den mittleren, aionischen Ewigkeitsbegriff. Den dritten hält er für ein hybrides Gebilde, das freilich solange immer wieder auftauche, als man den Aion nicht radikal genug denke. Der erste ist seiner Meinung nach dauernd in Gefahr, auf die Ebene der Wiederkehr des immer Gleichen zu degenerieren, wenn er nicht Halt findet im zweiten. Damit sind auch die beiden Vorwürfe angedeutet, die Th. gegenüber der bisherigen Metaphysik der Ewigkeit erhebt. Deren Fehler liegt darin, daß die Ewigkeit, als das Andere zur Zeit, der Dialektik der Negativität zum Opfer gefallen ist. Und zwar entweder so, daß sie, als „Urbild" der linearen Zeit, der Form nach von dieser abhängig blieb, und so nichts als der „Reflex des bleibenden Gesetzes von Entstehen und Vergehen" (62), stillstehende, gefrorene Zeit (61), ist, – während in Wahrheit Ewigkeit nur auf dem Wege über die Erfahrung der Gegenwart, also der dimensionalen Zeit, zugänglich ist. Oder so, daß man übersah, daß die Ewigkeit das in sich freie Andere zur Zeit nur dann sein kann, wenn sie zugleich die Zeit positiv in sich aufhebt (104f.). In Th.s hegelianisierender Sprache gesagt, ist die Ewigkeit die „Zeit als das Andere ihrer selbst" (310). Ihr Gegensatz liegt nicht nur in der Vergänglichkeit der Zeit, sondern auch darin, daß die leere Zeit, statt zu vergehen, sich immer wieder reproduziert. Th. unterscheidet also eine Zeit, die „nur Zeit ist" (43), von einer „richtigen Zeit" (51), die „in ihrer Tiefe" Ewigkeit enthält oder ist (62). Dieser Zeit, die in sich Versöhnung von Zeit und Ewigkeit ist, kann folglich auch in bestimmten Erfahrungen und in der Analyse Ewigkeit „entrissen" (58) oder „entlockt" (62) werden.

Es ist schon angedeutet worden, daß Th. zur Metaphysik ein zwiespältiges Verhältnis hat. Einerseits will Th., allen heute herrschenden Reduktionismen aufs empirisch Sichere und dem Gerede vom Ende der Metaphysik zum Trotz, nicht darauf verzichten, nach dem zu fragen, „was in Wahrheit ist" – und hat deshalb nichts dagegen, wenn man dieses Buch als ein „Plädoyer für Metaphysik" auffaßt. Andererseits hat er ein sehr distanziertes Verhältnis zu den Gedanken und Argumenten der „bisherigen Metaphysik". Das Schlußurteil über die Anfänge der Philosophie bei Parmenides, nach langer, subtiler Analyse des Textes, lautet: eine aus Angst vor dem Tode geborene, nihilistische Konstruktion (115–117). Den Begriff der Zeit, den Aristoteles in der

„Physik" entwickelt, sieht Th. als ein Analogon dessen, worauf sich die lineare Zeit in der Schizophrenie reduziert (225 f.). Man kann auch lesen: „Die Welt des Schizophrenen ist Realität gewordene Metaphysik, Metaphysik von der Art der überkommenen" (61; vgl. 51), – ein Satz, in dem Th. wohl nicht nur etwas über die Realitätswahrnehmung des an Schizophrenie Erkrankten, sondern auch über die Gesundheit der „bisherigen" Metaphysik sagen will. Jedoch entspricht diesen Attacken kein sehr klares Gegen-Konzept. Man hat den Eindruck, daß – das eher vorausgesetzte als entwickelte – Gegenkonzept sich aus folgenden Komponenten zusammensetzt: einerseits einem positiven, aber selektiven Verhältnis zu manchen Ideen und Begriffen gewisser klassisch-metaphysischer Entwürfe (Platon; Hegel), ohne daß aber auch die Ebene metaphysischer Argumentation entschlossen betreten würde; andererseits der Meinung, daß die Philosophie – über gewisse Hinweise und spekulative Hypothesenbildungen hinaus – Metaphysik erst werden könne, wenn sie über ihre eigenen Grenzen hinweg auf den Gehalt dessen schaut, was nur der Glaube kennt. Eine Illustration zu dieser Haltung erblicke ich jedenfalls in den beiden Abhandlungen über den „Gebetsglauben Jesu und die Zeitlichkeit des Christseins" und über die „Gegenwart des Todes im Leben" (197–217).

Die erstgenannte Abhandlung (321–377), die die älteste der Sammlung ist, ist m. E. zugleich eine der besten. Ihre Position am Schluß des ganzen Buches hebt sie heraus; auch wäre die – ohnehin gewagte – Verwendung des Wortes „Theologie" im Titel des Bandes ohne sie kaum zu rechtfertigen gewesen. Sie ist so gebaut, daß sich zwei Interpretationen wechselseitig erhellen: einerseits eine („laienexegetische") Analyse der evangeliumsgemäßen Glaubenshaltung unter dem Gesichtspunkt ihrer Zeitlichkeit, andererseits eine Konfrontation zweier, eigens im Licht der Zeitlichkeit unternommener philosophischer Theorien des Selbstseins, nämlich derjenigen Kierkegaards und Heideggers. Die Interpretation der Glaubenshaltung steht unter dem Wort Jesu: ὁ αἰτῶν λαμβάνει „wer bittet, wird empfangen". Objektiv entspricht dieser Haltung die Überzeugung, daß das „kommende" Gottesreich „schon da" ist; subjektiv ist es eine „proleptische" Einstellung zur Zukunft: man lebt in der Vorwegnahme der (ewigen, absoluten) Zukunft. – Unter den modernen Theorien des Selbstseins als Zeitlichseins hat Heideggers „Sein und Zeit" die größte Wirkung gehabt. Th. erblickt darin einen Gegenentwurf gegen Husserl, der doch von dessen Prämissen nicht ganz los kommt. Bei Heidegger stehe die Zeit zwar nicht mehr, wie bei Husserl, unter der Dominanz der Wahrnehmung und damit des Gedächtnisses, verliere aber ebenso wie dort ihre Offenheit, weil die Zukunft, die Dimension der Unabgeschlossenheit, als durch den Tod „geschlossen" gedacht wird. Außerdem sei Heideggers Festlegung der Gegenwart auf den Augenblick ebenso einseitig wie Husserls Festlegung auf die Präsenz einer Gestalt. Was den formalen Begriff der Zeitlichkeit angeht, meint Th. (doch wohl übertreibend): „ Nahezu alles, was [daran] haltbar ist, verdankt" Heidegger „der Existenzdialektik Kierkegaards" (345). Dessen Entwicklung in bezug auf das Verhältnis von Zeitlichkeit, Selbstsein und Glaube zeichnet Th. knapp, aber genau nach. In seiner Idee der „Doppelbewegung" (unendlich über das Endliche hinaus und vom Unendlichen wieder ins Endliche zurück) „temporalisiere" Kierkegaard Hegels Entdeckung der Wahrheit als vermittelter Unmittelbarkeit: durch den Austrag der Dialektik der Zeitdimensionen vermittelt sich das ewige Wesen des endlichen Geistes zu sich selbst, eben zu einem „Selbst". Der zweite Teil der Doppelbewegung ist nach Kierkegaards Meinung nur in der Kraft des Glaubens möglich. Th. stimmt ihm hier zu, allerdings mit der Einschränkung: falls es die Verzweiflung aus dem Trotz des Selbst-sein-Wollens, auf die Kierkegaard abhebt, wirklich gebe. Im Gegenzug legt Th. Wert darauf, den Glauben, der Selbstsein ermöglicht, nicht in einengender Weise von dieser „Funktion" her zu deuten. Der Glaube sei grundsätzlich mehr: nämlich „Befreiung des Menschen von sich selbst" und erst so auch „dazu, er selbst zu sein" (355). In Kierkegaards Konzeption des „Augenblicks" sei die Gegenwart Synthese nur kraft der Anstrengung immer je neu überwundener Verzweiflung; es fehle ihr die Gelassenheit der Liebe zum Anderen und zur Welt.

Wenn die Zeit in ihrer Tiefe Ewigkeit ist, dann kann man sich fragen, ob dadurch der Tod nicht von vornherein als überwunden gelten kann. Zu dieser Frage äußert sich

Th. nicht direkt. Hingegen unterstreicht er sehr stark, daß die „Gegenwart des Todes im Leben" (197–217) nicht durch die Präsenz der Ewigkeit in der Zeit schon überholt ist, sondern vielmehr deren unüberholbares Inkognito sei. Gegenüber der seiner Meinung nach in der nachidealistischen Philosophie herrschenden „Auflösung des Todes ins Leben" (204) unterstreicht Th. den „vollen Begriff" des Todes – gegen die Reduktion des Todes auf den menschlichen und dieses auf den je eigenen und dieses wiederum auf das an ihm, was für mich, den Lebenden, handlungsrelevant ist (199). – Dieser Tod ist „im Leben gegenwärtig": als Vergänglichkeit im Vergänglichen – als Lebensende im mehrzelligen Lebewesen; in seinen Vorspielen, als die Schlaf und Krankheit anzusehen sind –, in der Veränderung des Lebensgefühls, d. h. in der Umkehrung des relativen Gewichts der Zukunfts- und Vergangenheitsorientierung beim Alternden im Vergleich mit dem Jungen; als wißbare Grenze, von der her wir unsere knappe Zeit entschieden ergreifen können (Kierkegaard, Heidegger) – als das, was uns in Distanz zu uns selbst setzt und so das theoretische und praktische Selbstverhältnis ermöglicht (Simmel). In dieser Perspektive „versorgt uns der Tod mit Energie" (208), nämlich zur Erfüllung unserer Aufgabe, jenen „Abschied von uns selbst", der der Tod ist, einzuüben (211). Es geht um die erlernbare Dauerhaltung der Distanz, d. h. des Aufbrechens bloßer Unmittelbarkeit, mit Sartres Worten um „die unaufhörliche Bewegung des Sich-Losreißens von der Welt und von sich selbst" (214); worin diese besteht, wird nicht näher ausgeführt. Ablehnend verhält sich Th. gegenüber der klassischen Idee der Unzerstörbarkeit der Geistseele. Seiner Auffassung nach „glauben nur Heiden an ihre Unsterblichkeit", die folglich von Feuerbach und Kierkegaard „gleichermaßen" zu Recht abgelehnt werde (198). Th. versucht also eine Position zu entwickeln, die die Ablehnung dieser Unsterblichkeit der Seele zu verbinden sucht mit den zwei folgenden Sätzen: 1. Die Hoffnung auf ein „ewiges Leben" ist nicht von vornherein unsinnig (315); 2. Es ist eine alte Einsicht, daß das für uns Letzte das an sich Erste ist" (350). Mir kommt vor, daß diese Sätze nicht gut zusammengehen. Abgesehen von Sachgründen, die hier nicht erörtert werden können, sprechen dagegen schon zwei externe Überlegungen. Erstens waren die klassischen christlichen Denker ziemlich unisono nicht der Meinung, die Unsterblichkeit der Seele sei eine exclusiv heidnische Idee. Sie meinten vielmehr, daß es ohne diese Qualität der Seele keine personale Identität dessen geben könne, der „jetzt" zeitlich und „dann" in ewiger Weise lebt. Sie meinten auch, daß die christliche Hoffnung auf ein ewiges Leben keine rationale Hoffnung mehr sei, wenn nicht philosophisch gezeigt wird, daß der Kern des menschlichen Seins vom Tod nicht zerstört werden kann. Gehört zu diesen christlichen Klassikern nicht sogar Kierkegaard, dessen Polemik gegen einen gewissen Umgang mit dem Unsterblichkeitsglauben nicht als die Ablehnung der Substanz desselben verstanden werden darf? Zweitens: Wenn Th. sagt, daß uns der Tod mit „Energie zum Handeln versorge", wie soll das anders zu verstehen sein als so, daß die Konfrontation mit dem Tod Energien in uns weckt, die natürlich nicht die des Todes, sondern die des Lebens sind, und zwar eines Lebens, das eine ewige Gültigkeit hat – die es wieder nur haben kann, wenn es selbst nichts bloß Zeitliches ist? Ist nicht schon die (an Platons „Phaidon" erinnernde) Deutung des Todes als „Abschied von uns selbst", die Th. vorschlägt, nur sinnvoll auf der Basis einer inneren Dualität zwischen dem, der bleibt, und dem, der geht? Mit Recht freilich lehnt Th. eine Konzeption von Unsterblichkeit ab, die uns der Aufgabe des „Abschieds" enthöbe. Was mir eine Inkonsistenz der Theorie zu sein scheint, hat seinen Grund darin, daß Th. versucht, zwischen der klassischen Metaphysik und dem nachidealistisch unmetaphysischen Denken einen Mittelweg zu gehen, also gewissermaßen eine unmetaphysische Erneuerung metaphysischer Intuitionen anstrebt. Mir scheint nicht sicher, ob es auf diesem Grat überhaupt einen Weg gibt, der es gestattet, zu einer philosophisch vertretbaren Entscheidung „letzter Fragen" zu kommen.

Th.s Buch dokumentiert einen heute seltenen und deswegen sehr begrüßenswerten Versuch, den verschütteten Zugang zu einem philosophischen Begriff der Ewigkeit und insofern zum Gegenstandsbereich der Theologie freizuschaufeln. Das Leben in der Zeit, das – aus welchen Gründen auch immer – oft als ein Leben unter der entfremdenden Herrschaft empfunden wird, läßt das Verlangen nach einer Teilnahme an der Ewigkeit wach werden. So gilt Th.s Interesse besonders jenen Momenten der Zeiter-

fahrung, in der diese entweder leidvoll von ihrer Distanz zur Ewigkeit oder beglückend von ihrer Partizipation an der Ewigkeit geprägt ist. Daß er dies nicht nur in abstracto entwickelt, sondern die Mühe auf sich nimmt, diese These in subtilen Detailanalysen am empirischen Material der Psychiatrie oder an bedeutenden philosophischen Zeit-Theorien zu bewähren, nötigt dem Leser Respekt und Bewunderung ab.

(Nachzutragen ist hier eine Erwähnung der ebenso komplexen wie bestechenden Interpretation, die Th. der Sartreschen Theorie der Existenz-Zeitlichkeit widmet [131–193]. Es geht Th. dabei um die „Freilegung von verschütteten Intentionen, die nur im Aufbrechen der Systemzwänge sichtbar werden" [164]. Der grundlegende Systemzwang gehe von Sartres Ansatz bei der Ekstase des gegenständlichen Bewußtseins aus, das dieser so deutet, daß das selbstvergessene Subjekt [intentional] „ist", was es selbst nicht ist, – und nicht ist, was es selbst [substanziell] ist. Dieselbe Sein/Nichts-Dialektik werde projiziert auf das Verhältnis von Zukunft und Vergangenheit [Gewesenheit]. So falle die Gegenwart, die mit der Präsenz des Objekts identifiziert wird, als Gegenwart des Subjekts und damit als eigene Dimension aus; sie verliere ihr eigenes Volumen und verkomme zum bloßen Umschlagspunkt von Zukunft in Vergangenheit, die dadurch unweigerlich ebenfalls defizient werden.)

Meine *Anfragen zur Sache* konzentrieren sich auf zwei Gegenstände: Erstens die Klarheit der Rede von „der" Zeit, zweitens die Bedeutung und Richtigkeit der These, Zeit übe wesentlich eine entfremdende Herrschaft aus.

Man fragt sich, welche Einheit der Bedeutung man dem Wort „Zeit", so wie es Th. verwendet, zuschreiben darf. Offensichtlich handelt es sich nicht um einen univoken Begriff; die Vielheit seiner Bedeutungen aber wird nicht in eine klare Zuordnung gebracht, was man doch erwarten müßte, da Th. die Einheit „der" Zeit mehrfach betont. Auf mehreren Ebenen müßten Klärungen stattfinden. So betont Th. z. B. auf der einen Seite, daß es dieselbe Zeit sei, die über Dinge und Menschen herrsche, befaßt sich aber andererseits nur mit der Zeit des menschlichen Lebens und erspart sich so etwa die Frage, was es bedeute, daß die Physik in ihrer Naturdeutung ohne die dimensionale Zeit auszukommen scheint. Unbearbeitet bleibt auch die Frage, wie sich „lineare" Zeit und Bewegung bzw. Bewegungsvielfalt zueinander verhalten: Hat die Zeit eine Realität für sich oder ist sie nur eine bestimmte Korrelation von Prozessen o. ä.? Inwieweit kann es Zeit ohne ein Organ für Veränderung geben, inwieweit nicht? Wenn wir uns nun der menschlichen Zeitlichkeit zuwenden, so bleibt die Frage weitgehend offen, wie sich die beiden „Ordnungen", die zusammen „die" Zeit ausmachen, zueinander verhalten. Th. sagt, sie gehörten zusammen wie zwei Erscheinungsweisen desselben; es ist also eine Zusammengehörigkeit im Bewußtsein, und zwar eine notwendige, nicht kontingente. Andererseits bestehe zwischen beiden auch eine Verschiedenheit (welche? begrifflich? real? begrifflich mit Fundament in der Sache etc?), ja ein „gewisses" „Spannungsverhältnis". Mir scheint deutlich, daß hier weitere Klärungen nötig sind. Aufgrund mancher Stellen kann man den Eindruck gewinnen, als sei die Aufspannung der Zeitdimensionen Produkt einer produktiven Einbildungskraft, in der sich die Selbstaffirmation des Lebens ausdrückt, die ihrerseits durch eine gewisse Partizipation an der Ewigkeit ermöglicht ist, gegen die zerstörerische Macht der bloß linearen Zeit. Aber dann wieder sagt man sich, daß die lineare Zeit ja gar keine Macht haben könne, wenn sie nicht an der Lebenskraft und somit an der Dimensionalität der Zeit teilhätte – so daß die „Spannung" zwischen der linearen und der dimensionalen Ordnung, von der Th. spricht, gar nicht dort, sondern zwischen zwei Modi der Gesamtzeitlichkeit anzusiedeln wäre. Ich befürchte nun, daß man sich gegen solche Einwände, die Bitten um eine präzisere Sprache sind, allzuleicht dadurch immunisieren wird, indem man ihnen mit der Universalwaffe der Dialektik begegnet. Aber eben im reichen Gebrauch hegelianisierender Redefiguren sehe ich eines der Hindernisse gegen die Erzielung größerer Klarheit. Was soll es z. B. heißen, daß etwas „auf sich selbst reduziert" wird? Wenn Th. von der „Reduktion der Zeit auf sie selbst" spricht, meint er ja wohl die Eliminierung der Dimensionalität, so daß nur noch die „Linearität", d. h. die Ordnung des Nacheinanders, übrigbleibt; aber wenn *das* die Zeit „selbst" ist, wie verträgt sich diese Aussage mit der anderen über die wesentliche Dimensionalität der Zeit? Wie gar mit den Aussagen über die Zeit, die „ganz Zeit", „richtige" Zeit ist, insofern sie von ihrer linearen

Ordnung befreit ist und mit der Ewigkeit, zusammenfällt? Die Ewigkeit ist einerseits „das Andere zur Zeit", andererseits die Zeit selbst als „das Andere ihrer selbst", das auch als die „Tiefe" der Zeit bezeichnet werden kann. Was heißt das alles genau? Wie kann es begründet werden? Einem Leser, der Hegels Sprache gegenüber skeptisch geworden ist, will scheinen: Zum Zwecke einer nachträglichen geistvollen Formulierung komplexer Verhältnisse mag so eine Sprache erlaubt sein – aber doch wohl nicht, wenn es darum geht, Sachverhalte allererst zu finden und zu sichern. Denn sonst droht die philosophische Diskussion zum Spiel zwischen Hase und Igel zu werden.

Nun zur „Herrschaft" der Zeit! Was kann es bedeuten, wenn man sagt, etwas herrsche über etwas? In einem uneigentlichen Sinn meint man damit die Priorität des bestimmenden Elements über das Bestimmte, z. B. eines Ganzen über seine Teile, einer Verlaufsgesetzlichkeit über einen Verlauf, einer Form über das Geformte. Es ist „Herrschaft" in einem uneigentlichen Sinn, weil weder auf der Seite des Herrschenden noch (was noch wichtiger ist) auf der Seite des Beherrschten ein Wille oder eine Tendenz da ist, der sich die Herrschaft als Grenze der Orientierung entgegenstellte. Herrschaft (im eigentlichen Sinn, also) über solche Tendenz-Wesen kann wohltuend (anleitend) oder leidvoll (zwanghaft) sein. Th. schreibt der Zeit eine Herrschaft zu, die wesentlich entfremdend und damit leidvoll ist. Dabei denkt er freilich von vornherein nur an die „Herrschaft" der Zeit über *uns Menschen*. Die Frage ist allerdings: wann leiden wir an der Zeit? Wir leiden an der Vergänglichkeit; gewiß: aber nur an der Vergänglichkeit des Guten, nicht an der des Schlimmen. Wir leiden am „immer-weiter", das nie aufhört; gewiß: aber nur dann, wenn es sich um Schlechtes oder Banales (d. h. nur bleibendes, sich nicht steigerndes Gutes) geht. Wir leiden manchmal daran, daß die Zeit nicht schnell genug oder zu schnell vergeht: je nach unseren Wünschen. Wir leiden an der Macht der Vergangenheit, wenn böse Vergangenheit nicht vergehen will; wir hoffen auf die Macht der Vergangenheit, wenn es darum geht, daß mühsam eingeübte Fertigkeit, erkämpfte gerechte Ordnung bleibe. Dem Leiden an der Zeit entspricht, je nach den Umständen, die Freude an der Zeit: wenn Schlimmes vergeht, Gutes kommt. In all diesen Fällen leiden wir also nicht an der Zeit als solcher, sondern an dem Schlechten (oder am Fehlen von Gutem), das je zu einer Zeit stattfindet. Aber vielleicht ist das Leiden an „der Zeit" als solcher identisch mit dem Leiden an der Tatsache, daß – so wie unser Leben – das Dasein des Guten und Schlechten keineswegs primär in unserer Verfügungsgewalt steht? Aber dieser Abhängigkeit korrespondiert auch ein Glück: das des Befreitwerdens und das des Beschenktwerdens. Ein Leiden an der Zeit als solcher könnte schließlich darin erblickt werden, daß uns die Aufgabe der Synthese der Dimensionen sowohl belastet wie oft mißlingt. Freilich entspricht diesem Leiden wiederum der Reiz der Aufgabe und die Freude am Gelingen. Es scheint also schwierig, ein Leiden namhaft zu machen, das rein in der Herrschaft der Zeit als solcher seine Ursache hat. – Gegen diese von uns vertretene Glücks-Neutralität oder -Ambivalenz der Zeitherrschaft wendet nun Th. ein, dabei handle es sich nur im Schein; tiefer als die Ambivalenz von „guter" (zueignender) und „schlechter" (entfremdender) Herrschaft liege die entfremdende Herrschaft. Die Erklärung, die Th. auf die Frage gibt, wie es zu jenem Schein kommen könne, daß uns die Zeit durch ihre „Medialität" „vor sich selbst schütze" (44), ist mir aber ganz dunkel. Und die These, in den psychotischen Erkrankungen werde die zerstörerische Herrschaft faßbar, die der Zeit als solcher eigen sei, im normalen Leben aber verdeckt bleibe, scheint mir doch nicht hinreichend begründet. Wenn diese These richtig wäre, würde – pointiert gesagt – Gesundheit zur Privation, die funktionierende Realitätskontrolle zum Leben in einer Scheinwelt. Man müßte dann nicht mehr nach den Ursachen der Erkrankung suchen, sondern nach denen der Gesundheit. Gewiß: jeder Erkrankung liegt, als Bedingung der Möglichkeit, eine Fragilität zugrunde. Aber darf diese – die die Fragilität eines guten Seins ist! – schon als wesentlich „entfremdeter" Zustand betrachtet werden? Welchem Wesen sind wir denn entfremdet? Ist etwa die Ewigkeit unser „Wesen"? Ist das zeitliche Dasein also uns im Grunde fremd? Ich fürchte, daß Th. mit solchen Thesen in die Nähe der manichäischen Gnosis zu geraten droht (was ihm als Christen doch wohl auch wieder nicht recht sein kann).

Eine indirekte Bestätigung seiner These, daß aus der Herrschaft der Zeit „analy-

tisch" das Leiden folge, sieht Th. in der Erfahrung, daß die „Freiheit von Zeit" unmittelbar Glück mit sich bringe. Solche (wenngleich nur relative) Freiheit erführen wir im (ästhetischen) Verweilen. Wie steht es um die Beweiskraft dieses Satzes? Inwiefern kann man sagen, wir seien im ästhetischen „Verweilen" frei von Zeit"? Bleibt man bei der Erfahrung selbst (und verzichtet, wie doch auch Th. es tut, auf eine platonische Rückbindung der sichtbaren Gestalt auf eine wahre, positiv zeitlose Idee), dann scheint die dabei erlebte Gelöstheit nur Freiheit vom praktischen Interesse und dem speziell dazugehörenden, *sich sorgenden* Zeit*bewußtsein* zu sein – keine Freiheit von der Zeit selbst. Eine Freiheit von der Zeit überhaupt darf auch gar nicht gegeben sein, da die ästhetische Anschauung ja ohne die Synthesis der nacheinander erfaßten Momente des Gegenstands nicht möglich ist. Dieser Herrschaft der Zeit muß man also unterworfen bleiben, um jenes Glück erfahren zu können, das man dann nachträglich mit den Worten ausdrückt: man sei so erfüllt gewesen, daß man die Zeit vergessen habe, d. h. das Rechnen mit der Zeit für eine Weile unterbrach. Dies kann einem freilich auch passieren, wenn man fasziniert – und keineswegs glücklich – Zeuge eines schrecklichen Vorgangs wird. Das Glück der ästhetischen Anschauung liegt also nicht formell an der Zeitvergessenheit, sondern an der Vollkommenheit des Gegenstandes der Betrachtung, dem ich mich freilich nur dann ganz widmen kann, wenn ich nicht zugleich an meine Fehler von gestern und meine Probleme von morgen denke. Herrschaft der Zeit und Leiden scheinen also nicht analytisch zusammenzugehören. Richtig ist nur der synthetische Satz, daß der Leidende wohl mehr an die Zeit denkt als der Glückliche.

Th. versteht dieses Buch als „Zwischenergebnisse eines work in progress" (7). In der Tat sind die verschiedenen Beiträge, die aus verschiedenen Zeiten stammen, nicht aufeinander abgestimmt. Jedem von ihnen ist eine retractatio beigefügt. Solche selbstkritische Haltung ist zwar lobenswert. Aber noch besser wäre es, wenn sie konsequent weitergeführt würde: Sollte nicht ein Text, der in den Druck gegeben wird, soweit à jour gebracht worden sein, daß er möglichst einheitlich die Meinung des Verf.s zum Zeitpunkt der Redaktion wiedergibt? Die Leser, die sich entschließen, etwas von ihrer knappen Zeit und Energie der Lektüre eines wissenschaftlichen Buches zu widmen, scheinen darauf ein gewisses Recht zu haben. Nicht alle werden das Verständnis von „Versuchung" teilen, das Th. ausdrückt, wenn er seine etappenweise Veröffentlichung mit dem Satz rechtfertigt: „Der Versuchung, die . . . [inzwischen gewonnenen] Einsichten für die Druckfassung des Vortrags auszuwerten, glaubte ich widerstehen zu sollen." (7). Um so mehr werden sie vielleicht die humorvollen Spitzen genießen, mit denen Th. seinen Text an einigen Stellen gewürzt hat und von denen zwei Kostproben den Abschluß bilden sollen: „Die Lebensform eines Wissenschaftlers, der seine Zeit damit zubringt, sie zu messen, stelle ich mir als die trostloseste aller Lebensformen vor", – eine Lebensform, die möglicherweise selbst noch „die objektive Trostlosigkeit des Radfahrens" (54) übertrifft.

Buchbesprechungen

1. Biblische Theologie

THEIS, JOACHIM, *Paulus als Weisheitslehrer.* Der Gekreuzigte und die Weisheit Gottes in 1 Kor 1–4 (Biblische Untersuchungen 22). Regensburg: Pustet 1991. 575 S.

Der Titel überrascht. Betont Paulus nicht oft genug, daß er sein Evangelium direkt von Gott empfangen und es nicht irgendwo „gelernt" habe? Und lehnt er nicht in den hier behandelten Kapiteln, 1 Kor 1–4, Weisheit ausdrücklich ab, damit die „Torheit des Kreuzes" nicht verdeckt wird? Doch sagt er andererseits gerade in 1 Kor 2,6, daß er „Weisheit unter den Vollkommenen" rede. So fragt der Vf. einmal, wie weit weisheitliche Tradition zum Hintergrund paulinischer Formulierungen gehöre, zum anderen aber auch, ob „Paulus sich selbst als christlichen Weisheitslehrer" verstehe; denn „wenn ein Neues pointiert von einem Alten abgehoben wird, kann das Neue nicht zureichend verstanden werden ohne die ebenso eingehende Kenntnis des Alten" (505). Ferner: ist das, wovon Paulus sich abgrenzt, lediglich das „Weisheitsverständnis der paulinischen Gegner in Korinth" oder formuliert er seine neue Botschaft auch aufgrund seiner eigenen Beschäftigung mit oder einer Weiterentwicklung und Abgrenzung von Weisheitslehren? – Bei dem ausführlichen forschungsgeschichtlichen Überblick, in dem 20 Arbeiten (seit 1831) vorgestellt werden, erkennt man ein klug abwägendes Urteil. Von Baur's „Geschichtsdialektik" über verschiedene Varianten der Gnosis-These (sei es bei den Gegnern, sei es bei Paulus selbst), über alttestamentliches Judentum bis hin zu jüdisch-hellenistischer Weisheit als Hintergrund bleibt bei den Autoren doch meist der Blick auf 1 Kor 1–4 beschränkt, wobei Weisheit im Kontext der korinthischen Gruppenbildung gesehen wird. Doch fragt Th. mit Recht, ob nicht in weiteren paulinischen Texten ähnliches festzustellen sei. So bemüht er sich um ein „Gesamtbild der Rezeption weisheitlicher Tradition durch den Apostel" (112). Teil II bringt zunächst eine Exegese des Haupttextes 1 Kor 1,18 – 3,4: Einbettung in die Gemeindeproblematik; das „Wort vom Kreuz" als die Mitte aller Weisheit (1,18 – 2,5), das in dem „2. Redegang" (1 Kor 2,6 – 3,4: ‚verborgene Weisheit') fortgesetzt und nicht etwa von einem „gnostischen Exkurs" unterbrochen wird. In Teil III aber werden den einzelnen Themen dieses Haupttextes weitere Texte aus den Hauptbriefen zur Seite gestellt, welche die These erhärten, daß Paulus auch unabhängig von der Problematik seiner „Gegner" jüdische Weisheitstradition selbständig verarbeitet, um das Christusgeschehen zu formulieren: Gottes Offenbarung „in Jesus Christus" (Röm 11,33–36; 2 Kor 5,15); Präexistenz (1 Kor 10,4; 15,21; Gal 4,4; Röm 8,3; Phil 2,6ff.); Schöpfungs- und Heilsmittlerschaft (1 Kor 8,6; vgl. Spr 8); Weisheit und Gesetz (Gal 3,13ff.; Röm 10,1–8); Pneuma – Psyche/Sarx (1 Kor 15,44ff.; Gal 6,1; Röm 6,19; 8,4–9). Textanalyse und Vergleiche ergeben zumindest, daß Paulus mit der weisheitlichen Terminologie vertraut ist und weisheitliche Lehre somit zum Hintergrund seiner christologischen Aussagen gehört. Teil IV betrachtet die paulinische „Identifikation der Weisheit Gottes mit Jesus Christus", deren Beziehung zur „christlichen Existenz" (Gegner in Korinth; Weisheit und Glaube, Erfahrungsbezug sowie soziales Verhalten), um schließlich den „Apostel als Weisheitslehrer" zu erweisen. Letzteres ist freilich zum Teil eine Frage der Definition dieses Begriffes. Th. betont neben der Kontinuität mit Recht zugleich die „Diskontinuität" *dieses* christlichen Weisheitslehrers. Letztere besteht vor allem darin, daß die wahre Weisheit das „Wort vom Kreuz" ist und Paulus immer heilsgeschichtlich redet, nicht weisheitlich abstrakt. Die These ist im ganzen überzeugend und bringt durch die Querverbindungen Licht in diesen Hintergrund paulinischen Denkens. Und damit wird der spezifische Beitrag des Apostels deutlich: während die Synoptiker mehr die geschichtliche Oberfläche berichten, leuchtet Paulus die Tiefendimension des „Jesus Christus" aus. Damit ist jeder Anschein von Adoptianismus – trotz Röm 1,4 – vermieden.

In manchen Details reizte mich die Arbeit freilich zur Auseinandersetzung. Dazu

einige Beispiele. Während viele Autoren stark auf die Weisheitsspekulation der Gegner in Korinth abheben, betont Th. mit Recht, daß Paulus hier nicht nur re-agiere. Doch frage ich mich, ob die Gegner überhaupt eine „Sophiatheologie" entwickelt haben (283; 459f. 489). In diesem Falle träfe ja die Antwort des Paulus nur die um Apollos vermutete Gruppe (468); doch ist der Brief an alle „Parteien" gerichtet. Mag Apollos das auslösende Stichwort gegeben haben, besteht doch der Vorwurf des Paulus darin, daß sie sich in Parteien spalten, nicht daß sie (oder einige von ihnen) eine falsche Lehre vertreten (369); den Apollos selbst trifft kein Vorwurf (vgl. 1 Kor 16, 12). Parteienbildung und Diskutieren ist vielmehr als solches „fleischlich" (273; 384f.), ist „menschliche Weisheit", zunächst unabhängig davon, um welche Inhalte es da geht. Das Problem ist doch vor allem Personenkult und Rechthaberei (vgl. Röm 14, 1), nicht die Auseinandersetzung zwischen wahrer und falscher Lehre. Wie Paulus in einem solchen Fall reagiert, sehen wir im Galaterbrief. Darum wäre ich noch vorsichtiger mit einer Rekonstruktion einer korinthischen Weisheitsspekulation – was die These von der Eigenständigkeit weisheitlicher Rede bei Paulus noch stärken würde. Damit hängt zusammen, daß Paulus hier nicht menschliche Philosophie als solche verurteilt, sondern von vornherein ein Denken, das eigenmächtig, überheblich, mit suggestiver „Überredungskunst" und ohne Liebe geschieht (1 Kor 8, 1–3), also „selbstgemachte Weisheit", wie Th. an anderer Stelle selbst sagt (388). So ist richtig, daß Paulus hier nicht verschiedene Gruppen gegeneinanderstellt, sondern den Unterschied zwischen reifen und unreifen Christen, also letztlich zwischen einer rechten und falschen Grundeinstellung, im Sinn hat (268; 464f.). Darum wäre noch stärker zu betonen – was gelegentlich gesagt wird (387f.) –, daß Paulus hier einen *Appell* an die Gemeinde richtet, der ihre *Entscheidung* herausfordert, sich vom Geist (der Weisheit Gottes) leiten zu lassen; es setzt voraus, daß diejenigen, die es nicht tun, schuldig werden. So ist der Unterschied zur alttestamentlichen Weisheit nicht so groß, wie Th. meint (259), denn auch jene wurde durch Gottes *Gnade* dem Menschen verliehen; die christliche Offenbarung aber, nun allen Menschen angeboten, wird andererseits nur von denen, „die ihn lieben", aufgenommen (509; vgl. Röm 8, 28). Also nicht: „Das Evangelium trägt in sich konträre Wirkungen" (348), sondern besser: Es liegt jeweils am Menschen, ob das Evangelium ihm zum Heil oder Unheil wird. – Ferner: in 2, 15 ist mit „Psychiker" der (schuldhaft) gegen Gott verschlossene Mensch gemeint, während in 1 Kor 15, 45 mit diesem Wort einfach von der schöpfungsmäßigen Existenz Adams und seiner Nachkommen die Rede ist (450–462; 473). Ähnlich wie bei dem Vergleich mit Philo (438–450) ist es nicht leicht, Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu benennen; aber die gleichen Worte können aufgrund eines je anderen Gesamtansatzes unterschiedliche Bedeutungen haben, auch wenn die Präzisierung keineswegs immer eindeutig und leicht ist. – Zum Schluß sei auf die Gesetzesproblematik hingewiesen. Ist das Kreuzesgeschehen wirklich eine „grundlegende Kritik am Gesetz" (281), das „in seiner Heilsbedeutung" aufgehoben wird (196; 380 u. ö.)? Nach Gal 2, 16 und 3, 11.21 ist Paulus überzeugt, daß auch die Juden eigentlich das Gesetz nicht als Weg zur Sündenvergebung und insofern als Heilsweg verstanden haben. Tritt also wirklich das Kreuz *an die Stelle* des Gesetzes? Statt das „Gesetz als Unheilsweg" zu bezeichnen (422; 427) – wenn auch nur unter einer bestimmten Rücksicht (434) –, „dessen Funktion mißbilligt und dessen Gebrauch als Weg zur Gotteserkenntnis abgelehnt wird" (435), wäre es wohl richtiger zu sagen, daß nach Paulus das Gesetz nie Gerechtigkeit verleihen konnte, also nie in diesem Sinne „Heilsweg" war, aber selbstverständlich jetzt noch und für immer die Funktion behält, Sünde aufzudecken und beim Namen zu nennen. Insofern gilt nach wie vor: Ohne Sündenerkenntnis keine Vergebung, ohne „Gesetz" kein Freispruch. Aber das hängt auch zusammen mit der Interpretation von dem „Fluch" in Gal 3, 13 (422f.) und dem *telos nomou* in Röm 10, 4. Th. hebt mit Recht hervor, daß Christus zunächst *Ziel* des Gesetzes und dann insofern erst sein „Ende" sei (430ff.). Diese Beispiele zeigen, daß die Arbeit in ein zentrales Feld paulinischer Theologie führt; sie bringt einen wertvollen Beitrag zur Forschung.

N. Baumert S. J.

Ebner, Martin, *Leidenslisten und Apostelbrief.* Untersuchungen zu Form, Motivik und Funktion der Peristasenkataloge bei Paulus (Forschung zur Bibel 66). Würzburg: Echter 1991. 414 S.

Was Exegeten vor 100 Jahren aufgrund ihrer „klassischen" Bildung wußten, das ist uns heute abhanden gekommen. So fragt der Vf. mit Recht (und mit Erfolg) nach dem griechisch-römischen Hintergrund der verschiedenen „Listen" in den Paulusbriefen. Dabei macht er sich zugleich die Ergebnisse jahrzehntelanger Gattungsforschung und einer differenzierten Form- und Stilanalyse zunutze. Was dabei herauskommt, ist ein interessantes Repertoire vor allem kynisch-stoischer Texte im Vergleich zu den paulinischen „Katalogen". – Nachdem Bultmann den Terminus Peristasenkataloge eingeführt hatte und damit von der kynisch-stoischen „Volkspredigt" Verbindungslinien zum paulinischen Sprachstil gezogen hatte, verlagerte sich das Interesse auf „Ruhmeschronologien orientalisch-hellenistischer Herrscher" (Fridrichsen), „christologische Leidensthematik" (Kamlah, Güttgemann) über „jüdisch-apokalyptisches Vergleichsmaterial" (Schrage) auf „paulus-textimmanente Stiluntersuchung" (Zmijewski), bis „die Alternative ‚Stoa oder Apokalytpik' aufgebrochen" wurde (Hodgon, Kleinknecht). Die vorliegende Arbeit kann – auch als Frucht dieser Diskussion – auf die gegenseitige Durchdringung der verschiedenen Einflüsse im paulinischen Denken hinweisen, wobei freilich, auch im Blick auf die Adressaten, der griechisch-römische Hintergrund wieder deutlicher hervortritt. – Das zeigt sich sofort bei 1 Kor 4,8–16 (I): „Apostolische Lebensweise als Affront", im Unterschied zu J. Theis (s. vorige Besprechung). So erklärt Ebner den Katalog der „Peristasen" (widrige Lebensumstände) von 4,11f. durch Hinweis auf die Kyniker sowie auf Epiktet, Musonius und Philo (!) und sieht bei den Adressaten „Weisheitstheologie philonischer Prägung". Aber so richtig es ist, daß 2,6–16 (63–68) keine Fremdkörper sind, so stellt sich mir wieder (wie in der vorigen Besprechung) die Frage, ob man wirklich auf eine solche Weisheitsspekulation in Korinth rückschließen darf. Die „falsche Weisheit" besteht doch in der Aufgeblasenheit und Spaltungstendenz, nicht in einer falschen Lehre (62f.). – In 2 Kor 11,23–29 (II), „Die Überlegenheit des Paulus als Diakon Christi" (93–172), sieht E. Elemente eines „Redeagons", eines Redewettkampfes also, der „vor einem Publikum ausgetragen wird, das gleichzeitig die Rolle des Schiedsrichters" innehat. Durch Herausstreichen der eigenen Vorzüge vor der Gemeinde sucht Paulus seine Gegner auszustechen. Allgemein gilt: „Soll dieses Selbstlob Beachtung finden, müssen die Angaben der Wahrheit entsprechen" (125). Dabei sind Anklänge an den Topos der „Herakles-Mühen" nicht zu übersehen. – Auch in Teil III, „Die Schwächen des Paulus nach 2 Kor 12,10", zeigt E. eine glückliche Hand im Aufdecken formaler Strukturen. Paulus nutzte „die literarische Form des aufgebrochenen Peristasenkatalogs, um die Kreuzestheologie in sein individuelles Leben zu übersetzen" (194). – Ähnliches gilt für 2 Kor 4,7–12 (IV): „Der Schatz der Glaubenden", während in 2 Kor 6,4–10 (V), „Der Ausweis des Apostels", Paulus als „Tatzeuge" fungiere. Freilich enthält dieser „einzige Satz", Vers 1–10, weder sprachlich noch inhaltlich eine „brüchige Einleitung" (244), wenn man begreift, daß die Peristasen, wie bei Epiktet, „geradezu den *kairos* bilden, um seine Tatzeugenschaft an den Tag zu legen" (249). Dann würde Paulus den Begriff „Tag des Heiles" so auf sich anwenden, daß *in ihm für die Gemeinde* Gottes Heil aufleuchtet. (Näheres s. N. Baumert, Antifeminismus bei Paulus? fzb 68, 415f.) Das entspricht viel besser der Linie, die E. ansonsten aufzeigt: „In der Ausdauer des christlichen Herakles zeigt sich die *dynamis theou*" (292; vgl. 279. 297. 254: *hyper christou*); dann dient alles dazu, die „Autorität" des Apostels aufzuweisen (300). – Phil 4,10–20 (VI), „Freundschaft und Autarkie", bringt einen typisch stoischen „Adiaphorakatalog", während in Röm 8,31–39 (VII), „Die Peristasen als Nagelprobe", der sonst meist persönliche Rückbezug der Peristasenkataloge zu einem allgemeinen Beispielkatalog ausgeweitet ist. Bei all dem hat man den Eindruck, daß E. von dem griechisch-römischen, jüdisch-hellenistischen und alttestamentlichen Hintergrund die Eigentümlichkeit der paulinischen Botschaft richtig abhebt, und somit das „auf Wissen, Erfahrung und Geschmack ruhende *iudicium*" zeigt, das der Altphilologe C. J. Classen für die Anwendung antiker Literaturforschung bei den

Exegeten jüngst eingemahnt hat: Paulus und die antike Rhetorik, in: ZNW 82 (1991) 1–33.

An einem Punkt sei eine kleine Kontroverse angefügt: In Kap. III ist mehrfach von der „paradoxen Dynamis" die Rede. E. unterscheidet mit Recht die Manifestation der „Dynamis in den Wundertaten" von jener Dynamis Christi, deren Eigenart darin besteht, daß sie „in Schwachheit vollendet" ist. „Konkret ist damit dessen Schwäche, Ohnmacht und Ausgeliefertsein am Kreuz gemeint". Aber ist es richtig, daß „diese Schwäche erst im Nachhinein, nämlich in der Auferstehung als ‚Kraft' erkannt werden" kann (188)? Dies wäre ja dann wieder die soeben davon unterschiedene „Wundermacht". Besteht also die „Paradoxie" darin, daß die Schwäche hier Kraft ist? Liegt die Aussage nicht auf jener Linie, die E. selbst an Seneca, Ep 41,4, aufgezeigt hat (179f.), daß nämlich „in dem vernunftgemäßen Handeln mitten in den Wechselfällen des Lebens sich eine göttliche Kraft manifestiert"? Dadurch, daß in den Peristasen „auf den animus des Menschen eine göttliche Kraft herabkommt und ihn befähigt, die Belastungen zu bestehen", wird deutlich, daß es nicht seine Kraft ist, sondern eine andere in ihm (vgl. 2 Kor 4,7). Also ist diese „Kraft" weder die Schwachheit selbst (das wäre non-sens), noch die darauffolgende Auferstehung, sondern eben eine Kraft, die sich *im Bestehen* der Schwachheiten zeigt (2 Kor 6,3–10; Röm 15,1–3). Somit wird die Kraft zwar nicht „aufgrund der bejahenden Einstellung" (hier unterscheidet sich die griechische von der römischen Anthropologie und Ethik), aber doch in der Treue und Hingabekraft des Leidenden (Gekreuzigten) sichtbar, so daß man davon nicht eine „paradoxe Dynamis" nochmals absetzen müßte (192). Dabei bestätigte sich für mich von neuem die Vermutung, daß *teleitai* hier nicht ‚vollenden' heißt, sondern 2 Kor 12,9b lauten muß: „Denn die Kraft (scil. Christi) wird in Schwachheit *vollzogen*". Schwachheit des äußeren Menschen ist der Raum, in dem *diese* Art von „Kraft Christi" *sich verwirklicht und zeigt* – mitten in der Bedrängnis eine göttliche Kraft. Im Kontext geht es nicht darum, daß diese Kraft ‚zu ihrer Vollendung' kommt, sondern daß sie „in Schwachheit" *zum Zuge kommt*. – Ähnlich spricht E. bei 2 Kor 4,7–12 von einer „Identität" von *nekrosis* und *zoe Iesou*" (203), und meint, daß damit die anthropologisch „klaren begrifflichen Strukturen" (Hinfälliges und Bleibendes) „durchkreuzt" würden. Aber „Schatz/Leben Jesu" und „irdene Gefäße/Tötung" werden nicht etwa auf gleicher Ebene „beide dem *soma* zugeordnet", sondern der Schatz wird gerade *in* irdenen Gefäßen aufbewahrt (vgl. 4,16). Darum ist auch die „paradoxe Behauptung" im 1. Glied der Antithesen (4,8a) weder ein formaler Widerspruch („was Paulus im Vorderglied behauptet, verneint er im Hinterglied" 211) noch eine inhaltliche „correctio", sondern die Negationen in 4,8 und 9 (215–237) und in 2 Kor 6,9c (312ff.) sind als Litotes zu verstehen: „bedrängt – aber *keineswegs* eingeengt" = im inneren Menschen von einer großen *Weite*. Damit paßt alles in das Schema „Antithesen", und die Tatsache, daß das „2. Glied jeweils die ‚innere Realität' bezeichnet" (322), also auf einer anderen Ebene gesprochen ist, wird noch schlüssiger. – Das Buch zeichnet sich durch gute Lesbarkeit aus und könnte zu einem Standardwerk werden.

N. Baumert S.J.

Baumert, Norbert, *Frau und Mann bei Paulus.* Überwindung eines Mißverständnisses. Würzburg: Echter 1992. 448 S.

Nach einem verbreiteten Vorurteil ist Paulus leibfeindlich und schätzt die Ehe im Vergleich zur Ehelosigkeit deutlich als minderwertig ein. Baumert stellt uns demgegenüber vor allem aufgrund seiner gründlichen philologischen Untersuchungen einen völlig anderen Paulus vor Augen. Für eine detailliertere Argumentation kann er auf eine bereits 1984 erschienene (Ehelosigkeit und Ehe im Herrn [fzb 47]) und auf eine im Mai 1992 veröffentlichte Untersuchung (Antifeminismus bei Paulus? [fzb 68]) verweisen.

Im Hauptteil (Teil A) behandelt der Verf. in 7 Kapiteln die Texte aus den „echten" Paulusbriefen, in Teil B die Texte aus den „Deuteropaulinen". Hintergrund für das paulinische Verständnis von Sexualität ist das ganzheitliche biblische Menschenbild (Teil C). B. fragt abschließend, welche Konsequenzen sich aus dem neuen Paulusver-

ständnis für die heutige Kirche ergeben (Teil D). Aus der Fülle neuer Einsichten können wir hier nur einige hervorheben. – Paulus bietet nirgendwo eine Ehelehre, sondern nimmt stets zu besonderen Problemen und Anfragen aus seinen Gemeinden Stellung. Das gilt auch für 1 Kor 7. Das durchgängige Thema ist dort die Enthaltsamkeit. Dabei hat er immer konkrete Menschen vor Augen. Den Eheleuten (7,1–5) räumt er zwar eine zeitweise Enthaltung im gegenseitigen Einvernehmen ein, sieht aber zugleich, daß das zu einer Belastung ihrer Beziehung führen kann und rät ihnen deshalb davon ab, sich einander länger zu entziehen. Älteren unverheirateten Männern sagt er, daß sie nur ehelos bleiben dürfen, wenn sie es leicht und in Freude leben können. Paulus weiß mit der ganzen Urkirche, daß die Forderung des Herrn, den Ehepartner nicht zu entlassen, nur an die Jüngergemeinde gerichtet ist. Eine Ehe mit einem Nichtchristen ist somit nicht unauflösbar (7,12–16). Maßstab für das Verhalten der Christen im Blick auf die Enthaltung ist ihre persönliche Berufung, nicht der Ratschlag des Paulus (7,17–24), der allen Nachdruck darauf legt, die Enthaltsamkeit zu relativieren und die Ehe vor religiösem Rigorismus zu schützen. – In 1 Kor 7,25–40 antwortet Paulus verlobten jungen Männern, die enthaltsam leben wollen. Er ermutigt die Fragesteller zu einem solchen Leben. Hauptmotiv dafür ist die *vorhandene*, nicht die *bevorstehende* Not (7,26a). Ihretwegen darf der Christ ehelos bleiben, wenn er den Ruf dazu verspürt und ihm in innerer Freiheit und Freude (7,9) sowie ohne äußeren Druck (7,36) folgen kann. Wenn er dennoch heiratet, begeht er keinen Fehler. Unverheiratet hat er es jedoch leichter, denn die Not und Fremdheit der Christen in der Welt wird von Eheleuten stärker erfahren. V. 29b–31 wendet sich den Verlobten zu, die dann doch heiraten, um ihnen zur nötigen Distanz zu verhelfen. Jeder Christ erfährt, daß der alte mit dem neuen Äon noch koexistiert. Wer sich zu seinem Ehepartner „gewissermaßen nicht habend" verhält, findet gerade in ihm den Herrn. Er verwirklicht so Ehelosigkeit in der Ehe. Die Ehelosen sind Zeichen für die jetzige Existenz der Christen: Sie sollen dem Herrn gefallen. Andererseits sind auch die Verheirateten Zeichen für das „In der Welt-", aber „Nicht von der Welt-Sein". Paulus wendet sich schließlich den Verlobten zu, die ehelos bleiben. Sie dürfen nur enthaltsam leben, wenn es nicht gegen den Willen der Partnerin ist. Für sie – nicht aber allgemein – gilt: Wer nicht heiratet, handelt günstiger, vorteilhafter, was keine moralische Wertung ist. Wie in 1 Kor 7 ist nach Paulus auch sonst christliche Existenz immer Existenz im Herrn. Dabei ist nach biblischer Anthropologie stets der ganze Mensch mit Leib und Seele einbezogen. Weil das so ist, muß Paulus den Gang zur Dirne verwerfen (1 Kor 6,12–20) und den unzulässigen Geschlechtsverkehr ablehnen. Nie aber kommt der Gedanke auf, daß Sexualität etwas Negatives sei. – B. fragt auch nach der Stellung der Frau in der Kirche. Wenn der Frau nach 1 Kor 14,33b–36 untersagt wird, öffentlich in der beratenden Versammlung das Wort zu ergreifen, entspricht das den damaligen sozio-kulturellen Gegebenheiten, die Paulus nicht auf den Kopf stellen kann. Die Mitarbeiterinnen des Paulus erfüllen ihre Aufgaben ebenfalls im Rahmen dessen, was ihnen damals möglich ist. Dasselbe gilt für die Deuteropaulinen, die so näher an die Paulusbriefe heranrücken. Hier sei wenigstens auf einen Text hingewiesen: In 1 Tim 2,15 muß es heißen: Die Frau wird durch die Geburt des Kindes (= des Messias) gerettet, nicht durch Kindergebären, wie meist übersetzt wird. – Im Anschluß an seine Ergebnisse sucht B. Antworten auf heute brennende Fragen zu geben. Dabei reflektiert er zunächst sechs hermeneutische Grundsätze, um dann auf so wichtige Fragen wie die Stellung der Frau in der Kirche heute, christlich gelebte Sexualität, Unauflöslichkeit der Ehe, Motivation für die Ehelosigkeit und Verbindlichkeit apostolischer Weisungen einzugehen. Aufgrund der veränderten sozio-kulturellen Bedingungen gibt es von Paulus her keinen Grund, Frauen nicht zum Priesteramt zuzulassen. Der Verf. zeigt auch Wege auf, wie Christen, die in ihrer Ehe gescheitert sind, wieder voll in die kirchliche Gemeinschaft integriert werden können. Da ein Charisma nicht von Gott eingefordert werden kann, ist es möglich, daß jemand den Ruf zum Priestertum ohne die Berufung zum Zölibat verspürt.

In unserer Rezension konnte auf alle wichtigen Punkte nicht einmal hingewiesen werden. Es mag genügen, wenn sie den Leser so neugierig macht, daß er selbst zu diesem Buch greift. H. Giesen

Knoch, Otto, *Der Erste und Zweite Petrusbrief. Der Judasbrief* (Regensburger Neues Testament). Regensburg: Pustet 1990. 333 S.

Im Anschluß an seinen Vorgänger in der Regensburger Kommentarreihe Johann Michl und an seinen Lehrer Karl-Hermann Schelkle legt der Verf. seine Übersetzung und Erläuterung zu 1.2 Petr und Jud vor. Der Kommentar hat bei jeder der drei Schriften den üblichen Aufbau: Einer Einleitung (Beobachtungen und Schlußfolgerungen zu den Adressaten, zu Inhalt und Zweck des Briefes, zu den Quellen und der literarischen Eigenart, zu Zeit und Ort der Abfassung und zur Botschaft bzw. zum Glaubenszeugnis der jeweiligen Schrift) und einem Verzeichnis der nach dem Urteil des Verf. wichtigsten Literatur (in drei Gruppen: 1. wissenschaftliche, 2. allgemeinverständliche Kommentare, 3. Artikel und Monographien) folgen Übersetzung und Auslegung, wobei sich jeweils an einen kleinen Abschnitt der Übersetzung die Erläuterungen anschließen. In die Erläuterungen eingefügt sind eine große Anzahl von Exkursen, aus denen sich die Interessenschwerpunkte des Verf. erkennen lassen. Er verweist darin jeweils auch auf speziellere Literatur. So finden sich zu 1 Petr: Die Hoffnung der Christen (nach 1,5). Der priesterliche Dienst der Christen (nach 2,10). Das Verständnis der Kirche (ebd.). Die Stellung der Christen zu Staat und Gesellschaft (nach 2,17). Das Leiden Christi als Grundmuster und verpflichtendes Vorbild des christlichen Lebens (nach 2,23). Die Hadesfahrt Christi und das Schicksal der Menschen nach dem Tod (nach 3,20). Bedeutung, Eigenart und Wirkung der Taufe (ebd.). Glaubensformeln im 1. Petrusbrief – Das urchristliche Credo (nach 4,6). Amt und Charisma im Neuen Testament und im 1. Petrusbrief (nach 4,11). Die Petrusschule in Rom – Die Stellung des Petrus in der Kirche (nach 5,13). Zu Jud: Der ein für allemal überlieferte Glaube (nach 3). Zu 2 Petr: Die Eigenart des Glaubensverständnisses (nach 1,11). Apostteltestamente – Die Autorität der Apostel – Die apostolische Tradition als Norm (nach 1,15). – Ein differenziertes Stellenregister (293–316), ein Verzeichnis der konsultierten modernen Autoren (317–318), ein Stichwort- und Sachregister, gegliedert nach den drei kommentierten Schriften (319–330), und ein Abkürzungsverzeichnis beschließen den Band.

Angesichts der in den letzten Jahren lebhaft gewordenen Forschungsdiskussion zu bisher eher vernachlässigten neutestamentlichen Schriften durfte man gespannt sein, wie der Verf. seine Erklärung von 1.2 Petr und Jud in der Regensburger Kommentarreihe angehen würde, zumal in jüngster Zeit zu diesen Büchern des Neuen Testaments auch in deutscher Sprache vorzügliche Auslegungen erschienen waren (zu 1 Petr: L. Goppelt 1978 und N. Brox 1979; zu 1.2 Petr mit Jud: H. Frankemölle 1987). Der bezeichnendste Unterschied des hier anzuzeigenden Kommentars von den soeben genannten dürfte im angezielten Leserkreis liegen. Die überaus zahlreichen Verweise des Verf. auf andere NT-Stellen, in denen ähnliche Wörter und Wendungen begegnen wie an der jeweils besprochenen Stelle, die vom Verf. zur Erläuterung verwendeten Begriffe, das ständige Maßnehmen an den Paulusbriefen und paulinischen Schriften, um die Vereinbarkeit des auszulegenden Textes damit zu erweisen, dies alles läßt erkennen, daß sich der Verf. als Leser Katholiken vorstellt, die ihre ökumenische Offenheit zu zeigen versuchen in der unablässigen Bezugnahme auf das paulinische Schrifttum, das von Christen, die sich der Reformation verpflichtet fühlen, stark in den Vordergrund geschoben zu werden pflegt. Solche Leser mögen auch als Erläuterung eines biblischen Satzes die Nennung von vielen anderen Bibelstellen und Verweise auf die übrige frühjüdische Literatur voll zufriedenstellen, besonders, wenn auch noch über die innerneutestamentlichen Verbindungen hinaus die Kontinuität zu einzelnen späteren kirchlichen Texten verdeutlicht wird. In seiner Kommentierung begnügt sich der Verf. dementsprechend weitgehend mit einer Nachzeichnung der „Aussagen" dieser Briefe in einer möglichst biblisch geprägten, vertraut dogmatischen Sprache.

Aber vielleicht wäre es gut gewesen, auch diesem Leserpublikum Zugangs- und Leseweisen und Forschungsbeiträge zu erschließen, deren Fruchtbarkeit im Folgenden am Judasbrief beispielhaft gezeigt werden soll. Textkritisch stellt der Judasbrief ansehnliche Probleme; bei Jud 5 wird leider die textliche Hauptschwierigkeit (wie lautete im ursprünglichen Text das Subjekt: ‚Jesus' [vgl. 1 Kor 10; Hebr 11,26] oder ‚der Herr' oder ‚Gott'?) nicht einmal erwähnt und kann so auch nicht für die Auslegung fruchtbar ge-

macht werden; anstelle des schwierigeren, aber wohl ursprünglichen Textes: „Ich will euch erinnern, obwohl ihr alles (schon) ein(für alle)mal wißt, daß Jesus, der (das) Volk aus dem Land Ägypten gerettet hatte, beim zweiten Mal (= später) die nicht Glaubenden zugrunde gehen ließ ...", folgt der Verf. eher den Überlegungen, die zu den Varianten in den Handschriften geführt haben. Bei Jud 22–23 wird zu Recht neben die Übersetzung der dreigliedrigen Textvariante eine Übersetzung der wohl ursprünglichen zweigliedrigen Fassung gestellt. Zwar beobachtet der Verf. die deutlichen strukturierenden Elemente des Jud und spricht von einem „kunstvoll aufgebauten Hauptteil (v. 5–16 [sic!])", aber diese „Kunst" hätte einer Erläuterung bedurft. Dabei hätte der Verf. sich die einsichtige Aufbauanalyse von H. Frankemölle zunutze machen können: 1–2 *Präskript;* 3–4 *Proömium* (in chiastischer Form kündigt 3 die Themen von 20–23 und 4 die von 5–19 an); 5–19 *Hauptteil:* Wesen der ‚asebeis' und ihre Bestrafung nach dem AT (5–16) und nach der Voraussage der Apostel (17–19); 20–23 *Paraklese* (Ermunterung zum Leben aus dem Glauben in Liebe); 24–25 *Schlußdoxologie.* Noch tiefer dringende Darlegungen zum kunstvollen Aufbau von Jud wären dem Verf. in dem ihm leider entgangenen wichtigen Artikel von J. R. Busto Saiz, La carta de Judas a la luz de algunos escritos judíos, EstB 39 (1981) 83–105 begegnet. Busto Saiz konnte zeigen, wie genau die drei Kennzeichnungen der ‚asebeis' in 4 (a. Zum Gericht vorherbestimmt – b. Die Gnade verkehren in Zügellosigkeit – c. Das Herr-Sein Jesu verleugnen) in umgekehrter Reihenfolge (palindromisch, Ringkomposition) im AT-Abschnitt des Hauptteils ausgeführt werden: 5–10 C: Drei Beispiele von Nicht-Anerkennung des Kyrios und entsprechender Strafe (5 Exodus/Wüste, 6 Engelsünde, 7 Sodom; palindromisch wird in 8 das Verhalten von „diesen" als gleichartig beurteilt, deshalb ist auch für sie eine ähnliche Strafe zu erwarten) und ein Beispiel rechter Anerkennung des Kyrios mit Gegenbeispiel (9 Michael und Diabolos; 10 „diese" verwirklichen das Gegenbeispiel, ihnen droht dessen Bestrafung). 11–13 B: Drei Beispiele für „die gewährte Gnade in Zügellosigkeit verkehren" (11 Kain: nach dem Brudermord am Leben gelassen, begeht alle möglichen Verbrechen; Bileam: hat die Prophetengabe, verführt aber zu Habgier, Unzucht/Götzendienst; Korach: Gabe des Levitentums, ist Typ des Aufständischen gegen alle Autorität) und sechs Metaphern für „diese" (12–13). 14–16 A: Die Gerichtsankündigung Henochs und weshalb sie „diese" trifft. Charakteristisch für diesen Abschnitt des Jud ist, daß jeweils eine Dreierreihe oder eine einzelne Beispielszene aus dem AT bzw. der haggadischen Überlieferung vom Briefautor auf „diese" (= die eingeschlichenen gottlosen Sünder) übertragen wird; vgl. den Deuteengel in apokalyptischen Schriften. Im zweiten kürzeren Abschnitt des Hauptteils (17–19) wird eine Apostelvorhersage als auf „diese" zutreffend in Erinnerung gerufen.

Ist einmal die oben angedeutete Struktur erkannt, wird es möglich, eine weit verbreitete Fehlübersetzung von Jud 8–9, die das Verständnis des Jud auf Abwege führt, zu korrigieren. Es geht in 8–9 gerade nicht um (Nicht-)Anerkennung oder Schmähung (Blasphemie) gegenüber *Engeln,* sondern gegenüber „unserem einzigen Gebieter und Herrn Jesus Christus" (4 c). ‚Doxai' sind hier deshalb nicht „als Engelmächte zu verstehen", sondern, wie die Entsprechungen 7//8 a, 6//8 b und 5//8 c zeigen, *Erweise der ‚Herrlichkeit',* nämlich die Rettung aus Ägypten und die am Leben erhaltende Führung in der Wüste. Eine richtige Übersetzung lautet dann etwa so: „Genauso nun beflecken auch diese Träumer (das) Fleisch, sie mißachten das Herr-Sein, lästern (in bezug auf die) Herrlichkeitsweise. Der Erzengel Michael aber, als er mit dem Teufel im Streit über den Leichnam des Mose redete, wagte nicht, in blasphemischer Weise eine Verurteilung auszusprechen, sondern sagte: ‚(Der) Herr möge dich bestrafen!' " Vermutlich ist das weithin übliche Vorgehen, die ‚doxai' nicht als Herrlichkeitserweise Gottes/Jesu, sondern als ‚Engelmächte' zu verstehen, nicht Auslegung von Jud 8–9, sondern Eintragung der in 2 Petr 2, 10–11 geänderten Bedeutung dieses Wortes in den Judasbrief. In ähnlicher Weise dürfte es sich um eine Eintragung von 2 Petr her handeln, wenn die in Jud 4 (mit 15) „eingeschlichene gottlose Sünder" Genannten so oft in Kommentaren zu Jud als „Falsch-/Irrlehrer" bezeichnet werden: In Jud geht es um das Verhalten und Leben aufgrund des ausdrücklich christlichen Glaubens (3 mit 20–23 gegenüber 8.10–13.16.19), das Falsch*lehren* (vgl. 2 Petr 2, 1) steht nicht im Vordergrund. – Die vorstehenden kritischen Anmerkungen sollen jedoch nicht verdunkeln,

daß der Verf. durch seine Vorarbeiten und den vorliegenden Kommentar einen reichhaltigen Beitrag zur Erschließung dieser allzu lange wenig beachteten neutestamentlichen Schriften geleistet hat. Vielmehr wollen sie anerkennend bezeugen, wie sehr er anregt, ihnen die gebührende Aufmerksamkeit zuzuwenden. H. Engel S.J.

Giblin, Charles, H., *The Book of Revelation: The Open Book of Prophecy* (Good New Studies 34). Collegeville/MI: Liturgical Press 1991. 231 S.

For those to whom the *Apocalypse* seemed a maze of a colorful, but incomprehensible mystery, G.'s commentary is better than Ariadne's thread. In clear, concise fashion G. lays out persuasively the underlying structure of the book, showing many concentric formal developments and the striking correspondences among various parts of the work. As such it would serve as a fine textbook, but it is, I suspect, far more than that. For once the structure of a such an imaginatively creative book has been uncovered – and ancient writers generally employed a very clear structural development of their theses – the most important step to interpreting its meaning has been accomplished. However much John may borrow from the Old Testament and make references to pagan worship and imperial policies, his vision is his own, not bound strictly to a reporting of historical facts. So experts too are bound to learn much from G.'s analysis.

Having considered the prologue and the seven letters to the seven Churches, G. tackles the central portion of John's heavenly vision (4:1 – 22:11). After an introduction of the main characters before the heavenly throne and the definition of the Lamb's central role in opening the sealed scroll, three series of climactical crescendos move from the seven unsealings to the seven trumpet blasts to the seven libation-bowls of divine wrath as the Lamb's triumph and the Day of the Lord realize themselves. In the first two series the sixth element is enlarged to introduce fittingly the seventh element that leads immediately to the next series of seven. The seventh trumpet blast portrays the real victory of the Lamb, who stands with his followers at the exact center (14:1–5) of the concentric revelation of the final battle and its assured outcome. That outcome is assured through the outpouring of the seven libation-bowls; the sixth of this series is only slightly expanded, but just enough to emphasize the final, greatest cataclysm destroying God's enemies. The fall of Babylon marks the simultaneous arrival of the heavenly Jerusalem, even if the latter has to be described after the former. For in God's plan all is assured. The Lamb's word alone, the sword from His mouth, wins the victory, and there is no need for graphic descriptions of battle scenes. Babylon's fall involves the destruction of the Lamb's main adversaries: beast and false prophet, Satan and his hordes, Death and the Grave. They are destroyed in the reverse order of their introduction. Simultaneous with Babylon's fall the heavenly Jerusalem descends from heaven to her marriage with the Lamb. A final analysis reveals how fittingly the conclusion and epilogue round off the final victory in Jerusalem's descent and touch again themes of the prologue. Throughout his analysis G. stressed the dominant theme of the Holy War, God's conquest of pride, without, however, neglecting the strong liturgical emphases that mark the *Apocalypse*'s structure.

A novice in apocalyptical speculation like myself will find it hard to fault the main line of G.'s persuasive analysis. A great advantage of his interpretation consists in its exclusion of temporal fabrications of the future. For the *Apocalypse* does not give a temporally sequential description of coming attractions (or horrors) but rather portrays various elements of the Lamb's victory that is already assured from heaven and is breaking into the present world of sin, oppression, and corruption. Not phantasmagorical speculation but the central Christological meaning of history with its call for concrete conversion is intended by John's vision that extends far beyond history from its source and to its conclusion in eternity before God's throne. Indeed the typical New Testament balance between the divine „already," accomplished by God in Christ's life, death, and resurrection, „the Lamb sacrificed from the universe's creation," (13:8) and the „not yet," conditioned by freedom in the remaining time before the end, is well maintained in this mysterious book closing the New Testament. Similarly in an age that is growing weary of inner-world Utopias and longs for salvation from beyond this

world, the *Apocalypse* maintains the just balance between bearing faithful witness in this world, thereby preparing for its recreation, and the utter transcendence of God's creative sovereignty. Not fanaticism but fidelity and charity are demanded of the Christians living in the end time before the end.

Despite the excellence of G.'s interpretation, a few minor points remain where the argument was not entirely convincing. G.'s identification of the 144 000 Israelites (7:4) with the innumerable multitude from every nation (7:9) on the basis of the correlation of visual and auditory revelations may not be quite exact since the 144 000 are later identified as the „first fruits" of the redeemed (14:4); perhaps they are representative of without being identical with the vast multitude of the saved. Furthermore, does not the 1000 year realm (20:4) teach us to be a little careful about the simultaneity „in a metahistorical dimension" (202) of Babylon's destruction and the New Jerusalem's arrival? Irenaeus, who came from Asia Minor and knew Polycarp, John's disciple, maintained a strong millennial interpretation of the end times. Finally, even while writing „John does not develop the Eucharistic celebration in terms of the liturgy of the sacrament," (226) G. enumerated references to the Eucharistic celebration and thanksgiving. But he may have overlooked the notions of sacrifice and adoration that the Eucharist also entails, elements that have remained central to the Eastern tradition. The Lamb sacrificed stands with the one seated on the throne at the center of universal worship.

Our final point of disagreement concern G.'s interpretation of the woman clothed with the sun (12:1 ff.). G. limited her to „a heavenly type, not a given individual person, much less a given historical institution." (126) She is supposed to represent „the Israel of old" and „the mother of Christians." A Marian interpretation allegedly does not falsify the text's meaning but is only its „poetic or homiletic *application*." Nonetheless, if the woman and the Lamb are the only heavenly characters who play a personal role in the earthly drama, why should an historical identification be allowed for the Lamb but denied to the woman? She is the mother first of Christ and then of Christians (12:5.17), and this connection had already been made in the Johannine tradition (Jn. 19:26 f.). Furthermore, despite G.'s reference (85 f.) to Feuillet's article (*NRTh* 99 [1977], 191–196), it is not clear that the martyrs sacrificed (6:9) are those of the Old Testament. The Israel of 144 000 *follows* the Lamb (14:4), and the *Apocalypse* prescinds from any considerations of the relation of Old to New Testaments, seeing in the later but the true Israel of God, which by fidelity in time has transcended time. Feuillet's argument employs texts from other New Testament works (Mt 23:31–35; I Jn. 3:12), but not from the *Apocalypse*. The lack of explicit reference to Jesus in 6:9 (as opposed to similar phrases with the reference in 1:2.9; 12:17; 19:4; 20:4) does not constitute a sure argument but rather leads to the need of completing the phrase with reference to Jesus. Most probably the „souls" of 6:9 reappear in 20:4. There the judgment they earlier requested is given to them as those who did not worship the beast or his idol are added to them in accordance with the promise of 6:11.

A few typographical errors should be noted in this excellent study: p. 70, v. 8 should read „six wings" instead of „seven wings"; p. 126, l. 24 should read „concentric" instead of „chiastic"; p. 134, l. 15 should read „C" instead of „B." This is a book highly recommended.

J. M. McDermott S. J.

2. Historische Theologie

Pouchet, Robert, *Basile le grand et son univers d'amis d'après sa correspondance.* Une stratégie de communion (Studia Ephemeridis ‚Augustinianum' 36). Rom: 1992. 802 S.

Unter den verschiedenen Kirchenväterbriefsammlungen der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts kommt dem 325 sicher echte Briefe umfassenden Briefcorpus Basilius' des Gr. aus verschiedenen Gründen eine ganz besondere Bedeutung zu. Die Briefe gelten als Muster des Genres, sie enthalten eine Fülle von Informationen über wichtige

Aspekte der Kirchen- und Dogmengeschichte dieser für die weitere Zukunft der Kirche so entscheidenden Jahre, sie ermöglichen gewissermaßen die persönliche Begegnung mit einem der bedeutendsten Theologen und Kirchenpolitiker der Alten Kirche. Kein Wunder, daß die genannte Sammlung immer wieder als Quelle für Untersuchungen der verschiedensten Art benutzt wird. Welche Fülle von Informationen auf einem bestimmten Gebiet, z. B. dem der Organisation der kappadokischen Kirche im vierten Jahrhundert, hier zu finden ist, hat erst vor kurzem B. Gain unter Beweis gestellt (vgl. unsere Besprechung in dieser Zeitschrift 62, 1987, 271/2). Der Hinweis auf die genannte Studie und ähnliche dieser Art hilft uns, die Eigenart der hier vorzustellenden Untersuchung deutlicher zu bestimmen. Der Verf. benutzt die Briefsammlung nicht als Quelle für ein bestimmtes Thema, sie ist vielmehr selber Gegenstand seiner Untersuchung. Er beschäftigt sich mit dem Netz von Beziehungen, die diese Sammlung selber darstellt und dokumentiert, Beziehungen, die Basilius eben mit den verschiedenen Adressaten, an die seine Briefe gerichtet sind, unterhält. Er nennt diese Art der Beschäftigung mit dem Briefcorpus „approche personnalisée". Vielleicht könnte man übersetzen: personenbezogener Ansatz. Aber er geht im Grunde noch einen Schritt weiter: er beschränkt sich nicht auf die Identifizierung des in den Briefen dokumentierten Beziehungsnetzes, er betrachtet das vorliegende Briefcorpus darüber hinaus als Ausdruck einer bestimmten ‚Politik' des Briefschreibers. In diesem Sinne spricht der Verf. von einer „stratégie communionelle" oder „stratégie de communion". Die Untersuchung versteht sich im angedeuteten Sinn deswegen auch als ein Beitrag zur Erhellung und Bestimmung der Theologie und Kirchenpolitik des Basilius. Verf. spricht in diesem Zusammenhang von einer „Mystik der Kommunion" bei Basilius im Unterschied zur „Mystik des Lichtes" bei Gregor von Nazianz und der „Mystik der Finsternis" bei Gregor von Nyssa. – Das Ziel der Studie, Identifizierung von Beziehungen, legt eine chronologische Anlage der Untersuchung nahe. Auf einen einleitenden Teil, in dem im wesentlichen über den Forschungsstand, die Entstehung des Briefcorpus und über die nähere Zielsetzung der Arbeit gehandelt wird, folgen in der Tat fünf chronologisch angeordnete Teile, innerhalb derer jeweils bestimmte Gruppen von Briefen besprochen werden. So behandelt der erste Teil, der der Periode vor der Priesterweihe des Basilius (355–362) gewidmet ist, nach einem einleitenden Kapitel über koinonia und „Gemeinschaftsstrategie" bei Basilius, seine frühen, die Aszese (Brief 1, 14, 2, 11), Fragen der Kultur und Gesellschaft (18, 17, 3) und die Theologie (9 und 361–364, Briefwechsel mit Apollinarius!) betreffenden Briefe. – Der zweite Teil befaßt sich mit Briefgruppen, die aus der Zeit seines Priestertums stammen, also aus den Jahren 362–370. Sie stehen unter den Stichworten „Priesterweihe und Traktat gegen Eunomius" (7, 20, 21, 25), „kulturelle Ausstrahlung" (335–359, Briefwechsel mit Libanios!), „Leben nach dem Evangelium und aszetische Institutionen" (19, 23, 26), „soziales Engagement und pastorale Charitas" (35, 36, 37, 31). – Die Jahre des Episkopats sind untergeteilt in 370–373 auf der einen und 373–378 auf der anderen Seite. Die zweite Periode ist noch einmal unterschieden in zwei Teile. Der erste ist Briefen und Briefpartnern außerhalb der eigenen Kirche gewidmet, der zweite solchen seiner eigenen Kirche. Der mit der bischöflichen Periode 370–373 befaßte Teil gruppiert die in diese Zeit fallenden Briefe unter folgenden Überschriften: „Pastorale Fragen der Bischöfe und Kirchen Kappadokiens", „Übereinkunft mit Meletius, Hilfegesuch an Athanasius, erste Appelle an die Westbischöfe", „Sorge des Basilius für die Kirchen", „christliche Wohltätigkeit des Basilius, des Führers der Kirche". Das letztgenannte Kap. beschäftigt sich u. a. mit den zahlreichen Briefen, in denen sich der Bischof von Caesarea für die gesellschaftlich Benachteiligten, ungerechterweise vom Fiskus Verfolgten, und überhaupt alle einsetzt, die sich in ihrer Not an ihn wenden. – Der mit Briefen und Briefpartnern außerhalb seiner eigenen Kirche in den Jahren 373–378 befaßte Teil ist seinerseits in neun Kapitel untergeteilt. Erwähnen wir wegen seiner besonderen Wichtigkeit nur das letzte, das das Antiochenische Schisma zum Gegenstand hat und in dem auch der unglückliche Briefwechsel mit Papst Damasus ausführlich zur Sprache kommt. – Der folgende Teil der Untersuchung betrifft die Briefe an Briefpartner innerhalb seiner eigenen Kirche für die Jahre 373–378. Zunächst werden besprochen Briefe an die Chorbischöfe, die man besser Landbischöfe nennen würde, die Priester, die

männlichen und weiblichen Diakone, die Aszeten und Jungfrauen. Es folgen Briefe an kappadokische Familien, Briefe, die soziale Probleme in Kappadokien zum Gegenstand haben, sogenannte Trostbriefe, Briefe an Freunde und schließlich „Briefe am Lebensabend". Zur letzten Kategorie gehört Brief 268 an seinen Mitstreiter Eusebius von Samosata, der sich derzeit im Exil befindet. – Der letzte, siebte Teil, steht unter der Überschrift „Wie Basilius seine Geschichte gelesen und gelebt hat" und stellt so etwas wie eine Zusammenfassung der vorausgegangenen Analysen dar. In welchem Geist diese Analysen vorgenommen wurden, offenbart der Schlußsatz des nicht nur vom Umfang her monumentalen Werkes: „Zahlreiche Zeitgenossen haben in Basilius dem Gr. einen Vater und Bruder, eine Leitfigur und ein Vorbild, einen Waffengefährten und einen Freund gesehen; mögen die Kirche und die ganze Menschheit ihnen darin folgen!" (691) – Ist der eigentliche Gegenstand der Untersuchung auch das Netz der Briefbeziehungen des Basilius als solches, so stellt sie doch darüber hinaus eine Fundgrube für Informationen aller Art dar. So geht der Autor z. B. im Zusammenhang des Briefwechsels mit Amphilochius von Iconium auch auf die theologische Hauptschrift des Basilius, sein ‚De spiritu sancto' ein und nimmt zu der bekannten Hypothese von H. Dörries Stellung, in den cap. 10–27 dieser Schrift handele es sich um das Gesprächsprotokoll der Diskussion zwischen Basilius und Eustatius von Sebaste. Der Autor nüanciert diese heute allgemein angenommene Hypothese: in den genannten Kapiteln wird wohl nicht nur das Streitgespräch mit Eustatius, sondern auch mit anderen ‚Pneumatomachen' dieser Jahre verarbeitet (342). Zweitens, der entscheidende Einschnitt der genannten Kapitelfolge von ‚De spiritu sancto' liegt nicht hinter c. 27, sondern schon hinter c. 24 (435). Ungezählte weitere Details der angedeuteten Art enthält das Werk auf seinen 800 Seiten. – Verf. hat seinem Werk alles beigegeben, was es zu einem hervorragenden Arbeitsinstrument macht. Dazu gehören, erstens, verschiedene Arten von Indices (Verzeichnis der Bibelstellen, der behandelten Stellen der Basilius-Briefe, der griechischen Wörter, der erwähnten Personen und Orte), zweitens, eine Reihe interessanter Anhänge (Verzeichnis der Briefe mit, wo möglich, Angaben des Überbringers; Auflistung der Briefe, in denen von den sog. Chorbischöfen die Rede ist, und zwar unterschieden je nachdem ob sie gelobt oder getadelt werden; ein ähnliches Verzeichnis die Priester betreffend; ein Verzeichnis der Briefe, die an Aszeten gerichtet sind oder die Aszese betreffen; Briefe, die an Frauen gerichtet sind oder in denen von Frauen die Rede ist. Unter der Überschrift „die Strategie des Basilius" sind die Briefe nach bestimmten kirchenpolitischen Zielen des Basilius angeordnet usw.). Zu erwähnen sind auch noch eine Reihe von geographischen Karten, die es dem Leser erleichtern sich eine konkrete Vorstellung vom Radius des von Basilius unterhaltenen Korrespondenz zu machen. – Ein Postscriptum kündigt die Stellungnahme des Autors zu einem neuen, nach Fertigstellung der Arbeit erfolgten, Datierungsvorschlag für das Todesjahr des Basilius an (statt 1. Januar 379 schon August 377!), von welcher Datierung natürlich auch sonstige zeitliche Festlegungen in der Biographie des Basilius abhängen. – Bei allem Lob, das die Studie verdient, sei doch auch ein Mangel genannt: die Gabe, knapp und bündig zu formulieren, besitzt der Autor nicht. Um mitzuteilen, was er bei seiner Analyse der Basilius-Briefe alles gefunden hat, hätte es nicht unbedingt 800 Seiten bedurft!

H. J. Sieben S. J.

Kasper, Clemens M., *Theologie und Aszese.* Die Spiritualität des Inselmönchtums von Lérins im 5. Jahrhundert (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums 40). Münster: Aschendorff 1991. XXXIV/425 S.

Die Herausgeber haben dem vorliegenden Band eine bei wissenschaftlichen Veröffentlichungen sonst unübliche Ausstattung gegeben. Auf dem Umschlag prangen zwei prächtige bunte Photos: auf der Vorderseite eine von grünen Bäumen umgebene Kapelle aus dem 5./6. Jahrhundert von bizarrer Form, auf der Rückseite die Luftaufnahme einer in tiefblaues Meer eingetauchten grünen Inselgruppe. Erinnert der Umschlag auch ein wenig an den Prospekt einer Reiseagentur im nahen mondänen Cannes an der Côte d'Azur, die neugierige Touristen zu einem Abstecher auf die Iles de Lérins verlocken will, Titel und vor allem Untertitel informieren präzise, was der

Autor des vorliegenden Werkes bietet: ein wichtiges Kapitel Geschichte, näherhin Geschichte des Mönchtums und seiner Spiritualität. – Welche Rolle das Inselmönchtum von Lérins in Gallien und im Frankenreich zwischen 410 und 740 spielte, zeigt auf einen Blick der Kirchengeschichtsatlas oder ein entsprechendes Lexikon. Es handelt sich um ein geistliches Zentrum aller ersten Ranges. Eine große Zahl von Bischofssitzen wurde im 5. und 6. Jahrhundert von Lérins-Schülern besetzt, zahlreiche Klöster wurden von hier aus gegründet oder beeinflußt. Lérins galt als das schlechthinnige Muster. Bis nach Châlons-s.-M. und sogar Trier reichen die auf dem Atlas eingetragenen Verbindungslinien. Zu den großen Namen unter den Mönchen gehören neben dem Gründer des Klosters, Honoratus von Arles, Maximus und Faustus von Riez, Caesarius und Virgilius von Arles, Eucherius von Lyon und Lupus von Ferrières, der bekannte Schriftsteller Vincentius usw. Kein Wunder, daß die Forschung sich angesichts der großen Bedeutung dieses Zentrums kirchlichen Lebens schon seit geraumer Zeit für Lérins interessiert und seine theologische, kirchenpolitische, ideengeschichtliche Rolle behandelt hat. Was aber bisher noch fehlte, war eine umfassende Untersuchung gerade seines Mönchtums und seiner Spiritualität. Sie wird im vorliegenden Band geboten. Voraussetzung dazu ist die genauere Umgrenzung der Lérinser Mönchen zugehörigen Literatur, alles andere als eine leichte Aufgabe, wie der Verf. zu Recht betont. Hierin gehört z. B. die dornige Frage nach dem Umfang der von Faustus von Riez auf uns gekommenen Predigten. Zu Recht zählt Verf. diesem Schrifttum der Lérinser Mönche nicht nur die Schriften zu, die sie als Mönche auf der Insel verfaßt haben, sondern auch Werke, die sie später als Bischöfe, außerhalb von Lérins, geschrieben haben; denn auch diese eher theologischen Werke legen auf ihre Weise Zeugnis für das Lérinser Mönchtum ab. – Verf. hat den umfangreichen Stoff seiner Untersuchung überzeugend gegliedert und auf folgende fünf Kapitel verteilt: ein erstes, Prolegomena überschriebenes Kapitel befaßt sich mit dem Schrifttum der Mönche. Verf. stellt hier ein Verzeichnis der Schriften auf und ordnet sie sechs verschiedenen genera zu: Viten und Biographien, Mönchspredigten, Bekehrungsgeschichten, Kompendienwerke, Schriften dogmatischen Inhalts, Texte mit rechtlichem Charakter. Es folgt ein interessanter Abschnitt über die „Bibliothek in Lérins". Während ‚Väter' wie Augustinus und Hieronymus gut vertreten sind, „scheinen klassische Schriften nicht Bestandteil der Bibliothek gewesen zu sein" (15). – Das zweite Kapitel befaßt sich unter dem Stichwort „Form" mit der „Organisation des Lebens in Lérins". Behandelt werden hier die hierarchische Struktur der Gemeinschaft und die Gemeinschaft selber. Das Obernamt kommt zunächst als rechtliche Gegebenheit, dann in seiner geistlichen Dimension zur Sprache. Der Abschnitt über die Gemeinschaft behandelt u. a. die Herkunft der Mitglieder, ihre nähere Lebensform hinsichtlich Wohnung, Gebet, Arbeit, ‚Gelübde' usw. – Verf. selber bezeichnet das „terminologische Koordinatensystem der Lerinser Mönche" als Gegenstand seiner Untersuchung (21) und in der Tat gilt sein besonderes Interesse – nicht nur in diesem zweiten Kapitel – der in den von ihm untersuchten Quellen verwendeten Terminologie. So fragt er nach den Bezeichnungen der Lerinser Äbte, nach den Namen der verschiedenen Gebetszeiten, nach den Begriffen, mit denen die von den Mönchen abgelegten Gelübde bezeichnet wurden usw. Dankenswerterweise ist dem Band denn auch ein eigenes dieser lateinischen Terminologie gewidmetes Register beigegeben, so daß die in der Untersuchung gespeicherten Auskünfte terminologischer Art leicht abzurufen sind. Ein gewisses Unbehagen gegenüber der vom Verf. angewandten Methode soll hier freilich nicht verschwiegen werden. Gewiß können die terminologischen Fragen nicht völlig von den Sachfragen gesondert werden, aber es stellt sich doch die Frage, ob eine deutlichere Trennung für die gesamte Untersuchung nicht von Nutzen gewesen und die Ergebnisse in hellerem Licht hätte erscheinen lassen. – Unter dem Stichwort „Geist" behandelt Verf. im dritten Kapitel „das monastische Selbstverständnis in Lérins". Hier geht K. zunächst auf die Anthropologie der Lerinser Mönche ein, dann auf ihre geistliche Lehre – Stichworte sind hier Motivation zur Aszese, Nachfolge Christi, Vita angelica, militia, Exodus, peregrinatio usw. – schließlich auf den „Ort" mit Ausführungen über desertum, eremus und einem Bericht über Lérins in zeitgenössischen Quellen. – Unter dem Stichwort „Lehre" behandelt das Kapitel die „Theologische Askese und asketische Theologie" der Lerinser Mönche,

d. h. zunächst die Gnadenlehre, dann die Trinitätslehre und die Christologie. Die Ausführungen des Verf. über die Lérinser Gnadenlehre sind nicht zuletzt deswegen von größtem Interesse, als hier in besonderer Weise der im Titel der Schrift zum Ausdruck kommende Anspruch „Aszese und Theologie" zusammenzuführen, theologische Positionen also von aszetischen „Interessen" her verständlich zu machen, eingelöst wird. „Berücksichtigt man den Kontext der einzelnen Aussagen bei den in Frage kommenden Texten, so wird man zugeben müssen: Es lag den Mönchen völlig fern, eine eigene theologische Lehre oder ein ‚System' zu entwickeln, schon gar nicht eines, das vom ‚consensus' abweicht ... Erst durch wiederholte Mißverständnisse und falsche Darstellungen der Lehre Augustins wie der seiner Opponenten durch die Schüler Augustins – wurden die Mönche – vor allem die von Lérins – in eine Gegenposition gedrängt, die in ihrem energischen Widerspruch und in ihrer Verbitterung den Eindruck einer Irrlehre erwecken konnte. Die Verteidigung des Alten, der Tradition und ihrer Lebenspraxis führte sie schließlich zu eigenen theologischen Aussagen, die freilich nur von ihrem monastischen Hintergrund her zu verstehen sind. Sobald aber Aussagen aus ihrem Kontext gelöst oder von den Lérinser Mönchen selbst pointiert herausgestellt werden, werden sie angreifbar" (225). – Besondere Aufmerksamkeit verdient noch das letzte „Conclusio. Lérins als Regelmönchtum" treffend überschriebene Kapitel. A. de Vogué hat bekanntlich in jüngster Zeit den Versuch gemacht, eine Reihe von frühen Mönchsregeln Lérins zuzuschreiben. Indem er dabei von der Zusammengehörigkeit dieser Texte aufgrund inhaltlich-innerer Kriterien ausging, suchte er für sie einen gemeinsamen Ort ihres Entstehens und schlug hierfür Lérins vor. Verf. geht in vorliegender Arbeit den umgekehrten Weg. Er sucht für ein aufgrund der vorliegenden Literatur gekennzeichnetes Mönchtum eine dazu passende Regel und findet sie in den von de Vogué Lérins zugeschriebenen Mönchsregeln. Es handelt sich also gewissermaßen um eine Erprobung der von dem bekannten Forscher aufgestellten Hypothese. – Interesse dürfen ebenfalls noch die beiden Exkurse am Schluß der Arbeit beanspruchen. Hier versucht Verf. etwas mehr Licht in die schwierige Frage der Faustus zuzuweisenden Predigten zu bringen. Näherhin unterscheidet er hier vier Gruppen, 1) Predigten, die Faustus mit größter Wahrscheinlichkeit zugehören, 2) solche, die im ganzen von Faustus stammen, aber kleinere redaktionelle Eingriffe erfahren haben, 3) Centos d. h. aus seinen Werken zusammengestellte „Flickteppiche", 4) ihm nicht zuweisbare Texte. Ein zweiter Exkurs behandelt die Quellen des Eucherius. – Die mit dem Bernd-Welte-Preis 1990 von der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwig-Universität zu Freiburg ausgezeichnete und unter Prof. Dr. K. Suso Frank verfaßte Arbeit stellt nicht zuletzt auch aufgrund der reichen Literaturangaben und wegen der Vielseitigkeit der behandelten Aspekte eine reiche Fundgrube dar für alle, die sich in Zukunft mit diesem wichtigen Kapitel abendländischer Spiritualitäts- und Mönchsgeschichte befassen wollen. Außer dem oben schon erwähnten Register der lateinischen Begriffe besitzt die Untersuchung ein Verzeichnis der Bibelstellen, der ausgewerteten Quellen, der behandelten Personen, Sachen und Orte.

H. J. Sieben S.J.

Mali, Franz, *Das „Opus imperfectum in Matthaeum" und sein Verhältnis zu den Matthäuskommentaren von Origenes und Hieronymus* (Innsbrucker Theologische Studien 34). Innsbruck/Wien: Tyrolia 1991. 397 S.

Auf die Frage eines seiner Studenten, ob er nicht gern Herr über die Stadt Paris wäre, soll Thomas von Aquin geantwortet haben: „Lieber wäre mir, ich hätte die fehlenden Seiten des Opus imperfectum in Matthaeum des Johannes Chrysostomus". Natürlich ist das eine Übertreibung, aber andererseits auch ein treffendes Zeugnis für die hohe Wertschätzung, die dieser freilich nicht von Johannes Chrysostomus stammende Text (PG 56, 611–948, demnächst im Corpus Christianorum/Series Latina) schon immer genoß. Obwohl seit der Bestreitung der Autorschaft des Chrysostomus durch Erasmus unzählige Hypothesen zur Identifizierung des Autors und zur Datierung und Lokalisierung des Textes vorgelegt wurden (16–35), tappt man in diesen Fragen nach wie vor noch immer im dunkeln. Die vorliegende Studie versteht sich als ein Beitrag zur Erhellung der genannten Fragen (11). – Ein Weg unter anderen möglichen zur Datie-

rung eines Textes nun ist die Bestimmung der vom Autor verwendeten Quellen. Verf. der vorliegenden Studie faßt zwei solcher Quellen näher ins Auge, einerseits die Auslegung des Origenes zum Evangelium des Matthaeus (GCS 10–12), andererseits den Kommentar des Hieronymus (CChr.SL 77) zum gleichen Evangelium. Während er aufgrund minutiöser Textvergleiche (91–323) eine Verwendung des Hieronymus-Kommentars durch den Autor des OIM für nicht erwiesen ansieht, betrachtet er einen Einfluß der Origenes-Auslegung auf das OIM als gegeben. Freilich wäre mit dieser Feststellung der Abhängigkeit vom Origenes-Kommentar für die Datierung und Lokalisierung des Autors nur unter der Bedingung etwas gewonnen, wenn gleichzeitig der Nachweis gelungen wäre, daß der Autor eine wohl aus der zweiten Hälfte des 5. oder dem Anfang des 6. Jahrhunderts stammende lateinische Übersetzung des Origenes-Kommentars (Vetus interpretatio und Commentariorum series) verwendet hat. Gerade dies ist aber nach Auskunft des Verf. nicht der Fall. Die vom Autor des OIM verwendete Version des Matthäuskommentars deckt sich weder mit den uns in griechischer Sprache überlieferten Fragmenten noch mit der genannten alten lateinischen Übersetzung. Der Autor des OIM scheint vielmehr eine uns unbekannte und damit auch undatierte, dritte Rezension benutzt zu haben (339). – Der mühselige Vergleich der drei Texte (OIM und die beiden Kommentare) ist dennoch nicht ganz nutzlos; denn auch eine Fehlanzeige – hier der Nachweis, daß keine Abhängigkeit von Hieronymus und von der alten lateinischen Übersetzung des Origenes vorliegt – hat ihren Wert.

H. J. Sieben S. J.

Felber, Anneliese, *Ecclesia ex gentibus congregata.* Die Deutung der Rahabepisode (Jos 2) in der Patristik. (Dissertationen der Karl-Franzens-Universität 85). Graz: dbv-Verlag für die Technische Universität Graz 1992. 207 S.

„Rahab zählt in der Patristik zu den großen Heilsgestalten der Bibel. Sie ist Prophetin und Patriarchin. Ihre Gestalt ist von ähnlicher Komplexität wie Josua in seiner Transparenz auf Christus hin" (167). Mit diesen Worten faßt die Verf. das Ergebnis ihrer unter dem Grazer Patrologen Johannes B. Bauer erarbeiteten Untersuchung zusammen. Wer das zu ‚Heilsgestalt' hinzugefügte Attribut ‚groß' für etwas übertrieben hält oder die Bezeichnungen ‚Prophetin und Patriarchin' für zu hoch gegriffen – für den ersteren Titel gibt es immerhin einen Beleg im beigefügten Sachindex! – oder wer den ganzen Satz gar als feministisch angehaucht empfindet, soll mit der Lektüre, wie es sich ja auch gehört, nicht von hinten, sondern von vorn anfangen! Denn dann wird sofort klar: die Untersuchung löst das im Untertitel eingegangene Versprechen, eine historische Untersuchung zur Deutung der Rahabepisode zu bieten, auf vorbildliche Weise ein. Die Arbeit ist in der Tat im Detail sorgfältig durchgeführt und methodisch überzeugend aufgebaut. In einer Serie von 6 „Kapiteln" wird zunächst die Auslegung der Rahabepisode bei einzelnen frühen Kirchenvätern untersucht (Klemens von Rom, Justin, Irenäus von Lyon, Hippolyth von Rom, Origenes, Cyprian von Karthago). Es handelt sich hier sozusagen um die kreative Phase der Auslegung der genannten Perikope. Es folgen drei weitere „Kapitel", in denen jeweils Gruppen von späteren, weniger kreativen Auslegungen zusammengefaßt sind. In dieser Phase handelt es sich im wesentlichen um „die Wiederholung bekannter Motive" (6'). Die Verf. untersucht hier die „patristische Literatur des Ostens" (Cyrill von Jerusalem, Gregor von Nazianz, Johannes Chrysostomus, das Opus imperfectum in Matthaeum, Severian von Gabala, Theodoret von Cyrus, Prokop von Gaza und Romanus Melodus), den „Westen im 4. Jahrhundert bis auf Augustin" (Hilarius von Poitiers, Ambrosius, Ps-Ambrosius, Gregor von Elvira, Hieronymus, Prudentius, Paulin von Nola) und die Zeit „von Augustin bis zum Ausgang der Patristik" (Augustin, Johannes Cassian, Evagrius, Ps-Augustin, Quodvultdeus, Faustus von Riez, Fulgentius von Ruspe, Caesarius von Arles, Cassiodor und Isidor von Sevilla). Für die erste ‚Kapitel'folge verwendet die Verf. eine andere Methode als für die zweite. Begnügt sie sich hier mit einer knappen Darlegung über den näheren Kontext der Auslegung von Jos 2, so holt sie demgegenüber bei den frühen Kirchenvätern sehr weit aus. Die ersten „Kapitel" über Klemens von Rom, Justin und Irenäus von Lyon haben fast den Charakter einer Einführung in patristische

Schriftauslegung überhaupt. Mag das den Spezialisten auch zum schnellen Weiterblättern verleiten, weil ihm hier im Grunde kaum Neues geboten wird, so läßt sich diese Vorgehensweise doch vielleicht im Rahmen der Gesamtkonzeption der Arbeit rechtfertigen. – Verf. faßt ihre Einzelanalysen der kreativen Phase jeweils treffend zusammen. So hält sie für Klemens von Rom fest: „Rahab figuriert bei Klemens ... als nachahmenswertes und immer gültiges Exemplum für Glaube und Gastfreundschaft ..." (15). Die eigentlich typologische Auslegung setzt mit Justin ein: „Als Spezificum Justins muß die starke Einbindung von Jos 2,18 in die Typologie des alt. Pascha genannt werden. Rahab verkörpert das sündige Heidentum und seine Erlösung ... Sie ist damit den großen Gestalten der Heilsgeschichte, beispielsweise Noach und Jakob, an die Seite gestellt" (32). Zum Sonderprofil der Irenäischen Auslegung der Perikope gehört die Unterstreichung des trinitarischen Aspekts durch Vermehrung der Zahl der Kundschafter (48). Weiter: „Origenes hat eine unüberbietbare Fülle von Motiven und Deutungen dargeboten, die für die folgenden Jahrhunderte bestimmend bleibt: die spirituelle Auslegung, die das Dirnenmotiv unter Zitation von 1 Kor 7,14 und das Motiv der Höhen (Jos 2,16a) für die christliche Seele fruchtbar macht ... die ekklesiologische Deutung sowohl der Person (Namensetymologie) als auch des Hauses der Rahab; die soteriologische und eschatologische Interpretation und die Transparenz des ganzen Geschehens auf Jesus hin. Das Dirnenmotiv wird reichlich entfaltet bis zur Einbeziehung der Sünderin aus Lk 7,37f. und der Wandlung der Dirne in eine Prophetin" (77/8). Zu den frühen Auslegungen gehört außer der des Hyppolit schließlich die des Cyprian: „In der schismatischen Situation seiner Zeit thematisiert Cyprian lediglich Jos 2,18f. unter ekklesiologischem Aspekt. Das Haus der Rahab weist wie die Arche Noachs und das Haus des Paschalammes (Ex 12,46) auf die eine Kirche des Heils" (101). – Mit den drei folgenden „Kapiteln" bestätigt die Verf. im Grunde eine alte Erfahrung: die eigentlich schöpferische Phase der patristischen Schriftauslegung, zumal der allegorisch/typologischen, stellen die ersten vier Jahrhunderte dar. Später kommen nur noch ausnahmsweise neue Akzente hinzu. Und eine weitere Erfahrung wird bestätigt: selbst in einem relativ kleinen Detail wie dem der Rahabepisode sind es die genialen, großen Geister, die kühn wirklich Neues zu sagen wagen: ex meretrice efficitur (Rahab) iam prophetes (Origenes). – Verf. hatte sich das Ziel gesteckt, „die Deutung der Rahabepisode möglichst vollständig und kontextgetreu zu erarbeiten" (6'). Dieses Ziel hat sie sicher verwirklicht. Wer über dieses historische Ziel hinaus mehr über die theologische Bedeutung dieser Perikope erfahren will, wird nach wie vor auf die betreffenden Seiten von Balthasars ‚Sponsa Verbi' zurückgreifen müssen. H. J. Sieben S.J.

Amstadt, Jacob, *Südgermanische Religion seit der Völkerwanderungszeit.* Stuttgart: Kohlhammer 1991. 155 S.

Wegen der NSDAP und ihrer Germanenverehrung war die Untersuchung von Kultur und Religion der Germanen nach dem Zweiten Weltkrieg lange verpönt. Erst in den letzten Jahren hat man wieder gewagt, sich mit den nordischen Gottheiten zu beschäftigen. Die vorliegende Untersuchung ist „eine historische, und zwar eine religionsgeschichtliche Arbeit auf namenkundlicher Grundlage ... Es ist ... das Ziel der vorliegenden Studie, zusätzliche Aufschlüsse über heute noch vorhandene, aber nicht bekannte Spuren des germanischen Heidentums zu gewinnen, indem neben den überlieferten schriftlichen Zeugnissen neue Quellen aus anderen Bereichen erschlossen werden, um aus ihnen einen sprachlichen oder inhaltlichen Bezug zum heidnischen Kult herzustellen, insofern er in manchen Flur-, Gelände- und Ortsnamen nachweisbar ist" (9). Diese Namen überliefern also gleichsam Geschichte. Untersucht werden die folgenden vier Furtnamen am Main: Haßfurt, Schweinfurt, Hirschfurt und Ochsenfurt. Verglichen werden diese Namen mit den Namen der englischen Orte Oxford und Swinford einerseits und denjenigen der dänischen Orte Oksenvad, Svinvad und Hjortvad. Es zeigt sich (dies im Detail hier darzustellen, würde den Rahmen der Rezension sprengen), daß die vier Furtorte Spuren eines Kultes der germanischen Vegetationsgottheiten Frîja-Frigg, Frô (Loll-Lell) u. a. aufweisen. Beispiel: Der Name Schweinfurt ist also nicht deswegen entstanden, weil man an dieser Stelle Schweine durch den Main

getrieben hätte, sondern weil das Schwein dem Gott Freyr, den man an dieser Stelle verehrte, geopfert wurde. „Beim weiteren Vergleich dieser homonymen Furtnamen in Franken, Dänemark und England ergaben sich gewisse Merkmale dafür, daß diese germanischen Kultstätten an den jeweiligen Flußübergängen nicht nur von lokaler Bedeutung waren, sondern aufgrund ihrer exponierten Lage am Rande einer Grenzregion eine bestimmte Funktion zu erfüllen hatten" (122). Sie waren gleichsam kultische Grenzmarken am Rande zu fremden Stammesgebieten. – Was geschah mit den germanischen Gottheiten, nachdem die christlichen Missionare das Land bekehrt hatten? Die germanische Religion wurde sublimiert, christliche Kirchen und Klöster wurden an die Stelle der heidnischen Kultstätten gesetzt. So wurden (vgl. 116f.) die Heiligen Stephan, Leonhard und Wolfgang die christlichen Nachfolger des germanischen Pferdegottes Frô-Freyr. Und Maria wurde die (christliche) Nachfolgerin der Gottheit Frîja-Frigg. Allenfalls im Aberglauben des Volkes (zumal auf dem Land) erhielten sich noch manche heidnische Elemente der germanischen Religion. – Ein angehängtes Kapitel (Steinfiguren – stumme Zeugen eines heidnischen Fruchtbarkeitskultes, 125–129), ein Literaturverzeichnis (130–138), Karten/Skizzen (139–146), Abbildungen (147–152) und zwei Register (153–155) schließen das nützliche Buch ab.

R. Sebott S.J.

Mittelalter

Benke, Christoph, *Unterscheidung der Geister bei Bernhard von Clairvaux* (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 4). Würzburg: Echter 1991. 320 S.

Die vorliegende Studie ist 1990 von der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg als Dissertation angenommen worden; geschrieben wurde sie bei Prof. Dr. G. Greshake. Nach einer Bestimmung der Fragestellung und einer kurzen Einführung in die Thematik und Geschichte der Unterscheidungslehre (1–17) kommt der Autor zu dem Ergebnis: „Die Unterscheidung der Geister im Mittelalter ist ein seltsam vernachlässigtes Forschungsgebiet, in dem es noch viel Neuland gibt" (17). Zu Beginn seiner eigenen Darlegung wendet sich B. dem Kontext der Theologie Bernhards zu (30–102), der sich als ein monastischer erweist, denn es handelt sich um „eine Theologie von Mönchen für Mönche" (U. Köpf). Bernhard schlägt den Weg einer Theologie der Selbsterkenntnis ein, die den Menschen auf der via affectiva unter die Führung der Magistra experientia stellt, ohne dabei jedoch einer falschen Subjektivität zu verfallen, denn die Forma vitae bestimmt Bernhard aus seiner Jesusmystik. Im zweiten Teil seiner Ausführungen wendet sich Vf. der Unterscheidungslehre zu (103–285), die Bernhard gleichfalls aus dem Leben und der Erfahrung entwickelt. Auf dem Weg der „Pilgerschaft zu Gott" erfährt sich der Mensch im Spannungsfeld von Gut und Böse, eine Erfahrung, die mit zahlreichen inneren Einflüsterungen und Regungen der Anfechtung verbunden ist. Bei den Anregungen des „guten Geistes" handelt es sich um „heilsame" Gedanken und Eingebungen (vor allem Friede und Wahrheit, Harmonie in der Leiblichkeit und Bereitschaft zum Dienst an der communio). Die Anregungen des Bösen hingegen sind solche des „Fleisches" und der „Welt", sie führen zur Zerrüttung der communio und zur Disharmonie in der Leiblichkeit. Um in der Entscheidung für Gott nicht fehlzugehen, bedarf es eines eindeutigen Unterscheidungskriteriums, das nach Bernhard die „conformitas" mit Jesus Christus darstellt (131): Jede Anregung, die den Menschen dazu anleitet, sich hintanzusetzen und unerkannt zu bleiben, darf als eine Anregung Christi angesehen werden. Im Vollzug der Unterscheidung der Geister geht es also um eine „schrittweise conversio zu dem, der für die Menschen ein parvulus wurde" (137; mit diesem Unterscheidungskriterium polemisiert Bernhard nicht zuletzt gegen bestimmte Formen wissenschaftlicher Arbeit, vor allem die „Dialektik"). Der weitere Weg der discretio spirituum besteht für Bernhard darin, daß Gott nur eines will, nämlich den Menschen immer mehr mit sich zu verähnlichen. Auf diesem Weg der „Heimführung" (zu Gott) gibt es für den Menschen auch äußere Hilfen, nämlich Mäßigkeit, Einhalten der gesunden Mitte und geistliche Führung. Nach einer längeren Ausführung über das „besondere Modell" der Anregungen des Guten in den Hohelied-

predigten, die ein Musterbeispiel für des Autors saubere und detaillierte Arbeit am Text sind (236–285), bleibt die Frage nach dem Spezifikum der Unterscheidungslehre Bernhards. Auch wenn Bernhard fest in der überlieferten Tradition der discretio spirituum steht, erweitert er ihre „klassischen" Themenkreise, und zwar vor allem durch die Frage nach der Lebensform, deren „jesuanische" Grundgestalt für Bernhard ein wichtiges Unterscheidungskriterium darstellt: Die aktuelle Heilsbedeutung der geschichtlichen Ereignisse des Lebens Jesu zeigt sich durch die „Einbeziehung des ganzen Menschen mit allen seinen Sinnen" (W. Baier). Ferner muß die Hervorhebung des Communio-Kriteriums und der Signale der Leiblichkeit als spezifisch für Bernhards Unterscheidungslehre angesehen werden. Nicht zu vergessen das für Bernhard so typische missionarisch-kirchliche Kriterium: Brautmystik ist Dienstmystik! Weil die hier angeführten Unterscheidungskriterien den Weg zur Neuzeit anzeigen und Bernhard trotz seiner Traditionsverbundenheit als einen schöpferischen Theologen ausweisen, führt Vf. in einem abschließenden Kapitel einen Vergleich zwischen Bernhard und Ignatius von Loyola durch (295–306). – Das Verdienst der vorliegenden Arbeit muß darin gesehen werden, ein bisher kaum beachtetes Gebiet der Theologiegeschichte erarbeitet und anhand der Werke Bernhards sorgfältig erschlossen zu haben; auch die fundierte theologiegeschichtliche Einordnung der bernhardinischen Unterscheidungslehre darf als gelungen angesehen werden. Somit erweist sich die Studie als ein wichtiger Beitrag für die Suche nach einer modernen Lehre der „Unterscheidung der Geister". M. Schneider S.J.

Berndt, Rainer, *André de Saint-Victor († 1175).* Exégète et théologien (Bibliotheca Victorina 2). Paris–Turnhout: Brepols 1991. 403 S.

Das vorliegende Werk – eine im Jahr 1989 am Institut Catholique de Paris und an der Universität Paris IV/Sorbonne eingereichte Dissertation – beschäftigt sich mit einem Exegeten des 12. Jahrhunderts, von dessen Werk – Kommentaren zu fast allen Büchern des Alten Testamentes – bis vor wenigen Jahrzehnten nur ein Fragment des Jesaja-Kommentars gedruckt vorlag; Richard von St. Victor hatte die Erklärung der Emmanuels-Weissagung (Jes 7,14) seines Mitbruders Andreas wegen ihrer angeblich judaisierenden Tendenz kritisiert und in seiner bei Migne abgedruckten Gegenschrift De Emmanuele ausführlich zitiert. Die Lage hat sich grundlegend gewandelt, als Beryl Smalley im Jahre 1938 Andreas von St. Victor als den Wegbereiter der Literalexegese im Mittelalter entdeckte und ihm dann in ihrer großen Darstellung der Schriftauslegung im Mittelalter „The Study of the Bible in the Middle Ages" die Hauptrolle zuwies. Seither sind mehrere Dissertationen über Andreas von St. Victor erschienen. Der Verlag Brepols hat sich entschlossen, in der Continuatio mediaevalis des Corpus christianorum (Band 53–53 G) die Opera omnia des Andreas zu veröffentlichen. Von der auf acht Bände berechneten Ausgabe sind seit 1986 vier Bände erschienen (Heptateuch, Ez, Dan und Prov-Eccle). Davon hat R. Berndt selbst zwei Bände ediert, den Heptateuch (zusammen mit Ch. Lohr) und die Libri Salomonis (Prov, Eccle). Niemand war also besser vorbereitet, eine Monographie über diesen Exegeten und Theologen zu schreiben.

Die Arbeit gliedert sich in drei Teile. Der *erste* Teil ist dem Leben und dem Werk des Victoriners gewidmet. Mit größter Akribie trägt B. die biobibliographischen Zeugnisse zusammen (im Anhang 317–328 sind die Dokumente abgedruckt), sichtet die bisherige Forschung und kommt schließlich zu einem eher ernüchternden Ergebnis: Wir wissen nichts über Herkunft und Geburtsdatum des Andreas; man kann nur vermuten, daß er Engländer war. In den dreißiger oder vierziger Jahren des 12. Jh. trat er in die Abtei von St. Victor in Paris ein; daß er noch den 1141 verstorbenen großen Hugo von St. Victor zum Lehrer hatte, kann man ebenfalls nur vermuten. Besser unterrichtet sind wir über den zweiten Lebensabschnitt des Autors. Von 1149 bis 1155 war er Abt der von St. Victor aus gegründeten Abtei von Wigmore (Wales). Nach einem Interim von ungefähr sechs bis sieben Jahren, die er sehr wahrscheinlich in St. Victor in Paris verbrachte, übernahm er 1161/63 erneut die Leitung der Abtei in Wigmore und starb dort am 19. 10. 1175. – Mit derselben Akribie widmet sich B. dann der handschriftlichen

Überlieferung der Kommentare, analysiert die 18 bis heute bekannten Handschriften, untersucht die Authentizität der darin erhaltenen Werke, versucht eine Chronologie und faßt schließlich die Ergebnisse in einer übersichtlichen Synopse zusammen (88). Der dritte Abschnitt des ersten Teiles zeigt den literarischen Einfluß des Andreas auf die Theologen des Mittelalters, zum Beispiel auf Thomas von Aquin und Roger Bacon. Zu den in den Forschung schon bekannten Daten kann B. nicht wenige neue hinzufügen. Besondere Aufmerksamkeit widmet er dem Verhältnis des Andreas von St. Victor zu Petrus Comestor und dessen Historia scholastica.

Der *zweite* Teil der Arbeit beschäftigt sich mit der Schriftauslegung des Andreas von St. Victor, und zwar zunächst mit den Grundlagen seiner exegetischen Praxis. Welche Bibel hat er benützt? Wie sind seine hermeneutischen Prinzipien? Welche Arbeitsmittel, welche Quellen hat er herangezogen? Weil Andreas selbst keine Darstellung seiner Prinzipien gegeben hat, kann man eine Antwort auf diese Fragen nur durch mühseliges Studium der in den Kommentaren selbst verstreuten Hinweise finden. – Was den Kanon der Heiligen Schrift, die Inspiration und die Anordnung der biblischen Bücher betrifft, so kann B. zeigen, daß sich Andreas weithin an Hugo von St. Victor hält. Zu den besten Partien des vorliegenden Buches gehört sicher der Abschnitt über den von Andreas benutzten Bibeltext. Wir kennen die Bibel des Victoriner Meisters (noch) nicht; doch B. versteht es, durch akribische Untersuchungen ihre Gestalt bis zu einem gewissen Grad zu rekonstruieren. Wie schon in der Edition der Libri Salomonis vergleicht B. auch hier den von Andreas verwendeten Bibeltext mit dem der kritischen Vulgata-Ausgabe und den dort im Variantenapparat genannten Handschriften sowie mit der Vetus-Latina-Ausgabe. Der Vergleich zeigt, daß Andreas vor allem Vulgata-Handschriften des 10. und 11. Jahrhunderts benutzt und manchmal miteinander verglichen, gelegentlich aber auch Lesarten der Vetus latina aufgegriffen hat. Zur Erklärung des noch verbleibenden Restes an nicht identifizierten lateinischen Varianten des Bibeltextes bringt B. die von H. Cassutto vertretene Hypothese ins Spiel, es habe eine alte, von der Vulgata unterschiedene, von Juden angefertigte Übersetzung der Bibel aus dem Hebräischen ins Lateinische gegeben. Wie dem auch sei, auf jeden Fall kann B. zeigen, daß die Bibel, die im 12. Jahrhundert von Andreas in St. Victor benutzt wurde, mit als Vorlage diente für den im 13. Jahrhundert an der Pariser Universität und in den Bibelkorrektorien benutzten Text. Der Abschnitt über den Bibeltext stellt einen wichtigen Beitrag zu der noch weithin in den Anfängen steckenden Erforschung des Bibeltextes im Mittelalter dar; er könnte als Modell für weitere Untersuchungen dienen. – In der Konzeption des Bibelkommentares schließt sich A. weithin an Hugo von St. Victor an. Der Kommentar soll vor allem die littera erhellen. Dem Kommentator kommt dabei, nach Andreas vielleicht noch mehr als nach Hugo von St. Victor, eine betont aktive Rolle zu; er bringt die Schrift mit Hilfe der ratio zum Sprechen. Die Erforschung des Literalsinns erfolgt in dem von Hugo dargelegten Dreischritt: littera (superficies litterae) – sensus – sententia. Auch die Theorie der significatio und die Verhältnisbestimmung von littera und historia zeigt eine gewisse Abhängigkeit von Hugo von St. Victor. – Was die konkreten Arbeitsmittel angeht, so kann B. zeigen, daß Andreas sicherlich die accessus ad auctores und die grammatikalischen Erklärungen der damaligen Zeit benutzt hat. Ein besonderes Problem stellen die nicht-lateinischen Sprachen dar, deren sich Andreas manchmal zur Erklärung der littera bediente, das Altfranzösische und vor allem das Hebräische. Hat Andreas die französischen Ausdrücke, die sich gelegentlich in seinen Kommentaren finden (B. gibt eine Liste), von seinen jüdischen Gesprächspartnern übernommen? Die Kontakte zwischen jüdischen und christlichen Schriftgelehrten liefen ja wohl in der Volkssprache ab. B. kann zumindest zeigen, daß die von Andreas verwendeten altfranzösischen Wörter sich nur in wenigen Fällen mit den von Rashi gebrauchten decken. Wichtiger ist die Frage: Wie sind die zahlreichen Hinweise auf den hebräischen Originaltext und auf Eigenheiten der hebräischen Grammatik zu verstehen? Hat Andreas selbst Hebräisch verstanden? In dieser kontrovers diskutierten Frage bezieht B. eine mittlere Position; er möchte dem Andreas gewisse passive Kenntnisse des Hebräischen zuschreiben . – Eine exakte Antwort erhalten wir auf die Frage nach den Quellen, die Andreas benutzt hat. B. gibt eine Liste der zitierten antiken Klassiker sowie der christlichen und jüdischen Autoren; nicht wenige

Zitate hat er selbst erstmals identifiziert. Daß auf diesem Gebiet noch manches offen bleibt, etwa das Verhältnis der Kommentare des Andreas von St. Victor zur Glossa ordinaria, merkt B. selbst als Desiderat an.

Der *dritte* Teil gilt dem Verhältnis von Exegese und Theologie. Wer in den Kommentaren des Andreas zu lesen beginnt, wird enttäuscht sein von der trockenen Art der Darstellung. Man braucht nicht unbedingt die Schriften des Bernhard von Clairvaux heranziehen; es genügt schon ein Vergleich mit Hieronymus, den sich Andreas zum Vorbild genommen hat, um den Mangel an literarischer Qualität und vor allem an spirituellem Tiefgang in den Kommentaren des Andreas zu konstatieren. Welche geschichtliche Bedeutung kommt dann diesen Kommentaren noch zu? – Im Kapitel VII erläutert B. die Arbeitsmethode des Andreas, indem er wiederum den Dreischritt des Hugo von St. Victor zugrundelegt: littera (superficies litterae) – sensus – sententia. Das bringt zwar eine gewisse Wiederholung des im zweiten Teil, vor allem in den Kapiteln V und VI Gesagten mit sich; aber es geschieht doch unter einem neuen, vertiefenden Gesichtspunkt. Aus der Arbeit an der littera hebt B. besonders die Lemmatisierung des Textes hervor. Im allgemeinen erklärt Andreas nicht ganze Texteinheiten, sondern einzelne Partikel des Textes, einzelne Wörter. Die Auswahl der Lemmata, die nach B. ohne konkretes Vorbild ist, offenbart die Interessen des Victoriners; so betrachtet er die prophetischen Texte vor allem als erzählende Texte. Durch die Lemmatisierung hat Andreas, wie B. meint, einen neuen Typus des Bibelkommentars geschaffen (240). Hier wäre doch zu fragen, ob das Prinzip der Lemmatisierung nicht schon früher gebraucht wurde, in den Glossen, vor allem in der Interlinearglosse der Glossa ordinaria. Auch die Bedeutung dieses Prinzips müßte man wohl noch differenzierter beurteilen. B. hebt die positiven Seiten hervor: so kann der Exeget ganz am Text bleiben, ohne sich gleich die Thematik von theologischen Positionen her vorgeben zu lassen. Auf der anderen Seite aber hat diese Atomisierung des Textes sicher auch Nachteile, wie sie etwa schon Nikolaus von Lyra im zweiten Prolog zu seiner Postilla litteralis beklagt hat. – Um den sensus litterae zu eruieren, wendet Andreas nach B. zwei verschiedene Verfahren an. Einmal erklärt er die Schrift durch sich selbst, indem er auf die Eigentümlichkeiten der Texte (consuetudo Scripturae, modus dicendi, subauditur etc.) achtet. Auf der anderen Seite aber wird der Exeget selbst aktiv; die etymologischen Erklärungen, die Definitionen und die kurzen in den Kommentar eingestreuten Quaestionen und Dissertationen bezeugen das. – Die Interpretation der littera findet ihre Vollendung in der Erkenntnis der sententia, der inhaltlichen Aussage eines Textes. Wie kommt Andreas zur Erkenntnis der sententia? Typisch für sein Verfahren ist es, daß er verschiedene ihm bekannte Interpretationen der sententia kommentarlos nebeneinander stellt und manchmal noch eine eigene Interpretation, oft eingeleitet durch ein ‚vel', hinzufügt. Das bedeutet nicht, daß er alle Quellen, Neues Testament, klassische Autoren, Kirchenväter und Theologen, christliche und jüdische Autoren, einfach gleich behandelte. Unter den Kirchenvätern hebt er Hieronymus hervor, obwohl er auch diesem großen Vorbild gegenüber das Recht auf eine neue Interpretation verteidigt. Besonders brisant ist das Verhältnis des Victoriners zu den Juden. Auf der einen Seite bezieht Andreas immer wieder eindeutig christliche Positionen und verurteilt auch hin und wieder die Juden; auf der anderen Seite benutzt er oft rabbinische Bibelauslegungen, stellt sie kommentarlos neben die christlichen und spricht ihnen im Bezug auf die hebraica veritas der Schrift manchmal eine größere Autorität zu. – Am deutlichsten kommt diese zwiespältige Haltung des Andreas in der Erklärung der Emmanuels-Weissagung (Is 7, 14–16) zum Ausdruck. Richard von St. Victor hatte daran heftigen Anstoß genommen. Die Bewertung dieser Kontroverse bildet mit Recht den Schlußstein in der Untersuchung von B. Nach B. wollte Andreas hier einen mittleren Weg zwischen der Literalexegese der Juden und der in der christlichen Tradition üblichen allegorisch-spirituellen Deutung einschlagen. Indem Andreas sich auf die Interpretation der littera beschränke, komme er weithin mit der jüdischen Exegese überein. Durch seine Auffassung von der von Gott auf Christus hingelenkten und damit offenen Geschichte aber unterscheide er sich von der jüdischen Auslegung, die diese Texte exklusiv auf die Zeitgeschichte beziehe. Durch diesen Mittelweg habe Andreas eine sonst nicht mögliche Kooperation zwischen jüdischer und christlicher Schriftauslegung ermöglicht. –

Zusammenfassend sieht B. die geschichtliche Bedeutung des Andreas von St. Victor darin, daß er durch die Beschränkung auf die Literalerklärung die Exegese von der systematischen Theologie getrennt und den Grund zu einer eigenständigen biblischen Theologie gelegt habe, die sich ihre Themen ganz von der Schrift diktieren läßt. Mag die Konzentration des Victoriners auf die Techniken der Literalexegese auch trocken, literarisch dürftig und spirituell unergiebig wirken, letztlich ist diese exegetische Askese nach B. durchaus in einer bestimmten Spiritualität begründet, deren Leitwort Hieronymus geprägt hat: „Nudum Christum nudus sequere."

Das vorliegende Buch ist ein wichtiger Beitrag zur Geschichte der Exegese und der Theologie im Mittelalter. R. Berndt verbindet in einer geglückten Art und Weise minutiöse Untersuchungen der Texte mit der Reflexion auf die theologiegeschichtlichen Zusammenhänge. In vielerlei Hinsicht kann die Arbeit Vorbild für weitere Forschungen sein. – Auch die mehr technische Seite der Darstellung ist zu loben. Wenige, kleine Ausnahmen bestätigen die Regel. Auf Seite 70, Anm. 99, muß es an Stelle von ‚filiam' heißen ‚faciam'. – Auf Seite 212, Anm. 192, gehört das Wort ‚cilicium' nicht mehr zu dem zitierten Satz, sondern bildet das Lemma des nächsten Satzes. Der als erster Satz zur Erklärung von Is 7, 14 zitierte Text ist wohl, entgegen der Interpunktion von PL, kein Hauptsatz, sondern ein einleitender Nebensatz. Kl. Reinhardt

Nielsen, Lauge O., *Theology and Philosophy in the Twelfth Century.* A Study of Gilbert Porreta's Thinking and the Theological Expositions of the Doctrine of the Incarnation during the Period 1130–1180 (Acta Theologica Danica XV). Leiden: Brill 1982. 396 S.

Mit reichlicher Verspätung zwar soll – immerhin jedoch – noch ein Band vorgestellt werden, der nach Auffassung des Rez. als herausragender Beitrag für die Erforschung der mittelalterlichen Geistesgeschichte zu gelten hat. Der langwierige Titel deutet die grundsätzliche Problemstellung des Buches an, das komplexe Verhältnis von theologischen und philosophischen Aspekten bei einer präzisen Fragestellung, der Inkarnation, innerhalb eines begrenzten Zeitraums formulieren zu wollen. Als historischen Ansatzpunkt wählt der A. dazu Gilbert Porreta – ihm ist der erste Hauptteil der Studie gewidmet (25–189). In drei Schritten – Metaphysik; Wissenschaft, Denken, Sprache; Theologie – analysiert und interpretiert der A. Gilberts Werk. Darüber hinaus werden aber – im 2. Hauptteil – die wichtigsten Schulen des 12. Jahrhunderts und deren Vertreter (Hugo von St. Viktor [193–213], Peter Abaelard [214–242], Petrus Lombardus [243–361]) in bezug auf ihre Haltung in der Inkarnationslehre untersucht. In der Zusammenfassung [362–370] unterstreicht er erneut die drei maßgeblichen christologischen Entwürfe aus der Mitte des 12. Jahrhunderts – den hugonischen, den porretanischen und den abaelardischen – und charakterisiert jeweils das dabei zugrunde liegende philosophisch-theologische Spannungsverhältnis. Während Gilbert und Hugo von St. Viktor die Autonomie der Theologie beibehalten wollten (366, 369) wende Abaelard philosophische, vor allem logische, Lehren direkt auf theologische Sätze an (366) und gelange damit wenigstens implizit zu einem Vorrang der Philosophie. Diese Studie zeichnet sich insgesamt dadurch aus, daß sie ausgehend von literaturgeschichtlichen Fragestellungen und Ergebnissen spekulativ angelegt ist.

Kritisch anzumerken bleibt, daß die neueste Monographie von *Bruno Maioli,* Gilberto Porretano. Dalla grammatica speculativa alla metafisica del concreto, Roma 1979, nicht erwähnt wird. Im Literaturverzeichnis vermißt man ebenfalls den wichtigen Beitrag *H. R. Schlettes,* Das Personverständnis Hugos und Richards von St. Viktor, FS M. Grabmann 1960, sowie die französische Übersetzung von Landgrafs *Einführung:* „Introduction à l'histoire de la littérature de la scolastique naissante", 1973, die im Grunde eine Überarbeitung des ursprünglichen Werkes darstellt. Warum wurden die Werke des, zugegebenermaßen eher kleinen Autors, Hugo von Rouen († 1164), insbesonders seine theologische Summe, nicht berücksichtigt? Konnte er keiner der „Schulen" zugeordnet werden? Leider fehlt ein Index der zitierten Handschriften, der angesichts der beachtlichen Fülle verarbeiteten handschriftlichen Materials gute Dienste leisten würde. Hätte man im 2. Hauptteil die Einteilung der „Schulen", die ja im we-

sentlichen von Grabmann und Landgraf zu stammen scheint, nicht zunächst der Kritik unterziehen und sie auf ihre Stichhaltigkeit hin überprüfen sollen? – Die kleinen Ausstellungen lassen nicht daran zweifeln, daß nach den Werken der großen Wegbereiter der Theologiegeschichte des 12. Jahrhunderts, A. M. Landgraf, O. Lottin, J. de Ghellinck und M.-D. Chenu, Philosophen und Theologen hiermit eine moderne Einführung in das Zeitalter der Frühscholastik zur Verfügung gestellt wird. R. Berndt S.J.

Longere, Jean, *Les sermons latins de Maurice de Sully, évêque de Paris († 1196)*, Contribution à l'histoire de la tradition manuscrite (Instrumenta patristica 16). Steenbrugge-Dordrecht: St. Pietersabdij-Kluwer Academic Publishers 1988. 491 S.

Der schon durch zahlreiche Veröffentlichungen zur Geschichte der mittelalterlichen lateinischen Predigt als Spezialist ausgewiesene französische Gelehrte legt hiermit einen neuen Band vor, der seine eigentliche kritische Edition der Predigten des großen Pariser Bischofs vorbereitet. Nachfolger des Petrus Lombardus, hatte Maurice de Sully die bischöfliche Kathedra der Metropole der Ile-de-France von 1160 bis 1196 inne. Die Handschrift Frankfurt, Universitätsbibliothek, Carm. 26 f. 161va nennt ihn zwar „Magister Mauricius Parisiensis episcopus", jedoch sind außer den Sermones weder exegetische noch theologische Schriften von Maurice de Sully bekannt. Allerdings prägt sich sein Name jedem Besucher der Pariser Kathedrale unvergeßlich ein. – Der Vf. beschreibt und analysiert zunächst die 41 Handschriften, die die 71 authentischen Predigten Maurice de Sullys überliefern (15–264). Er teilt sie in acht Gruppen ein, wobei er die erste als Basisgruppe charakterisiert (12–13). Über die bislang bekannten 40 Textzeugen hinaus (12–13) hat der Vf. während der Drucklegung des Bandes noch eine weitere Handschrift entdeckt, die er übrigens auch der Basisgruppe zurechnet (264). Sodann wird mit der gleichen Sorgfalt auch die Analyse der 11 Textzeugen für die 20 Sermones des Pseudo-Mauritius durchgeführt (265–306). In der Zusammenfassung (307–314) äußert sich der Vf. selbst vorsichtig in bezug auf eine zu kategorische Hypothese eines Pseudo-Mauritius, denn die Autorschaft des Bischofs an dieser Sammlung kann jetzt noch nicht definitiv abgewiesen werden. (312). – In einem weiteren Schritt teilt der Autor dann die Initia aller Predigten der beiden untersuchten Sammlungen mit, auf der Basis von zwei ausgewählten Handschriften: Paris, *Bibliothèque nationale*, lat. 14937 und 2949 (315–390). Die Eigenheiten jeder Handschrift werden jeweils vermerkt. In vier Appendices (391–401) werden die zuvor gewonnenen Ergebnisse schematisiert dargestellt. Den Band runden ausführlichste Indices ab: Handschriften (405–408), Orte (409), Personennamen (410–419). Komplette Initienverzeichnisse aller in der Untersuchung erwähnten Werke beschließen den Band (420–484). – Dem Autor, sowie den Verlegern, ist zu dieser Veröffentlichung nur zu gratulieren. Die reine Technizität des Bandes – aufgrund der Beschränkung auf Kodikologie, Paläographie und Literarkritik – wirkt attraktiv sicherlich nur auf einen kleinen Kreis von Kollegen. Dennoch beruhen auf derartigen Grundlagen die zukünftigen Synthesen von Spezialisten der Geschichte der mittelalterlichen Predigt und überhaupt theologiegeschichtliche Einordnungen. – Ergänzend sei angemerkt, daß die Handschrift Zwettl 123 die Predigten von Maurice de Sully überliefert (cf. Ch. Ziegler, J. Rössl, Zisterzienserstift Zwettl. Katalog der Handschriften des Mittelalters, Teil II: Codex 101–200, Wien–München 1985). R. Berndt S.J.

Renovatio et Reformatio. Wider das Bild vom „finsteren" Mittelalter. Festschrift für Ludwig Hödl zum 60. Geburtstag überreicht von Freunden sowie Kollegen und Schülern. Hrsg. *Manfred Gerwing* und *Godehard Ruppert*. Münster: Aschendorff 1985. VI/246 S.

„Das Mittelalter ist nicht Vergangenheit, sondern Geschichte der Gegenwart": Mit diesem Wort L. Hödls, der mit der hier anzuzeigenden FS geehrt wird, eröffnen die Herausgeber den Band gleichsam als Motto (V). Vergleichbar dem wissenschaftlichen Impetus des Theologen und Theologiehistorikers L. Hödl wollen die Beiträge mittelal-

terliche Neuansätze zur Sprache bringen (VI), die aus der Vergangenheit schöpften und die Zukunft mitgestalteten.

Die 16 Beiträge umfassende Festschrift gliedert sich thematisch in drei Bereiche. Unter dem ersten Stichwort Theologie schreibt *B. G. Langemeyer OFM* zu den „Leitfäden und Zielsetzungen theologischer Mittelalterforschung aus der Sicht der systematischen Theologie" (3–13), *J. Leclercq OSB* zeichnet „Neue Perspektiven in der monastischen Theologie: Das Weibliche und die eheliche Liebe" (14–24) nach, *H. J. F. Reinhardt* studiert „De(n) Ehetraktat De sacramento coniugii im Römerbriefkommentar der Hs. Vat. Ottobon, Lat. 445 und parr." (25–43), *L. Scheffczyk* erläutert „Die Stellung des Thomas von Aquin in der Entwicklung der Lehre von den Mysteria Vitae Christi" (44–70), *M. Schmaus* stellt „Die Einheit des trinitarischen Wirkens in der Ost- und Westkirche" dar (71–79) und *Th. Schneider* schließlich liefert „Die dogmatische Begründung der Ekklesiologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Dargestellt am Beispiel der Rede von der Kirche als dem Sakrament des Heils für die Welt" (80–116). – Die philosophiegeschichtlichen Beiträge setzen ein mit einer Untersuchung *F. Hoffmanns*, Einige Bemerkungen zum Problem der unmittelbaren und der vermittelten Erkenntnis in der Scholastik (119–130). *R. Macken OFM* arbeitet den Begriff der „Selbstverwirklichung in der Anthropologie des Heinrich von Gent" heraus (131–140) und *H. Meinhardt* schreibt über „Neuplatonismus, christliche Schöpfungsmetaphysik, Geschichtsphilosophie. Interpretationsthesen zu Eriugena-Texten" (141–154). *B. Mojsisch* erkennt in seinem Beitrag „Mittelalterliche Grundlagen der neuzeitlichen Erkenntnistheorie" (155–169) in Anselm, Meister Eckehart und dem Cusaner Wegbereiter des 19. Jahrhunderts, während *S. Vanni Rovighi* das Verhältnis von „Glaube und Vernunft bei Anselm von Aosta" (170–178) anhand des Begriffs der *rationes necessarie* erläutert. – Die letzte Gruppe der geschichtlichen Artikel umfaßt *D. Berg*, Gesellschaftspolitische Implikationen der Vita minorum, insbesondere des franziskanischen Friedensgedankens, im 13. Jahrhundert (181–194), *W. Eberhard*, „Gemeiner Nutzen" als oppositionelle Leitvorstellung im Spätmittelalter (195–214), *E. Gössmann*, Die Kirchenkritik Hildegards von Bingen im Urteil des 17. und 18. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Rezeption des Mittelalters (215–223), *J. Kadlec*, Das Hussitentum und die Prager Theologieprofessoren (224–234), *F. Seibt*, Frühe Revolutionen: Widerstandsrecht und causa fidei (235–245).

B. G. Langemeyer diskutiert in seinem anregenden Beitrag zunächst verschiedene Modelle auf die Theologiegeschichte zurückzugreifen, z. B. bei K. Rahner und W. Pannenberg. Das Interesse der Systematiker an der Theologiegeschichte hat dabei zwei entscheidende Voraussetzungen: die Rekonstruktion der sozio-kulturellen Bedingungen einer bestimmten Theologie und die Rekonstruktion der Konstellation verschiedener theologischer Entwürfe. Der Essay schließt mit Überlegungen zum Verhältnis von Theologiegeschichte und Systematik, indem der A. die gängige Unterscheidung zwischen Theologie- und Dogmengeschichte aufgreift. Wir können die Zielvorstellung des A., „daß theologische Systematik sozusagen aus der theologiegeschichtlichen Einzelforschung herauswachsen sollte" nur begrüßen allerdings unter der Voraussetzung, daß alle mediävistischen Disziplinen an der Theologiegeschichte beteiligt werden. – *E. Gössmann* bietet mit ihren Skizzen zur neuzeitlichen Rezeptionsgeschichte der hl. Hildegard von Bingen einen instruktiven Beitrag zu einem Detail der Mittelalterrezeption. Sie kann zeigen, wie sehr das schon hochmittelalterliche Bild der Äbtissin als Visionärin von der frauenspezifischen, meist aus Sekundärquellen gespeisten Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts aufgegriffen wurde. Die präsentische Sinnspitze ihrer Geschichtskonzeption wurde dabei gründlich übersehen. – Alles in allem ein anregender Band.

R. Berndt S. J.

Liebeschütz, Hans, *Synagoge und Ecclesia.* Religionsgeschichtliche Studien über die Auseinandersetzung der Kirche mit dem Judentum im Hochmittelalter (Veröffentlichungen der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung Darmstadt 55). Heidelberg: Schneider 1983.

Vorzustellen gilt es hier einen mutigen und interessanten Versuch der Darmstädter

Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung (vgl. das Geleitwort von *F. Martini* und *P. de Mendelssohn* 9–10). Die Entscheidung, den vorliegenden Band aus dem Nachlaß Hans Liebeschütz' herauszugeben ist mutig, weil damit ein Werk veröffentlicht wird, das aufgrund seiner Thematik – innerlich sowie äußerlich – das persönliche Schicksal des Autors berührt. Der Vorgang, ein vor inzwischen mehr als fünfzig Jahren abgeschlossenes Manuskript erstmals zu publizieren, lädt dazu ein, die Geschichte selbst der Behandlung des betreffenden Themas zu schreiben. Insofern interessiert diese Abhandlung Liebeschütz' wissenschaftlich unter doppeltem Aspekt: sie stellt in sich einen kompetenten Beitrag in der Frage der Geschichte der christlich-jüdischen Beziehungen dar; darüber hinaus schafft sie durch ihre noble Betrachtungsweise Distanz zu den heute üblichen Interpretationsmustern eben dieser Beziehungen. Im eigenen, 1938 datierten Vorwort (13–15), beschreibt L. seine Intention in dieser Abhandlung damit, daß er „die Bedeutung des Judentums, der fortdauernden Existenz des biblischen Volks, für die Menschen der abendländischen Kirche" betrachten will (13). Bei der Geschichte des allegorischen Paares Synagoga-Ecclesia gehe es „um die Geschichte eines Symbols, das von einer Gemeinschaft lebender Menschen dargestellt worden ist". – Nach einer Einleitung, die die Lehre vom alten und neuen Gottesvolk skizziert (17–41), gliedert sich die Untersuchung in sechs Kapitel: I. Die soziale Stellung der Juden im Karolingerreich (42–54), II. Die karolingische Reichskirche und Erzbischof Agobard von Lyon (55–94), III. Kreuzzugsbewegung und Judentum (95–134), IV. Volksfrömmigkeit und religiöse Symbolik (135–180), V. Soziale Wandlungen (181–209) und VI. Das Judentum im System der Kirchenpolitik und der Scholastik des 13. Jahrhunderts (210–236). Die Bibliographie H. Liebeschütz findet sich auf den S. 245–251. Ein Namen- und Sachverzeichnis beschließt den Band (255–260). Bei allen Themen überwiegt der historische, d. h. der rechts- oder sozialgeschichtliche Ausgangspunkt. Der gegenwärtig aufgrund der Arbeiten von B. Smalley, G. Dahan oder auch H. Schreckenberg bedeutende literargeschichtliche Zugang zum Problem der jüdisch-christlichen Beziehungen im Mittelalter kommt bei L. noch nicht zum Zug. Insofern dringen beispielsweise die Überlegungen zu Hildegard von Bingen nicht zu einer tieferen theologiegeschichtlichen Deutung vor. Auch kennen wir heute das intellektuelle Milieu der Stadt Paris – und überhaupt der Ile-de-France – im 12. Jahrhundert mit seinen verschiedenartigen Kontakten zwischen Juden und Christen besser als seinerzeit L. Es ist zu bedauern, daß er die vorgebliche Autobiographie des Hermann Iudeus nicht in seine Überlegungen einbezogen hat. – In einem Nachwort (237–244) erläutert der Hg. nicht nur die ratio editionis dieses Bandes, sondern bietet neben einer Skizze der Geschichte des Manuskripts auch einen Abriß des wissenschaftlichen Werdegangs von H. Liebeschütz. Dem Hg. kann man zu seinen diskreten editorischen Interventionen nur gratulieren.

R. Berndt S. J.

Roberto Bellarmino, arcivescovo di Capua, teologo e pastore della riforma cattolica. Atti del convegno, internazionale di studi. Capua 28 settembre – 1 ottobre 1988. A cura di *Gustavo Galeota*. Capua: Archidiocesi di Capua. Istituto superiore di scienze religiose 1990. 929 S.

Es dürfte kaum ein anderes europäisches Land geben, das sein eigenes reiches geistig-kulturelles Erbe so gezielt durch wissenschaftliche Kongresse zu pflegen versteht wie Italien. Ob hier auch inneritalienische Konkurrenz mitspielt, vermag der ausländische Beobachter nicht zu entscheiden. Erfinderisch ist man jedenfalls, was die Wahrnehmung von Anlässen angeht. Für den in den beiden vorliegenden Bänden dokumentierten Kongreß über Robert Bellarmin genügte jedenfalls die Vierhundertjahrfeier der Publikation des 3. Bandes seiner berühmten Controversiae. Bellarmin war zwar drei Jahre (1602–1605) Erzbischof von Capua, aber eine nähere Beziehung zwischen der Jahrhundertfeier und der genannten Stadt, die sie austrägt, scheint nicht zu bestehen. – Beginnen wir bei der Vorstellung des Inhaltes mit dem für den Nicht-Spezialisten wohl nützlichsten Beitrag der Festschrift, der von *A. Mancia* erstellten systematischen Bibliographie der Jahre 1900 bis 1990 (805–872). Die Bibliographie ist nach Themen geordnet und in fünf Unterteile gegliedert. Zunächst werden Studien zur Per-

sönlichkeit Bellarmins zusammengestellt. Es folgen Publikationen über edierte und nicht-edierte Quellen, solche über mehr allgemeine Lehrfragen, und zwar in der Reihenfolge ihrer Behandlung in den Controversiae, dann Untersuchungen über die geistliche Lehre, die Pastoral, liturgische Fragen usw. Den Abschluß bilden Studien über Stellungnahmen Bellarmins zu speziellen Ereignissen wie z. B. dem Prozeß gegen Galilei. – Die Themen der Beiträge selber sind sehr breit gefächert. Ihre Zusammenstellung wirkt etwas zufällig. Der nicht-spezialisierte Leser vermißt eine Gesamtwürdigung der Person und des Werkes des großen Jesuiten, die ihm die Einordnung der Spezialuntersuchungen erleichtern würde. – Unter dem Titel ‚Theologie' erscheinen folgende Beiträge: „Die Sakramentenlehre B.s.: die Kontroverse des 16. Jahrhunderts im Licht der heutigen Lehre" *(G. J. Béekés);* „Der Bischof in der Ekklesiologie des hl. R. B." *(C. Scanzillo);* „R. B. und die jüdische Tradition [B. als Hebraist]" *(P. W. Van Boxel);* „Einige Themen der Lehre R. B.s in Retrospektive" *(G. Galeota);* „Kenntnis der protestantischen Quellen B.s in den Lectiones Lovanienses in Hinsicht auf die Lehre über Prädestination und Gnade" *(M. Biersack);* „Der Bischof und die Residenzpflicht in der katholischen Reform und in R. B." *(L. Orabona).* Unter der Überschrift „Communicazioni/Beiträge" werden folgende Untersuchungen angeordnet: „Die geistliche Lehre in den Schriften des R. B. [Forschungsbericht]" *(R. A. Hagan);* „Die Kontroverse B.s mit Rudolf Hospinian [Züricher Kirchenhistoriker und Gegner B.s in der Bilderfrage]" *(C. Marcora);* „Der Augustinismus B.s" *(S. Iodice);* „Peter Pázmány [ungarischer Jesuit, Kardinal] (1570–1637): ein Modell kritischer Rezeption der apologetischen Ekklesiologie R. B.s" *(G. Galeota);* „Das Werk B.s in der Reorganisation der philosophischen und theologischen Studien" [u. a. Mitarbeit an der Ausarbeitung der ratio studiorum von 1586 und 1589] *(A. Mancia).* Als Beiträge zur Pastoral sind gekennzeichnet: „Die Liebe im Denken und in der Regierungstätigkeit Bellarmins" *(G. Andrisani);* „Grundsätze, die B. bei der Erneuerung der Pastoral in Capua inspirierten" *(A. Iodice);* „B., die Jesuiten und die Musik in Italien des 16. und 17. Jahrhunderts" *(C. Galiano).* Es folgen wiederum Communicazioni/Beiträge: „Kulturelle Aspekte im Capua des 16. Jahrhunderts" *(R. Chillemi);* „B. als Förderer der Katechese" *(P. Giustiniani);* „Das Jesuitenkolleg in Capua (1611–1767)" *(F. Iapelli);* „Jussit dealbari: Sinn einer historischen Formulierung" [B.s Haltung gegenüber Malerei in Kirchen] *(F. Ruotoli).* Unter dem Titel „Philosophie. Wissenschaft. Ikonographie" sind folgende Untersuchungen abgedruckt: „Die Kontroverse über den iudex controversiarum: Kardinal B. und Thomas Hobbes" *(G. Nardone);* „B. zwischen alter und neuer Wissenschaft: Epistemologie, Kosmologie und Physik" [zum Galilei-Prozeß] *(U. Baldini);* „Beiträge zum Studium der Ikonographie B." *(G. Andrisani).* – Der erste Anhang enthält außer der eingangs erwähnten Bibliographie von A. Mancia die Akten der Pastoralvisite von Erzbischof Cesare Costa von 1587, das Verzeichnis der in Capua aufbewahrten Manuskripte Bellarmins, einen chronologischen Überblick über von Bellarmin durchgeführte Visitationen und Diözesansynoden, sowie von Predigten, die der Genannte in den Jahren 1602–1605 in Capua gehalten hat. Der zweite Anhang bietet die anläßlich der Vierhundertjahrfeier gehaltenen offiziellen Ansprachen und ein bei dieser Gelegenheit vorgetragenes Gedicht. Eingeleitet werden die beiden Bände mit einer Studie über „Kapua und seiner Kirche beim Amtsantritt Kardinal R. Bs." *(L. Diligenza,* derzeitiger Erzbischof von Capua). Die Ergebnisse des Kongresses faßt schließlich *A. Mancia* unter der Überschrift zusammen: „Das Werk des Kardinals R. B. eines Theologen und Hirten in einer Zeit des Übergangs". Ein vielseitig gegliederter Index erleichtert die Benutzung des reichen Bandes.

H. J. Sieben S. J.

Philippe Couplet S. J. (1623–1693). The Man who brought China to Europe. Hrsg. von *Jerome Heyndrickx C. I. C. M.* (Monumenta Serica Monograph Series XXII). Nettetal: Steyler 1990. 260 S.

Mit Leben und Werk des belgischen Jesuiten und Chinamissionars Philipp Couplet beschäftigte sich 1986 eine internationale Konferenz, die von der Ferdinand Verbiest Foundation in Löwen abgehalten wurde. Die Vorträge dieser Tagung wurden inzwischen in einem lesenswerten Sammelband veröffentlicht. Die durchweg sachkundigen

Beiträge geben einen Einblick in die Chinamission der Jesuiten und beschreiben das Leben Couplets, der 1623 in Mecheln (Belgien) geboren wurde und 1640 in die Gesellschaft Jesu eintrat. Nach seinem Philosophiestudium unterrichtete er an verschiedenen belgischen Jesuitenkollegien. Sein Wunsch, in Mexiko zu missionieren, scheiterte 1647 an der spanischen Einwanderungspolitik. Die Begegnung mit Martino Martini veranlaßte 1654 Couplet, um Entsendung in die Chinamission zu bitten. Im selben Jahr empfing er die Priesterweihe und reiste über Portugal nach China, wo er 1659 eintraf. Nach mehrjähriger Missionstätigkeit in verschiedenen Landesteilen wurde er 1680 zum Prokurator der chinesischen Jesuitenprovinz gewählt und beauftragt, in Europa um Unterstützung der Chinamission zu bitten. Vor allem sollte er den Papst ersuchen, die Weihe einheimischer Priester und den Gebrauch des Chinesischen als Liturgiesprache zu erlauben. – In Begleitung eines jungen Chinesen traf Couplet 1683 in Europa ein. Bei seinem Besuch in Versailles konnte er 1684 Ludwig XIV. dazu bewegen, sechs Jesuiten nach China zu senden und eine französische Missionsstation zu errichten. Um für die Mission zu werben, veröffentlichte Couplet einige Bücher, die wesentlich zum Kulturaustausch zwischen China und Europa beigetragen haben. Zu den bekanntesten gehört wohl „Confucius Sinarum Philosophus", das er 1687 herausgab. Von mehreren Jesuiten erarbeitet, machte das Werk den Konfuzianismus in Europa bekannt und förderte die Entwicklung der Sinologie. Als Herausgeber erläuterte Couplet im Vorwort die besonderen Probleme der Chinamission und rechtfertigte die von Matteo Ricci angewandte Methode der Inkulturation. Als Anhang zu „Confucius Sinarum Philosophus" veröffentlichte Couplet seine „Imperii Sinarum et rerum in eo notabilium Synopsis". Darin beantwortete er Fragen über China, die ihm auf seiner Europareise gestellt worden waren. Neuere Untersuchungen deuten darauf hin, daß diese Schrift ursprünglich als eigene Broschüre erschienen war. Mit seiner „Tabula Chronologica Monarchiae Sinicae" verfaßte Couplet eines der bedeutendsten Werke über China, die im 17. Jh. in Europa gedruckt wurden. Indem er die von Martino Martini geschriebene „Sinicae Historiae Decas Prima", die mit Christi Geburt aufhörte, bis 1683 weiterführte, gab er den Europäern einen Überblick über die chinesische Geschichte. Der deutsche Sinologe Gottlieb S. Bayer bemängelte zunächst die Chinesischkenntnisse Couplets, lobte aber später seine wissenschaftlichen Leistungen und zitierte seine Schriften. Nachdem sich Couplet mehrmals vergeblich bemüht hatte, die vom Papst erbetenen Erlaubnisse zu bekommen, trat er 1692 die Rückreise nach China an. Der ausführliche Bericht darüber zeigt, wie mühsam und gefährlich Schiffsreisen damals waren. Mit siebzig Jahren war Couplet solchen Anstrenungen nicht mehr gewachsen. Er starb 1693, ohne sein geliebtes China wiederzusehen. Eine Abhandlung über Couplets Zusammenarbeit mit den Holländern und ein Literaturbericht über neuere chinesische Arbeiten zur Missionstätigkeit der Jesuiten runden den gelungenen Sammelband ab, bei dem sich einige Überschneidungen nicht vermeiden ließen. Mit Philipp Couplet stellt der Hrsg. einen bedeutenden Missionar vor und lädt mit seinen ausführlichen Literaturangaben den Leser dazu ein, sich noch intensiver mit der Chinamission zu befassen. J. Oswald S. J.

Pascal, Blaise, *Briefe in die Provinz. Die Schriften der Pfarrer von Paris* (Blaise Pascal Werke III). Heidelberg: Schneider 1990. CIII/524 S.

Fast ein Vierteljahrhundert nach der letzten vollständigen deutschen Ausgabe der „Lettres Provinciales" von Blaise Pascal durch Auguste Schorn, die ihrerseits E. Russels Übersetzung von 1907 mitbenutzt hatte, veröffentlicht der inzwischen leider verstorbene Kieler Romanist *Karl August Ott* eine neue Übersetzung des Werks, die sich in diese Tradition einreiht. Ott würdigt dabei A. Schorns Arbeit als den „erste[n] adäquate[n] Versuch einer Eindeutschung". Vorweg kann schon gesagt werden, daß die dritte Übersetzung in dieser Reihe, wiederum gegenüber der Vorgängerin sehr viele Vorzüge aufweist, so daß ein neues Stadium für die Provinciales in Deutschland erreicht ist: eine literarisch flüssige und nun auch durch Einleitung und Erläuterungen den Ansprüchen genügende Ausgabe. – Nebenbei gesagt ist es interessant, daß sich somit für die Provinciales eine völlig andere Situation als bei den Pensées ergibt, wo immerhin in unserem Jahrhundert – nach den veralteten Ausgaben von Heinrich Hesse

(1881, zuletzt noch 1984 aufgelegt) und Bruno von Herber-Rohow (1905) – vier voneinander unabhängige gewichtige Gesamtübersetzungen erschienen sind, nämlich diejenigen von Ewald Wasmuth (1937), Wolfgang Rüttenauer (1937), Hans Urs von Balthasar (1982) und Ulrich Kunzmann (1987). – Es liegt nun nahe, die hier vorzustellende Ausgabe der Provinciales mit derjenigen von A. Schorn zu vergleichen. Für die Neuausgabe spricht erstens das Material: Sie enthält erstmals im Deutschen auch das erhaltene Fragment eines 19. Briefes und dazu die einschlägigen „Schriften der Pfarrer von Paris", soweit sie Pascal (mit-)zuzuschreiben sind. – Sie bietet ferner eine umfangreiche und sehr informative Einleitung, die die komplexen historischen Hintergründe in einer sehr ausgewogenen und Pascals Position gegenüber durchaus kritischen Weise darstellt. – Die neue Ausgabe gibt jeweils am Anfang eines Briefes auch den zusammenfassenden Titel von Pierre Nicole wieder, dem kundigen Mitarbeiter der Provinciales, der diese für das Fachpublikum 1658 ins Lateinische übersetzt hatte. – Die Kommentierungen geben wichtige Erläuterungen. So wird z. B. das Heilungswunder an der Nichte Pascals vor der Dornenkronenreliquie in Port Royal zwischen dem 5. und 6. Brief an seinem zeitlichen Ort erwähnt. Sacherläuterungen und Aufschlüsse zu Personen werden vielfältig gegeben. Stellen aus der Literatur und Anspielungen werden belegt usw. Allein schon durch diese erläuternden und dokumentierenden Beigaben ist die Ausgabe allen deutschsprachigen Vorgängern weit überlegen.

Was die Übersetzung angeht, so ist sie vom ersten Satz an in vielen Einzelheiten souveräner als die ältere Version. So wenn die Briefanrede „Monsieur" mit „Verehrter Freund" und nicht mit dem wörtlichen, aber in deutschen Briefen ungebräuchlichen „Mein Herr" wiedergegeben wird; so wenn im 6. Brief statt „Eines unserer Mittel, diese scheinbaren Widersprüche zu versöhnen, besteht darin, daß man irgendeinen Ausdruck interpretiert" zu lesen ist: „Eines unserer Mittel, diese scheinbaren Widersprüche zu versöhnen, ist die Auslegung einiger Begriffe". Das in diesem Text folgende Beispiel (zum Asylrecht, das Mördern in Kirchen nicht zusteht) lautet bei Schorn: „Unsere vierundzwanzig Ältesten sagen jedoch, tr. VI ex. 4 n. 27 *daß alle, die aus dem Hinterhalt töten, nicht der in dieser Bulle genannten Strafe verfallen sollen.* Dies scheint Ihnen ein Widerspruch zu sein, doch er läßt sich aufheben, indem man das Wort *Mörder* interpretiert, so wie es die vierundzwanzig Ältesten tun ...". Ott übersetzt: „Unsere vierundzwanzig Ältesten sagen jedoch, Tr. 6, ex. 4, n. 27: *daß nicht alle, die einen Meuchelmord verübt haben, der in dieser Bulle angedrohten Strafe verfallen müssen.* Das scheint Ihnen nun ein Widerspruch zu sein; doch er läßt sich aufheben, indem man das Wort *Mörder* in der Weise interpretiert, wie sie es tun, indem sie sagen ...". Die Nebeneinanderstellung zeigt, wie der Text durch kleine Änderungen flüssiger geworden ist, im Detail aber auch genauer (die Wiederholung der „24" fehlt tatsächlich im Original), – womit aber gleichzeitig gezeigt ist, wie manche Wendungen der älteren Übersetzung auch erhalten geblieben sind. – Einige weitere Beispiele: Am Schluß des dritten Briefes steht statt: „Es ist nur ein Streit von Theologen, nicht über theologische Fragen. Uns, die wir keine Theologen sind, gehen diese Auseinandersetzungen nichts an", jetzt: „Es ist kein Streit über Theologie, sondern nur ein Streit unter Theologen. Uns, die wir keine Doktoren sind, gehen ihre Händel nichts an" – auch hier sind die „Doktoren" genauer. Der Theologenstreit um die *hinreichende Gnade im* zweiten Brief wird bei Schorn mit dem – wegen der Anspielung in der Fußnote erläuterten – Satz beschlossen: „Sie sehen daraus, daß es sich hier um ein *hinreichendes Maß von Taktik* handelt ...", während Ott einfach schreibt „Sie ersehen daraus, daß es sich hier um etwas handelt, was zur Politik und Selbstgefälligkeit *hinreichend* ist ...". Das geht zu Recht ohne weitere Erläuterung. Der neunte Brief beginnt statt „... ich will nicht mehr Höflichkeitsfloskeln machen, als der gute Pater es bei meinem letzten Besuche tat" jetzt: „... Ich werde Ihnen nicht mehr Komplimente machen, als mir der gute Pater bei meinem letzten Besuch erwies", und das im folgenden ironisierte Andachtsbuch heißt mit richtigem Namen „Der Himmel aufgetan für Philagia durch hundert leichte Andachtsübungen zur Mutter Gottes" (statt „Pelagia"). Damit wollen wir die Detailvergleiche lassen. Sie ergeben im allgemeinen nichts Spektakuläres – die ältere Übersetzung hat wirklich Qualitäten –, zeigen aber durch viele Verbesserungen und geglückte Wendungen, daß hier eine weitere Stufe eines exakten und auch literarisch zu genießenden Provinciales-

Text erreicht ist, so daß die Briefe nun vielleicht auch auf Deutsch als Literaturwerk rezipiert werden können, was ja einen Großteil ihrer Wirkung ausmacht; denn die zugrundeliegenden Auseinandersetzungen sind ja nur noch über sehr viel historische Information nachzuvollziehen (dann allerdings auch so komplex, daß sie den Spezialisten erfordern).

Kleine Anmerkungen ließen sich natürlich dennoch zu dieser Ausgabe machen: Warum ist z. B. S. 339 das „en effigie" des Originals latinisiert mit „in effigie" übersetzt, S. 207 „Schriften" statt „Briefe" gewählt? Doch das sind marginale Dinge; konzentrieren wir uns auf wichtigere Fragen: Eine Grundentscheidung des Übersetzers haben wir bislang nicht angesprochen: Die Auswahl des zu übersetzenden Textes. Die Provinciales sind zunächst bekanntlich klandestin als Einzeldrucke von Januar 1656 bis Mai 1657 erschienen, teils in unterschiedlichen Auflagen. Sammlungen der 18 veröffentlichten Briefe erschienen dreimal zu Lebzeiten Pascals: eine Sammlung der Einzeldrucke im Quartformat und ein Neudruck im Duodezformat 1657, eine dritte, u. a. wohl von Pierre Nicole revidierte 1659. Laut Léon Parcé, der dieser Frage nachgegangen ist, ist Pascal an dieser Überarbeitung nicht beteiligt. Michel Le Guern – einer der letzten Herausgeber der Provinciales – bemerkt dazu pointiert: „Es handelt sich hier gewiß um den definitiven Zustand der *Provinciales*, wenn man sich dazu entscheidet, sie als ein kollektives Werk von Port-Royal zu betrachten, bei dem Pascal nur ein Mitarbeiter unter anderen war." Seine Folgerung, daß der Text von 1659 nicht mehr unter dem Namen Pascal erscheinen dürfe, ist zwar viel zu weitgehend und vom Gewicht der Änderungen her nicht zu rechtfertigen. Immerhin zeigt sich hier ein Problem. Nun hat Louis Cognet – der die Fakten historisch anders beurteilt hat als Le Guern – für seine hinsichtlich Einleitung und Kommentierung nach wie vor vorbildliche Ausgabe diesen Text zu Grundlage genommen (Neuauflage Paris 1992). Ihm folgt die Übersetzung von Ott, wobei die Ausgaben von Félix Gazier (folgt der editio princeps) und Zacharie Tourneur zum Vergleich herangezogen wurden und Abweichungen in den Fußnoten auftauchen, so daß die Auswahl dieser Textversion nicht die Dramatik hat, die man etwa dem Urteil Le Guerns entnehmen könnte. In den Fußnoten sind wichtige Textunterschiede genannt, z. B. am Anfang des 6. Briefs (95 f.). Allerdings sind diese Angaben doch nicht komplett: so fehlen nicht nur Bemerkungen über Kürzungen redundanter Stellen in der 1659er Ausgabe (Ott 217 / Gazier V, 319, Anm. 3; 273 / VI, 134, Anm. 1; 337 / VI, 278, Anm. 4), auch wenn sie ein wenig den rhetorischen Schwung nehmen und daher evtl. erwähnenswert wären (327 / VI, 266, Anm. 5), Entfernung von sprachlichen Härten („ce mot barbare de Sorbonne", Ende 1. Prov., 18 / IV, 144), Präzisierungen (342 / VI, 284 Anm. 2; 344 / VI, 287, Anm. 2), polemische Akzentuierungen (317 / VI, 256, A. 2 u. 3), sondern z. B. auch das Postscriptum zum 11. Brief, das immerhin etwas von der Kampfatmosphäre zeigt, die für die Edition von 1659 nicht mehr von Interesse war. Diese Zusätze hätten zwar – bis auf den letztgenannten Fall – für den Normalleser, der eine Übersetzung liest, geringeres Interesse. Doch ist die Information über den Tatbestand im Vorwort nicht völlig klar. – Die Absicht des Übersetzers ist es aber: Die Ausgabe zielt darauf ab, zwar die notwendigen Informationen für das Verständnis eines historisch nicht leicht zugänglichen Textes zu bieten, den Leser aber anderseits nicht mit textkritischen Quisquilien zu malträtieren, die in einer Übersetzung ohnehin nur begrenzten Wert haben. Auch wenn man in dem einen oder anderen der genannten Fälle eine andere Entscheidung bevorzugt hätte, wird man diesem Prinzip gerne zustimmen. – Ein Freund Pascals hat es ohnehin schwer, kein Sammler verschiedener Editionen zu werden. Bei den Pensées – wo sich ja unter dem gleichen Titel recht verschiedene Bücher verbergen können – ist dies quasi unvermeidlich. Aber auch, wenn man solches Sammeln umgehen möchte, so gehört die neue Übersetzung der Provinciales in jede Handbibliothek zu Pascal und zur Literatur des 17. Jahrhunderts. – Daß der Verlag das Werk gut ausgestattet hat, verdient ebenfalls eine Erwähnung. Ganzleineneinbände sind heute ja bereits selten. Drei Faksimiles dienen der Dokumentation. Der schöne Druck und die angenehmen Proportionen des Bandes (gegenüber der vorliegenden Wasmuthschen Pensées-Ausgabe in dieser Reihe der „Werke" leicht vergrößert) kommen hinzu.

Die deutschen Übersetzungen der „Lettres Provinciales" sind bei Ott (S. XCVIII)

auswahlhaft genannt. Da die Rezeptionsgeschichte der Pascalschen Schriften aber nicht ohne Interesse ist (vgl. zu den „Pensées", meine Übersicht in FZPhTh 35 [1988] 520–526), sei hier eine vollständige(re) Übersicht versucht; sie ist allerdings nicht gänzlich durch Autopsie überprüft, da über die Fernleihe der deutschen Bibliotheken derzeit nicht alle Titel erhältlich bzw. für einige Nummern nicht einmal Standortnachweise zu bekommen waren. – Verblüffend ist, daß in Deutschland erst über 80 Jahre nach der Publikation eine vollständige Übersetzung erschien, während eine englische bereits 1657 vorgelegt wurde und eine spanische und italienische in der polyglotten Elzevier-Ausgabe von 1684 (fingierter Druckort: Köln, Balthasar Winfelt) dem Original und der lateinischen Übersetzung Nicoles beigegeben wurden. Die Pensées ihrerseits lagen ja immerhin schon 1710 im Deutschen vor, so daß allein die Verbreitung des Französischen im Deutschland des 18. Jahrhunderts nicht der Grund gewesen sein dürfte. Daß sie erst 1968 in einem „katholischen" Verlag herauskamen, ist dagegen verständlicher als das parallele Phänomen bei den Pensées. Man braucht sich nur das Urteil über die Provinciales in der einflußreichen, wenngleich in diesem Punkt weniger fundierten Pascal-Monographie Guardinis anzusehen ... Um so erfreulicher ist, daß diese Dinge heutzutage keine Rolle mehr spielen und auch die Provinciales – ohne daß sie dadurch ihr Interesse verlören – sich nicht mehr in Parteistellungen einbinden lassen.

1. *Die Sitten-Lehre und Politique der Jesuiten.* – 2 Teile. o.O., 1740. – Erster Theil. Verfassende die Provinciales oder Achtzehen Briefe des Herrn Blaise Pascals. Geschrieben unter dem Nahmen Louis de Montalte an einen seiner Freunde und an die RR. PP. Jesuiten. Übers. u. mit einigen Anm. vers. – Zweyter Teil. verfassende die geheime Instructiones der Jesuiten. Zur Beförderung ihres zeitlichen Interesse Getreulich ins Teutsch übers. [Nach A. Maire, Bibliographie des oeuvres de B. Pascal. Bd. 2, 1925, S. 368]

2. *Provinzialbriefe über die Sittenlehre und Politik der Jesuiten: unter dem Namen Louis de Montalte an einen Provinzial, und an die Ehrwürdigen Väter aus der Gesellschaft Jesu geschrieben von Blaise Pascal* / LACHMANN, Friedrich L. (Übers.). T. 1–3. – Lemgo: Meyer, 1773–1775. – Teil 1: 1773: 238 S.; Bd. 2: 1774: 240 S.; Bd. 3: 1775: 326 u. 10 ungez. S.

3. – 2. Aufl. T. 1–2. Ebd. 1785/1786. [Nach A. Maire a.a.O.]

4. *Provinzialbriefe über die Moral und Politik der Jesuiten* / HARTMANN, J. J. G. (Übers.). – Berlin: Reimer, 1830. – XXII, 371 S.

5. *Briefe an einen Freund in der Provinz: mit e. histor. Einl.* / BLECH, Karl Adolf (Übers.). – Berlin: Besser, 1841 (Pascal's Sämmtliche Schriften über Philosophie und Christentum 2). – LXIX, 566, 1 ungez. S.

6. *Die Moral der Jesuiten. Dargestellt von einem frommen Katholiken Blaise Pascal* / DREYDORFF, Johann Georg (Übers.). – Leipzig: Haessel, 1887. – X, 148 S.

7. – 2. Aufl. Ebd. 1893. – XII, II, 148 S. – enthält den 5.–10. Brief

8. *Jesuiten über Duell und Mord: ein Brief.* – Leipzig: Brückner & Niemann, 1898. – 16 S. [Nach H. Fromm, Bibliographie deutscher Übersetzungen aus dem Französischen 1700–1948. Bd. 5, 1952, S. 82]

9. *Briefe gegen die Jesuiten (Lettres Provinciales)* / CHRISTLIEB, Max (Einf.); RUSSEL, E. (Übers.). – Jena: Diederichs, 1907. – XXXII, 356 (357) S.

10. *Pascal* / SCHNEIDER, Reinhold (Auswahl u. Eltg.). Frankfurt; Hamburg: Fischer Bücherei, 1954 (Fischer Bücherei 70). – 269 S. – Darin: Über die genügende Gande. Zweiter Brief gegen die Jesuiten; Es besteht keine Ketzerei in der Kirche. Achtzehnter Brief gegen die Jesuiten, S. 123–127, übers. von E. RUSSEL (gekürzt).

11. *Lettres Provinciales: Briefe an einen Freund in der Provinz* / SCHORN, Auguste (Übers.; Einl.). – Köln: Hegner, 1968 (Hegner-Bücherei). – 399 S. – Unter Zugrundelegung der Übersetzung von E. RUSSEL.

12. *Briefe in die Provinz = Les Provinciales; Die Schriften der Pfarrer von Paris = Les Ecrits des Curés de Paris* / Übers. eingel. u. komm. von Karl August OTT. Heidelberg: Lambert Schneider, 1990 (PASCAL: Werke. 3). – CIII, 524 S., Abb., Ln. A. Raffelt

Naduvilekut, James, *Christus der Heilsweg.* Soteria als Theodrama im Werk Hans Urs von Balthasars (Dissertationen theologische Reihe 22). St. Ottilien: EOS 1987. 398 S.

Der Verf., ein Inder, hat diese Arbeit als Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades an der Ruhr-Universität in Bochum vorgelegt. Einfach wird es für ihn nicht gewesen sein, sich in das umfangreiche und sicherlich europäischen Denktraditionen zuinnerst verpflichtete Werk von Balthasars einzuarbeiten. Dies dennoch getan zu haben, verdient alle Anerkennung. Daß er darüber hinaus seine Arbeit in der deutschen Sprache, die ja nicht seine Muttersprache ist, abgefaßt hat und daß ihm dies im wesentlichen erstaunlich gut gelungen ist, darf ebenfalls gewürdigt werden. – Was ist das Thema dieser Dissertation? Sosehr der Titel ein Einzelproblem oder eine Einzelperspektive aus dem großen Werk von Balthasars herauszuheben scheint, – in Wirklichkeit stellt der Verf. die theologische Gedankenwelt des Schweizer Theologen in ihrer Ganzheit dar. Dies hat zur Folge, daß neben der Christologie auch die Pneumatologie, die Ekklesiologie und viele andere Einzelbereiche der Theologie dargestellt werden. Man kann dem Verf. bescheinigen, daß er dabei die Akzente zutreffend gesetzt hat. Dem Rez. sind nach der Lektüre drei Eigenheiten des Buches in Erinnerung geblieben, die ihm im übrigen nicht gefallen haben: erstens ist die Nachgestaltung der Gedankenwelt von Balthasars durchgehend recht holzschnittartig geraten. Nuancen, die ihr zugehören und sie wertvoll erscheinen lassen, kommen nicht zum Tragen. Als ein Beispiel unter vielen anderen möglichen sei auf die Anspielungen verwiesen, die sich auf Berührungspunkte der Theologie von Balthasars mit der Theologie der Reformatoren beziehen und die sich über die ganze Arbeit verstreut finden. Zweitens erweckt der Autor den Eindruck, als sei es von Balthasars erstes Anliegen, sich von anderen Theologen abzusetzen, insbesondere von Karl Rahner und von Karl Barth. Aber sie sind nicht die einzigen, die immer wieder als Gegner herangezogen erscheinen. Das kleine Wort *gegen* begegnet in der Arbeit ungezählte Male und läßt eine Atmosphäre entstehen, die dem großzügigen Duktus des bearbeiteten Werkes nicht entspricht. Drittens äußert der Verf. – vor allem im ersten Teil und in den Schlußbemerkungen – Vorbehalte dem Denken von Balthasars gegenüber, die ihrerseits zu kurz und unbegründet vorgetragen werden, als daß sie ein Beitrag zur Sachdiskussion sein könnten, selbst wenn sich in ihnen Ahnungen aussprechen, denen nachzugehen durchaus lohnte. So ist diese Arbeit im ganzen wohl vor allem als ein Beispiel für die eifrigen Bemühungen eines Studenten, sich in das Werk eines Theologen einzuarbeiten und das dabei Wahrgenommene wiederzugeben, zu lesen. W. Löser S. J.

Konda, Jutta, *Das Verhältnis von Theologie und Heiligkeit im Werk Hans Urs von Balthasars* (Bonner Dogmatische Studien 9). Würzburg: Echter 1991. 384 S.

Das Werk des 1989 verstorbenen Schweizer Theologen von Balthasar findet nach wie vor Interesse. Das zeigt sich u. a. darin, daß in beträchtlicher Zahl Dissertationen über ihn erscheinen. Aus immer wieder neuen Blickwinkeln schauen die Doktoranden und Doktorandinnen auf seine Gedankenwelt und stellen das, was sie dabei wahrnehmen, dar. Auch die vorliegende Arbeit ist eine solche Dissertation – 1990 in Bonn eingereicht. Die Verf. greift ein Thema auf, das zumindest seit von Balthasars Aufsatz „Theologie und Heiligkeit", der 1948 erstmals erschien (in: Wort und Wahrheit 3, 1948, 881–897) und 1960 erweitert und verändert wiederabgedruckt wurde (in: v. B., Verbum Caro, Einsiedeln 1960, 195–225) als für dessen Anliegen kennzeichnend gilt. Was in diesem Aufsatz sowohl kirchen- und theologiegeschichtlich als auch in grundsätzlicher Hinsicht dargestellt ist, ist auch andernorts zur Sprache gebracht worden und bildet zugleich den Ansatz, der sich in der formalen und materialen Ausgestaltung des gesamten Werkes durchsetzt. Die Verf. spürt einer Eigenart der Theologie von Balthasars nach, wenn sie sich der Beziehung zwischen Heiligkeit und Theologie annimmt. – In den beiden ersten und zugleich umfangreichsten Kapiteln geht sie den in den beiden Titelbegriffen angezeigten Sachverhalten nacheinander und je in sich nach – Kap. I: Theologie (21–93) und Kap. II: Heiligkeit (94–154). In den folgenden Kapiteln setzt sie die beiden Größen ausdrücklich zueinander in Beziehung. Dabei ist sie

daran interessiert, der Vielfalt der Aspekte, die es in dieser Beziehung gibt, dadurch gerecht zu werden, daß sie diese in mehreren, aufeinanderfolgenden Angängen beschreibt – Kap. III: Die Theologie der Heiligen – eine knieende Theologie (155–203); Kap. IV: Von der knieenden zur sitzenden Theologie (204–253); Kap. V: Zur Unterscheidung der Geister (254–270); Kap. VI: Theologie und Heiligkeit im Dialog (271–318). Ein VII. Kapitel schließt sich an, in dem auf die Vollendung des Menschen in Gott vorausgeblickt wird – „Visio beatifica" – Teilnahme am Lebensereignis Gottes selbst (319–334). Zusammenfassende Perspektiven – Kap. VII (335–349) – sowie ein Plädoyer für eine „spirituelle Theologie" – Kap. IX (350–364) – schließen das Werk ab.

Die Verf. hat einen beträchtlichen Teil des bekanntlich nicht gerade schmalen Werkes von Balthasars bearbeitet und das spezifisch Atmosphärische dieses Werkes einerseits und alle den beiden Titelbegriffen – „Theologie" und „Heiligkeit" – zuzuordnenden Erörterungen andererseits nachgestaltet. So fühlt sich der Leser dieser Arbeit Seite für Seite an von Balthasars eigene Schriften erinnert. Gleichzeitig hat die Verf. die Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Heiligkeit immer wieder auch in eigener Verantwortung, wenngleich im Geiste von Balthasars, also systematisch, behandelt. In diesem Zusammenhang greift sie dann auch immer wieder auf andere Autoren zurück, deren Überlegungen sie zur Ergänzung oder Begründung ihrer eigenen Gedankengänge heranzieht. So ist es verständlich, daß die vorliegende Arbeit beides in einem ist: interpretierende Wiedergabe der Theologie von Balthasars und Darlegung eigener Erkenntnisse. Die Grenzen zwischen beidem sind fließend. Der Leser dieser Arbeit spürt bald, daß es ein persönliches Anliegen der Verf. ist, ein Verständnis von Theologie zu vertreten, das dem von Balthasars entspricht. So schreibt sie aus einer unverhüllten Identifikation mit dessen Werk heraus. So zu verfahren, ist zweifellos ihr Recht. Andererseits ist so etwas anderes doch wohl zu kurz gekommen: die kritisch-analytische Bearbeitung des Werkes von Balthasars. Dessen Werk könnte eine solche durchaus vertragen und würde ihr standhalten. Würde man dieses Werk einer solchen Analyse unterziehen, so würde deutlich werden, daß es in der Welt der Theologie durchaus Beachtung verdient – auch beim Anlegen der Maßstäbe der Wissenschaftlichkeit und Zeitgemäßheit. Die Arbeit in ihrer vorliegenden Gestalt schöpft trotz ihres Umfangs nicht ganz aus, was in von Balthasars Werk beschlossen liegt. Eine größere Strenge bei der Untersuchung dessen, was Theologie bedeutet und was Heiligkeit meint und wie sie aufeinander zu beziehen sind, hätte zu mehr Klarheit geführt. So bleibt es doch letztlich im vagen, wie beides zusammengehört. Hätte nicht stärker beachtet werden müssen, daß Theologie einerseits eine menschliche Erkenntnisbemühung und andererseits ein strukturiertes Aussagengefüge ist – beides begründet durch und bezogen auf Gottes Offenbarung und des Menschen Glaube –, und daß Heiligkeit eine Eigenschaft zuerst Gottes und dann auch des Menschen ist? Und da dies doch recht unterschiedliche Sachverhalte sind – wie lassen sie sich sachlich gut begründet aufeinander beziehen? Diese Frage erneut angestoßen zu haben, ist das Verdienst dieser Arbeit – auch wenn sie die Antwort noch nicht abschließend enthält. W. Löser S. J.

3. Systematische Theologie

Verweyen, Hansjürgen, *Gottes letztes Wort.* Grundriß der Fundamentaltheologie. Düsseldorf: Patmos 1991. 619 S.

Im vorliegenden „Grundriß" hält sich der Verf., der bereits durch seine kritische Kommentierung neuerer fundamentaltheologischer Literatur wie auch durch prägnante Stellungnahmen zu wichtigen Einzelfragen hervorgetreten ist, an die traditionelle Abfolge der Traktate der Fundamentaltheologie. Gefragt wird nach der Vernehmbarkeit, dem Ergangensein und der Gegenwärtigkeit von „Gottes letztem Wort". Zwei Aspekte dieses Wortes hebt V. von Anfang an klar heraus. Gottes Offenbarung, sein an die Menschen gerichtetes Wort, auf das sich der christliche Glaube beruft und von dem die Fundamentaltheologie vernünftige Rechenschaft abzulegen hat,

ist formal durch den Anspruch auf Letztgültigkeit und Unüberbietbarkeit gekennzeichnet. Die nicht nachlassende Intensität in dem Bemühen, diesem Anspruch reflektierend gerecht zu werden, zeichnet V.s Fundamentaltheologie in besonderem Maße aus. Ebenso bedeutsam für seinen Ansatz ist der Nachdruck, der auf der inhaltlichen Charakterisierung des Gotteswortes liegt. Sie erfolgt durch das Stichwort Traditio (paraodis), das die Mitte des Glaubens benennt und neutestamentlich in vierfacher Bedeutung begegnet, indem es die Auslieferung Jesu durch den Verräter, die Auslieferung des Sohnes für uns durch Gott, die Selbsthingabe Christi für uns, schließlich die Überlieferung im Sinne von Tradition bezeichnet (68–72). Die Glaubensrechenschaft ist erst als gelungen anzusehen, wenn nicht nur der Letztgültigkeitsanspruch, sondern auch der vierfach-einheitliche Sinn von *traditio* reflexiv eingeholt ist; dementsprechend durchzieht der Leitgedanke der *traditio* bei V. alle drei Traktate. Ich kann V. s Gedankengang im folgenden nur in äußerster Knappheit nachzeichnen. Dieser Hinweis ist im vorliegenden Fall keine bloße Floskel, sind doch z. B. die einen breiten Raum einnehmenden, z. T. sehr detaillierten Auseinandersetzungen mit klassischen und modernen Autoren im ersten oder die exegetischen Einzelanalysen im zweiten und dritten Traktat für die Gesamtargumentation alles andere als nebensächlich.

1. Die Thematik des ersten Traktates geht V. in drei Schritten an. a) Ausarbeitung der Frage nach letztgültigem Sinn (182–203): V. akzeptiert K. O. Apels Transzendentalpragmatik, die sich hier wegen ihrer auf Letztbegründung ausgehenden Zielsetzung als Anknüpfungspunkt anbietet, zwar als Diskussionsgrundlage, gelangt aber nach eingehender Erörterung bei aller positiven Würdigung doch zu dem Urteil, daß sie weder geeignet ist, letztgültigen Sinn zu vermitteln, noch auch nur die entsprechende Sinnfrage angemessen zu formulieren. Zum einen schließt „der unvermeidbar-tatsächliche Vorgriff auf ein kommunikativ Letztgültiges die positive Erwartung von sich kommunikativ einstellender Letztgültigkeit" (193) keineswegs notwendig in sich, zum anderen sind Argumentation und Diskurs noch viel zu komplexe Akte, als daß auf dem Weg über sie die Sinnfrage so elementar und radikal herausgearbeitet werden könnte, wie es um der fundamentaltheologisch anzustrebenden Letztgültigkeit willen als nötig erscheint. In dieser Situation legt es sich nahe, direkt bei der Frage nach schlechthinniger Einfachheit bzw. Einheit anzusetzen. Eine Reflexion des Themas Einheit in der Tradition von Platon/Plotin und Descartes ergibt: Einheit ist niemals ohne Zweiheit (Denken – Gedachtes) zu fassen. Das Ich ist von „unaufhebbar antithetischer Struktur" (200). Dennoch hat es das nicht abweisbare Bedürfnis nach Einheit. In der damit gegebenen absurden Situation, nämlich dem unausweichlichen Verwiesensein auf Einheit bei ebenso klarem Bewußtsein, sie nicht erreichen zu können, erhebt sich die Frage nach Sinn in ihrer ganzen Schärfe: Wie ist bei faktisch immer nur anzutreffender Vielheit dennoch absolute Einheit möglich? b) Erarbeitung eines letztgültigen Sinnes (233–255): Wie läßt sich Einheit-in-Differenz (und damit ein letzter Sinn-Begriff) präzise denken? Die dargestellte Einheitsaporie zeigt, daß eine Lösung allein auf dem Niveau eines transzendental-apriorischen Ansatzes, der die Subjektivitätsproblematik von vornherein mitberücksichtigt, zu suchen ist. Näherhin ist es nach V. die Bild-Lehre des späten Fichte, die eine adäquate Antwort auf die gestellte Frage erlaubt. Die gesuchte Einheit – die die vollkommene Einheit der Relata ebenso wahrt wie ihre Eigenständigkeit – besteht ihr zufolge in der Einheit der sich gegenseitig als Antwort auf die Forderung des unbedingten „Du sollst" der praktischen Vernunft frei anerkennenden, im wechselseitigen Füreinander-Bild-Werden aufgehenden Subjekte, die wiederum in dieser Anerkennungseinheit insgesamt nichts anderes sind als Erscheinung des Absoluten. Hiermit sind „die Grundzüge eines Begriffs letztgültigen Sinnes umrissen" (252). Die im Anschluß an Fichte skizzierte, in der Lehre vom Absoluten und seiner Erscheinung fundierte Interpersonalitätstheorie, in die, wie V. kurz andeutet, noch die Aspekte Natur, Leiblichkeit, Leid- und Todeserfahrung sowie der trinitarische Gesichtspunkt, daß das Absolute schon in sich Bild oder Wort ist, zu integrieren wären, spiegelt strukturell die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe und löst so – auf der begrifflichen Ebene – einen wesentlichen Gehalt dessen ein, was *traditio* im christlichen Sinne (als Hingabe an den Vater wie an die Vielen) besagt. c) Philosophischer Nachvollzug von definitiver Sinnantwort in Geschichte (256–280): Wie ist absoluter Sinn

real-geschichtlich als zugänglich zu denken? Im Urvertrauen des Kindes ist ursprüngliche Einheit von Ich (personal und sachhaft verfaßter) Welt und Absolutem gegeben, damit grundsätzlich die Struktur letztgültigen Sinnes realisiert. Dieser Sinn muß jedoch, um als solcher auch wirklich zur Geltung zu kommen, tatsächlich erfahren und von der Vernunft vollzogen werden. Das geschieht prinzipiell im Interpersonalverhältnis – aber eben nur prinzipiell, da Vollzüge wie Fragen und Behaupten, die für dieses Verhältnis konstitutiv sind, auf absolute Einheit immer nur vorgreifen können. Der Übergang von der prinzipiellen zur geschichtlichen Ebene erfolgt in der Einsicht, daß sich dieser Vorgriff historisch in Religionen oder auch anderen Entwürfen des Absoluten konkretisiert. Als Kriterium für das „Ein-für-allemal" geschichtlich ergangener Offenbarung gibt V. den Begriff einer Vermittlergestalt an, die etwa dem „absoluten Heilbringer" bei K. Rahner entspricht, deren Züge nun allerdings in der Sprache Fichtes beschrieben werden. Solche Offenbarung ereignet sich dort, „wo ein Mensch seine ganze Existenz darangibt, Wort und Bild des Unbedingten zu sein." (266) In diesem Wort vernehmen die von ihm Angesprochenen zugleich „den unbedingten Anspruch und die feste Hoffnung ..., alle Menschen als Bilder Gottes zu entdecken, deren gegenseitiges Anerkennen das vollendete Erscheinen Gottes möglich machen wird." (ebd.) Dieser Begriff gewinnt noch deutlichere Konturen, wenn nach der Möglichkeit einer Erscheinung des Absoluten angesichts sich verweigernder endlicher Freiheit gefragt wird. In sehr dichten, von Anselm und H. U. v. Balthasar inspirierten Überlegungen (268–280) gelangt V. zur Idee der stellvertretenden Genugtuung und zum Gedanken des „wunderbaren Tauschs", durch den der Gerechte sich zur Sünde macht, damit der Sünder gerecht werde. Damit wird der volle Begriff von *traditio* wenigstens näherungsweise auch philosophisch nachvollzogen, zugleich aber an die äußerste Grenze dessen gegangen, was sich remoto Christo überhaupt denken läßt.

2. Der zweite Traktat der Fundamentaltheologie hat es zentral mit Lessings Problem des „garstigen Grabens" zu tun. Wie ist glaubhaft zu machen, daß sich letztgültiger Sinn in geschichtlicher Kontingenz tatsächlich eröffnet hat? V.s Antwort lautet: Die Vermittlung solchen Sinnes übersteigt die Möglichkeiten historisch-objektiver Feststellung; sie kann nur im Zeugnis geschehen. Den für ihn zentralen Begriff des Zeugnisses entwickelt V., indem er B. Weltes Einsicht in die Eigenart personalen (statt objektivierenden) Erkennens mit H. U. v. Balthasars „Theologischer Ästhetik" und ihrem Ansatz bei der „objektiven" Evidenz der Offenbarungswahrheit sowie G. Siewerths Rückgang auf das Staunen verbindet (391–402). Dieser Einsatz beim Zeugnis erhält Profil nicht zuletzt in der Konfrontation mit der historisch-kritischen Exegese, insbesondere der Rückfrage nach dem „historischen Jesus" (402–416). Historische Forschung führt nur zu Wahrscheinlichkeitsurteilen. Absolutes Glaubensengagement aber ist auf unbedingte Evidenz angewiesen. Diese vermag allein das ganzheitlich-personale Zeugnis zu bieten. Das in diesem Sinne grundlegende Glaubenszeugnis liegt für den Christen in den neutestamentlichen Schriften vor, und zwar in der Gestalt, die ihnen von ihren Autoren faktisch gegeben worden ist. Fachexegetisch gesprochen, wird damit die Ebene der Endredaktion der Evangelien favorisiert. Sie allein ist fundamentaltheologisch relevant. Der mit dem Stichwort Zeugnis bezeichneten Linie folgt V. auch in seiner ausführlichen Reflexion des Stellenwerts der Wunder Jesu (330–357. 417–440). Entscheidend ist ihr Zeichencharakter. Dies zeigt nicht zuletzt wiederum ein Blick in die Evangelienredaktion. Die Evangelisten haben insgesamt so redigiert, daß das Augenmerk immer mehr von den einzelnen Wunderberichten ab- und dem „Integral des gesamten Redens und Handelns Jesu" (vgl. 421) – im Spiegel der Wundererzählungen – zugewandt wird. Auch die Wunderüberlieferung wird so zum Christuszeugnis, das seine Mitte in der Weitergabe *(traditio)* seiner Hingabe *(traditio)* an die Menschen hat. Schließlich entfaltet V. in diesem Zusammenhang seine bereits früher vorgetragene These, derzufolge die Basis des österlichen Glaubens nicht in nach der Katastrophe auf Golgotha stattfindenden Ereignissen (den Erscheinungen des Auferstandenen) zu suchen, vielmehr bereits mit der gläubigen Wahrnehmung (die sich im Zeugnis, exemplarisch abgelegt durch den Centurio Mk 15, 39, äußert) des Lebens und Sterbens Jesu, deren Grundzug Dahingabe *(traditio)* ist, gegeben ist (441–480).

3. Den dritten – relativ am knappsten gehaltenen – Traktat entwickelt V. konse-

quent als christologisch orientierte und über den Gedanken der *traditio* an den Ansatz der Fundamentaltheologie überhaupt rückgebundene Besinnung auf den Sinn von Kirche. „Kirche läßt sich in dem Maße fundamentaltheologisch verantworten, wie sie Gegenwärtigsetzung von Gottes letztem Wort bzw. deren notwendige Möglichkeitsbedingung ist." (484) Aus dieser Perspektive muß sowohl die Kirche überhaupt – etwa im von V. differenziert interpretierten Bild vom Leib Christi (515–545) – als auch nicht zuletzt das kirchliche Amt (546–572) gesehen werden.

V.s „Grundriß" ist ein Entwurf von beachtlicher Eigenständigkeit, systematischer Konsequenz und ganz außerordentlicher argumentativer Kompetenz auf so unterschiedlichen Gebieten wie systematischer Theologie, klassischer wie moderner Philosophie und Exegese. Davon vermittelt das Referat, das im wesentlichen nur die Ergebnisse der jeweiligen Argumentationen, nicht diese selbst wiedergeben konnte, nur einen sehr unvollkommenen Eindruck. Eigens verwiesen sei noch auf die sehr instruktive Diskussion der Gottesbeweise (104–148). Ich beschränke mich abschließend auf zwei Bemerkungen zum ersten und eine Frage zum zweiten Traktat. V. rekurriert auf die Tradition (im weiteren Sinne) transzendental-apriorischen Philosophierens auf der Linie Platon/Plotin – Augustinus – Anselm – Descartes – Fichte. Ein solcher Ansatz – der mir, in dieser Konsequenz von theologischer Seite bisher nicht rezipiert, sowohl von der Sache her geboten als auch fundamentaltheologisch, gerade in seiner Verbindung mit dem Leitmotiv existentieller Absurditätserfahrung (vgl. z. B. 161 f., 201 f., 237 f., 249), sehr fruchtbar zu sein scheint – versteht sich nicht von selbst und ist, wie V. ausdrücklich bemerkt (256), nicht erzwingbar. Von anderen Positionen der Gegenwartsphilosophie her kann er als allzu „steil" empfunden werden. Deshalb wäre wohl noch mehr, als es bereits geschehen ist, Vermittlungsarbeit zu leisten gewesen, z. B. im Hinblick auf eine analytisch-philosophische Diskussion der Sinnfrage und des Sinnbegriffs oder eine Verteidigung der Begriffe von Subjektivität, sittlich-praktischer Vernunft etc. bis hin zu den Spitzenbegriffen der späten Philosophie Fichtes angesichts ihrer analytischen wie „postmodernen" Infragestellung. Was die Letztgültigkeitsfrage betrifft, so mag man – auch wenn man die zentrale Bedeutung des Zeugnisses bejaht – ein näheres Eingehen auf die Problematik der „Absolutheit des Christentums" im Kontext des Dialogs der Religionen oder einer „Theologie der Religionen" vermissen. Der interessanteste Punkt im zweiten Traktat scheint mir, mehr noch als die These zur Osterevidenz, die Herausforderung der historisch-kritischen Exegese durch. V.s Zeugniskonzeption zu sein. V. hält an der Ausweisbarkeit des Zeugnisses vor der historischen Vernunft fest. Wie ist jedoch das Verhältnis von sittlich-praktischer und historisch-kritischer Vergewisserung genauer zu verstehen? Es gibt offenbar – auch in den fundamentaltheologisch relevanten Fällen – prinzipiell drei Möglichkeiten, deren Zutreffen oder Nichtzutreffen mir trotz V.s Differenzierungen noch nicht ganz geklärt erscheint: (1) Ersetzung historischer Sicherheit durch die absolute Gewißheit des Zeugnisses, (2) Erschließung historischer Sicherheit aus der Zeugnisgewißheit (als deren „Bedingung der Möglichkeit"), (3) letzte Eigenständigkeit der historischen Sicherheit (bzw. Wahrscheinlichkeit) gegenüber dem Zeugnis (als Mindestvoraussetzung oder negative Norm). Auf eine der beiden zuletzt genannten Möglichkeiten könnten Formulierungen in der Diskussion mit T. Pröpper (407 f.) und die Forderung nach einem „fundamentum in re" des Christuskerygmas (410) hindeuten. Fragen wie der hier kurz angedeuteten wäre im Gespräch zwischen Exegese und Fundamentaltheologie noch weiter nachzugehen. – V.s Buch gibt der künftigen fundamentaltheologischen Arbeit ein hohes Problembewußtsein vor und verleiht ihr durch die Prägnanz seiner bei aller Subtilität im einzelnen sehr einheitlichen Konzeption (vgl. die Leitgedanken Letztgültigkeit und *traditio*) zugleich einen deutlichen Impuls. Das entsprechende Echo in kritischer Diskussion und Weiterführung ist ihm ganz besonders zu wünschen.

H. G. Türk

Girard, René, *Der Sündenbock*, Zürich: Benziger 1988. 305 S.

In „Das Heilige und die Gewalt" hatte der Autor seine Theorie von der Entstehung menschlicher Gesellschaften durch das „ versöhnende Opfer" ohne jeden Bezug auf die biblische Tradition entwickelt. In „Das Ende der Gewalt" (vgl. Rez. ThPh 61 [1986] 450–453) hatte er demgegenüber dargestellt, inwiefern die eigentliche Offenbarung der biblischen Tradition darin besteht, die Gewalt aus der Sicht der Verfolgten zu beschreiben und den Sündenbockmechanismus aufzudecken. Im vorliegenden Werk wird dies durch eine Reihe neutestamentlicher Analysen weiter verifiziert. In der ersten Hälfte des Buchs werden jedoch zunächst durch Untersuchung von Mythen der verschiedensten Herkunft Grundstrukturen des Mythos erarbeitet. Das erste Kapitel ist einem Text von Guillaume de Machaut aus der Mitte des 14. Jahrhunderts gewidmet. Dort werden Massaker an den Juden beschrieben, die mit ungeheuerlichen Anschuldigungen begründet werden. Obwohl wir heute keine dieser Anschuldigungen für glaubwürdig halten, müssen wir den Text in seiner Beschreibung der Massaker für historisch halten. Er enthält alle Stereotypen kollektiver Verfolgungen: die Entdifferenzierung, die Anschuldigung, allgemeingültige Merkmale der Opferselektion und schließlich die Gewalt selbst. G.s Hypothese ist nicht „historisch", sondern „struktural": Allein aufgrund der Stereotypen der Verfolgung ist bereits die Verwurzelung des Textes in einer realen Verfolgung zu postulieren (45). Nur so lasse sich die ständige Wiederkehr der gleichen Themen in allen Mythen erklären: Mythen sind die Sicht der Verfolger auf ihre eigene Verfolgung (42). Aus anderen Kulturkreisen zieht G. mexikanische, skandinavische und griechische Mythen zum Vergleich heran, um dieselben Stereotypen aufzuweisen. Die Schlußfolgerung ist, daß die menschliche Kultur dazu verurteilt zu sein scheint, ihre eigenen Ursprünge aus der kollektiven Gewalt immer wieder zu verschleiern; sogar ihre verschiedenen Stadien lassen sich von daher verstehen (148). Aber gegen alle Verschleierung gibt es eine Enthüllungskraft – die jedoch von den meisten Menschen gerade umgekehrt als Vertuschungskraft schlechthin angesehen wird: „Die Bibel, so wie sie von den Christen definiert wird, die Einheit von Altem und Neuem Testament, stellt diese Enthüllungskraft dar." (149) Man findet hier in der Diktion G.s Anklänge an Karl Barths Entgegensetzung von Religion und Glaube: „Die Evangelien lösen die menschliche Religion insgesamt und die daraus abgeleiteten Kulturen auf" (150). Die in der zweiten Hälfte des Buchs behandelten neutestamentlichen Themen, die hier nur eingehender Lektüre empfohlen werden können, sind: „Schlüsselworte der Passionsgeschichte", „Es ist besser, ein Mensch sterbe ...", „Die Enthauptung Johannes des Täufers", „Die Verleugnung des Petrus", „Die Dämonen von Gerasa", „Satan uneins mit sich selbst", und „ Der Paraklet in der Geschichte". Wenn man die neutestamentlichen Texte auf dem Hintergrund der Kategorien Girards liest, fallen viele Formulierungen auf, die seine Sicht voll bestätigen und zeigen, wie alles das abgelehnt wird, was die zur Verfolgung Entschlossenen blindlings akzeptieren. „Sie wissen nicht, was sie tun." (Lk 23, 23) Nach G. ist diese Stelle „die erste Definition des Unbewußten in der Geschichte der Menschheit, von der alle anderen, sich ständig abschwächenden Definitionen abgeleitet sind" (162). Die ganze Passion könnte unter der Überschrift stehen: „Sie haben mich grundlos gehaßt" (Joh 15, 25). Es entspricht genau der Theorie G.s von der Einmütigkeit der Verfolger, wenn Pilatus und Herodes in der Gegnerschaft zu Jesus Freunde werden. Besonders nachdenkenswert ist des weiteren G.s hermeneutische Theorie, wonach auch die Evangelien noch immer unter dem Einfluß jener Mimetik redigiert worden sind, die Jesus seinen ersten Jüngern gerade zum Vorwurf gemacht hat; deshalb kann die eigentliche Rationalität dieser Texte nicht deren Verfassern selbst zugeschrieben werden (233). Es gibt keinen gewalttätigen Gott. Inbezug auf das Gleichnis vom Weltgericht (Mt 25, 31–46) schreibt G.: „Der Text hat insofern Gleichnischarakter, als er auf die Sprache der Gewalt zurückgreift, um sich an jene Gewalttätigen zu wenden, die sich nicht als solche verstehen. Der Sinn des Textes aber ist ganz klar. Von nun an zählt nicht mehr die ausdrückliche Bezugnahme auf Jesus. Allein unser konkretes Verhalten gegenüber den Opfern bestimmt unser Verhältnis gegenüber den von der Offenbarung gestellten Anforderungen; und diese Offenbarung kann sich ereignen, ohne daß Christus selbst je erwähnt wird." (288) – Die

Beobachtungen G.s führen zu einer ganz ungewohnten und sehr aufschlußreichen Lektüre biblischer Texte. Gelegentlich fällt eine etwas unpräzise Zitationsweise auf, die von der Übersetzerin in Fußnoten verbessert wird (vgl. 256 f.). Mein immer wiederkehrendes Bedenken gegenüber G. ist, daß er die Unterscheidung von legitimer und illegitimer Gewalt wohl zu Unrecht völlig ablehnt (188); das würde nur von einer solchen Gewalt gelten, die im Grunde Rache wäre. Man kann auch fragen, ob es zutrifft, daß alle Religionen letztlich der Verschleierung von Gewalt dienen. In der Sicht des christlichen Glaubens gibt es nämlich in allen Religionen, insofern sie sich auf Unüberbietbares beziehen, auch einen dem Glauben an Gottes Liebe entsprechenden Wahrheitskern. P. Knauer S. J.

Fehrenbacher, Gregor, *Drewermann verstehen – Eine kritische Hinführung.* Olten: Walter 1991. 292 S.

Fehrenbachers Bamberger Dissertation stellt nach meinem Eindruck eine ausgezeichnete Einführung in das Werk Drewermanns dar. – Den Ausgangspunkt von F.s Dissertation bildet eine sorgfältig vergleichende Lektüre des umfangreichen Werk D.s; hierbei geht es sowohl um die anthropologische wie die theologische Grundlegung seiner tiefenpsychologischen Schriftauslegung. Dem folgt ein mehr systematischer Teil: Zur Logik des hermeneutischen Neuansatzes. In diesen beiden Teilen werden im wesentlichen nur Texte von D. selbst zitiert. Ein dritter abschließender Teil formuliert behutsam und doch deutlich Anfragen und Probleme gegenüber D.

Nach der Darstellung der Argumentationsfolge der drei Bände von D.s Werk „Strukturen des Bösen" ist der zweite Hauptteil der Arbeit F.s der Suche nach der theologischen Grundintention D.s gewidmet. Denn trotz gegenteiliger Beteuerungen erwecken dessen Aussagen bisweilen den Eindruck, als werde Theologie auf Psychologie und die Einmaligkeit der biblischen Überlieferung auf die Allgegenwart des Mythos reduziert (131). Was versteht D. unter Mythos? Der Mythos bietet ein ganzheitliches Erfassen der Welt in Sinnbildern. Und D. fragt nun nach den anthropologischen Voraussetzungen dafür, wie Vergangenes gegenwärtig relevant werden kann. Für ihn gewinnt eine historische Tatsache ihre Bedeutung allein durch mythische Verdichtung in archetypischen Bildern (133). Aber sind dann die religiösen Symbole des Christentums *nur* Bilder der menschlichen Seele? Das hält D. selbst für den „*theologisch* schwersten Vorwurf" (ebd.; Tiefenpsychologie u. Ex. I 298), den man ihm gegenüber machen kann. Den Unterschied zu solcher Gnosis gibt D. so an: Was ist „Mythologie und Gnosis ander[e]s als so von Gott, vom Göttlichen, von Göttern insgesamt zu sprechen, daß man Gott als eine eigene und absolute, vom Menschen gänzlich unabhängige Person gar nicht mehr kennt?" (135; Strukturen III LVII). So nennt D. gelegentlich auch das, was Hegel Religion nennt, „reine Gnosis" (ebd.; Strukturen III 63). Für D. muß wie die Heilung einer Neurose so auch die Erlösung „von außen" kommen (138): Er will zeigen, „daß ‚Erlösung' wesentlich in der Begegnung der menschlichen Angst mit einer Person besteht, in deren Nähe sich die Verzweiflung der menschlichen Existenz auf Gott hin zu öffnen vermag. All die Widerstände und Symbole des aus Angst verdrängten Materials unserer Psyche müssen im Gegenüber dieser absoluten Person unseres Vertrauens durchgearbeitet werden, ehe ‚Glaube' heilend ist." (138; Markus II 448, Anm. 30.) So ist das Anliegen des Christentums im Gegensatz zur Gnosis nach D. das Festhalten an der absoluten Transzendenz Gottes (140). Die Möglichkeit eines Glaubens an einen eindeutig gütigen Gott hängt für D. an der Begegnung mit der Person Jesu (142). Der Glaube an Jesus Christus bedeutet die *Einheit* eines in der Person Jesu begründeten Glaubens mit der Erfahrung innerer Ganzheit. Der Glaubensgrund liegt dabei außerhalb des Subjekts und muß in der Begegnung mit einer anderen Person vermittelt werden; aber die Erfahrung wachsender innerer Einheit und Ganzwerdung vollzieht sich innerhalb des Subjekts entlang der Bilder, die in der menschlichen Psyche angelegt sind (143). D.s Polemik gegen die historisch-kritische Methode richtet sich also nur dagegen, die bloße Historizität Jesu als solche, unabhängig von einer psychisch grundgelegten inneren Hinordnung der Menschen auf ihn, bereits für heilsvermittelnd zu halten; denn es ist grundsätzlich nicht möglich, das eigene Heil auf

Annäherungswerte historischer Forschung zu gründen (147). So anerkennt D. die historisch-kritische Methode durchaus als ein Verfahren zur objektiven Feststellung eines Textbefundes; aber um zu *religiöser* Erkenntnis zu führen, muß sie durch Auslegungsmethoden ergänzt werden, „die den subjektabhängigen Anteil des Verstehens hinreichend zur Geltung bringen" (252, Anm. 137; Markus I 106). Ihm genügt dafür nicht die existentiale Interpretation Bultmanns, weil sie auf einen Verzicht auf die Bilder hinauslaufe und so die Verkündigung blutleer zu machen drohe (150).

So liegt für D. gerade in der Synthese von Mythos und Geschichte das Wesen des christlichen Glaubens (153). Es gibt Erfahrungen der Heilung und damit einer Wahrheit, die sich nicht anders als in der symbolischen Sprache des Mythos ausdrücken lassen (164). Aber zugleich gilt, daß die Bilder des Mythos nur dann heilend und wahr sind, wenn sie durch das Vertrauen in das Gegenüber einer anderen Person geweckt und so dem Bewußtsein offenbar werden (166). Deshalb ist die Person Jesu Christi für D. „ absolut zentral, weil er der einzige ist, der durch die Angst von Gethsemane unsere Angst auf Gott hin geöffnet hat" (ebd.; Früchte 60). Von daher kommt auch alles darauf an, den Inhalt der Bilder als objektive Wahrheit zu glauben (167; Prinz 54); sie müssen als Bilder verstanden werden, die Gott selbst in die Seele gelegt hat, um sich darin zu offenbaren (168). Deshalb müßte nach D. die Theologie vor allem ihre systematische erörternde Sprache aufgeben, um den christlichen Glauben in seiner heilenden Dimension begründen und weitergeben zu können. Für D. kommt den mythischen Symbolen geradezu sakramentale Wirkkraft zu (169); nur mit Hilfe dieser vorgegebenen Bilder läßt sich nach D.s Auffassung der christliche Glaube wirklich erfassen.

Der dritte Teil von F.s Dissertation formuliert gegenüber D. Fragen und Probleme. F. stellt fest, daß D. entgegen dem oft sich aufdrängenden ersten Anschein seinen Ansatz keineswegs eindimensional tiefenpsychologisch formuliert hat. Vielmehr argumentiert D. in dieser Reihenfolge auf den Ebenen der historischen Kritik, der Tiefenpsychologie und der Theologie; und auf jeder dieser drei Ebenen verbindet er gegenläufige Argumentationsstränge durchaus zu einer Synthese (174). – Zunächst aber behandelt F. die „Pragmatik" D.s. Sein Anliegen ist ein therapeutisches; es geht ihm um Überwindung derjenigen Angst, in die sich die Menschen von sich aus immer mehr verstricken. Oft verbinden sich aber bei ihm auch Polemik, Beschwörung und Rationalität zu einem fast unentwirrbaren Knäuel; sie erzeugen einen suggestiven Sog. Seine geistesgeschichtlichen Referate hinterlassen immer wieder den Eindruck, „als müsse er seine Leser schlicht in Kenntnis setzen von Sachverhalten, die so sind und nicht anders sein können" (179). Eine sachliche Diskussion wird auch durch den nur „mittleren Präzisionsgrad" erschwert, in dem manche der geistesgeschichtlichen Referate D.s gehalten sind (218). Es gibt bei D. eine „Tendenz zur aggressiven Abfertigung abweichender Ansichten" (180). Die Register und Anmerkungen in seinen Publikationen seit 1980 zeigen: Der Autor, der am meisten zitiert wird und am meisten Thesen begründet, ist D. selbst (182). – Auf diese Stellungnahme zur Pragmatik folgt die inhaltliche Auseinandersetzung, zunächst zum Stellenwert der historisch-kritischen Methode. D. kann einerseits sagen: „... mit dem Traum, nicht mit dem Wort, ist zu beginnen" (188; Tiefenpsychologie u. Ex. I 92–100); andererseits ist sein eigener Ausgangspunkt in den „Strukturen des Bösen" aber gerade nicht der Traum, sondern der historisch feststellbare Sachverhalt der Aussageabsicht des Jahwisten. Die Synthese liegt darin, daß erst die tiefenpsychologische Deutung den *Ausgangspunkt* zum Verstehen dieser Texte *in der Gegenwart* bildet (189). Es gibt hier übrigens das nach F. einzige wörtliche Selbstzitat D.s, wonach er „die Psychoanalyse (nicht anders als die historisch-kritische Methode) nur benutzte, ‚um von ihr loszukommen'" (199; Markus II 731 unter Hinweis auf Strukturen II XX). – So ist D.s Wendung „tiefenpsychologische Hermeneutik" geeignet, den wirklichen Stellenwert tiefenpsychologischer Aussagen in seiner Theologie zu verschleiern (199). D. selbst faßt jedoch sein Vorverständnis zusammen: „Es ist uns eigentlich um die Psa nur zu tun, um von der Psa loszukommen, um zu sagen, daß das Eigentliche psa nicht faßbar ist, daß aber das, was den Glauben oder Unglauben ausmacht, auf der psychischen Ebene sichtbar wird und sich dort mit den Mitteln der Psa beschreiben und in seiner Eigengesetzlichkeit erklären läßt." (200; Strukturen II XX). Tatsächlich liegen nach D. in der Psyche nicht nur archetypische

Bilder, sondern auch archetypische Ängste wie auf Abruf bereit. Dies ist ein Aspekt, auf den D. nur selten hinweist, der aber zum Verständnis seiner tiefenpsychologischen Hermeneutik unabdingbar ist (203). Es mag zuweilen scheinen, daß für D. allein das innere Nach- und Mitträumen der Bilder des Glaubens in das Zentrum ihrer Wahrheit führe; aber zugleich weist er doch darauf hin, daß unter dem Vorzeichen einer Angst, die nicht im Glauben beruhigt ist, das Unbewußte völlig ambivalent bleibt und „mal zur Rettung, mal zur Vernichtung des Individuums" wirkt (204; Strukturen II 427). So kann D., übrigens im Gefolge Bultmanns, auch sagen: „... um zwischen Gott und den Göttern der Psyche zu unterscheiden, bedarf es der Tiefenpsychologie als eines diakritischen Organs der Theologie" (270f., Anm. 202; Tiefenpsychologie u. Ex. II 769). F. wendet hier nur ein, daß die Unbestimmtheit und entdifferenzierende Universalität des Begriffs Archetyp diesen der Diskutierbarkeit entzieht (206). Im Grunde laufe D.s Rezeption der Archetypenlehre Jungs nur darauf hinaus, dem Menschen eine vererbte Disposition nicht nur zum Denken, sondern auch zum Fühlen zuzuschreiben. Der hermeneutische Gewinn dabei bestehe dann in nicht mehr und nicht weniger als in der Einbeziehung des subjektiven Faktors in den Prozeß der Selbstreflexion (207). – Es scheint andererseits, daß bei D. die in mythischen Bildern auch eingeschlossenen Größen- und Allmachtsphantasien nur beiläufig erwähnt, aber nicht wirklich durchgearbeitet werden (208). Hierher gehört vielleicht auch, daß bereits Freud den Therapeuten vor der Versuchung gewarnt hat, sich selbst als „Prophet, Seelenretter oder Heiland" aufzuspielen (273, Anm. 225). Angesichts der Bitterkeit und Polemik D.s könnte die Frage berechtigt erscheinen: „Gegen welches patriarchale, kirchliche, persönliche Über-Ich schreibt dieser Autor an?" (282, Anm. 85, Zitat von G. M. Martin).

Theologisch scheint D. uneingeschränkt zu bejahen, daß es genüge, in sich selbst hineinzuschauen, um die theologische Aussage biblischer Texte zu verstehen (211). Die Interpretation der Theologie D.s steht hier vor einem zunächst scheinbar unlösbaren Widerspruch: Einerseits sind die archetypischen Träume der Menschheit für ihn „Gottes Sprache", andererseits macht er die „Überwindung der Mythen" zum Ausgangspunkt seiner Theologie. Dieser Widerspruch löst sich nach F. erst, wenn man darauf achtet, warum D. den Begriff „Angst" zum Schlüsselbegriff seiner Theologie macht. Denn unfrei wird der Mensch nicht durch die Archetypen selbst, sondern durch deren Erleben unter dem Vorzeichen der Angst (214). Die Überwindung dieser Angst muß auch nach D. von außen kommen. Und hier gilt es nach D., auf etwas zu hören – auch wenn er an anderer Stelle seine Position von einer Theologie abgrenzt, die angeblich den Menschen auf die Organe des Hörens reduziert. – Eine Unklarheit bei D. besteht darin, daß auf der einen Seite die archetypischen Bilder bei ihm als „in sich christlich" erscheinen und er auf der anderen Seite zu betonen nicht müde wird, das mythische Material und die Vernunft des Unbewußten seien in sich ambivalent (221). Ist diese Ambivalenz schon mit der Geschöpflichkeit oder erst außerhalb der Gemeinschaft mit Gott gegeben? Zuweilen abstrahiert D. von der Ambivalenz der Symbole und neigt dazu, sie vorschnell mit der Aura des Paradiesischen auszustatten (222). Auch die einfache Alternative Angst oder Glaube erfordert die Rückfrage, ob denn der Glaube wirklich die Angst immer „beruhigt". Er nimmt ihr das letzte Wort und ist eine Gewißheit, die stärker als die Angst ist; aber da ein Christ um seines Glaubens willens verfolgt werden kann, ist es durchaus möglich, daß seine Angst dabei noch zunimmt (223). – Insgesamt kommt F. zu dem Urteil, daß der Vorwurf des Modernismus oder gar der Gnosis gegenüber D. zu grobschlächtig und eigentümlich angestrengt ist (220).

Mit seiner Dissertation hat F. eine sehr gründliche, wohlwollende und nach der bestmöglichen Interpretation suchende Einführung in das Werk D.s geboten. Sie zeichnet sich insbesondere auch durch eine klare Sprache und die zurückhaltende sachliche Form der Kritik aus. Ihre Aussagen sind genau belegt. F. bezieht sich in erster Linie auf diejenigen Werke D.s, auf die dieser selbst am meisten verweist: das dreibändige Werk „Strukturen des Bösen" und die zwei Bände „Tiefenpsychologie und Exegese". Diese Einschränkung kommt der Klärung des eigentlichen Anliegens D.s zugute, das sonst durch die zum Teil gegenseitigen Polemiken der letzten Zeit leicht verstellt werden kann. – Leider hat der Verlag die Anmerkungen an den Schluß des Buches gesetzt mit

jeweils neuer Zählung für jedes Kapitel, so daß sie im Einzelfall, da auch orientierende Kopfzeilen fehlen, nur mühsam aufzufinden sind. P. Knauer S. J.

Kaufmann, Franz-Xaver, *Religion und Modernität.* Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen: Mohr 1989. 286 S.

Die Rede vom Ende der Moderne ist in den letzten Jahren zu einer vielgebrauchten Überschrift philosophischer und soziologischer Zeitdiagnosen geworden. Allerdings zieht sich der tatsächliche Abschied von der Moderne in die Länge wie ebenso die Verabschiedung der Religion auf sich warten läßt. Eigentlich sollte mit dem Sieg der Aufklärung über Unvernunft und Aberglaube die Geschichte der Religion zu Ende gehen. Aber gegen die entsprechenden Verkümmerungs- und Verdunstungsprognosen liefert die seit geraumer Zeit beobachtbare neue Aufgeschlossenheit für Mystik und Esoterik ein deutliches Dementi. Nachdem die Wissenschafts- und Technologiegläubigkeit elementaren Zweifeln an der Zukunftsfähigkeit des industriellen Zivilisationsmodells gewichen ist, wird nun der Logos wieder vom Mythos eingeholt. Dem offenbar unausrottbaren Bedürfnis nach metaphysischen Gewißheiten kommt man durch den Schritt hinter die Moderne entgegen. Zahlreiche Zeitgenossen überspringen Jahrtausende, um Antworten auf Gegenwartsfragen zu finden. Sie weichen in archaische Sinnsysteme aus, um Dinge zu sagen, für es keine brauchbaren modernen Wörter zu geben scheint. Allerdings führt der neue Trend zur Religion weitgehend an den Inhalten und Strukturen des Christentums vorbei. Er verweist allenfalls noch auf Funktionen, die es in der Vergangenheit erfüllt hat: Kontingenzbewältigung, Identitätsbildung, Sozialintegration. Diesen Umbruch bewußt zu machen, ist ein zentrales Motiv des von F.-X. Kaufmann vorgelegten Bandes. Der Frage nach den verschiedenen Phasen und Zäsuren der schwindenden Bedeutung des Christentums für die moderne europäische Gesellschaft sind daher umfangreiche Teile des Buches gewidmet. Eingeleitet werden sie durch eine Erörterung jener Begriffe und Kategorien, mit denen die gegenwärtige religiöse Situation im Kontext einer soziologischen Theorie der Moderne gedeutet wird. Zugleich erhält der Leser dabei einen instruktiven Überblick zu den wichtigsten miteinander rivalisierenden religionssoziologischen Forschungsrichtungen der Gegenwart – inclusive eines kritischen Kommentars zu Leistung und Grenzen der jeweiligen Ansätze (14–88). Auf eine Erinnerung an den Beitrag des Christentums für die Ausbildung rechts- und sozialstaatlicher Ordnungen in Europa (89–119) folgt eine Analyse der institutionellen Verfassung der christlichen Großkirchen in Deutschland. Deutlich wird dabei die Schere zwischen ihrer starken rechtlichen Stellung und der Erosion ihrer volkskirchlichen Basis (129–145). Die neuerliche Aufgeschlossenheit für das Religiöse vermag diese Entwicklung nicht umzukehren. Zum einen richtet sie sich überwiegend auf außerchristliche Formen religiöser Weltauslegung und zum anderen wird sie überlagert von einem weitaus einflußreicheren religiösen Indifferentismus, der quer durch alle Bevölkerungsschichten geht (146–171). K. rührt mit diesem Befund an ein Grundproblem mancher Religionstheorien. Es ist gekennzeichnet durch die Diskrepanz zwischen der zugewiesenen gesamtgesellschaftlichen Funktion, welche die Religion als ein konstitutiver Faktor von Sozialisationsprozessen erfüllen soll, und dem Eingeständnis ihrer tatsächlichen Marginalität in diesen Vorgängen selbst. Zwar wird sie in den entsprechenden religiösen Institutionen wie etwa den Kirchen gesellschaftlich präsent. Aber diese Präsenz hat ihren prägenden Einfluß für den Alltag der Bevölkerung industrieller Gesellschaften weitgehend verloren. Wo die Religion noch lebensweltliche Relevanz besitzt, erschöpft sich diese auf die Stilisierung des privaten Lebensbereiches und kommt dort vor allem in Synkretismen und individuellen Mythologien vor. In beiden Fällen fehlt ihr eine auf das soziale Ganze zielende strukturelle Bedeutung. Allerdings gibt es in der Moderne auch Entwicklungen, die als „religionsproduktiv" zu kennzeichnen sind. Erhärten läßt sich diese These im Anschluß an K.s Analysen des Wandels in den Grundlagen und Resultaten des sozialen Wandels. Im Unterschied zu seinen früheren Arbeiten zur Soziologie des Katholizismus (Freiburg 1979) findet K. mit diesem Ansatz methodisch und konzeptionell wieder Anschluß an die allgemeine Gesellschaftstheorie. So wird etwa die Sondierung der gesellschaftlichen Kontitutions-

bedingungen und Zukunftschancen der Religion vorgenommen im Kontext einer Rekonstruktion der Verlaufsformen und Verwerfungen der Moderne. Konkret führt dies zu der Überlegung, ob nicht gerade die Bruchstellen und Verwerfungen moderner Gesellschaften Orte sein können, an denen die Identität und Relevanz des Christlichen neu sichtbar wird (172–275). Die Paradigmen der Moderne sind in eine Tradierungskrise geraten, nachdem sich die Gleichsetzung von Vernunft und Fortschritt durch ihre Umkehrung zu negieren droht. Religionsproduktiv sind diese Tendenzen insofern, als durch solche Modernisierungen Risiken entstehen, die moderne Gesellschaften mit den ihnen verfügbaren Mitteln nicht mehr beherrschen können. Diese Gefährdungen steigen in demselben Maß, wie das Vermögen zur erfolgreichen Sicherung der Grundlagen menschlichen Lebens zunimmt. Die Moderne hat somit nicht zu einem Verschwinden der Anknüpfungspunkte für eine religiöse Daseinsbewältigung geführt, sondern zu ihrer Verlagerung in den Bereich von Technik, Wissenschaft und Politik beigetragen. Erhalten geblieben ist die Grundbestimmung des Religiösen: die Einstellung des Menschen zu den unverfügbaren Bedingungen und Einflüssen, die das Leben „ausmachen", d. h. konstituieren und beenden. Je moderner die moderne Welt wird, um so dringlicher wird die Verarbeitung dieser neuen Kontingenzen in einem entsprechenden Risikobewußtsein. Christentum und Kirche sind nicht zuletzt deswegen in eine Tradierungskrise geraten, weil sie in einer Innovationskrise stecken. Damit ist weniger gemeint, daß in der nachkonziliaren Zeit zuviele Veränderungen in der Organisation des kirchlichen Lebens unterblieben. Auch liegt der Grund dafür, daß es Unzeitgemäßes in kirchlichen Traditionen gibt, weniger darin, daß die Kirche von der Moderne überholt wurde. Entscheidend ist vielmehr, daß sie nicht mit dem Anwachsen der Unvermeidlichkeit religiös definierbarer Kontingenz Schritt halten und sich nicht ausreichend auf die veränderte Produktion und Wahrnehmung dieser Kontingenzen einstellen konnte. Die Herausforderung, die damit für das Christentum markiert ist, besteht nicht nur in der Sicherung seiner Antreffbarkeit in der Gesellschaft. In noch höherem Maß, als es K. anspricht, steht die Plausibilität seiner Gehalte heute in Frage. Es kommt entscheidend darauf an, Anspruch und Aussage einer Weltdeutung „sub ratione dei" den vom nach-metaphysischen Denken geprägten Zeitgenossen intelligibel zu machen. Wenn der christliche Glaube ernsthaft und aussichtsreich als Schrittmacher für die notwendige Neuorientierung des neuzeitlichen Zivilisationsprozesses kandidieren will, muß dargelegt werden können, inwiefern er politisch denkenden und sozial handelnden Subjekten auch intellektuell zugemutet werden kann. Andernfalls bedeutet die vermeintliche Renaissance der Religion nichts anderes als die Revanche des Irrationalen, das der vernunftstolzen Moderne ein Bein gestellt hat. H.-J. Höhn

Arens, Edmund / Johan, Ottmar, Rottländer, Peter, *Erinnerung, Befreiung, Solidarität.* Benjamin, Marcuse, Habermas und die politische Theologie. Düsseldorf: Patmos 1991. 200 S.

Theologische Rezeptionen von nicht-theologischen Theorien folgen oftmals dem McDonalds-Prinzip: Schöne Steaks werden zerhackt und in handliche Stücke gepreßt, dann mit theologischem Senf und Ketchup übergossen und in die trockenen Brötchen theologischer Traktate gegeben. Aber weder wird die Theologie so den außertheologischen Referenztheorien gerecht, noch wird sie eigentlich theologisch produktiv: Durch Assimilation und Überbietung sucht sie ihre Plausibilitäten nur zu bestätigen, statt sich in Auseinandersetzung mit nicht-theologischen Theorien zu Innovationen provozieren zu lassen. Daß in dieser Weise oftmals auch die „Kritische Theorie" – im Zuge nämlich der eschatologischen Neuorientierung der (katholischen) Theologie seit dem Ende der sechziger Jahre – theologisch eingeholt wurde, weisen die Vf. kritisch nach – und stellen dagegen die anspruchsvolle Hermeneutik ihrer theologischen Rezeption. In Auseinandersetzung mit den Theorieentwürfen von Walter Benjamin, Herbert Marcuse und Jürgen Habermas suchen sie nämlich nicht nach Übereinstimmungen und Affinitäten, sondern arbeiten vielmehr deren Widersprüche zu theologischen Plausibilitäten heraus – mit dem Ziel, an diesen Widersprüchen die theologische Reflexion zu präzisieren.

Da die politische Theologie Ende der sechziger Jahre – wie die Literaturverzeichnisse entsprechender Veröffentlichungen eindrucksvoll bestätigen – in Auseinandersetzung mit bzw. in Rezeption der „Kritischen Theorie" entwickelt wurde, suggeriert der Untertitel des Buches ein theologiegeschichtliches Interesse: die Analyse von Theoriebezügen im Rückblick. Tatsächlich versuchen sich die Vf. aber gerade nicht an einer historischen Rekonstruktion der politischen Theologie, sondern vielmehr an deren Konstruktion. Daß sich ihre Auseinandersetzung mit Benjamin, Marcuse und Habermas als Beitrag zur politischen Theologie versteht, wird bereits mit der Auswahl der Referenztheorien deutlich: Während die politische Theologie nämlich zunächst vor allem aus dem „Gespräch" mit Adorno und Horkheimer bzw. Bloch entstand, beschäftigen sich die Vf. mit Theoretikern, die entweder in der sogenannten „Frankfurter Schule" eher randständig blieben (Benjamin, Marcuse) bzw. sich selbst deren „Kritischer Theorie" nur noch assoziativ zurechnen (Habermas). Da die Vf. jeweils „ihren" Theoretiker bereits in Dissertationen bei Johann Baptist Metz bearbeitet haben, ist ihre Auswahl biographisch bestimmt. Dennoch wird die Auswahl als Beitrag zur politischen Theologie auch systematisch plausibel: Die Auseinandersetzung mit Benjamins antihistorischer Geschichtsphilosophie, Marcuses Transformation der Philosophie zur Gesellschaftstheorie und Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns dienen der politischen Theologie, ihre Basiskategorien Erinnerung, Befreiung und Solidarität zu entfalten. – Benjamin sucht – so John – die Katastrophe des Fortschritts zu begreifen, der trotz geschichtlicher Katastrophen fortschreitet und dabei den Menschen auch noch der Fähigkeit zur kritischen Reflexion beraubt. In der Erinnerung unterdrückter Vergangenheiten macht er zwar eine, aber nur „schwache messianische Kraft" der geschichtlichen Unterbrechung aus, die die Erlösung vergangenen Leids nur als abwesend zu erwarten vermag. Durch Benjamins Geschichtsdenken sieht John die Theologie herausgefordert zur Rede „vom Gekommensein Gottes in der Geschichte ..., ‚die Benjamin verstehen und ihm zugleich antworten kann'" (77) – ohne die „zynische" Unterstellung, sie wisse von der Geschichte mehr als die Unterdrückten und Bedrohten. Im Gegensatz zu Benjamin besteht Marcuse – so die pointierte Gegenüberstellung von Rottländer – auf der Dialektik der geschichtlichen Entwicklung, die sich unaufhaltsam auf Zukunft hin bewegt und dabei immer auch Möglichkeiten der Befreiung einräumt. Aber nicht die Existenzphilosophie menschlicher Freiheit, sondern kritische Gesellschaftstheorie der Befreiung vermag diese Chancen zu identifizieren und deren Realisierung zu begleiten. Angestoßen von Marcuses Transformation der Philosophie in Gesellschaftstheorie verpflichtet Rottländer die Theologie, die geschichtliche und gesellschaftliche Bestimmung der Menschen zu reflektieren – zumindest insofern sie nicht hinter ihre „anthropologischen Wende" zurückfallen will. Dazu „braucht" die Theologie dann aber Gesellschaftstheorie, „oder sie bleibt im schlechten Sinne abstrakt" (137). Suchen John und Rottländer die politische Theologie durch die Rezeption von Benjamin bzw. Marcuse zu irritieren, reformuliert Arens in seinem Habermas-Artikel die Theologie als Moment der Theorie des kommunikativen Handelns. Dazu plädiert er nicht nur für das Heimatrecht von Religion in der Theorie des kommunikativen Handelns, sondern präsentiert abschließend die Theologie – „nicht triumphalistisch" (196) – gleichsam als deren Spitze, da sie allein universelle Solidarität „konsequent" (196) zu denken vermag. In den Beiträgen werden die jeweiligen Referenztheorien vergleichsweise umfangreich vorgestellt, sowie Ansprüche ihrer theologischen Rezeption umfassend begründet – knapp bleibt dagegen deren Vollzug. Die theologische Rezeption von Benjamin, Marcuse und Habermas wird daher eher programmatisch orientiert, als wirklich durchgeführt. Dieser (wohl konzeptuelle) Mangel rechtfertigt aber die wenig freundliche Ausstattung des Buches durch den Verlag keineswegs.

Die Beiträge resultieren „aus intensiven Diskussionen über kritische Theorie und Theologie" (7), wurden aber von den Autoren nicht „ausdiskutiert", sondern präsentieren – wenngleich nicht explizit – kontroverse Positionen politischer Theologie: Insbesondere beziehen sich die Vf. untereinander kontrovers auf den Begriff der „negativen Totalität" sowie auf Peukerts Paradox anamnetischer Solidarität. Zwar respektiert John Adornos Begriff der „negativen Totalität" als „ernsthaften Versuch" (vgl. 64), den

Leiden der Menschen theoretisch gerecht zu werden, vermeidet mit Benjamin aber einen apriorischen Begriff des negativen Ganzen, insofern die dazu notwendige Erkenntniskompetenz im Fortlauf geschichtlicher Entwicklung zerstört wird. Dagegen sympathisiert Rottländer offensichtlich mit der Weigerung Marcuses, geschichtliche Verwerfungen als ein erkenntnistheoretisches Problem zu begreifen: Weniger die „Unmöglichkeit einer Erkenntnis des Richtigen" als die gesellschaftliche „Ohnmacht kritischer Rationalität" (133) gilt ihm als theologische Herausforderung. Kontrovers bleibt auch die Interpretation von Peukerts Versuch, universale Solidarität auf das nicht wiedergutzumachende Leid vergangener Generationen zu verweisen und damit einer Aporie zu unterwerfen, die aber theologisch bewältigt werden kann. Während Arens diese Aporie gegenüber Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns ausdrücklich bestätigt, bezweifelt Rottländer sie in seiner Marcuse-Rezeption und warnt zudem vor apologetischen Überlastungen der christlichen Religion durch eine Theologie, die mit der Alternative „Verzweiflung oder Theologie" aus dem „Projekt einer zwanglosen Überzeugungskraft der Religion als glaubwürdige Praxis" (107) auszubrechen droht. Dagegen verteidigt John wiederum Peukerts Theologie, insofern sie – Benjamins Verweis auf die unabgegoltene Vergangenheit rezipierend – gerade die Theologie darüber aufklärt, wovon sie selbst „bedroht und erschüttert ist" (25). Indem damit zwischen den Beiträgen Anspruch und Profil politischer Theologie (zumindest implizit) kontrovers skizziert werden, erscheint dieses Projekt einer praktischen Fundamentaltheologie als ein offenes und aktuelles, also keineswegs abgeschlossenes Kapitel der (katholischen) Theologie.

M. Möhring-Hesse

Biser, Eugen, *Glaubenskonflikte.* Strukturanalyse der Kirchenkrise (Herder Taschenbuch 1687). Freiburg: Herder 1989. 127 S.

Als im Frühjahr 1989 katholische Theologen in der „Kölner Erklärung" ihrem Unmut und ihren Sorgen über die Situation und den Weg der katholischen Kirche Ausdruck gaben, fand dies ein weites und kräftiges Echo, auch über die Grenzen Deutschlands hinaus. Diese Tatsache war und ist nur daraus erklärlich, daß eine Problemlage angesprochen worden war, die viele Menschen bewegte und Schichten berührte, die wichtig und wesentlich sind. Nur vordergründig handelte es sich damals um einen Autoritätskonflikt. In Wahrheit kam eine innere Problematik zum Ausbruch, die mit der neuzeitlichen Christentums- und Glaubensgeschichte zu tun hat. Läßt sich das Gemeinte noch näher und genauer benennen? Dazu einen Beitrag zu liefern, ist der Sinn und der Inhalt des vorliegenden Buches. Es ist nicht umfangreich, bietet aber eine Fülle anregender Überlegungen. – Der Verf. führt die derzeitige Kirchenkrise darauf zurück, daß im Gang der Glaubensgeschichte eine Phase ausläuft und eine andere beginnt: die im Zeichen des Moralischen stehende Phase geht zu Ende, eine im Zeichen des Mystischen stehende hebt an. Trifft dies zu, so ist dieser Wandel voller Hoffnung, selbst wenn er jetzt Schmerzen bereitet. – In drei Kapiteln legt der Verf. seine Gedanken vor. Das erste Kapitel ist überschrieben „Das Umfeld: Symptome des Umbruchs" (10–37). Dieses Kapitel bietet eine höchst einleuchtende Diagnose der gegenwärtigen geistigen Lage. Prognosen neuzeitlicher Denker wie Nietzsche und Freud – so wird gezeigt – haben sich, vor allem durch die ungeheuren Energien, über die die Technik verfügt, bewahrheitet. Utopien sind ihrer Realisierung nähergekommen. Der Mensch meint nun, sein Leben verstehen und gestalten zu können ohne Gott. Aber auch der Atheismus und der Säkularismus sind an ihre inneren Grenzen gestoßen. Sie vermögen sich nicht mehr aggressiv zu geben, sondern nur noch nachdenklich. Und darin liegt dann auch der Ansatzpunkt für weiterführende Dialoge mit ihren Verfechtern. Im zweiten Kapitel – „Der Binnenraum: die aufgebrochenen Gräben" (38–67) – schildert der Verf. die innerkirchliche Krise, die sich in vielen Symptomen unübersehbar äußert und von erschreckenden Ausmaßen ist. In vier Richtungen wird die Krise näherhin beschrieben: „das unaufgearbeitete Konzil", „die vergebliche Glaubenserwartung", „die fehlende Information" und „das spirituelle Defizit". In diesen Krisenphänomenen schafft sich der einerseits ersehnte und andererseits verhinderte Phasenwandel in der Glaubensgeschichte seinen Ausdruck. Wie ist den Krisenphänomenen zu begegnen?

Dies anzudeuten, ist Inhalt des dritten Kapitels: „Die Reaktionen: Irrgänge und Lösungswege" (68–120). Drohende Kurzschlüsse sind abzuwenden. Eine authentisch christliche, vor allem an Jesus und dann an Paulus sich orientierende Gestalt der Mystik enthält die neuen Chancen für die Zukunft. Dies darzustellen und dabei gleichzeitig auch auf Anknüpfungspunkte, die die Geschichte bereithält, hinzuweisen, hat der Verf. unter drei Überschriften unternommen: „Der inwendige Lehrer", „die antwortende Theologie" und „die Wiedergeburt der Mystik" Dies alles ist vom Verf. sehr anregend und bewegend dargeboten. Man wird sich freilich über die innere Radikalität seiner Vision nicht täuschen dürfen: sein Konzept einer spezifisch christlichen Mystik hat den Preis eines weitgehenden Verzichts auf die bisher für die christliche Theologie zentrale Sünden- und Rechtfertigungslehre, – wie der Verf. selbst zugibt (vgl. 107–109). An dieser Stelle werden angesichts der Vorschläge des Verf.s noch weitere Erörterungen und Klärungen erfolgen müssen. Aber dies wirft doch keine Schatten auf das Büchlein: es ist ein wichtiger Beitrag zum Gespräch über die gegenwärtige kirchliche Situation und die Wege, die aus ihr herausführen könnten. W. Löser S. J.

Amato, Angelo, *Gesù il Signore.* Saggio di Cristologia (Corso di teologia systematica 4). Bologna: Edizioni Dehoniane 1988. 504 S.

Es handelt sich bei diesem umfangreichen Werk zur Christologie um ein Lehrbuch. Es faßt eine Fülle von Stoff zusammen und bringt ihn in eine übersichtliche Ordnung. Es repräsentiert in etwa die theologische Linie, die sich in den letzten Jahren unter katholischen Dogmatikern eingespielt hat und die sich theologiegeschichtlich der Phase der christologischen Lehrentwicklung zuordnen läßt, die gewöhnlich unter dem Stichwort „die neue Rückfrage nach Jesus" verhandelt wird und in die ein langes und durchaus schmerzvolles Auf und Ab vor allem protestantischer Theologenschulen in Deutschland hineingeführt hatte. Die christologischen Beiträge in dem Sammelwerk „Mysterium Salutis" beispielsweise berühren sich in vielem mit den Darlegungen des vorliegenden Lehrbuchs. Offenbar hat der Verf. nicht beabsichtigt, neue Forschungsergebnisse zur Christologie vorzustellen. Um so mehr ist das bekannte und inzwischen bewährte Material aufbereitet. Die einzelnen Abschnitte, in denen dies geschieht, sind knapp gehalten. Biblischer, historischer und dogmatischer Stoff wird integriert dargelegt. Jedem Kapitel ist eine kurze bibliographische Information angehängt. – Von eigentlichem Interesse ist die Struktur des Lehrbuches. Nach einer Einführung bietet es drei große Teile. In der Einführung – „Introduzione al mistero di Cristo" (9–53) – werden die interkulturellen und die innertheologischen Kontexte des heutigen christologischen Bemühens dargelegt. So verdeutlicht der Verf., wo und wie er sein Werk situiert. Es folgt der erste große Teil, in dem die biblischen Aussagen zur Christologie zusammengestellt sind: „Il mistero di Cristo nella sacra Scrittura" (57–144). Die einschlägigen alttestamentlichen Texte sind – im wesentlichen – geordnet im Sinne der mehrfachen „Ämter", in die sich das eine „Mittleramt" entfaltet: der königliche, der priesterliche, der prophetische und der himmlische Mittler. Die neutestamentliche Christologie ist sehr überzeugend unter den Gesichtspunkten des Vorösterlichen und des Nachösterlichen gestaltet. Die Jesusüberlieferung, die Frage nach der Herkunft und dem Sinn der Christustitel, die urchristliche Bekenntnistradition und deren Entfaltung in den Theologien der Evangelien – das ist alles sachgerecht zur Sprache gebracht.

Der zweite Teil ist überschrieben „L'approfondimento pneumatico del mistero di cristo nelle vita della chiesa" (147–302). Er bietet einen Durchgang durch die Geschichte der Christologie von den Anfängen bis zur Gegenwart. Der weitaus größte Teil dieses Blocks ist der Darstellung dieser Geschichte bis zum Ausgang der Patristik gewidmet. Nur die letzten Seiten (289–302) beziehen sich auf die Lehrentwicklung der folgenden etwa 1200 Jahre. Wenn ein Wunsch für eine Weiterentwicklung dieses Lehrbuchs geäußert werden darf, dann der, daß die Geschichte der Christologie vom Mittelalter bis zur Gegenwart ähnlich sorgfältig und ausführlich nachgezeichnet würde, wie dies für die ersten Jahrhunderte geleistet worden ist. Damit ist schon angedeutet, daß die langen Abschnitte, die der Entwicklung der Christologie in den ersten acht Jahrhunderten der Kirchengeschichte gewidmet sind, als sehr gelungen gelten

dürfen. Der Leitgedanke, der sich durch alle Abschnitte hindurchzieht und sie eint, ist der nach dem jeweiligen Beitrag einer Epoche oder eines Ereignisses zur theologischen Erschließung der Konstitution des Gottmenschen, die im Dogma von Chalkedon höhepunktmäßig erreicht wurde. Es zeigt sich, daß die altkirchliche Christologie schwerpunktartig Inkarnationschristologie gewesen ist. Der dritte Teil enthält die Darlegung der systematischen Christologie. Auch in ihm ist das Kernmotiv das der Inkarnation des Sohnes Gottes. Darum ist dieser Teil überschrieben „Il mistero dell'Incarnazione" (305–478). In einem ersten Kapitel geht es um die trinitarischen Voraussetzungen des Inkarnationsgeschehens: „L'Incarnatione come evento trinitario" (305–346). Die Initiative des Vaters, die Tat des Sohnes und die Mitwirkung des Heiligen Geistes werden beleuchtet. Das zweite Kapitel – „L'Incarnazione come evento cristologico" (347–418) – gilt dem Inkarnationsgeschehen selbst und seinen Folgen: z. B. das Wissen und Selbstbewußtsein Jesu. Ein bemerkenswerter Abschnitt bezieht sich auf Aspekte der Menschheit Jesu – seinen Glauben, sein Gebet, seine Heiligkeit, seine Sündlosigkeit, seine Ehelosigkeit. Das abschließende Kapitel enthält die Erörterungen über das Heilswerk Jesu Christi – „L'Incarnazione come evento soteriologico" (419–478). Nacheinander werden die Ereignisse des Leidens und Sterbens Jesu, seines Abstiegs in die Hölle, seiner Auferstehung, seiner Himmelfahrt und der pfingstlichen Geistsendung geschildert. So reichhaltig die Stoffe sind, die auch in diesem Textblock dargeboten werden, – im Blick auf den gesamten dritten Teil stellen sich zwei Fragen. Erstens: wäre es nicht richtig gewesen, auch die soteriologisch relevanten Ereignisse des Lebens Jesu, also das Kreuzes- und Auferstehungsgeschehen, ausdrücklicher, als es tatsächlich geschehen ist, auf ihre trinitarischen Dimensionen und Konditionen hin zu befragen? Zweitens: wäre es nicht richtiger gewesen, auch die Mysterien des vorösterlichen Lebens Jesu, z. B. die Taufe Jesu, das Abendmahl Jesu, die Jüngerberufungen, etc., in die Darstellung der systematischen Chrstiologie einzubeziehen? – Diese Anfragen schmälern nicht die Bedeutung des vorliegenden Lehrbuches. Sie sind eher als Anregungen für eine evtl. einmal vorgesehene Weiterbearbeitung des Werkes zu verstehen.

W. Löser S. J.

Tilliette, Xavier, *Le Christ de la Philosophie.* Prolégomènes à une christologie philosophique (Cogitatio Fidei 155). Paris: Cerf 1990. 293 S.

Immer wieder hat die Gestalt Jesu auch das philosophische Denken beschäftigt. Oft abseits der ausgetretenen dogmatischen Wege sind dabei „Christologien" entstanden, die für die Theologie ebenso Bereicherung wie Herausforderung darstellen. Von G. W. F. Hegel bis S. Kierkegaard und von K. Jaspers bis M. Machovec zieht sich eine Spur philosophischer Jesusdeutung, in der ein Thema stets wiederzufinden ist: die unerledigte Frage nach der Gestalt authentischen Menschseins, deren Bestimmung umstritten und deren Verwirklichung stets neu bedroht ist. T. ist bereits mit zahlreichen Arbeiten zu diesem Thema hervorgetreten und hat in seinem jüngsten Band Studien zusammengetragen, die sowohl methodologisch das Projekt einer christlichen Philosophie sondieren als auch inhaltlich die Grundfragen einer philosophischen Christologie erörtern. Im ersten Teil (17–137) skizziert T. anhand der Stichworte „Philosophia Christiana – Christus summus philosophus – Scientia Christi" die Heuristik einer Christologie in philosophischer Perspektive. Im zweiten Teil (141–255) werden die Topoi dieses Projekts über eine Analyse philosophischer Interpretationen des Johannesprologs, des Philipperhymnus, der Bergpredigt und des Karfreitagsgeschehens ausgearbeitet. Es ist schwer abzuschätzen, ob T.s Studien eher von der Theologie oder mehr von der Philosophie als anschlußfähig empfunden werden. Sofern es beiden Disziplinen auch um die Ausarbeitung einer Anthropologie geht, ist T.s Phänomenologie des von Jesus vorgelebten Menschseins das Feld, auf dem sich ihre Wege kreuzen aber auch sogleich wieder scheiden.

H.-J. Höhn

Steinmetz, Franz-Joseph, *Wie weit ist es bis Ephesus?* Kirche im Prozeß. Salzburg: Müller 1989. 154 S.

Der Epheserbrief entwirft die Vision einer Kirche, in der in und durch Christus die trennenden Mauern zwischen Menschen aufgehoben sind: Universalismus und Ökumene sind die herausfordernden Ziele für die christliche Gemeinde. Wie weit ist heute der Weg nach Ephesus? Es geht dem Verfasser, Spiritual des Germanicums, nicht um die Beantwortung dieser Frage, sondern er will, wie er im Vorwort darlegt, Hilfen geben, sich auf den Weg zu machen und im Rückbezug auf das Neue Testament einen Beitrag dazu leisten, daß die extremen Positionen der Abschottung einerseits und eines Christentums zu Billigpreisen andererseits überwunden werden. So hat sich St. in seiner Vorratskammer umgeschaut und ein Proviantpaket zusammengestellt. – Gleich der erste Beitrag „Die Kirche: eine Dirne" (9–23) fordert die Leser heraus: nicht eine Kirchenkritik steht im Mittelpunkt, sondern in Anlehnung an Paulus werden sie mit einer Art Beichtspiegel konfrontiert, durch die sie zur Bestimmung ihrer eigenen Position und zum Wachsen der Liebe zu dieser realen und immer auch fehlerhaften Kirche angeregt werden sollen. Der Aufsatz „Wie weit ist es bis Ephesus" (24–31) erinnert an den Hirtenbrief des damaligen Limburger Bischofs Wilhelm Kempf über die Fernstehenden. Es folgen zwei Artikel, in denen eine Schriftauslegung geboten wird. „Jenseits der Mauern und Zäune" (32–46) ist eine anspruchsvolle Exegese zum Epheserbrief. St. betont, daß es um die universale Kirche geht: die ἀνακεφαλαίωσις ist ihr Ziel. „Eine christliche Gemeinde darf niemals eine introvertierte, sich selbst suchende Gruppe werden, sondern muß sich der einigenden Dynamik bewußt bleiben, die Christus begonnen hat." (43) Auf dieser Linie legt er in „Jesus bei den Heiden" (47–53) die Perikope von der Syrophönizierin auf die Fernstehenden hin aus. „Auszug aus dem Westen" (57–72) und „Erhebt euch und geht umher" (73–83) schildern Eindrücke von der Kirche in Indien bzw. Peru und Kolumbien, die der Autor auf Informationsreisen sammelte. In diesen Reiseberichten konkretisiert sich das Bild vom Aufbruch zur universalen Kirche. Derart angeregt durch Schrift und Junge Kirche wendet er sich in den folgenden Beiträgen wieder der Kirche vor Ort zu. In Anlehnung an Apg ermutigt „Gemeinschaften und Versammlungen" (84–100) zu einer sich öffnenden Gemeinde. Das Plädoyer für Offenheit bildet auch den Tenor der Artikel „Meditation und Sakrament" (101–112), „Unwürdiges Herrenmahl" (113 ff.) und „Muß Buße so schwer fallen" (116–128), die sich mit einzelnen Aspekten des Umgangs mit Sakramenten beschäftigen. Jedes gute Proviantpaket hat auch einen Nachtisch. Hier handelt es sich um eine Meditation über das Bild „Gastmahl der Sünder" von *Siger Köder*, das auch am Anfang des Buches abgedruckt ist („Ein Ärgernis der Liebe" – 129–146).

St. hat ein sehr abwechslungsreiches und anspruchsvolles Menü zusammengestellt, das auch vom Leser Flexibilität verlangt. Aktualisierende Nachträge im Anschluß an zeitgebundene Artikel verhindern den Eindruck, ein abgestandenes Essen serviert zu bekommen. Am Rande finden sich aber einige Schönheitsfehler: das Kürzel „HK", auf S. 29 das erste Mal gebraucht, wird mitten im Buch auf S. 82 erklärt; aus Ananias wird eine Seite später Hananias; wenn schon in Anm. 2 zur S. 73 die absoluten Zahlen bestimmter Bevölkerungsgruppen Lateinamerikas genannt werden, wäre es sinnvoll gewesen, auch die Gesamtbevölkerungszahl zu nennen. Schade, daß das Lektorat nicht verhindert hat, daß solche ärgerlichen Kleinigkeiten den Genuß des insgesamt sehr ansprechenden Buches trüben. R. Klein S. J.

Thaler, Anton, *Der Standort der Liturgie in Kirche und Theologie* (Fuldaer Hochschulschriften 14). Frankfurt a. M.: Knecht 1992. 30 S.

Die vorliegende Schrift hat zwei Teile. Im ersten (8–21) geht es um den Standort der Liturgie *in der Kirche*. „*Liturgie* bedeutet ... im kirchlichen Sprachgebrauch *Gottesdienst*, gottesdienstliche Versammlung des Volkes Gottes, das sich konkret in der einzelnen Gemeinde zum Gottesdienst versammelt" (8). Diese Liturgie ist Dienst Gottes an den Menschen (= die katabatische Dimension des Liturgiebegriffs) und Dienst der Menschen vor Gott (die anabatische Dimension). An diese so beschriebene Liturgie stellt Th. vier Anforderungen: 1. Die Liturgie muß transparent und feierlich sein.

2. Die Liturgie soll in ihrer Sprache verstehbar sein und doch über der Alltagssprache stehen. 3. Die Liturgie muß beim Menschen und seinen existentiellen Problemen ansetzen und ihn dennoch über den Alltag erheben. 4. Die Liturgie soll weltoffen und doch nicht verweltlicht sein. Im zweiten Teil der vorliegenden Schrift (22–28) geht es um den Standort der Liturgie *in der Theologie*. „Die Liturgie muß ... in der Theologie ihren festen Standort innehaben. Wenn dem so ist, dann darf die Liturgie nicht nur in das theologische Fach ‚Liturgiewissenschaft' verwiesen werden, sondern soll Gegenstand des Bemühens der Theologie insgesamt sein" (22). Die Liturgie kann ihre eigentliche theologische Arbeit letztlich nur fächerübergreifend angehen. Dazu braucht sie den Dialog mit den übrigen theologischen Fächern. Die Liturgie wäre dann nicht mehr nur Gegenstand einer einzigen theologischen Disziplin (eben der Liturgiewissenschaft), sondern sie würde *zum Prinzip* theologischen Denkens und Wirkens zusammen mit anderen Prinzipien, wie etwa dem heilsgeschichtlichen oder anthropologischen Prinzip.

R. Sebott S. J.

Stock, Alex, *Zwischen Tempel und Museum.* Theologische Kunstkritik. Positionen der Moderne. Paderborn: Schöningh 1991. 368 S.

Der Titel wird durch eines der vierzehn Vorworte verdeutlicht: „Es könnte sein, daß die Kunst die Liturgie des modernen Menschen ist" (H. Muck). Nach K. Marti wurde mit Christus alle Kunst grundsätzlich profan; H. Schade weist auf die Entsprechung von Säkularisierung der Kunst und künstlerischer Aushöhlung der religiösen Thematik in kirchlichen Werken hin. – Der Kölner Theologie-Didaktiker leistet uns den Dienst einer reflektierten und systematisierten Theologiegeschichte zum Thema für die letzten hundert Jahre. In einem ersten Kapitel wird der *status quaestionis* präsentiert; dann folgen fünf Schnitte, woraus das Schlußkapitel (VII) Konklusionen zieht.

A. Hat die heutige „Autonomie"-Problematik eine „Problemkontinuität mit den älteren Bilderstreitigkeiten" (12)? Die „akademische Marginaliserung" der Thematik bedingt die charakteristische „Dispersionslage des Materials" (13). Es wird in historischem, doch auch systematischem Interesse aufbereitet: um das Spektrum zu Gesicht zu bekommen, das heute zu bearbeiten wäre. Wo mit der Moderne beginnen? Statt kunstgeschichtlich (1910: Kandinski, u. a.? 1880: Seurat, v. Gogh, Cézanne? 1870: Impressionisten?) theologiegeschichtlich, verweist St. auf P. W. Kepplers Artikelfolge „Über die moderne Malerei" in der Zeitschr.f. christl. Kunst aus dem letzten Jahrzehnt des 19. Jh.: gegen Neogotik und Spätnazarenismus wie gegen den zeitgenössischen „Naturalismus" für das ganze christliche Erbe (mit Romanik und Renaissance). Für das so abgesteckte Feld läßt sich höchstens konzeptionelle Vollständigkeit versuchen, und dies auch nur im Blick auf die spezifische Moderne-Situation (so fehlt H. U. v. Balthasar), mit Schwergewicht im Katholischen sowie im deutschen Katholizismus. Fünf „Konstellationen" sollen das Gesamt „in seinen einleuchtendsten Erscheinungen" (20) veranschaulichen.

B. I. *Die Gefahr der Moderne.* Im „Kontinuum Stimmen der Zeit" werden drei Phasen jesuitischer Kunstkritik nachgezeichnet: naturalistische Gefahr (S. Beissel), Entartung der Kunst (J. Kreitmaier), Erosion der Sakralität (H. Schade), womit bereits der gewaltige Wandel überdeutlich wird. (Stock findet es seltsam, daß Schade seine Vorgänger kaum je erwähnt. Diese Ausblendung verhindere ein Kontinuum theologischer Kunsttheorie [gibt es dies denn?] und lasse vergessen, daß die einzige Realität kollektiv verbindlicher Kunst [von jenen gefordert] in Diktaturen begegne [was soll das beweisen?]. Ein Schlußwort: Im Sog der Postmoderne, gilt der „kunstpublizistischen" statt -kritischen Aktivität von F. Mennekes, den mit den alten Kritikern die soziale Mediatisierung der Kunst in pastoral-praktischem Interesse verbinde.) – II. *Tempel und Lichtspiel.* Hier geht es um „die Szene zwischen Beuron und Uhde". So still es heute – kirchlich-theologisch wie kunstgeschichtlich – um die Beuroner Schule geworden ist, so lebhaft stand sie um 1900 im Für und Wider. St. vergegenwärtigt die Vision Peter Lenz' von ästhetischer Geometrie und „Kanon", seinen ägyptischen Idealkirchenplan mit dessen Tragik (bis zum Verlust des Manuskripts auf dem Postweg zu Guardini), ob der Nichtanerkennung seiner einzig-wahren katholisch-dogmatischen Kunst durch die

Theologen, auch und gerade innerhalb seines Klosters. Nach außen gibt es Kontroversen unter dem Stichwort „Hieratik gegen Volkserbauung", „art pour Dieu – art pour l'homme" und, mit „Gotik" als Konfliktstoff, geschichtstheologische Anfragen (Gethsemane!) seitens Konrad Weiß', dem zu Recht ein eigener Abschnitt gewidmet ist. Den Hinblick spezifisch auf Deutschland, mit Akzent auf der liturgischen Dimension, bringt Abt I. Herwegen, Maria Laach, ein. Von Beuron selbst aber geht eine Verbindung zur modernen Kunst in Frankreich: über Willibrord Verkade zu Sérusier, Denis, dem Symbolismus und Art sacré. Verbindend ist hier „der entschiedene Wille, mit der religiösen Kunst einen neuen Anfang zu machen" (103). – Schließlich der Gegenpol (so K. Weiß) F. v. Uhde, dem man zunächst Sozialismus und seinen Christus des vierten Standes vorwirft, bis er – im Dt. Protestantismus – schließlich zum anerkannten Meister der christlichen Kunst wird, der jedenfalls „die Möglichkeiten eines christlich-religiösen Impressionismus bis an die Grenzen erkundet" und sein Dilemma offenbart (110). – III. *Positionen zu christlicher und sakraler Kunst im Nachkriegskatholizismus.* Christliche Weltanschauung (A. Burkart, H. Schnell, Dt. Ges. f. christl. Kunst), Symbol und leere Wand (R. Guardini, R. Schwarz), Bildverkündigung (L. Schreyer, Th. Bogler), „Thema" als Kriterium (A. Henze), Abstraktion und Sakralität (W. Warnach [wo als Verteidiger auch Lützeler genannt werden könnte]). Vielleicht wird hier, in der Vielfalt der Stimmen, die Unabgegoltenheit des Eingebrachten besonders deutlich. – IV. *Geist der Avantgarde: nach der Jahrhundertmitte zwischen Wien und Paris.* Hier kommen ausführlich die Gegenpositionen von H. Sedlmayr und O. Mauer zu Wort; sodann die folgende Generation: G. Rombold, W. Schmied, A. Muck, W. Hofmann. Aus Frankreich die beiden Dominikaner M.-A. Couturier und P. Régamey. Schließlich zwei Theoretiker wegen ihrer Wirkungsgeschichte: A. Malraux mit seinem Konzept des Imaginären Museums und W. Schöne mit der These von Gottes Bildgeschichte im Abendland (und deren Ende). Das Kapitel mündet in eine Schlußreflexion zu „semantischen Bewegung des Geistbegriffs" (228) in diesem Feld, die auf die „Pneumatologie als Hauptressort" einer theologischen Kunsttheorie und deren Defizite verweist. – V. *Protestantische Bilderfreundschaft.* Die letzte Konstellation betrifft P. Tillich und die Folgen. Dessen vom Expressionismus bestimmte Stil- und Religionstypologie nimmt H. E. Bahr auf und erweitert sie zugleich. Heute wirken einflußreich R. Volp (Kunstwerk als Symbol) und H. Schwebel (Verkündigung). Zwei kritische Stimmen aus den USA zu Tillich stellt St. mit W. H. Willimon und Th. F. Mathews vor (letzterer besonders harsch bzgl. der Amateurhaftigkeit Tillichs und der Instrumentalisierung von Kunstwerk und Stil, doch m. E. berechtigt). Für Profanität und Humanität stehen die beiden reformierten Theologen K. Marti und K. Lüthi (die wohl ähnliche Kritik verdienten: Kunst diene jetzt [269] „den Menschen, genauso wie sie vorher Gott diente, dadurch, daß sie ihm Raum schafft"; ihr Dienst im sakralen Raum sei eine Art Sklaverei gewesen). Der letzte Name: G. F. Hartlaub (Tillichs früher Gesprächspartner), Direktor der Mannheimer Kunsthalle: „In der Zukunft erschauen wir eine auf Freiheit gegründete künstlerische und wissenschaftliche Weltanschauung, welche aus sich gebären werden, was sie anbeten" (279). Wäre derlei erst aufgrund der dann erlebten Barbarei „als Illusion zu decouvrieren" (280)?

C. Vor diesem reichen Hintergrund nun die Konklusionen: a) Kunst wie Kunsttheorie haben in der Moderne „etwas Einsiedlerisches" (283 K. Weiß); zugleich aber wirken sich spirituelle Traditionen aus (Orden, Jugendbewegung ...), deren spätere Öffnung mit einer gewissen „theologischen Verfaserung" einhergeht (284). b) Ein ausgespartes Thema, weiterer Erforschung indes ebenso bedürftig wie würdig: die kirchenamtliche Kunstpolitik. c) Die Kategorie „Bildverkündigung" verlangt nach Klärung von Voraussetzungen und Problemen: Sprachanalogie des Werks? Wahre und falsche Bilder? Vernachlässigung des Formalelements oder Entkonturierung der christlichen „Lehre"? Subjekt der Verkündigung? d) Offenbarung, Verkündigung, Prophetie rufen nach kompetenter Unterscheidung der Geister, e) Bildsakralität. Die Diskussion „Kult-" und „Andachts-" (R. Guardini) bzw. sakrales und religiöses Bild (W. Warnach) gehört hierher; als Sonderfall der Problematik Liturgie, Institution und persönliche Erfahrung, privates Bedürfnis. Sodann die Niveau- und [nicht dasselbe!] die Kitsch-Frage (Herz-Jesu, Immaculata auf der einen Seite, doch auch Sozialkitsch

auf der anderen). f) Stil, Weltanschauung, Spiritualität(en); ein Plädoyer für Pluralismus gegen „kirchlichen Einheitsstil" (297). g) Kunstgattung und Schöpfungslehre. Historienbild gegen Landschaft war ja ein Ausgangsproblem. Die Schöpfungstheologie sollte statt bloß mit den Naturwissenschaften mit Kunst und Ästhetik („Kunst macht sichtbar") ins Gespräch kommen. h) Ein Gespräch, das nicht bloß Lützeler oder Belting auch für die theologische Interpretation zur Kunstwissenschaft hin fordern. Schließlich ist i) die im Titel des Buchs benannte Problematik aufzunehmen: Kirche und Museum. Museum heißt Orientierung am Ausstellungswert, Kampf ums Rezipiertwerden auf der einen, Rezeptionsbedürfnisse und -wünsche auf der anderen (Rez. im Klartext: Konsum), was auch die „Kulträume" erfaßt. Darum lassen sich in der Tat frühere Bilderstreitigkeiten nicht fortschreiben (304). Hat Pastoral sich dem zu unterwerfen oder wissend zu stellen? Die zentrale Aufgabe, eine genuine theologische, heißt: Bild und Gott. – Das läßt schon den Schutzumschlag des Buchs befragen, mit seiner Aufnahme aus dem Orgien-Mysterien-Theater H. Nitschs. Es verlangt sodann die bleibende Unterscheidung der Diskussionen einer Theologie der Kunst als solcher (ob tradiert oder modern), der religiösen Kunst und der sakralen. St. weist wiederholt darauf hin. Daß diese Unterscheidung nicht zur Gliederung der Stoffmassen taugte und darum hier nicht entsprechend wirksam wird, ist nicht zu kritisieren. Ihre Berücksichtigung könnte aber in der weiteren Diskussion manches unnötige Aneinandervorbeireden vermeiden, stellen sich doch je anders die Bezüge von Kunst und Theologie, Subjektivität und Objektivität, Freiheit des Künstlers und berechtigten Wünschen des Auftraggebers, Akteur und Publikum dar. – Die Differenzen durchgreifend, wird das Gespräch sich dann wohl auf die Kernfrage(n) *Erlösung* und *Anbetung* einlassen müssen. Zum Thema Erlösung knüpfe ich an S. 43 an. Das Beckmann-Wort „Gestaltung ist Erlösung" (ähnlich Hofmannsthal) differenziert H. Schade: „Gestaltung ist Bild der Erlösung". St. bemerkt dazu, Beckmann meine etwas anderes: Bau eines Turms, „in dem die Menschen all ihre Wut und Verzweiflung, all ihre arme Hoffnung, Freude und wilde Sehnsucht ausschreien können ..." und schließt die Frage an: „Wer aber von den Verwaltern der alten Kirche wäre für eine solche neue im Ernst zu gewinnen?" Abgesehen davon, daß mich hier das „alte" stört (nachdem sogar ATler nicht mehr vom Alten Testament reden wollen, wozu im Zeitalter des Jugendkults einiges zu sagen wäre), frage ich meinerseits: Sollte es einer? Denn welch ein Erlösung wäre Sich-Ausschreienkönnen? Schon die Gestalt als solche gibt mehr, nänlich Antwort. Doch genügt deren Antwort? Bedürfen wir nicht eines Antlitzes, das uns in vergebender Liebe anblickt und aufnimmt? – Damit aber wäre das Thema Erlösung seinerseits zu übersteigen. Rilke sprach von „Rühmung" als Aufgabe von Dichtung und Kunst. Zurückhaltender würde ich immerhin die Kategorie „Antwort" in den Disput bringen wollen. Reichen die Schwierigkeiten von Qualität und Volkszustimmung (211 f.) nicht bis in dieses Zentrum? Der Geist in der Gemeinde, auf den sich mancher (erst recht mit Parolen einer „Kirche von unten") beruft, ist doch jener, der uns recht zu beten und Gott die Ehre zu geben lehrt; der Geist, der uns nicht auf unsere (Unerlöstheits-)Erfahrungen borniert, sondern uns in allem Noch-Nicht das schon der Erlöstheit zusagt, der uns also von uns befreit, dazu, im zweiten Hauptgebot und aus diesem heraus dem ersten zu entsprechen. Könnten so nicht – statt auch unsre Tempel zu Museen – vielleicht gar die Museen ernsten Sinns zu Tempeln werden? Jedenfalls aber bleibt/wird einzig dann das Menschenhaus der Kirche Gotteshaus. J. Splett

4. Praktische Theologie

Guggenberger, Engelbert, *Karl Rahners Christologie und heutige Fundamentalmoral* (Innsbrucker theologische Studien 28). Innsbruck: Tyrolia 1990. 221 S.

„Unter den Moraltheologen besteht Einigkeit darüber, daß dem Offenbarungsereignis und der Berufung des Glaubenden in Christus eine unaufgebbare Bedeutsamkeit für das sittliche Handeln des Christen, mithin für die Moraltheologie zukommt. Zur Debatte steht jedoch, *wie* man sich die Vermittlung zwischen dem Christusereignis und dem Erkennen des sittlich Guten und Richtigen, somit dem sittlichen Handeln aus Glauben zu denken hat" (11). Auf diese Frage will das vorliegende Buch (im Anschluß an K. Rahner) eine Antwort geben. Es hat drei Teile. Im ersten (Die Offenbarungstheologie Karl Rahners, 15–55) wird dargestellt, wie Rahner die Offenbarung versteht. In seinem Frühwerk „Hörer des Wortes" bestimmt Rahner den Menschen als ein Wesen, das kraft seiner (potentiell unendlichen) Offenheit darauf angelegt ist, auf eine mögliche Offenbarung zu hören. Diese Offenbarung wird später von Rahner verstanden als Selbstmitteilung Gottes in statu viae. „Denn in der Offenbarung sagt Gott nicht nur etwas über sich selber, sondern macht sich notwendig zugleich zum innersten Konstitutivum des Menschen, teilt sich seinshaft mit" (33). Diese (transzendentale und ungegenständliche) Offenbarung wird dann von den Menschen (in der Kirche) in einzelne Offenbarungssätze gebracht und so verdeutlicht. Der zweite Teil des Buches (Die transzendentale Christologie Karl Rahners, 56–120) zieht die Linien der Offenbarung weiter auf die Christologie hin. Jesus Christus wird verstanden als der Idealfall des Menschen, welcher von Gott her und auf Gott hin lebt. „Die Lehre vom Menschen erschließt den Zugang zum Christusglauben. In einer Anthropologie soll ein Verständnis der menschlichen Existenz ausgearbeitet werden, insofern diese offen und ansprechbar sein soll im Hinblick auf die Botschaft von Christus dem Gott-Menschen. Die Beschreibung des Menschen als Frage nach Gott geschieht aber schon im Licht der Suche nach Christus, weshalb die dabei gewonnenen anthropologischen Grunddaten schon ‚christologischer' Natur sind" (82). Diese Überlegungen werden nun im dritten Teil der vorliegenden Arbeit (Die Aufgabe der Fundamentalmoral im Lichte der Theologie Karl Rahners, 121–205) auf die Moral übertragen. Dies geschieht in drei Kapiteln. Im ersten Kapitel (Über den letzten Grund des sittlichen Anspruchs, 125–150) wird gezeigt, daß wahres menschliches Handeln stets schon auf Gott ausgerichtet ist. Diese Tiefendimension des natürlichen Aktes und seine Hinordnung auf die Gnade Gottes hat Rahner einmal sehr plastisch und einleuchtend beschrieben: „Da ist ein Kupferschmied. Er macht Leuchterchen, Weihwasserkesselchen usw. Neben ihm steht ein Engel. Sobald der Schmied ein Stück fertig hat, taucht der Engel es sofort in ein Goldbad. – Die Frage lautet nun: Kann der Kupferschmied kupferne Weihwasserkesselchen herstellen? – Antwort: Ja! – Frage: Kann er es wirklich? – Antwort: Nein, denn der dumme Engel taucht sie sofort in das Goldbad. Er kann also keinen kupfernen Weihwasserkessel machen, es sei denn, der Engel vergoldet ihn. – Und so ist es auch mit dem menschlichen Akt im Stand der Gnade. Wenn der Mensch also etwas Vernünftiges tut, ist dieser Akt von vornherein sozusagen ‚vergoldet' durch die Gnade" (*F. Herrler,* Dozent in Pullach 1945–1948, in: Karl Rahner. Bilder eines Lebens. Hrsg. *P. Imhof/H. Biallowons.* Freiburg i. Br./Zürich: Herder/Benziger 1985, 43). – Im zweiten Kapitel (Über die inhaltliche Begründung moralischer Aussagen, 150–185) behandelt G. einige materiale Grundelemente der Rahnerschen Christologie. Hier werden Zugangswege zu Jesus von Nazareth eröffnet. Diese Zugangswege sind *moralisch* bedeutsam und erhalten so eine *ethische* Qualität. In der Liebe zum Nächsten, in der Bereitschaft zum Tod, in der Hoffnung auf die Zukunft, in der entschlossenen Übernahme seines Daseins betreibt der Mensch gleichsam eine „suchende Christologie". Wo, wenn nicht in Jesus Christus, könnte gefunden werden, was auf jeden Fall gesucht wird? Im dritten Kapitel (Existentialethik als Vermittlung zwischen transzendentalem Sollensanspruch und kategorialem Wahlgegenstand, 185–205) beschreibt der Autor u. a. die Logik der existentiellen Entscheidungsfindung, welche Rahner im Anschluß an Ignatius von Loyola vorgelegt hat. Zum Schluß: „Vielleicht ist diese Untersu-

chung, weil sie auf allgemein anerkannter Rahner-Interpretation gründet, in der Lage, die Frage der autonomen Moral auf eine breitere theologische Basis zu stellen. Vielleicht kann sie auch durch die ausdrückliche Berücksichtigung der Offenbarungstheologie und der damit in Zusammenhang stehenden Erkenntnismetaphysik die Gegensätze zwischen Glaubensethik und autonomer Moral entschärfen, ohne die richtigen Voraussetzungen der letzteren zu mißachten und ihre legitimen Anliegen zu vernachlässigen. Nicht zuletzt aber kann diese Arbeit zeigen, daß Karl Rahners theologisches Denken die moraltheologische Forschung auf vielfältige Weise befruchtet hat und daß eine sorgfältige Auseinandersetzung mit diesem bedeutenden theologischen Lehrer auch für den heutigen Moraltheologen von großer Wichtigkeit ist" (205). Ein Literaturverzeichnis und ein Personenregister schließen dieses sehr nützliche und beachtliche Buch ab. R. Sebott S. J.

Schlund, Robert, *Schöpferisches Gewissen.* Orientierung zu aktuellen Fragen. Freiburg: Herder 1990. 144 S.

Rechnet man Vorwort und Nachwort dieses Büchleins, das der 1990 verstorbene Freiburger Generalvikar R. Schlund geschrieben hat, ab, so hat es vier Teile. Im ersten (9–24) wird dargelegt, daß der Begriff des Gewissens in unserer Zeit viel gebraucht wird: z. B. im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland, im Zweiten Vatikanischen Konzil (vor allem in GS), in der bekannten „Erklärung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken über die Begründbarkeit von Gewissensentscheidungen" vom 15. 12. 1978. „Es dürfte wohl kaum ein Phänomen geben, das so allgemeinverständlich ist, wenn Menschen unbefangen darüber miteinander sprechen, das aber definitorisch so kontrovers ist, wenn verschiedene Wissenschaften ... seine Wirklichkeit auf den Begriff zu bringen versuchen" (9). Was also ist das Gewissen? Das ist die Frage im zweiten Teil (25–55) des vorliegenden Buches. Darauf die Antwort des Vf.s: Die Würde des Menschen „gründet in seinem Gewissen, das die Mitte der Person und der personalen Existenz ist. Gewissen ist so gesehen etwas unerhört Schöpferisches, der archimedische Punkt der Sittlichkeit" (55). Das Gewissen hat also ein *Eigengesetz.* Darüber handelt der dritte Teil (56–98) der vorliegenden Schrift. Die eigentliche sittliche Aufgabe des Menschen ist es nicht, äußere Normen zu erfüllen, sondern die gegebene Lebenswirklichkeit anzunehmen und aus ihr, gleichsam schöpferisch und mit Hingabe, etwas des Menschen Würdiges zu gestalten. Zusammenfassend beschreibt Schl. dies folgendermaßen: „Die dem Gewissen eigene Freiheit gründet in seinem Eigengesetz, das ihm als ‚Mitte der Person' zukommt. Sie setzt stets einen verantwortlichen Umgang mit sich und anderen voraus, der aus dem ständigen Prüfen und Bilden des Gewissens erwächst und diese ernstnimmt als Richtschnur, der jeder Mensch in seinem Leben folgen darf und soll" (98). Beim Bilden des Gewissens ist der (katholische) Christ auf das kirchliche Lehramt verwiesen. Dies ist der Inhalt des vierten Teils (99–131) des Buches. Bei der Erläuterung der sog. Königsteiner Erklärung (der genaue Titel lautete: „Wort der deutschen Bischöfe zur seelsorgerlichen Lage nach dem Erscheinen der Enzyklika ‚Humanae vitae'") vom 30. 8. 1968 zeigt es sich, daß das Gewissen in einen Widerspruch geraten kann zu dem, was das Lehramt vorträgt. Das Gewissen bleibt auch in diesem Fall *letzte Instanz.* Aber, wer dem (authentischen) Lehramt widersprechend handelt, „muß sich gewissenhaft prüfen, ob er – frei von subjektiver Überheblichkeit und voreiliger Besserwisserei – vor Gottes Gericht seinen Standpunkt verantworten kann. Im Vertreten dieses Standpunktes wird er Rücksicht nehmen müssen auf die Gesetze des innerkirchlichen Dialogs und jedes Ärgernis zu vermeiden trachten. Nur wer so handelt, widerspricht nicht der rechtverstandenen Autorität und Gehorsamspflicht. Nur so dient auch er ihrem christlichen Verständnis und Vollzug" (125). – Zum Schluß eine (kleine) Kritik am Verlag: Wieder einmal sind die – nicht wenigen – Anmerkungen an den Schluß des Buches gesetzt worden. Vermutlich ist der Druck dann einfacher und billiger. Trotzdem: Diese Unsitte stört nicht nur beim Lesen (weil man dauernd zurückblättern muß), sondern sie widerspricht auch der berühmten 10. Regel, die Harnack in seinen „Zehn Gebote(n) für Schriftsteller, die mit Anmerkungen umgehen"

aufgestellt hat: „Stelle die Anmerkungen stets dorthin, wohin sie gehören, also nicht an den Schluß des Buches." R. Sebott S. J.

Sebott, Reinhold, *Das kirchliche Strafrecht.* Kommentar zu den Kanones 1311–1399 des Codex Iuris Canonici. Frankfurt a. M.: Knecht 1992. 248 S.

Der letzte deutschsprachige Kommentar zum kirchlichen Strafrecht erschien vor genau 40 Jahren: H. Schauf, Einführung in das kirchliche Strafrecht, Aachen 1952. Die übrigen deutschen Bücher, die zwischen 1952 und heute erschienen sind und die über Teilaspekte des kirchlichen Strafrechts handeln (Flatten, de Naurois/Scheuermann, Ruf, Strigl), lassen sich an den Fingern einer Hand aufzählen. Gewiß, Strafrechtsbestimmungen, Zensuren und Beugestrafen garantieren nicht das Heil in der Kirche, aber wenn in dieser auf Dauer das Gemeinschaftsleben und die Ordnung schwerwiegend verletzt und gestört werden, ohne daß die kirchliche Strafgewalt einschreitet und Abhilfe schafft, dann ist es doch recht zweifelhaft, ob Glaube, Hoffnung und Liebe gedeihen, ob Liturgia, Martyria und Diakonia in der Kirche in rechter Weise vollzogen werden. Man bedenke auch das Folgende: Wenn Kritiker des kirchlichen Strafrechts dieses dennoch abschaffen möchten, dann unterliegen sie nicht selten der Illusion, das Gegenteil einer Rechtskirche sei die Liebeskirche. In Wirklichkeit aber wäre die Alternative zu einer Rechtskirche die – Unrechtskirche. – Das vorliegende Buch ist ein *Lehrbuch.* Es ist ganz bewußt für Studenten geschrieben, die sich in ihrem Studium mit dem Strafrecht „abplagen" müssen. Aber S. hat darauf gesehen, daß die „Last" nicht unnötig vermehrt wird. So erspart er zwar dem Leser nicht eine Menge Detailwissen, aber er hat daneben doch immer wieder auf Übersichtlichkeit, Kürze und Verständlichkeit geachtet.

Das 6. Buch des CIC/1983 hat den Titel „Strafbestimmungen in der Kirche" (De sanctionibus in ecclesia). Dieses Buch hat (gegenüber 1917) eine wesentliche Vereinfachung erfahren. Die *Verkürzung* geschah von 220 Kanones (im CIC/1917) auf 89 Kanones (im CIC/1983). Zum Teil wurden eine Reihe von Kanones einfach gestrichen, zum Teil versteht sich das jetztige Strafrecht als ein Rahmenrecht, das den untergeordneten Gesetzgebern (z. B. den Bischofskonferenzen, Diözesanbischöfen, Kapiteln der Orden) einen weiten Spielraum läßt. Schließlich hat man im neuen Recht weithin auf Definitionen und Begriffsbestimmungen verzichtet. – Weil das Strafrecht im CIC/1983 sehr knapp geraten ist, greift S. zum besseren Verständnis der einzelnen Normen immer wieder auf den CIC/1917 und dessen Kommentare zurück, vor allem auf Jone und Mörsdorf. Bisweilen werden auch die (alten) Bestimmungen von 1917 in den Fußnoten zitiert, so daß man dann das alte und das neue Recht übersichtlich vor Augen hat. Auch auf das (neue) Strafrecht der katholischen Ostkirchen (CCEO) wird stets vergleichend eingegangen. – Der vorliegende Kommentar schließt sich eng an den Text des CIC an und hat wie dieser zwei Teile. Im ersten geht es um die Straftaten und Strafen im allgemeinen (17–151), im zweiten um die Strafen für einzelnen Straftaten (153–235). – Im Strafrechtsentwurf von 1973 war der Versuch gemacht worden, die Wirkungen der Exkommunikation und des Interdiktes insofern zu trennen, als der Gebannte bzw. Interdizierte die Beichte und die Krankensalbung sollte empfangen können. Die Lossprechung von Exkommunikation oder Interdikt hätte dann im äußeren Bereich (konkret: im Ordinariat oder Offizialat der jeweiligen Diözese) geschehen sollen. Dieser Versuch wurde aber später wieder rückgängig gemacht. Damit kann die Lossprechung von Beugestrafen (wenigstens in dringenden Fällen) wieder im inneren Bereich (also in der Beichte) vorgenommen werden. Dies hat zur Folge, daß der Seelsorger sich wieder mit dem Strafrecht befassen muß. Vor allem muß er die sog. *Tatstrafen* kennen, also jene Strafen, die durch Gesetz oder Gebot in bestimmter Weise und zugleich so angedroht sind, daß sie ohne weiteres mit Begehung der Tat eintreten. Für diese Tatstrafen bestimmt can. 1357 § 1: „Vorbehaltlich der Vorschriften der cann. 508 [dieser Kanon handelt vom Bußkanoniker] und 976 [in diesem Kanon geht es um Lossprechung in Todesgefahr] kann der Beichtvater die nicht festgestellte Beugestrafe der Exkommunikation oder des Interdiktes, insofern sie Tatstrafe ist, im inneren sakramentalen Bereich nachlassen, wenn es für den Pönitenten hart ist, im Stande schwerer

Sünde für den Zeitraum zu verbleiben, der notwendig ist, damit der zuständige Obere Vorsorge treffen kann." – Bei welchen Delikten liegen Tatstrafen vor? Der CIC/1983 droht in den *folgenden 14 Fällen* eine Tatstrafe an: can 1364 § 1 (Apostasie, Häresie, Schisma), can. 1367 (Verunehrung der heiligen Gestalten), can. 1370 § 1 (tätlicher Angriff auf den Papst), can. 1370 § 2 (tätlicher Angriff auf einen Bischof), can. 1378 § 1 (Lossprechung eines Mitschuldigen an einer Sünde gegen das 6. Gebot), can. 1378 § 2 n. 1 (Feier der heiligen Messe ohne Priesterweihe), can. 1378 § 2 n. 2 (Beichthören oder Erteilung der sakramentalen Lossprechung ohne gültige Vollmacht), can. 1382 (Erteilung der Bischofsweihe ohne päpstlichen Auftrag), can. 1383 (Erteilung der heiligen Weihe durch einen Bischof an einen Nichtuntergebenen ohne rechtmäßiges Entlaßschreiben und Empfang dieser Weihe), can. 1388 § 1 (direkter Beichtsiegelbruch), can. 1390 § 1 (Falschanzeige eines Beichtvaters), can. 1394 § 1 (versuchte Eheschließung eines Klerikers), can. 1394 § 2 (versuchte Eheschließung eines Religiosen mit ewigen Gelübden), can. 1398 (mit Erfolg durchgeführte Abtreibung).

Diese kleine Kostprobe aus dem vorliegenden Buch mag genügen. Sie deutet zugleich an, daß das Strafrecht keine leicht verdauliche Nahrung ist. Ein Personenverzeichnis, ein Sachwortverzeichnis und zwei Kanonesverzeichnisse schließen das nützliche und preiswerte Buch ab. G. Höppler

Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte (HRG). Hrsg. *Adalbert Erler* und *Ekkehard Kaufmann*. 33 Lfg. (Sp. 1–256). Berlin: Schmidt 1991.

Das HRG enthält diesmal die mit Strafe, Sühne, Teil, Thron und Tier zusammenhängenden Artikel. Kanonistisch von Bedeutung sind vor allem die folgenden Stichworte: Straftheorie/Strafzweck, Strafwallfahrten, Stratordienst, Stuhl/Stuhlsetzung, Stutz, Sühne/Sühneverträge, Sühneversuch, Summepiskopat, Synode, Talion, Talmud, Taufe, Taufkirche, Temporalien, Theodulf von Orléans, Thomas von Aquin, Thron, Thron und Altar, Tiara und Tisch. Auf einige von ihnen möchte ich etwas näher eingehen. Seit dem Mittelalter bis zur Reformation (in katholischen Gegenden bis ins 18. Jh.) sind die *Strafwallfahrten* bekannt, die darin bestanden, daß der Büßende eine entfernte, irgendwie ausgezeichnete heilige Stätte besuchen mußte. Friedrich I. erlaubte 1186 (in der constitutio contra incendiarios) den Bischöfen, Brandstifter mit Wallfahrten nach Jerusalem und Santiago de Compostela zu bestrafen. Die Strafwallfahrten wurden vor allem bei Tötungsdelikten verhängt, auch bei Körperverletzung, Straftaten gegen den Glauben, gegen die Ehre geistlicher und weltlicher Behörden, gegen die Sittlichkeit und das Vermögen. Häufige Wallfahrtsziele waren Aachen, Köln, Wilsnack, Rom, Loreto, Santiago de Compsotela, Einsiedeln, Saint-Gilles, Roc-Amadour, St. Jousse, Zypern, Bari und Canterbury. – Als *Stratordienst* versteht man die symbolträchtige Handlung, bei der der deutsche König oder Kaiser beim (zumeist ersten) Zusammentreffen mit dem Papst dessen Pferd eine Strecke weit zu Fuß am Zügel führte. Den ersten S. leistete Pippin 754 dem Papst Stephan II. beim Empfang in Ponthion. „Innerhalb der konkreten politischen Situation, in der 754 der Empfang stattfand, war Pippins S. ein Akt der Ehrerbietung gegenüber dem bedrängten Papst, vor dem politischen Hintergrund des fränkisch-päpstlichen Bündnisses ein Ausdruck der besonderen Beziehungen, die Papst und Frankenkönig verbanden" (38). Wegen der Mehrdeutigkeit des S. kam es 1155 zum Konflikt von Sutri. Friedrich I. verweigerte den S. „Nachdem im Ergebnis der Verhandlungen von Sutri die inhaltliche Bedeutung von S. und Bügeldienst als einer reinen Ehrenbezeugung für die in der Person des Papstes repräsentierten Apostelfürsten geklärt war, wurde der nicht mehr in andere Richtung ausdeutbare Dienst dem Papst häufiger, wenn auch nicht regelmäßig erwiesen" (39). Mit der letzten vom Papst vollzogenen Kaiserkrönung 1530 endete der S. der deutschen Herrscher. – Das Prinzip der *Talion* meint, daß Gleiches mit Gleichem vergolten werden soll („Auge um Auge, Zahn um Zahn"). Das Prinzip wird im AT überliefert, das Wort stammt aus dem römischen Recht (Zwölftafelgesetz, 451 v. Chr.). „Für unsere Zeit eine Rohheit, bedeutete die Talion damals einen gewaltigen Kulturfortschritt, in dem Sinne: an Stelle der schrankenlos wütenden, Geschlechter vernichtenden Blutrache darf dem Täter *nur* das gleiche Übel geschehen, das er dem anderen

zufügte" (115). T. ist Ausdruck des Vergeltungsstrafrechts, also Bestandteil einer absoluten Straftheorie. Noch Kant und Hegel haben im 19. Jh. an der Vergeltungstheorie festgehalten. Kant (Metaphysik der Sitten, Rechtslehre II, 1) schreibt: „Nur das Widervergeltungsrecht (ius talionis) ... kann die Qualität und Quantität der Strafe bestimmt angeben" (117). Erst die Aufklärung bringt den Durchbruch zum Gedanken des Zweckstrafrechts. – Von den kultischen und sakramentalen Wirkungen abgesehen, stellt die *Taufe* schon früh zugleich einen Rechtsakt dar, und zwar auch für den weltlichen Bereich. Seit karolingischer Zeit werden die Eltern durch staatliche Gesetze veranlaßt, ihre Kinder innerhalb einer bestimmten Frist taufen zu lassen. „Noch im 19. Jh. wurden z. B. in Preußen und Sachsen Polizeistrafen für den Fall angedroht, daß ein Kind 6 Wochen nach der Geburt noch nicht getauft worden ist" (129). Erst mit der Schaffung von staatlichen Zivilstandsregistern im Jahre 1875/76 wurden die letzten Reste einer Gesetzgebung über den Taufzwang beseitigt. – Das „Bündnis von *Thron und Altar*" ist die Kurzformel für das Zusammenwirken der weltlichen und der geistlichen Gewalt zur Zeit des landesherrlichen Kirchenregiments der Neuzeit. Der Landesherr sorgte mit seinen Mitteln (Schulwesen, Schutz von Sonn- und Feiertagen, Seelsorge in öffentlichrechtlichen Anstalten, Verleihung des öffentlichrechtlichen Körperschaftsstatus, Säkularisationsgarantien, Stiftungen, Mithilfe bei der Einziehung kirchlicher Abgaben usw.) für die Kirche, die sich ihrerseits durch Gebet für die Obrigkeit, Ermahnung der Untertanen zum Gehorsam und der Soldaten zum Einsatz ihres Lebens usw. revanchierte. Erst die Weimarer Reichsverfassung vom 11. 8. 1919 beendete durch Art. 137 Abs. 1 („Es besteht keine Staatskirche") die Symbiose von Staat und Kirche. – *Tiara* heißt die konische, von drei Kronreifen (daher auch die Bezeichnung *triregnum*) umringte außerliturgische Kopfbedeckung des Papstes; die liturgische ist die Mitra. Eine außerliturgische Kopfbedeckung des Papstes ist seit dem 8. Jh. unter verschiedenen Namen (z. B. camelaucum, frygium, regnum, tiara) bezeugt, doch erst im 14. Jh. setzte sich der Begriff T. für die päpstliche Krone durch und beendete das verwirrende Durcheinander von Namen. „Für die drei Kronen dürfte die seit dem 13. Jh. bekannte Theorie von den drei Kronen des Kaisers (– der goldenen für die Kaiserkrönung in Rom, der silbernen für die Krönung des deutschen Königs in Aachen und der eisernen für die Krönung in Mailand oder Monza –) von Bedeutung gewesen sein" (227). Papst Paul VI., der selbst noch nach altem Brauch bei seinem feierlichen Amtsantritt nach der Papstwahl und Krönungsmesse mit der T. vom Kardinalprotodiakon gekrönt worden war, legte die T. am 13. 11. 1964 während des Zweiten Vatikanischen Konzils ab. Seitdem wurde sie nicht wieder verwandt, außer bildlich im Wappen des Papstes. – Wie immer besticht das HRG wegen seiner Fülle von Informationen und der Sorgfalt, mit welcher diese ausgebreitet werden. Auch für den Kanonisten ist es unentbehrlich geworden. – Ist in Sp. 96, Z. 5 ein Textstück ausgefallen? R. Sebott S. J.

Zur Frage der Bischofsernennungen in der römisch-katholischen Kirche. Hrsg. *Gisbert Greshake*. München/Zürich: Schnell und Steiner 1991. 164 S.

In dem vorliegenden Buch wird ein brisantes und hochaktuelles Thema aufgegriffen: die Bischofsernennungen, die immer auch ein Indikator für den Kurs der jeweiligen vatikanischen Politik und ihres Verhältnisses zu emanzipatorischen, ja zentrifugalen Tendenzen von Ortskirchen sind. In der Einführung (7–16) illustriert *Greshake* eindringlich die aktuelle Situation vor allem aus der Sicht der von den jüngeren Bischofsernennungen betroffenen Ortskirchen Österreichs, der Schweiz und Deutschlands und stellt kurz die fünf Beiträge vor, die als Referate bei der Tagung der Katholischen Akademie Freiburg am 18. und 19. November 1989 gehalten wurden. Der kirchengeschichtliche Beitrag von *R. Potz* (17–50) zeichnet die Stationen der Entwicklung nach, die zur heutigen Form der Bischofsernennungen geführt haben – von der Wahl durch Klerus und Volk über weltlich-fürstliche Investitur, mittelalterliches Kapitelwahlrecht und päpstliche Reservationspolitik bis zum etablierten Listenverfahren der heutigen Zeit. P. plädiert dafür, die Rechte der Ortskirchen stärker zu respektieren und dem Subsidiaritätsprinzip zu mehr Geltung zu verhelfen. Es könne nicht angehen, daß die Verrechtlichung des Bischofsbestellungsverfahrens (ursprünglich zur Abwehr staat-

lich-laizistischen Einflusses auf die kirchliche Ämterbesetzung konzipiert) nunmehr die Abwehr der Teilnahme des Volkes Gottes an der Wahl zur Folge habe. *A. Hollerbachs* Beitrag (51–84) bringt einen reichen Überblick über das Konkordatsrecht samt kirchen- und verfassungsrechtlichem Kontext, wobei den länderspezifischen Besonderheiten des Listenverfahrens und der sog. politischen Klausel besonderes Augenmerk gewidmet wird. Auch das Staatskirchenvertragsrecht der evangelischen Kirche in Deutschland, die Problematik des Militärbischofsamtes und das neuere Konkordatsrecht der europäischen Nachbarländer werden kurz dargestellt. H. plädiert für eine Fortführung der „amicabilis compositio", für eine sog. offene, kommunikativ-kooperative Neutralität zwischen Staat und Kirche, was eine Nähe des Staates zu den Interessen der Ortskirche inbegreift. Im Zentrum des Beitrags des evangelischen Ökumenikers *H. Meyer* (85–103) steht die kirchengeschichtliche Entwicklung des kirchenleitenden Amtes und insbesondere des Bischofsamtes in den reformatorischen Kirchen, wobei auch die Entwicklung des katholisch-lutherischen Dialogs über das Bischofsamt betrachtet und eine Bewertung des bisher erreichten Konsenses vorgenommen wird. Der heutige Stand des Dialogs bietet perspektivisch zwei Zukunftsoptionen: *einmal* die wechselseitige Anerkennung der in beiden Kirchen bestehenden Ämter, begründet in der Anerkennung der sog. inhaltlichen Apostolizität und der Bewahrung der Episkope (funktionaler Begriff des Bischofsamtes als Dienstamt an der Einheit der Ortskirche) in beiden Kirchen; *zum zweiten* die Verbindung der wechselseitigen Ämteranerkennung mit einer Eingliederung der evangelischen Ämter in die historische Amtssukzession, wobei am Ende dieses Prozesses das gemeinsame Amt stehen würde. M. plädiert für die zweite Option, weil nur sie Konsequenz der durch den Dialog angestrebten vollen Kirchengemeinschaft sei, nicht nur eine Respektierung des kirchlich-konfessionellen Nebeneinanders. Der ekklesiologische Beitrag von *G. Greshake* (104–139) betont das doppelte Beziehungsgefüge, in dem das kirchliche Amt theologisch steht: die Christusrepräsentanz und die Repräsentanz des priesterlichen Charakters des ganzen Gottesvolkes. Diese theologische Doppelstruktur des Amtes kann auch aus dogmatischer Sicht nicht ohne Konsequenz für das Verfahren der Bischofsbestellung bleiben. Im folgenden untersucht G. die historische Entwicklung der Mitwirkung des Volkes Gottes am Verfahren der Bischofsernennung und stellt danach einige fundamentale Prinzipien einer Communio-Ekklesiologie im Gefolge der Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils dar: In der Sicht der Kirche als corpus ecclesiarum ist der Bischof sowohl Symbol der Einheit seiner Ortskirche wie als Mitglied des Bischofskollegiums Symbol der Vielfalt der Ortskirchen und so Angelpunkt zwischen Orts- und Universalkirche, Garant der communialen Vernetztheit der Ortskirchen. Vom Wesen der Kirche her gesehen wäre die Bischofsernennung allein durch den Papst ein theologisch defizienter, die Struktur der Communio vernachlässigender Modus. G. empfiehlt zur Überwindung des durch die Stärkung der päpstlichen Zentralgewalt entstandenen „pneumatologischen Defizits" der Kirche eine kirchliche Strukturreform, die auf eine Wiedergewinnung der altkirchlichen dreistufigen Kirchenstruktur ausgerichtet ist, nämlich der Stufung Ortskirche – regionale (patriarchale) Hauptkirche – römische Primatialkirche, eine Stufung, die in der Westkirche historisch durch den Niedergang ursprünglich relativ selbständiger Hauptkirchen verlorenging. In einer solchen Struktur könnte die Ortskirche ihre Eigengestalt und ihre kulturelle Prägung besser bewahren und zur Geltung bringen. Der letzte Beitrag des Bandes von Bischof *E. Corecco* (140–162) macht deutlich, daß Amt und Charisma zur Verfassung der Kirche und damit zu ihrem Wesen gehören, nicht nur zu ihrer (äußeren) Struktur. Kirche dürfe von ihrem Wesen her nicht auf Institution reduziert werden, wie dies im deutschen Begriff „Amtskirche" ausgedrückt wird. Inhaltlich berühren sich C.s Ausführungen mit den Feststellungen von Greshake, wenn C. das Charisma als primäres Element der Kirchenverfassung bezeichnet, das den institutionellen Charakter der Kirche relativiert, das allgemeine Priestertum der Gläubigen konkretisiert und so pneumatologisch der Ausübung der sacra potestas durch die Hirten der Kirche Grenzen setzt. Hierdurch wird der communiale und ekklesiologische Charakter der Charismen herausgestellt. Amt und Charisma sind in ihrem kirchenstiftenden Charakter wesensmäßig ineinander verschränkt und können in ihrer polaren Spannung die Integration von personalem und sakramentalem,

subjektivem und objektivem (gemeinschaftlichen) Element erreichen und so zur Vollgestalt kirchlicher Communio beitragen. – Insgesamt bietet das vorliegende Bändchen einen wichtigen Beitrag zur aktuellen Diskussion. G. Schmidt S. J.

Iustus Iudex. Festgabe für Paul Wesemann zum 75. Geburtstag. Hrsg. *K. Lüdicke / H. Mussinghoff / H. Schwendenwein* (Münsterischer Kommentar zum CIC, Beiheft 5). O.O. (Essen): Ludgerus o.J. (1990). 728 S.

Diese Festgabe für den international bekannten Münsteraner Kanonisten Paul Wesemann vereinigt 39 Beiträge seiner Freunde und Schüler. Der Rez. hat nicht alle Artikel lesen können, sondern nur jene, auf die er im folgenden eingeht. *Rosalio José Card. Castillo Lara* (Il posto del diritto canonico in una visione conciliare della Chiesa, 1–20) wehrt sich gleicherweise gegen eine Spiritualisierung (Sohm) wie auch gegen eine Verrechtlichung der Kirche. Für ihn gilt: „Il diritto canonico è non solo conveniente, opportuno e molto utile, ma è *necessario* alla vita della Chiesa; anzi è addirittura *indispensabile*" (9). Das Recht ergibt sich für Castillo Lara aus dem gesellschaftlichen Charakter der Kirche. Das Fazit: „Il diritto canonico nel mistero della Chiesa ha un posto modesto, ma necessario, subordinato alla sana dottrina e da essa dipendente, ma accanto ad essa, insostituibile parametro affinché il Popolo di Dio proceda sicuro nel suo cammino" (20). In dem Beitrag von Bischof *Helmut Krätzl* (Nachkonziliare rechtliche Entwicklung konfessionsverschiedener Ehen in Österreich, 41–61) ist vor allem die n. 7 (Konfessionsverschiedene Ehen treiben auch in Österreich die Ökumene voran) von Bedeutung. Dies zeigt sich vor allem auf drei Gebieten: Gemischtkonfessionelle Familien drängen dazu, neue Formen gemeinsamer christlicher *Erziehung* zu finden; sie drängen auch nach mehr Möglichkeit gemeinsamer *gottesdienstlicher* Formen; sie *widerstehen der Stagnation* in der Ökumene. „Ob es dadurch tatsächlich zu einer Annäherung der Konfessionen kommt, wird nicht nur davon abhängen, wie solche Ehen gelingen, sondern auch davon – wesentlich davon – wie die Kirchen ihnen helfen" (71). *Heinrich Mussinghoff* (Das Bischöfliche Offizialat Münster. Anmerkungen zu seiner Geschichte, 143–182) bedauert vor allem, daß die Apostolische Signatur die Delegationen als drittinstanzliche Gerichte in den deutschsprachigen Ländern nach 1983 abgeschafft hat und daß für das Gerichtspersonal im neuen CIC die Grade eines Lizentiaten bzw. Doktors im *kanonischen Recht* (der Doktor in der Theologie mit einer kanonistischen Arbeit genügt nicht!) gefordert werden. Damit nimmt die Personalknappheit an den meisten kirchlichen Gerichten noch zu. *Heribert Heinemann* (Die Notwendigkeit einer kirchlichen Eheschließungsform? Eine Frage aus der Seelsorgspraxis, 235–245) schildert den Fall eines Ehepaares, die beide (aus Überzeugung) aus der Kirche ausgetreten waren und deren standesamtliche Trauung (gemäß can. 1117) auch eine sakramentale Ehe sein soll. H. schließt mit der Frage: „Ist die schon früher vertretene These kanonistisch so abwegig, daß bei Ehen von aus der Kirche ‚ausgetretenen' Katholiken (actu formali ab ea defecerit) die Vermutung für deren Ungültigkeit steht und diese Vermutung erst recht gegeben ist, wenn die Eheleute bewußt den Glauben der Kirche ablehnen und diese Ablehnung durch ihren Kirchenaustritt unter Beweis stellen?" (245). Auch *Heinz Maritz* (Ehe – Sakrament des Glaubens? Erwägungen zum Ausschluß der Sakramentalität der Ehe, 247–257) geht der von Heinemann angeschnittenen Frage nach. Die Antwort von Maritz ist noch entschiedener: „Wir sind in unserem Beitrag von einem getauften Katholiken ausgegangen, der wegen seines Glaubensverlustes durch Formalakt von der katholischen Kirche abgefallen ist und mit einem ebenfalls nicht formpflichtigen, getauften Partner eine bloß standesamtliche Ehe schloß, und haben uns gefragt, ob eine solche Ehe aufgrund eines hin und wieder vertretenen Sakramentsautomatismus tatsächlich ein gültiges Sakrament sei. Die Antwort ist ein klares Nein. Es ist Aufgabe der Rechtsprechung, daraus die erforderlichen Konsequenzen zu ziehen" (257). *Josef Prader* (Il consenso matrimoniale condizionato nella disciplina canonica latina e orientale, 279–289) vergleicht can. 1102 § 2 des CIC/1983 (Matrimonium sub condicione de praeterito vel de praesenti initum est validum vel non, prout id quod condicioni subest, exsistit vel non) mit can. 826 des CCEO, der bestimmt: „Matrimonium sub condicione valide celebrari non potest." Der Meinung von

Hugo Schwendenwein (Fragen um den naturrechtlichen Charakter eherechtlicher Normen, 291–308) möchte ich zustimmen, wenn er erklärt: „Vielleicht könnte man doch, alles zusammengenommen, sagen, daß sehr Gewichtiges für den naturrechtlichen Charakter des can. 1098 zu sprechen scheint, daß aber die Überlegungen doch noch nicht ganz ausgereift sind, um generell grundsätzlich für alle Fälle die Rückwirkung anzunehmen. Wohl aber wird man davon ausgehen können, daß can. 1098 Fälle naturrechtlicher Ehenichtigkeit inkludiert" (307). *Hermann Steidl* (Entwicklung in der Interpretation des Dolus im geistlichen Bereich, 331–346) dürfte Recht haben, wenn er meint: „Im Laufe der Geschichte der Kanonistik wurde der *Dolus* für sich allein nie als eine vom Naturrecht her den Eheabschluß vernichtende Komponente betrachtet, noch läßt sich jemals eine positiv-rechtliche Verordnung der Kirche nachweisen, die dem Dolus als selbständiges Caput ehevernichtende Wirkung zugeschrieben hätte. Auf den Irrtum also, der dolose – im Sinne der Definition des Labeo – provoziert worden ist, kommt es einzig und allein bei der Rechtsfigur des can. 1098 an" (345). *Wilhelm Astrath* (Der kirchliche Strafprozeß – eine Hilfe für Rechtsfrieden und Rechtssicherheit, 363–386) berichtet von einem (vernachlässigten) Stiefkind des Prozeßrechtes, verkennt aber doch nicht dessen Nützlichkeit: „Dieses Rechtsmittel ist zwar zur Seltenheit im kirchlichen Rechtsleben geworden, dient aber der Rechtssicherheit und dem Rechtsfrieden, so daß der Gesetzgeber in verschiedenen Gesetzen ein Strafurteil für einen Rechtsentzug voraussetzt" (385). *Gerhard Fahrnberger* (Das Verfahren aufgrund von Urkunden im neuen kirchlichen Gesetzbuch [cann. 1686–1688 CIC/1983], 433–453) kommt in seiner Untersuchung zu dem Schluß: „Nach der formalen Struktur und der Einordnung im CIC/1983 ist das Verfahren aufgrund von Urkunden ein gerichtliches Verfahren, das nicht dem Bereich der Verwaltung angehört, wie früher oft erwogen wurde. Die neu geschaffene Zuständigkeit des Gerichtsvikars anstelle des Oberhirten und die Kennzeichnung der Entscheidung als Urteil sind gegenüber der schwankenden und unentschiedenen Terminologie der vorausgehenden Gesetzgebung die wichtigsten Argumente dafür, daß der CIC/1983 sich deutlich für den gerichtlichen Charakter des Urkundenverfahrens entschieden hat" (453). Eine wahre Perle ist der Beitrag von *Eugen Psiuk* (Moralische Gewißheit allein aus Indizien? Zur Theorie des kanonischen Indizienbeweises, 595–612). P. kennt nicht nur sein eigenes Fach (die Kanonistik), sondern er weiß auch Bescheid in der Sprachphilosophie, der Logik und der Mathematik. Dazu verbindet er seine reichen Kenntnisse mit einem gehörigen Schuß Humor (603, A. 29: „Der gesunde Menschenverstand – das sind all die Vorurteile, die sich bis zum achtzehnten Lebensjahr im Bewußtsein ausgebildet haben"). P.s unbestechliche Schlußfolgerung lautet: „Erkenntniskritische und wahrscheinlichkeitstheoretische Überlegungen haben gezeigt, daß besonders beim Indizienbeweis die nach can. 1608 §§ 1 und 4 geforderte moralische Gewißheit des Richters über die Prozeßfrage nur schwer zu gewinnen ist. Die meisten Indizienbeweise ergeben – objektiv betrachtet – nur eine größere oder geringere Wahrscheinlichkeit" (611). Neu im CIC/1983 ist das *mündliche* Streitverfahren. Es wird von *Paul Wirth* (Das mündliche Streitverfahren, 631–653) dargestellt. „Das mündliche Verfahren stellt ein Novum im Prozeßrecht des CIC dar. Selbst eine kurze kritische Betrachtung läßt es allerdings als fraglich erscheinen, ob es je einen angestammten Platz in der kirchlichen Rechtssprechung einnehmen wird. Seine Anwendungsmöglichkeiten sind relativ eng begrenzt" (653). Weltweit gibt es noch 15 Gemeinden, die ihren Pfarrer *kanonisch wählen* dürfen. Eine dieser 15 Pfarreien ist die Pfarrgemeinde St. Johannes Evangelist in Dinslaken-Eppinghoven am Niederrhein. Über diese rechtliche Kuriosität berichtet *Heinrich J. F. Reinhardt* (Eppinghovener Pfarrerwahlen in den Jahren 1964 und 1987, 657–674). „Auch der Codex von 1983 ermöglicht weiterhin die Pfarrerwahl, wo sie noch aufgrund früherer Privilegien besteht (can. 523). Rechtlich ist die Pfarrerwahl in Eppinghoven also nach wie vor zulässig" (674). Das vorliegende (außerordentlich nützliche) Buch wird abgeschlossen durch ein Abkürzungsverzeichnis und ein Canones-Register. R. Sebott S. J.